മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനം മലയാളനോവലിൽ

തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ മുൻനിർത്തിയുള്ള

പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം

(സംശോധിതപതിപ്പ്)

കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാലയിൽ

മലയാളം ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി

സമർപ്പിക്കുന്ന പ്രബന്ധം

സബ്ന. കെ.

മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശക

ഡോ. കലമോൾ ടി.കെ.

SREE KERALA VARMA COLLEGE TRICHUR

മലയാളവിഭാഗം

ശ്രീ കേരളവർമ്മ കോളേജ്, തൃശ്ശൂർ

2024

Scanned by CamScanner

Muslim Representation in Malayalam Novels

An Ideological Analysis Based on The Selected Texts

(corrected copy)

Thesis Submitted to the University of Calicut

for the Degree of Doctor of Philosophy in Malayalam

SABNA. K.

Supervising Teacher

Dr. Kalamol T.K.

Dept. Of Malayalam

Sree Kerala Varma College, Thrissur

2024

ഡോ. കലമോൾ ടി.കെ.
അസി.പ്രൊഫസർ,
മലയാളവിഭാഗം,
വിവേകാനന്ദ കോളജ്,കുന്നംകുളം

സാക്ഷ്യപത്രം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനായി സബ്ന കെ. സമർപ്പിപ്പിച്ച "മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനം മലയാളനോവലിൽ തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ മുൻനിർത്തിയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം" എന്ന ഗവേഷണ പ്രബന്ധം വിധികർത്താക്കൾ ശുപാർശ ചെയ്ത പ്രകാരം പരിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും ഹാർഡ് കോപ്പിയിലും സോഫ്റ്റ് കോപ്പിയിലും തീസിസിന്റെ ഉള്ളടക്കം ഒന്നുതന്നെയാണെന്നും സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

തൃശ്ശൂർ
22/03/2025

ഡോ. കലമോൾ ടി.കെ.

Dr. KALAMOL.T.K
Asst. Professor & Research Guide
Dept. of Malayalam
SreeKerala Varma College
Thrissur - 680 011
U.O.No.7010/2017/Admn
Dtd. 5-6-2017

Scanned by CamScanner

സബ്ന. കെ.

ഗവേഷക

മലയാളവിഭാഗം

ശ്രീ കേരളവർമ്മ കോളേജ്, തൃശ്ശൂർ

സത്യപ്രസ്താവന

കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാലയിൽ ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനായി സമർപ്പിക്കുന്ന 'മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനം മലയാളനോവലിൽ തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ മുൻനിർത്തിയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം' എന്ന ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധം ഇതിനുമുമ്പ് ഏതെങ്കിലും പരീക്ഷയ്ക്കോ അസോസിയേറ്റ്ഷിപ്പിനോ ഫെല്ലോഷിപ്പിനോ സമർപ്പിക്കപ്പെട്ടതല്ലെന്ന് ഇതിനാൽ സത്യപ്രസ്താവന ചെയ്യുന്നു. പ്രബന്ധത്തിൽ എ. ഐ. സൃഷ്ടിച്ച ഉള്ളടക്കം ഇല്ലെന്നും സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

തൃശ്ശൂർ

16.08.2024

സബ്ന. കെ.

Scanned by CamScanner

ഡോ. കലമോൾ ടി.കെ.
അസി. പ്രൊഫസർ
മലയാള വിഭാഗം
വിവേകാനന്ദ കോളജ്
കുന്നംകുളം

സാക്ഷ്യപത്രം

കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാലയിൽ ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനായി സബ്‌ന കെ. സമർപ്പിക്കുന്ന **'മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനം മലയാളനോവലിൽ തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ മുൻനിർത്തിയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം'** എന്ന ഈ ഗവേഷണ പ്രബന്ധം എന്റെ മേൽനോട്ടത്തിലാണ് തയ്യാറാക്കിയിരിക്കുന്നത് എന്നും ഇത് മറ്റൊരു അംഗീകാരത്തിനുവേണ്ടിയും സമർപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല എന്നും സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

തൃശ്ശൂർ
16-08-2024

ഡോ. കലമോൾ ടി.കെ.

Dr. KALAMOL.T.K
Asst. Professor & Research Guide
Dept. of Malayalam
SreeKerala Varma College
Thrissur
U.O.No.7010/2017/Admn
Dtd. 5-6-2017

കൃതജ്ഞത

ഈ പ്രബന്ധരചനയ്ക്കാവശ്യമായ ക്രിയാത്മകമായ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശങ്ങൾ നൽകുകയും ഗവേഷണത്തിന്റെ എല്ലാഘട്ടത്തിലും ആവശ്യമായ സഹായങ്ങൾ നൽകുകയുംചെയ്തു കൊണ്ടുകളും വിവേകാനന്ദകോളേജ് മലയാളവിഭാഗം അധ്യാപികയും എന്റെ ഗവേഷണ മാർഗ്ഗദർശിയുമായ ഡോ. കലമോൾ ടി.കെ.യോട് എനിക്കുള്ള നന്ദിയും സ്നേഹവും പറഞ്ഞറിയിക്കാൻ കഴിയാത്തതാണ്. ഗവേഷണപൂർത്തീകരണത്തിനായി എല്ലാവിധ പിന്തുണയുംനൽകി കൂടെനിന്ന കേരളവർമ്മകോളേജ് മലയാളവിഭാഗത്തിലെ അധ്യാപകർ, സഹഗവേഷകർ, ഓഫീസ് ജീവനക്കാർ എന്നിവരോടുള്ള അകൈതവമായ നന്ദി അറിയിക്കുന്നു.

ശ്രീ കേരളവർമ്മ കോളേജ് ലൈബ്രറി, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി ലൈബ്രറി, തിരൂർ തുഞ്ചൻ സ്മാരക ലൈബ്രറി എന്നീ സ്ഥാപനങ്ങളാണ് റഫറൻസിനായി പ്രധാനമായും ഉപയോഗിച്ചത്. ആവശ്യമായ പുസ്തകങ്ങൾ കണ്ടെത്താനും മറ്റും എല്ലാവിധ സഹായങ്ങളും നൽകിയ ഇവിടങ്ങളിലെ ജീവനക്കാരോടുള്ള കടപ്പാട് അറിയിക്കുന്നു. ഈ ഗവേഷണപ്രവർത്തനത്തിലുടനീളം സഹായിയും സഹയാത്രികനുമായതിനു സി. അലിക്കുട്ടിയോടുള്ള കടപ്പാടും സ്നേഹവും രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. ആവശ്യമായ പുസ്തകങ്ങളും നിർദ്ദേശങ്ങളും നൽകിയ പട്ടാമ്പി കോളേജ് മലയാളവിഭാഗം അധ്യക്ഷൻ ഡോ. സന്തോഷ് എച്. കെ.യോട് അകമഴിഞ്ഞ നന്ദിയും സ്നേഹവുമുണ്ട്. ഗവേഷണത്തിന്റെ പല ഘട്ടങ്ങളിലും കൂടെനിന്ന അധ്യാപകരും എഴുത്തുകാരുമായ പല സുഹൃത്തുക്കളുടെയും സഹായം ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. എല്ലാവരോടുമുള്ള എന്റെ സ്നേഹം അറിയിക്കുന്നു.

ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഡി.ടി.പി. മികച്ചരീതിയിൽ നിർവഹിച്ചുതന്ന പി.കെ. അശോക് കുമാറിനോടുള്ള കടപ്പാട് രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. പ്രബന്ധരചനയുടെ പ്രതിസന്ധി ഘട്ടങ്ങളിൽ കൂടെനിന്നു ചേർത്തുനിർത്തിയ പ്രിയപ്പെട്ടവർക്ക് നന്ദി.

തൃശ്ശൂർ

സബ്ന. കെ.

Scanned by CamScanner

ഉള്ളടക്കം

ആമുഖം 15

അധ്യായം ഒന്ന്

പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രഭൂമിക 27

അധ്യായം രണ്ട്

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനവും 111

അധ്യായം മൂന്ന്

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം ജീവിതവും ദേശീയമുസ്‌ലിമും 207

അധ്യായം നാല്

9/11 അനന്തരകാലത്തെ ആഗോളമുസ്ലിം പ്രതിസന്ധിയും മലയാള നോവലും 309

ഉപസംഹാരം 397

നിർദേശങ്ങൾ 414

ഗ്രന്ഥസൂചി 414

താക്കോൽവാക്കുകൾ

പ്രതിനിധാനം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം, സ്വത്വം, അപരവത്കരണം, കൊളോണിയൽ ആധുനികത, ദേശീയത, ദേശീയമുസ്ലിം, കോളനിയനന്തരവാദം, പൗരസ്ത്യവാദം, കീഴാളപഠനം, പോസ്റ്റ്ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം, ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ, മുസ്ലിം നവോത്ഥാനം, മലയാളനോവൽ

സംഗ്രഹം

കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികഭൂപടത്തിൽ നിർണായകസ്വാധീനമുള്ള സമൂഹമാണ് മുസ്‌ലീങ്ങൾ. മുസ്ലിംജീവിതത്തെയും രാഷ്ട്രീയത്തെയും സ്വാധീനിച്ച ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ എങ്ങനെയാണ് കേരളീയപൊതുബോധം രേഖപ്പെടുത്തിയത് എന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മുൻനിർത്തി മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലാണ് മലയാളനോവലിന്റെ ചരിത്രം ആരംഭിക്കുന്നത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഉത്പന്നമായ നോവലിന്റെ ആരംഭചരിത്രംതൊട്ട് നിലനിൽക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഇടപെടലുകളെ പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. പോർച്ചുഗീസ് ആക്രമണം, അധിനിവേശവിരുദ്ധസമരങ്ങൾ, ടിപ്പുവിന്റെ വരവ്, മലബാർകലാപം, ദേശീയപ്രസ്ഥാനം, ഇന്ത്യാവിഭജനം, ബാബരിമസ്ജിദിന്റെ തകർച്ച, സെപ്റ്റംബർ-11ലെ ഭീകരാക്രമണം തുടങ്ങിയ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെമുൻനിർത്തി മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ അന്വേഷിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ പഠനം.

ഈ പ്രബന്ധത്തിന് ആമുഖവും ഉപസംഹാരവും കൂടാതെ നാല് അധ്യായങ്ങളാണുള്ളത്. പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രഭൂമിക എന്ന ഒന്നാമധ്യായത്തിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും പ്രതിനിധാനത്തെയും കുറിച്ചുള്ള സൈദ്ധാന്തികസമീപനങ്ങളെയും പോസ്റ്റ്ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രത്തെയും പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. രണ്ടാമധ്യായമായ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനവും എന്നതിൽ ആദ്യകാല മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെയും അന്നത്തെ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. സരസ്വതീവിജയം, ലക്ഷ്മീകേശവം, സുകുമാരി എന്നീ നോവലുകളെ ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശദപഠനം നടത്തുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിംജീവിതവും ദേശീയമുസ്‌ലിമും എന്ന മൂന്നാംഅധ്യായത്തിൽ വിഭജനാനന്തര രാഷ്ട്രീയപശ്ചാത്തലത്തിൽ ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച പൊതുബോധത്തെ വിശകലനംചെയ്യുന്നു. മൂടുപടം, ഭ്രാന്താലയം,സുൽത്താൻവീട് എന്നിവയാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശദപഠനത്തിനായി ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. 9/11 അനന്തരകാലത്തെ ആഗോളമുസ്ലിം പ്രതിസന്ധിയും മലയാളനോവലും എന്ന അവസാനഅധ്യായം ഭീകരാക്രമണങ്ങളും ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധവുംതീർത്ത ആഗോളമുസ്ലിം പ്രതിസന്ധിയെ സമകാലിക മലയാളനോവലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പഠനവിധേയമാക്കുന്നു. യാഇലാഹി ടൈംസ്, പൊനോൻ ഗോംബെ, ദ കോയ എന്നീ നോവലുകൾ ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശദമായി പഠിക്കുന്നുണ്ട്. വിവിധ കാലഘട്ടങ്ങളിലുണ്ടായ ഈ നോവലുകളെ ആധാരമാക്കി മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രഭൂമികയെ തുറന്നുകാട്ടുകയാണ് ഈ പഠനം.

Keywords

Representation, Ideology, Identity, Othering, Colonial Modernity, Nationalism, Nationalist Muslim , Postcolonialism, Orientalism, Subaltern Studies, Post classical Narratology, Islamophobia, Muslim Renaissance, Malayalam Novel

Summary

Muslims are a crucially influential community in the cultural map of Kerala. The aim of this study is to ideologically analyze the politics of Muslim representation in Malayalam novels based on the reality of how Kerala public consciousness recorded the historical contexts that influenced Muslim life and politics. The history of the Malayalam novel begins at the end of the nineteenth century. The novel, which is a product of colonial modernity, needs to be examined for its ideological interactions with its early history. This study is an attempt to investigate the representation of Muslims in Malayalam novels in the light of historical contexts such as Portuguese invasion, Anti-colonial struggles, Tipu's arrival, Malabar Rebellion, national movement, partition of India, Babri Masjid collapse, 9/11 terrorist attacks.

This thesis, which investigates the representation of Muslims in Malayalam novels, consists of four chapters, apart from an introduction and a conclusion. The first chapter, The Ideological Geography of Representation, introduces theoretical approaches to ideology and representation and the methodology of post classical narratology. The second chapter, Colonial Modernity and Muslim Representation, analyzes the representation of Muslims in early Malayalam novels in the context of colonial modernity and the historical context of the time. The novels Saraswatheevijayam, Lakshmikesavam and Sukumari are studied in detail in this chapter. In the third chapter Muslim Life and National Muslim in the post-independence Malayalam novel, the public consciousness created by the discourses of nationalism is analyzed in the inter-divisional political background. Moodupadam, Bhranthalayam and Sultanveedu are used for detailed study in this chapter. The final chapter, Post-9/11 Global Muslim Crisis and the Malayalam Novel, studies the global Muslim crisis caused by terrorist attacks and the war on terror on the basis of a contemporary Malayalam novel. The novels Ya Ilahi Times, Ponon Gombe and The Koya are studied in detail in this chapter. Based on these nine novels from different eras, this study exposes the ideological background of Muslim representation in Malayalam novels.

ആമുഖം

സാഹിത്യത്തിന് എത്രകണ്ട് ജീവിതത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാനാവുമെന്നത് ഏറെ സങ്കീർണ്ണമായ അന്വേഷണമേഖലയാണ്. മനുഷ്യന്റെ സർഗ്ഗാത്മകജീവിതചരിത്രത്തോളം അതിന് പഴക്കമുണ്ട്. ഭാഷ എന്ന ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയിലൂടെയാണ് സാഹിത്യത്തിലെ എല്ലാതരം പ്രതിനിധാനങ്ങളും സംഭവ്യമാകുന്നത്. വ്യക്തിയുടെ ഉള്ളിലുള്ള ആശയങ്ങൾക്ക് പുതിയൊരു അർത്ഥതലം ഭാഷയിലൂടെ നിർമ്മിച്ചുനൽകുന്ന പ്രക്രിയയാണത്. യഥാർത്ഥലോകത്തെയും സാങ്കല്പികലോകത്തെയും ഭാഷകൊണ്ടും ആശയങ്ങൾകൊണ്ടും പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് പ്രതിനിധാനം സാധ്യമാക്കുന്നത്. മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ ഭാഷയുടെയും ആശയങ്ങളുടെയും ഈ കണ്ണിച്ചേർക്കലിനു കാരണമായിഭവിക്കുന്ന സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ഘടകങ്ങളെക്കൂടി പഠനവിധേയമാക്കേണ്ടിവരും. അങ്ങനെവരുമ്പോൾ സമൂഹം കാലങ്ങളായി ഉത്പാദിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ നിർമ്മിതികളുടെ ആകെത്തുകയാണ് പ്രതിനിധാനം എന്നു വ്യക്തമാകും. മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ നിർമ്മിച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്രം ചരിത്രപരമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ചരിത്രത്തിലൂന്നിനിന്നുകൊണ്ടുള്ള പഠനത്തിലൂടെമാത്രമെ പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ. 'മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം മലയാളനോവലിൽ തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ മുൻനിർത്തിയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം' എന്ന ഈ പഠനം, ആ നിലയ്ക്കുള്ള ഒരു അന്വേഷണമാണ്.

മുസ്ലിംജീവിതത്തെയും രാഷ്ട്രീയത്തെയും സ്വാധീനിച്ച ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ എങ്ങനെയാണ് കേരളീയപൊതുബോധം രേഖപ്പെടുത്തിയത് എന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മുൻനിർത്തി മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലാണ് മലയാള നോവലിന്റെ ചരിത്രം ആരംഭിക്കുന്നത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഉത്പന്നമെന്നമായ നോവലിന്റെ ആരംഭചരിത്രംതൊട്ട് നിലനിൽക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഇടപെടലുകളെ പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. മുസ്ലിം ജീവിതാഖ്യാനങ്ങളിൽ സവിശേഷമായികാണുന്ന അപരവത്കരണവും വ്യാജപ്രതിനിധാനങ്ങളും കേരളീയചരിത്രത്തിലെ ചില സന്ദർഭങ്ങളുടെകൂടി സൃഷ്ടിയാണ്. പോർച്ചുഗീസ് ആക്രമണം, അധിനിവേശവിരുദ്ധ സമരങ്ങൾ, ടിപ്പുവിന്റെ വരവ്, മലബാർകലാപം, ദേശീയപ്രസ്ഥാനം, ഇന്ത്യാവിഭജനം, ബാബരിമസ്ജിദിന്റെ തകർച്ച, സെപ്റ്റംബർ-11ലെ ഭീകരാക്രമണം തുടങ്ങിയ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ മുൻനിർത്തി മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ അന്വേഷിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ പഠനം.

പ്രതിനിധാനം എന്ന സങ്കല്പനവും അതിനെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനവും സംസ്കാരപഠനമേഖലയിൽ സജീവമാകുന്നതിന് കോളനിയനന്തരചിന്തകൾ വലിയ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. കോളനീകൃതരാജ്യങ്ങളിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള സാഹിത്യമാതൃകകളിലെല്ലാം പ്രതിനിധാനമെന്നത് ഏറെ സങ്കീർണ്ണമായ ഒന്നായി നിലകൊണ്ടു. കോളനിയനന്തരവാദസമീപനം ഈ സങ്കീർണ്ണതകളുടെ കുരുക്കഴിക്കാനും പൗരസ്ത്യദേശങ്ങളിലെ കീഴാളജനതയുടെ ജീവിതത്തെ അവിടുത്തെ സാഹിത്യവും സംസ്കാരവും എങ്ങനെയാണ് ഉൾക്കൊണ്ടതെന്ന് പരിശോധിക്കാനുമാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. ആധുനികോത്തര ദർശനങ്ങളും പൗരസ്ത്യവാദവും പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽചിന്തകളും ഉണ്ടാക്കിയെടുത്ത ചിന്താപരിസരത്തുനിന്നാണ് പ്രതിനിധാനം എന്ന സാമൂഹ്യനിർമ്മിതിയെയും അതിന് കാരണമായിവർത്തിച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ചിന്തകളെയും വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നുണ്ട്.

ഗവേഷണപ്രശ്നം

‘മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം മലയാളനോവലിൽ: തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ മുൻനിർത്തിയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം’ എന്ന ഈ പഠനം മലയാളനോവൽ ചരിത്രത്തിൽ മുസ്ലിം എങ്ങനെ അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ടു എന്ന അന്വേഷണത്തിനൊപ്പം, അത്തരം അടയാളപ്പെടലുകൾക്കുകാരണമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ വിശകലന വിധേയമാക്കുന്നു. മലയാളനോവലിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരിസരങ്ങളെ നിർണ്ണയിച്ച വിവിധ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയാണ് ഈ വിശകലനം നടത്തുന്നത്.

ഗവേഷണചോദ്യങ്ങൾ

- മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ പൊതുസ്വഭാവമെന്താണ്?
- മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ നിർണ്ണയിച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഘടകങ്ങൾ എന്തൊക്കെയാണ്?
- നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ സ്വാധീനിച്ച ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ധർമ്മം എന്താണ്?
- കൊളോണിയൽആധുനികതയും അന്നത്തെ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളും ആദ്യകാല മലയാളനോവലിൽ ഉണ്ടാക്കിയ പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങൾ എന്തെല്ലാമാണ്?
- ദേശീയതയുടെ പിൽകാലവ്യവഹാരങ്ങൾ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തിയത് എങ്ങനെയാണ് ?
- 9/11നു ശേഷമുള്ള ആഗോളസാഹചര്യം മലയാളനോവലിന്റെ ആഖ്യാനപരിസരത്തെയും ഭാവുകത്വത്തെയും മാറ്റിത്തീർത്തതെങ്ങനെ?

പഠനലക്ഷ്യം

ആറ് പഠനലക്ഷ്യങ്ങളാണ് വിഭാവനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്.

1. മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനങ്ങളെയും അതിനുകാരണമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രചിന്തകളെയും വ്യത്യസ്ത ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിലുണ്ടായ നോവലുകളെ മുൻനിർത്തി പ്രശ്നവത്കരിക്കുക.
2. സരസ്വതീവിജയം, ലക്ഷ്മീകേശവം, സുകുമാരി എന്നീ ആദ്യകാലനോവലുകളിലെ മുസ്ലിം അപരവത്കരണത്തെ കണ്ടെത്തുകയും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും മലബാറിലെ സവിശേഷരാഷ്ട്രീയസാഹചര്യവും എങ്ങനെയാണ് അതിനു വഴിയൊരുക്കിയതെന്ന് അന്വേഷിക്കുകയും ചെയ്യുക.
3. വിഭജനാനന്തര ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യങ്ങളും ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളും എങ്ങനെയാണ് മൂടുപടം, ഭ്രാന്താലയം എന്നീ നോവലുകളിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ നിർണ്ണയിച്ചതെന്നും അപരവത്കരണത്തിന്റെ യുക്തി 'ദേശീയമുസ്ലിം' എന്ന സങ്കല്പനത്തെ നിർമ്മിച്ചതെങ്ങനെയെന്നും പരിശോധിക്കുക.
4. ആധുനികതയുടെ ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളോടും മതനവീകരണശ്രമങ്ങളോടും മുസ്ലീങ്ങൾ എങ്ങനെയാണ് പ്രതികരിച്ചതെന്നും ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച 'ദേശീയമുസ്ലിം' എന്ന സങ്കല്പനത്തെ മലയാളനോവൽ അപനിർമ്മിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നും 'സുൽത്താൻവീട്' എന്ന കൃതിയെ മുൻനിർത്തി കണ്ടെത്തുക.
5. 9/11നു ശേഷമുള്ള ആഗോളസാഹചര്യം മലയാളനോവലിന്റെ രാഷ്ട്രീയ ഭൂപടത്തെയും ദേശരാഷ്ട്രസങ്കല്പങ്ങളെയും മാറ്റിത്തീർത്തതെങ്ങനെയന്ന് വിലയിരുത്തുക.
6. 9/11ന്റെ ഭീകരാക്രമണവും ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധപ്രഖ്യാപനവും നിർമ്മിച്ച ആഗോള മുസ്ലിം പ്രതിസന്ധിയെ ആധുനികാനന്തരമലയാളനോവൽ എങ്ങനെയാണ് അഭിമുഖീകരിച്ചതെന്ന് 'യാഇലാഹി ടൈംസ്', 'പൊനോൻ ഗോംബെ', 'ദ കോയ' എന്നീ നോവലുകളെ മുൻനിർത്തി പരിശോധിക്കുക

പൂർവ്വപഠനം

മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം എന്ന പഠനമേഖല കൂടുതൽ വിശാലവും സങ്കീർണ്ണവുമാണ്. തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ഈ മേഖലയിലെ പൂർവ്വപഠനങ്ങളെല്ലാംതന്നെ നോവൽചരിത്രത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള വിശകലനങ്ങളായിരുന്നു. ആദ്യകാലനോവൽ, ആധുനികനോവൽ, ആധുനികാനന്തരനോവൽ എന്നക്രമത്തിൽ വികസിച്ചുവന്ന, സാഹിത്യചരിത്രത്തിലൂന്നിയുള്ള പഠനങ്ങളായിരുന്നു അവ. 1996ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ ഇബ്രാഹീം ബേവിഞ്ചയുടെ മുസ്ലിം സാമൂഹികജീവിതം മലയാളത്തിൽ, 1998ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ ജമാൽ കൊച്ചങ്ങാടിയുടെ മുസ്ലിം സാമൂഹ്യജീവിതം മലയാളനോവലിൽ എന്നീ പുസ്തകങ്ങൾ ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമാണെങ്കിലും പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങളെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപമായി വിശകലനംചെയ്യാൻ ഈ പഠനങ്ങൾ ശ്രമിച്ചിട്ടില്ല. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ അന്നോളം ആവിഷ്കൃതമായ മുസ്ലിംജീവിതത്തെ വിവരണാത്മകമായി പരിചയപ്പെടുത്തുക മാത്രമാണ് ഈ കൃതികളിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്ന ആദ്യത്തെ കൃതി എം.ടി. അൻസാരിയുടെ മലബാർ ദേശീയതയുടെ ഇട-പാടുകൾ(2008) ആണ്. ഇന്ദുലേഖ, ചെമ്മീൻ, നാലുകെട്ട് എന്നീ നോവലുകളിലെ പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ഈ പഠനത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ മലബാർ എന്ന ദേശവും മുസ്ലീങ്ങളും അപരവത്കരിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ ചരിത്രപരവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ കാരണങ്ങളെ അൻസാരി തുറന്നുകാട്ടുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ മലബാറിലെ കാർഷികകലാപങ്ങളുടെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലത്തിൽ ഊന്നിനിന്നുകൊണ്ടുള്ള പഠനമായതിനാൽ മറ്റു ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങൾ ഈ പഠനത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടില്ല. ജമീൽ അഹമ്മദിന്റെ ഉൺമയുടെ ഉടയാടകൾ എന്ന പുസ്തവും വി. ഹിക്മത്തുല്ലയുടെ മലയാള സാഹിത്യത്തിലെ മുസ്ലിംപേടിയും ദലിത് ബഹുജൻ വിമർശനപദ്ധതിയും എന്ന ലേഖനവും മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്നവയാണ്. കെ. സച്ചിദാനന്ദന്റെ വരൂ, ഈ തെരുവുകളിലെ രക്തം കാണൂ (2017) എന്ന പുസ്തകത്തിലെ അപരൻ ആക്കപ്പെടുന്ന മുസൽമാൻ എന്ന ലേഖനം സമകാലിക ഇന്ത്യൻസാഹചര്യത്തിലെ അപരവത്കരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

മുസ്ലിം സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ അതിന്റെ പൂർണതയിൽ അന്വേഷിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും മുസ്ലിം സ്ത്രീ പ്രതിനിധാനത്തെകുറിച്ച് ഒട്ടേറെ പുസ്തകങ്ങളും ഗവേഷണപ്രബന്ധങ്ങളും മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. എൻ.പി.ഹാഫിസ് മുഹമ്മദിന്റെ മുസ്ലിംസ്ത്രീകളുടെ വർത്തമാനം (2013), ഷംസാദ് ഹുസൈന്റെ കൃതികളായ ന്യൂനപക്ഷത്തിനും ലിംഗപദവിക്കുമിടയിൽ (2009), മുസ്‌ലിമും സ്ത്രീയുമല്ലാത്തവൾ എന്നിവ കേരളീയ രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യത്തിൽ മുസ്ലിംസ്ത്രീകളുടെ അവസ്ഥ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

2021-ൽ തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ മലയാളംസർവ്വകലാശാലയിൽ ഷിഫാന കെ. സമർപ്പിച്ച മലബാറിലെ മുസ്ലിംസ്ത്രീകർതൃത്വം സാഹിത്യകൃതികളിൽ, 2020ൽ കണ്ണൂർ സർവ്വകലാശാലയിൽ ഷാജിത പി.പി. സമർപ്പിച്ച മുസ്ലിം സ്ത്രീപ്രതിനിധാനം മലയാള നോവലിൽ- തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികളെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം, 2021ൽ കേരളസർവ്വകളലാശാലയിൽ നൂർജഹാൻ എൻ സമർപ്പിച്ച മുസ്ലിംജീവിതം മലയാള നോവലിൽ, 2022ൽ കാലടി ശ്രീ ശങ്കരചാര്യ സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാലയിൽ സബീനഭാനു എം. സമർപ്പിച്ച ശരീരം തന്മ,സമൂഹം: മുസ്ലിം സ്ത്രീ പ്രതിനിധാനം സമകാലിക മലയാളനോവലിൽ, 2023ൽ കാലിക്കറ്റ്സർവ്വകലാശാലയിൽ സജ്നമോൾ ആമിയാൻ സമർപ്പിച്ച കേരളീയ മുസ്ലിംജീവിതാവിഷ്കാരം ആധുനികകഥാഖ്യാനത്തിൽ: ബി.എം.സുഹറയുടെ രചനകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം എന്നീ ഗവേഷണ പ്രബന്ധങ്ങൾ മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം സ്ത്രീപ്രതിനിധാനത്തെ വ്യത്യസ്തകൃതികളെ ആസ്പദമാക്കി പഠന വിധേയമാക്കുന്നവയാണ്. ഈ പഠനങ്ങളുടെയെല്ലാം പരിമിതി അവ മുസ്ലിം സ്ത്രീയെ മാത്രം കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പഠനങ്ങളായിരുന്നു എന്നതാണ്.

റോളണ്ട് ഇ. മില്ലറുടെ മാപ്പിള മുസ്ലിംകൾ (2013), സെബാസ്റ്റ്യൻ ആർ.പ്രാംഗെയുടെ മൺസൂൺ ഇസ്‌ലാം (2021), ഡോ. കെ.കെ.എൻ കുറുപ്പിന്റെ മാപ്പിളപാരമ്പര്യം (1998), സി.എൻ. അഹമ്മദ് മൗലവിയും കെ.കെ.മുഹമ്മദ് അബ്ദുൽകരീമും ചേർന്നെഴുതിയ മഹത്തായ മാപ്പിളസാഹിത്യപാരമ്പര്യം (1978),ഡോ.എം. ഗംഗാധരന്റെ മാപ്പിളപഠനങ്ങൾ (2012), അബ്ദുള്ള അഞ്ചിലത്തിന്റെ മലബാറിലെ ഇസ്‌ലാമിന്റെ ആധുനിക പൂർവ്വചരിത്രം (2015) തുടങ്ങിയ പുസ്തകങ്ങളും ഈ പഠനത്തിന്റെ പരിധിയിൽവരുന്ന പൂർവ്വപഠനങ്ങളാണ്. എന്നാൽ മലബാറിലെ കർഷകസമരങ്ങൾ, കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ വരവ്, ദേ-

ശീയപ്രസ്ഥാനം, ഇന്ത്യാവിഭജനം, ബാബരിമസ്ജിദിന്റെ തകർച്ച, 9/11 ന്റെ ഭീകരാക്രമണം തുടങ്ങിയ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ മുൻനിർത്തി മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തി-ന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഭൂമിക അന്വേഷിക്കുന്ന പഠനങ്ങൾ ഇതിനു മുമ്പ് ഉണ്ടായിട്ടില്ല.

പഠനപ്രസക്തി

- മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ അന്വേഷിക്കുന്ന പഠനങ്ങൾ ധാരാളമുണ്ടായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ചില സവിശേഷചരിത്രസന്ദർഭങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഇടപെടലുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള പഠനങ്ങൾ കുറവാണെന്നത് ഈ പഠനത്തെ പ്രസക്തമാക്കുന്നു.
- അപരത്വനിർമ്മിതിയുടെ രാഷ്ട്രീയം മലയാളനോവലിന് പരിചിതമാക്കിയത് കൊളോണിയൽ ആധുനികതയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കോളനിയനന്തര-പഠനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും മുസ്ലിം അപരവത്കരണവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം പഠനവിധേയമാക്കുന്നത് പ്രസക്തമാണ്.
- ആദ്യകാലമലയാളനോവലുകളായ സരസ്വതീവിജയം, ലക്ഷ്മീകേശവം, സുകു-മാരി എന്നിവയിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ കുറിച്ച് ഗൗരവതരത്തിലുള്ള പഠനങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. കീഴാളവിമോചനത്തെ അടയാള-പ്പെടുത്തുന്ന നോവലായി സരസ്വതീവിജയം ഏറെ വായിക്കപ്പെട്ടെങ്കിലും കോളനിയനന്തരപഠനങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെ 'സബാൾട്ടൺ' എന്നടയാളപ്പെടുത്തു-ന്ന മുസ്ലീങ്ങളെ എങ്ങനെയാണ് ഈ നോവലിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടതെന്ന അന്വേഷണം ഉണ്ടായിട്ടില്ല.
- വിഭജനാനന്തരരാഷ്ട്രീയവും ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവുമാണ് ഇന്ത്യയിൽ ഇപ്പോഴും നിലനിൽക്കുന്ന മുസ്ലിംവിരുദ്ധ പൊതുബോധത്തെ വളർത്തിയത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ മുസ്ലീങ്ങളെ എങ്ങനെ-യാണ് നോക്കിക്കണ്ടതെന്ന അന്വേഷണത്തിന് ഇന്നും പ്രാധാന്യമുണ്ട്. സ്വാത-

ന്ത്യാനന്തര മലയാളനോവലിലെ -സവിശേഷമായി ഭ്രാന്താലയം, മൂടുപടം എന്നീ നോവലുകളിലെ- മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണം പ്രസക്തമാകുന്നത് ഈയൊരു സാഹചര്യത്തിലാണ്.

- മുതലാളിത്ത ആധുനികത, നവോത്ഥാനം, ദേശം, ദേശീയത എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വ്യവഹാരങ്ങളോട് മുസ്‌ലീങ്ങൾ എങ്ങനെയാണ് പ്രതികരിച്ചത് എന്ന് കൃത്യമായി പരിശോധിച്ചറിയാനുള്ള ഒരു ചാലകമാണ് സുൽത്താൻ വീട് എന്ന നോവൽ. ആ നിലയിൽ സുൽത്താൻവീടിനെ കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ കുറവാണ്. ഒപ്പം, വിഭജനാനന്തരരാഷ്ട്രീയം നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ദേശീയമുസ്ലിം എന്ന സങ്കല്പനത്തോട് സുൽത്താൻവീട് സംവദിക്കുന്നത് ദേശീയതാവ്യവഹാ-രങ്ങളുടെ പതിവുശീലുകളിൽനിന്നും മാറിനിന്നുകൊണ്ടാണ് എന്ന കണ്ടെത്ത-ലിനും പ്രസക്തിയുണ്ട്.
- 9/11-ന് ശേഷമുള്ള ആഗോളരാഷ്ട്രീയസാഹചര്യം മലയാളനോവലിന്റെ രാഷ്ട്രീയ-ഭൂപടത്തെ ദേശാതീതവും ഭൂഖണ്ഡാന്തരവുമായി മാറ്റിനിർണ്ണയിച്ചു. അതുകൊ-ണ്ടുതന്നെ ഭീകരതയുടെ പ്രതിരൂപമായി മുസ്‌ലിമിനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന സമകാലികരാഷ്ട്രീയത്തോട് മലയാളനോവൽ എങ്ങനെ പ്രതികരിക്കുന്നുവെ-ന്ന അന്വേഷണത്തിന് കാലികപ്രസക്തയുണ്ട്.
- ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധവും അതിനെത്തുടർന്നുണ്ടായ മുസ്ലിംപേടിയുടെ രാഷ്ട്രീയ-വും മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ സൃഷ്ടിച്ച അരക്ഷിതാവസ്ഥയും സ്വത്വപ്രതിസന്ധി-യും ലോകവ്യാപകമായി ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്ന ഒന്നാണ്. ഈ ഒരു സവിശേഷ-സാഹചര്യത്തെ മലയാളനോവൽ എങ്ങനെയാണ് നോക്കിക്കണ്ടത് എന്നു മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് പൊനോൻ ഗോംബെ, യാഇലാഹി ടൈംസ്, ദ കോയ എന്നീനോവലുകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം.

പഠനമേഖല

മലയാളനോവലിന്റെ ആരംഭഘട്ടംതൊട്ട് സമകാലികഘട്ടംവരെയുള്ള വ്യത്യസ്ത ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിലുണ്ടായ ഒൻപതുനോവലുകളെ സവിശേഷപഠനത്തിനു വിധേയമാ ക്കിയാണ് മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനമന്വേഷിക്കുന്നത്. പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനദശകങ്ങളിലുണ്ടായ സരസ്വതീവിജയം, ലക്ഷ്മീകേശവം, സുകുമാരി എന്നീ നോവലുകളിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ അക്കാലഘട്ടത്തിൽ മലബാറിലെ മാപ്പിളമാരായ കർഷകരുടെ നേതൃത്വത്തിലുണ്ടായ സമരങ്ങൾ, ടിപ്പുവിന്റെ വരവ്, ബ്രിട്ടീഷ് വിരുദ്ധപോരാട്ടങ്ങൾ എന്നിവയും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പഠനവിധേയമാക്കുന്നുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരഘട്ടത്തിലുണ്ടായ മൂടുപടം, ഭ്രാന്താലയം, സുൽത്താൻവീട് എന്നീ നോവലുകളിലെ മുസ്ലിംജീവിതത്തെകുറിച്ച് ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളെമുൻനിർത്തി വിശദപഠനം നടത്തുന്നുണ്ട്. 9/11നു ശേഷമുണ്ടായ സവിശേഷ രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യത്തിൽപിറന്ന യാഇലാഹി ടൈംസ്, പൊനോൻ ഗോംബെ, ദ കോയ എന്നിവയാണ് പഠനത്തിനായി തെരഞ്ഞെടുത്ത മറ്റു നോവലുകൾ. സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുബോധത്തെ നിർമ്മിച്ച ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളോട് ഈ ഒമ്പതുനോവലുകൾ എങ്ങനെ പ്രതികരിച്ചു എന്നതാണ് പഠനത്തിന്റെ പ്രധാന അന്വേഷണ മേഖല.

പഠനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം

വിവിധ കാലഘട്ടങ്ങളിലുണ്ടായ ഒൻപതുനോവലുകളെ ആധാരമാക്കി മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം നടത്തുന്ന ഈ പഠനം പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും പ്രതിനിധാനത്തെയും കുറിച്ചുള്ള മാർക്സ്, ലൂയി അൽത്തുസർ, അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷി, റെയ്മണ്ട് വില്യംസ്, ഫെർഡിനന്റ് ഡി സൊസ്യൂർ, മിഷേൽ ഫൂക്കോ, സ്റ്റുവർട്ഹാൾ, ടെറി ഈഗിൾടൺ, ഉമ്പർട്ടോ എക്കോ, സ്ലാവോയ് സിസക്ക് എന്നിവരുടെ സൈദ്ധാന്തികസങ്കല്പനങ്ങളും പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം തുറന്നുകാട്ടുന്ന കോളനിയനന്തരപഠന സമീപനങ്ങളും ഉപയോഗിക്കുന്നു. ഘടനാവാദാനന്തരചിന്തയുടെയും കോളനിയനന്തരവാദത്തിന്റെയും സ്വാധീനഫലമായി വികസിച്ചുവന്ന അന്തർ വൈജ്ഞാ-

നികസമീപനമായ പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനപദ്ധതിയുടെ രീതിശാസ്ത്രമാണ് ഈ പഠനത്തിനായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. നോവൽപാഠങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മപാഠ വിശകലനം, പ്രമേയപഠനം, വ്യവഹാരപഠനം, അന്തർ പാഠാപഗ്രഥനം, രാഷ്ട്രീയ സാംസ്കാരികപരിസര വിശകലനം എന്നിവയിലൂടെ പ്രതിനിധാനസ്വഭാവത്തെ പ്രശ്നവത്ക-രിച്ച് പ്രത്യയശാസ്ത്ര അടിത്തറ വിശകലനംചെയ്യുക എന്ന പഠനരീതിയാണ് അവലംബിക്കു-ന്നത്. സന്ദർഭവിശകലനം, ഘടനാവിശകലനവും സ്വത്വനിർമിതിയും, പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം എന്ന ക്രമത്തിലാണ് പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ വിശകലനരീതിയെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. പഠനത്തിന്റെ ഭാഗമായി കേരളീയ മു-സ്ലിംസ്വത്വത്തെയും സാമൂഹ്യജീവിതത്തെയും ഈ നോവലിലെ ആഖ്യാനസന്ദർഭങ്ങളെയും നിർണയിച്ച പ്രധാന രാഷ്ട്രീയസന്ദർഭങ്ങളെ സാമൂഹ്യചരിത്രപശ്ചാത്തലമെന്ന നിലയിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. തുടർന്ന് വ്യവഹാരങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന പ്രബലപ്രത്യയശാ-സ്ത്രങ്ങൾ, അധീശത്വപ്രവണതകൾ, അധികാരഘടനകൾ, അതിനെതിരായ സ്വത്വപ്രതി-രോധങ്ങൾ എന്നിവ നിർധാരണം ചെയ്തെടുക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രവിമർശനത്തിന്റെ രീ-തിപദ്ധതിയാണ് പിന്തുടരുന്നത്.

പ്രബന്ധ സ്വരൂപം

മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം അന്വേഷിക്കുന്ന ഈ പ്രബന്ധത്തിന് ആമുഖവും ഉപസംഹാരവും കൂടാതെ നാല് അധ്യായങ്ങളാണുള്ളത്. പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രഭൂമിക എന്ന ഒന്നാംഅധ്യായത്തിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും പ്രതിനിധാന-ത്തെയുംകുറിച്ചുള്ള സൈദ്ധാന്തികസമീപനങ്ങളെയും പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവി-ജ്ഞാനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രത്തെയും പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. രണ്ടാം അധ്യായമായ കൊളോ-ണിയൽ ആധുനികതയും മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനവും എന്നതിൽ ആദ്യകാലമലയാളനോവലി-ലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെയും അന്നത്തെ ചരിത്രസ-ന്ദർഭങ്ങളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ

സരസ്വതീവിജയം, കോമാട്ടിൽ പാഡുമേനോൻ രചിച്ച ലക്ഷ്മീകേശവം, ജോസഫ് മൂളിയിൽ എഴുതിയ സുകുമാരി എന്നീ നോവലുകളെ ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശദപഠനംനടത്തുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിംജീവിതവും ദേശീയമുസ്‌ലിമും എന്ന മൂന്നാമധ്യായത്തിൽ വിഭജനാന്തരരാഷ്ട്രീയ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച പൊതുബോധത്തെ വിശകലനംചെയ്യുന്നു. എസ്.കെ. പൊറ്റക്കാട്ടിന്റെ മൂടുപടം, പി. കേശവദേവിന്റെ ഭ്രാന്താലയം, പി.എ.മുഹമ്മദ്കോയയുടെ സുൽത്താൻവീട് എന്നിവയാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശദപഠനത്തിനായി ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. 9/11 അനന്തരകാലത്തെ ആഗോളമുസ്ലിം പ്രതിസന്ധിയും മലയാളനോവലും എന്ന അവസാന അധ്യായം ഭീകരാക്രമണങ്ങളും ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധവും തീർത്ത ആഗോളമുസ്ലിം പ്രതിസന്ധിയെ സമകാലിക മലയാളനോവലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പഠനവിധേയമാക്കുന്നു. അനിൽ ദേവസ്സിയുടെ യാഇലാഹി ടൈംസ്, ജുനൈദ് അബൂബക്കറിന്റെ പൊനോൻ ഗോംബെ, ഗഫൂർ അറയ്ക്കലിന്റെ ദ കോയ എന്നീ നോവലുകൾ ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശദമായി പഠിക്കുന്നുണ്ട്.

ഓരോ അധ്യായത്തിലും രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെയും വിശദപഠനത്തിനുള്ള നോവലുകളെയും ഒന്നാമധ്യായത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന സൈദ്ധാന്തികസമീപനങ്ങളെ മുൻനിർത്തി വിശകലനംചെയ്തതിൽ നിന്നും ലഭിച്ച പ്രധാന നിഗമനങ്ങളെയും പഠനത്തിന്റെ തുടർസാധ്യതകളെയും പരിമിതികളെയും സംഗ്രഹിച്ച് അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഉപസംഹാരത്തിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. തുടർന്ന് ഈ പഠനത്തിന് സഹായിച്ചിട്ടുള്ള എല്ലാ സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങളെയും ഗ്രന്ഥസൂചിയായി ചേർത്തിട്ടുണ്ട്.

അധ്യായം ഒന്ന്

പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രഭൂമിക

ആമുഖം

മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ, വിവിധ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പ്രശ്നവത്കരിക്കുമ്പോൾ സ്വാഭാവികമായും പഠനവിധേയമാക്കേണ്ട അന്വേഷണമേഖലയാണ് പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രഭൂമിക. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനദശകങ്ങൾതൊട്ടുള്ള മലയാള നോവലിന്റെ ചരിത്രത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള മുസ്ലിം ജീവിതാഖ്യാനങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയവും ചരിത്രപരമായ പ്രാധാന്യവും വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിക്കേണ്ടത് ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രഭൂമികയിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ്. അതായത് മലയാള നോവലിന്റെ വിവിധഘട്ടങ്ങളിൽ മുസ്ലീങ്ങൾ എങ്ങനെ പ്രതിനിധീകരിക്കപ്പെട്ടു എന്ന് അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ അത്തരം പ്രതിനിധാനങ്ങൾക്കു കാരണമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെക്കൂടി വിശകലനവിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. മലയാളനോവലിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര പരിസരങ്ങളെ നിർണ്ണയിച്ച വിവിധ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ മുൻനിർത്തി അത്തരമൊരു വിശകലനംനടത്തുമ്പോൾ, കേവലമായ പാഠാപഗ്രഥനം എന്നതിനപ്പുറം പ്രതിനിധാനത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും കുറിച്ചുള്ള സൈദ്ധാന്തിക അടിത്തറയിലൂന്നി നിന്നുള്ള സമീപനം അനിവാര്യമാണ്. കേരളീയ മുസ്ലിം ജീവിതത്തെയും രാഷ്ട്രീയത്തെയും നിർണ്ണയിച്ച ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ കേരളീയപൊതുബോധം അടയാളപ്പെടുത്തിയതിനെ മുൻനിർത്തി മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

അതിനായി പ്രതിനിധാനത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും സംബന്ധിച്ച് പലകാലങ്ങളായി നിലനിൽക്കുന്ന പ്രധാന ആശയങ്ങളെ, അവയുടെ ചരിത്രപരമായ പ്രാധാന്യത്തോടെ വിശകലനം ചെയ്യുകയും ഈ ആശയ മാതൃകയെ പോസ്റ്റ്കൊളോണിയൽ പഠനങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ പോസ്റ്റ്ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി അപഗ്രഥിക്കുകയുമാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്.

സാഹിത്യത്തിനും കലയ്ക്കും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ എത്രത്തോളം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാനാവുമെന്നത് എക്കാലത്തെയും സംവാദവിഷയമാണ്. ജീവിതത്തെ ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ നിരന്തരമായ ശ്രമത്തോടുള്ള വിമർശനാത്മക വിശകലനമാണ് പ്രതിനിധാനം സംബന്ധിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ. കലാനിരൂപണത്തിന്റെയും തത്വചിന്തയുടെയും ആരംഭകാലംമുതൽ പാശ്ചാത്യലോകത്ത് പ്രതിനിധാനം എന്ന സംജ്ഞ ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നുണ്ട്. അരിസ്റ്റോട്ടിൽതൊട്ടുള്ള ചിന്തകരെല്ലാം പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരമാതൃകകളെ വിശകലനംചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. സത്യത്തെ/യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള നിരന്തരമായ അന്വേഷണംകൂടിയാണ് മനുഷ്യജീവിതം. അതിനായി പലകാലങ്ങളിൽ പലതരം മാധ്യമങ്ങളെ മനുഷ്യൻ സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പൂർണ്ണമായി ആവിഷ്കരിക്കാനാവാത്തതു കൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ പുതിയ പ്രതിനിധാന മാതൃകകൾ നിർമ്മിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ കൃത്യമായി പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാൻ, അതിനായി ഉപയോഗിച്ച ചിഹ്നങ്ങൾക്കോ ആശയങ്ങൾക്കോ കഴിയില്ലെന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. എന്താണ് യാഥാർത്ഥ്യം എന്നതിനെ ചൊല്ലിയുള്ള സംവാദങ്ങളിലേക്കും പ്രതിനിധാനചർച്ച വഴിതെളിയിച്ചു. ചുറ്റിലുമുള്ള സത്യത്തെ/യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാനാവുന്നില്ലെങ്കിൽ ജീവിതത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നുവെന്നു പറയുന്ന സാഹിത്യകൃതികളിലൂടെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നതെന്താണെന്ന അന്വേഷണം പ്രസക്തമാണ്.

ഭാഷാചിഹ്നങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചു നിർമ്മിച്ചിട്ടുള്ള എല്ലാതരം പ്രതിനിധാനങ്ങൾക്കും കാരണമായി വർത്തിക്കുന്ന സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര സങ്കല്പനമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം (Ideology). ഏതെങ്കിലുമൊരു സവിശേഷമായ സാഹചര്യത്തിൽ രൂപംകൊള്ളുന്ന സാഹിത്യത്തെ/

എഴുത്തിനെ അതിലുള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ള അധീശത്വപരവും പ്രതിലോമകരവുമായ ചിന്തകളെ മുൻനിർത്തി അപഗ്രഥിക്കാൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രവിമർശനം സഹായകമാണ്. യാഥാർത്ഥ്യവും അതിന്റെ പ്രതിനിധാനവും യാതൊരു പാരസ്പര്യവുമില്ലാതെ വേറിട്ടുനിൽക്കുകയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ തുടങ്ങിയകാലത്താണ് 'പ്രത്യയശാസ്ത്രം' എന്ന പരികല്പന ആശയവിശകലന മണ്ഡലത്തിലേക്കു കടന്നുവരുന്നത്. പ്രതിനിധാന പ്രക്രിയയിൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വക്രീകരിക്കുന്ന സാന്നിധ്യമായാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം നിലകൊള്ളുന്നത്. ഒരു വസ്തുവിന്റെ അർത്ഥം നിർമ്മിക്കുന്നത് അതിനുപിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ്. നാം കാണുന്നതോ വായിക്കുന്നതോ കേൾക്കുന്നതോ അല്ല യാഥാർത്ഥ്യമെന്നും കാഴ്ചയും കേൾവിക്കുമെല്ലാം പിന്നിൽ അവയെ നിയന്ത്രിച്ചുകൊണ്ട് ചില ശക്തികൾ ഒളിഞ്ഞിരിപ്പുണ്ടെന്നും മനസ്സിലാക്കാൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രവിമർശനം സഹായിക്കും.

മലയാളനോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പാഠവിശകലനത്തിൽമാത്രം ഊന്നുന്ന പരമ്പരാഗത വിശകലനങ്ങളിൽനിന്നും മാറിനിന്നുകൊണ്ടുള്ള സമീപനമാണ് ഇവിടെ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. നോവൽപാഠങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മപാഠ വിശകലനം, പ്രമേയ പഠനം, വ്യവഹാരപഠനം, അന്തർപാഠാപഗ്രഥനം, രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക പരിസര വിശകലനം എന്നിവയിലൂടെ പ്രതിനിധാന സ്വഭാവത്തെ പ്രശ്നവത്കരിച്ച് പ്രത്യയശാസ്ത്ര അടിത്തറ വിശകലനം ചെയ്യുകയെന്ന പഠനരീതിയാണ് ഗവേഷണത്തിൽ അവലംബിക്കുന്നത്. അതിനായി പ്രതിനിധാനത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും സംബന്ധിച്ചുള്ള വിശകലന മാതൃകളെ സൂക്ഷ്മമായി അപഗ്രഥിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

1.1. പ്രതിനിധാനവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും: സങ്കല്പനത്തിന്റെ വികാസചരിത്രം

ഈ പ്രബന്ധത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട രണ്ട് താക്കോൽവാക്കുകളാണ് പ്രതിനിധാനവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും. ഈ സങ്കല്പനങ്ങളുടെ സാംസ്കാരിക അർത്ഥസൂചനകൾ മനസ്സിലാക്കുന്നതിനായി ഈ ആശയങ്ങളുടെ വികാസചരിത്രം സാമാന്യമായി മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

1.1.1. പ്രതിനിധാനം: നിർവചനവും വ്യാപ്തിയും

തത്വചിന്ത, മനഃശാസ്ത്രം, ഭാഷാശാസ്ത്രം, കമ്പ്യൂട്ടർ സയൻസ് എന്നീ മേഖലകളിലെല്ലാം വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന അന്തർവൈജ്ഞാനികമായ സങ്കല്പനമാണ് പ്രതിനിധാനം (representation). 'ഏതെങ്കിലുമൊരു കാര്യത്തിനുവേണ്ടിയോ ഒരാൾക്കുവേണ്ടിയോ, അല്ലെങ്കിൽ ഒരു പ്രവൃത്തിയുടെ ഫലമായി രൂപംകൊള്ളുന്ന ഒരു വസ്തുവിനുവേണ്ടിയോ നിലകൊള്ളുന്ന പ്രവർത്തനത്തെയാണ് പ്രതിനിധാനം' എന്നു പറയുന്നത്. തത്വചിന്താപരമായ കാഴ്ച്ചപ്പാടിൽ ബാഹ്യയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയോ അനുകരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന മാനസികഘടനയാണ് പ്രതിനിധാനം. വ്യക്തികൾക്കോ സംഘങ്ങൾക്കോ ഇടയിൽ ആശയവിനിമയം സാധ്യമാക്കുന്നതും നിയതമായ ഒരർത്ഥം നൽകുന്ന തരത്തിലുള്ള ആശയങ്ങളോ ചിഹ്നങ്ങളോ ചിത്രങ്ങളോ സൃഷ്ടിക്കുന്നതുമെല്ലാം പ്രതിനിധാനത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. ലോകത്തേക്കുറിച്ചുള്ള മനുഷ്യരുടെ കാഴ്ച്ചപ്പാടുകൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ, പ്രവൃത്തികൾ എന്നിവയെ സ്വാധീനിക്കുന്നതിലും പ്രതിനിധാനം നിർണായക പങ്കുവഹിക്കുന്നു. സാംസ്കാരിക പഠനങ്ങളിലും മാധ്യമങ്ങളിലും പ്രതിനിധാനത്തെ അർത്ഥം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിന്റെയും വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് നിർവചിച്ചിരിക്കുന്നത്.

സാഹിത്യ-സംസ്കാരപഠനമേഖലകളിൽ പ്രതിനിധാനം എന്ന ആശയം പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായ ഒന്നാണ്. 'ഭാഷയിലൂടെയോ മറ്റേതെങ്കിലും മാധ്യമത്തിലൂടെയോ അർത്ഥത്തെ/ആശയത്തെ നിർമ്മിക്കുന്ന പ്രക്രിയ' എന്ന് സാമാന്യമായി പ്രതിനിധാനത്തെ നിർവചിക്കാം. അർത്ഥത്തിന്റെ ഉത്പാദനവും വിതരണവുമാണ് പ്രാതിനിധ്യ പ്രക്രിയവഴി നടക്കുന്നത്. ഒരു ജനസമൂഹത്തിനിടയിൽ ആശയങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നതിന്റെയും അവ കൈമാറ്റം ചെയ്യുന്നതിന്റെയും പ്രധാനഘടകമാണ് പ്രാതിനിധ്യം. അതിനായി ചിത്രങ്ങൾ, ഭാഷ, ചിഹ്നങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ഉപയോഗിക്കുന്നു. അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞതും അല്ലാത്തതുമായ ആശയങ്ങളെയും വസ്തുക്കളെയും ഭാഷ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ചിഹ്നങ്ങൾകൊണ്ട് പകരംവെക്കലാണ് കലയിലും സാഹിത്യത്തിലും ഉള്ള പ്രതിനിധാനം. ഒരു സാഹിത്യകൃതിയിലെ കഥാപാത്രങ്ങളും പ്രമേയവുമെല്ലാം മറ്റൊന്നിനെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്ന, സാദൃശ്യപ്പെട്ട-

ത്തുന്ന പകരക്കാരാണ്. സാഹിത്യാദി കലകളിലെ പ്രതിനിധാന പ്രക്രിയയിൽ ചിഹ്നശാസ്ത്ര-ത്തൊടൊപ്പം സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു.

'ഒന്നിനുപകരം മറ്റൊന്നിനെ വയ്ക്കൽ' എന്നാണ് പ്രതിനിധാനത്തെ ശബ്ദതാരാവലി നിർവചിക്കുന്നതെങ്കിലും ഭാഷയിൽ പല അർത്ഥങ്ങളിൽ ഈ പദം ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. പകർപ്പ്, പ്രതീകം, പകരംവെക്കൽ, പുനരവതരണം, പ്രതിനിധീകരിക്കൽ തുടങ്ങി നിരവധി അർത്ഥങ്ങൾ പ്രതിനിധാനത്തിനുണ്ട്. ഇതര വൈജ്ഞാനിക മേഖലകളുമായി ഭാഷ സജീവമായി ഇടപെടാൻ തുടങ്ങിയതോടെയാണ് പ്രാതിനിധ്യത്തിന്റെ അർത്ഥതലം വിപുലീകൃതമാകുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സാംസ്കാരികപഠനരംഗത്ത് വലിയ പ്രാധാന്യമു-ള്ള സങ്കല്പമായി പ്രതിനിധാനം വികസിച്ചിട്ടുണ്ട്.

കലാസൗന്ദര്യശാസ്ത്ര പദകോശമായ 'സൂത്രവാക്കുകൾ' പ്രതിനിധാനത്തെ നിർവചിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്: "മനുഷ്യർ, ഇടങ്ങൾ, വസ്തുക്കൾ, സംഭവങ്ങൾ, സാംസ്കാ-രിക സ്വത്വങ്ങൾ, അമൂർത്തമായ ആശയങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട യാഥാർത്ഥ്യ-ത്തിന്റെ സ്വഭാവമോ ആകാരമോ ഭാഷയിലോ മറ്റേതെങ്കിലും മാധ്യമങ്ങളിലോ നിർമ്മിക്കു-ന്നതിനെയാണ് പ്രതിനിധാനമെന്ന് പറയുന്നത്" (സൂത്രവാക്കുകൾ: 306). യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അതേപടി പ്രതിനിധീകരിക്കാൻ ഒരു മാധ്യമത്തിനുമാവില്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റ സ്വഭാവമോ രൂപമോ മാത്രമാണ് ഇവിടെ നിർമ്മിതമാവുന്നത്.

1.1.2. **പ്രതിനിധാനം: സൈദ്ധാന്തികവീക്ഷണങ്ങൾ**

ഒട്ടേറെ വൈജ്ഞാനികമേഖലകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്ന വിഷയമായതുകൊണ്ട് പ്രതിനിധാനം സംബന്ധിച്ച് ധാരാളം ചിന്താപദ്ധതികൾ പലകാലങ്ങളിലായി രൂപപ്പെട്ടിട്ടു-ണ്ട്. തത്വചിന്ത, മനശ്ശാസ്ത്രം, ഭാഷാശാസ്ത്രം, കമ്പ്യൂട്ടർസയൻസ്, സംസ്കാര-മാധ്യമപഠനം എന്നീ മേഖലകളിലൊക്കെ പ്രതിനിധാനത്തെ പഠിക്കാനുപകരിക്കുന്ന സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. കറസ്പോണ്ടൻസ് തിയറി, കൊഹറൻസ് തിയറി, കൺസ്ട്രക്റ്റിവിസ്റ്റ് തിയറി എന്നിവയാണ് തത്വാചിന്തരംഗത്തെ പ്രധാനസംഭാവനകൾ. പ്രതിനിധാനത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഏറ്റവും പഴയ സിദ്ധാന്തമാണ് കറസ്പോണ്ടൻസ് തിയറി അഥവാ

അനുരൂപതാസിദ്ധാന്തം. പ്രതിനിധാനം, പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന കാര്യവുമായി പൊരുത്തപ്പെ-ടുന്നെങ്കിൽ അത് കൃത്യമാണെന്ന് ഈ സിദ്ധാന്തം വിലയിരുത്തുന്നു. എന്നാൽ, കൊഹറൻ-സ് സിദ്ധാന്തം അനുസരിച്ച് പ്രതിനിധാനം സാധുവാകുന്നത് അത് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അനുകരിക്കുന്നതുകൊണ്ടല്ല, മറിച്ച് പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെ ഒരു വലിയ വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ അതിനു കൃത്യമായി യോജിക്കാൻ കഴിയുന്നതുകൊണ്ടാണ്. പ്രതിനിധാനമെന്നത് വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ പ്രതിഫലിക്കുന്നതല്ല, മറിച്ച് വ്യക്തികളാൽ നിർമ്മിച്ചെടു-ക്കപ്പെട്ടവയാണെന്ന് നിർമ്മാണാത്മക സിദ്ധാന്തം വാദിക്കുന്നു. ഒരേ വസ്തുവിനെ അല്ലെങ്കിൽ ആശയങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് ഒന്നിലധികം പ്രതിനിധാനങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നു-വെന്ന ആശയമാണ് ഈ സിദ്ധാന്തം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. മനശ്ശാസ്ത്രപരമായ സമീപന-ത്തിൽ പ്രധാനമായും ഡ്യുവൽ കോഡിങ് തിയറി, കൺസെപ്ച്വൽ സ്പേസ് തിയറി എന്നിവയാണ് പ്രതിനിധാനചർച്ചകളിൽ കടന്നുവരുന്നത്. വിവരങ്ങളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതിന് മനുഷ്യർക്കിടയിൽ വാച്യവും വാച്യേതരവുമായ രണ്ടു വ്യത്യസ്ത സംവിധാന-ങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നുവെന്നാണ് ഡ്യുവൽ കോഡിങ് ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നത്. ആശയങ്ങളെ-ല്ലാം മനസ്സിന്റെ ഒരു ജ്യാമിതീയ കോണിൽ സംയോജിപ്പിച്ചുവച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും, ഈ ഇടത്തിലെ വിവിധ അളവുകൾ ആ ആശയങ്ങളുടെ വിവിധ സവിശേഷതകളുമായി അനുരൂപപ്പെട്ടുനിൽക്കുന്നു എന്നുമാണ് കൺസെപ്ച്വൽ സ്പേസ് തിയറി പറയുന്നത്. സങ്കീർണമായ ഘടനകളെ ചിഹ്നങ്ങളാലും ഈ ചിഹ്നങ്ങൾ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള നിയമങ്ങളാലും പ്രതിനിധീകരിക്കാമെന്നു വാദിക്കുന്ന കമ്പ്യൂട്ടർസയൻസ്രംഗത്തെ സിദ്ധാന്തമാണ് പ്രതീകാത്മക പ്രതിനിധാനം (Symbolic Representation). വിവരങ്ങൾ ഒരിക്കലും പ്രാദേശികവത്കരിച്ചിട്ടില്ലെന്നും ഒരു വലിയ നെറ്റ്‌വർക്കിലൂടെ അത് നിരന്തരം വിതരണം ചെയ്യപ്പെടുകയാണെന്നുമാണ് കമ്പ്യൂട്ടർ സയൻസ് രംഗത്തെ മറ്റൊരു സിദ്ധാന്തമായ വിതരണാത്മക പ്രതിനിധാനം (Distributed Representation) പറയുന്ന-ത്. പ്രതിനിധാനത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങളെല്ലാം തന്നെ സാഹിത്യ-സംസ്കാരപഠന മേഖലയിലെ പ്രതിനിധാന സിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നവയാണ്.

പ്രതിനിധാനമെന്ന സങ്കല്പനം ഭാഷയെയും അർത്ഥത്തെയും സംസ്കാരവുമായി കണ്ണിചേർക്കുന്നത് എങ്ങനെയാണെന്നു വ്യക്തമാക്കാൻ സംസ്കാര-മാധ്യമപഠന

മേഖലകളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന വ്യത്യസ്ത സിദ്ധാന്തങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. അക്കൂട്ടത്തിൽ പ്രധാനമാണ് സിമിയോട്ടിക്സ് അഥവാ ചിഹ്നശാസ്ത്രം.

1.1.2.1. ചാൾസ് സാന്ദേഴ്സ് പിയേഴ്സ്

പ്രമുഖ ഗണിതശാസ്ത്രകാരനും തത്ത്വചിന്തകനും പ്രാഗ്മാറ്റിസത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവുമായ ചാൾസ് സാന്ദേഴ്സ് പിയേഴ്സാണ് (1839–1914) പ്രതിനിധാനത്തെ സംബന്ധിച്ച അടിസ്ഥാന സങ്കല്പങ്ങൾ ഉറപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ആധുനിക ചിഹ്നവിജ്ഞാനീയത്തിന് തുടക്കമിടുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങളിൽ 780 തവണയാണ് ഈ ആശയം 'represent' എന്ന ക്രിയയും 'representation' എന്ന നാമവുമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. 'representation', 'sign', 'representamen' തുടങ്ങിയ സംജ്ഞകൾ അദ്ദേഹം മാറിമാറി ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും പിൽക്കാലത്ത് 'sign' എന്ന സംജ്ഞയാണ് സ്വീകരിച്ചുകാണുന്നത്. എന്നാൽ റഫറൻസ് എന്ന പദം അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്നതേയില്ല. മാധ്യമം, അഥവാ മാധ്യമീകരണമാണ് ചിഹ്നത്തിന്റെ പ്രധാനപ്രവൃത്തിയെന്ന പിയേഴ്സിന്റെ ആശയമാണ് പ്രതിനിധാനസങ്കല്പത്തെ വികസിപ്പിച്ചത് 'ഒരു വസ്തു (Object) മൂലം നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നതും ഒരു വ്യക്തിയിൽ ഒരു പ്രത്യേകഫലം സൃഷ്ടിക്കുന്നതുമായ ഏതൊന്നിനെയും ഞാൻ ചിഹ്നമായി (sign) നിർവചിക്കുന്നു. ഈ ഫലത്തെ ചിഹ്നത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനമെന്ന് (interpretant) ഞാൻ വിളിക്കുന്നു. അങ്ങനെ, ഈ വ്യാഖ്യാനം വസ്തുമൂലം പരോക്ഷമായി നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നു' (EP2, 478), എന്നാണ് അദ്ദേഹം ചിഹ്നത്തിനുനൽകുന്ന നിർവചനം. ചിഹ്നമെന്നത് വസ്തുവിനും വ്യാഖ്യാനത്തിനുമിടയിൽ മീഡിയേറ്ററായി പ്രവർത്തിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. പിയേഴ്സ് ഇതുവഴി ഫ്രെഡ്രിക് ലുഡ്വിഗ് ഗോട്ട്ലോബ് ഫ്രീഗ്, ബർട്ട്ണാർഡ് റസ്സൽ, റുഡോൾഫ് കാർനാപ് തുടങ്ങിയവർ മുന്നോട്ടുവെച്ച ലോജിക്കൽ സെമാന്റിക്സിന്റെ ദ്വൈതഘടനാ സങ്കല്പത്തെയാണ് പൊളിച്ചെഴുതുന്നത്. ആശയവും (Sense) വസ്തുവും (Reference) തമ്മിൽ നേരിട്ടു ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന പൂർവസങ്കല്പത്തിനു പകരം,

Representamen: ചിഹ്നം (ഒരു വാക്ക്, ചിത്രം, ശബ്ദം മുതലായവ)

Object: അടയാളം പരാമർശിക്കുന്നത് എന്തിനെയാണ്?

Interpretant: അടയാളത്തിന്റെ അർത്ഥമോ, അത് വ്യക്തിയിൽ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഫലമോ (ഒരു ചിന്ത, വികാരം, പ്രവർത്തനം മുതലായവ).

എന്ന ഒരു ത്രിമാന ഘടനയാണ് അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. സന്നിഹിതവസ്തു (ചിഹ്നത്തിനകത്ത്, അതിനെ ആശ്രയിച്ച് നിലകൊള്ളുന്ന വസ്തുത്വം), ചലനാത്മകവസ്തു (ചിഹ്നത്തിനുപുറത്ത് സ്വതന്ത്രമായി നിൽക്കുന്ന വസ്തു) എന്ന രണ്ടു വസ്തുസ്ഥിതികളെയും അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ചിഹ്നത്തിൽ നിലകൊള്ളുന്ന വസ്തു പ്രതിനിധാനാത്മകവും വ്യാഖ്യാതാവിനനുസരിച്ച് ആത്മനിഷ്ഠവും സന്ദർഭനിഷ്ഠവുമായിരിക്കും. ഇങ്ങനെ പിയേഴ്സിന് സെമിയോസിസ് എന്നത് അറ്റമില്ലാത്ത, ചിഹ്നങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമായി സ്വയംതുടരുന്ന പ്രക്രിയയായിരുന്നു. ഒരു അടയാളം പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് കാരണമാകും, അവ പിന്നീട് പുതിയ അടയാളങ്ങളാകും. അർത്ഥനിർമ്മാണമെന്നത് ഇങ്ങനെ നിരന്തരം പരിണമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മാനസിക പ്രതിനിധാനങ്ങളുൾപ്പെട്ട പ്രക്രിയയാണെന്ന് പിയേഴ്സ് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. കാന്റിന്റെ 'മാനസിക പ്രതിനിധാനം' എന്ന ആശയം അദ്ദേഹം സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രപഞ്ചം ഒരു ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയാണ്, എന്നാലെല്ലാം ചിഹ്നശാസ്ത്രപരമായ പ്രക്രിയയാവുന്നില്ല, യാന്ത്രികവും ദ്വയാത്മകവുമായ അർത്ഥഘടനകളുമുണ്ട്. Icon: ഒരു അടയാളം അത് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നവസ്തുവുമായി സാമ്യമോ പൊതുഗുണങ്ങളോ പങ്കിടുന്നത്. (ഉദാ: ഫോട്ടോഗ്രാഫുകൾ, മാപ്പുകൾ), Index: ഒരു സൂചിക, അത് പരാമർശിക്കുന്നവസ്തുവുമായി കാര്യകാരണബന്ധത്തിൽ നിലയുറപ്പിക്കുന്നത് (ഉദാ: പുക തീയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു, കാൽപ്പാടുകൾ ഒരു മൃഗത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം സൂചിപ്പിക്കുന്നു), Symbol: ഒരു ചിഹ്നം, അത് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന വസ്തുവുമായി അത്തരം കാര്യകാരണബന്ധമില്ലാതെ എന്നാൽ സാമൂഹികകരാറിലൂടെയും മനനപ്ര ക്രിയയിലൂടെയും അർത്ഥം ലഭിക്കുന്നത് (ഉദാ: വാക്കുകൾ, ഗണിതചിഹ്നങ്ങൾ, പതാകകൾ) എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുതരം ചിഹ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് പിയേഴ്സ് പറയുന്നുണ്ട്. പ്രതീകങ്ങൾ ഐക്കണുകളെയും ഇൻഡക്സുകളെയും ഉൾച്ചേർത്തിരിക്കുന്നതുപോലെ representamens

പ്രതീകങ്ങളെയും ഉൾച്ചേർത്തിരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ചിഹ്നം കേവലം ഭൗതികവാഹകമായല്ല, ആത്മാവുള്ള ഒന്നായാണ് നിലകൊള്ളുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു[1]

1.1.2.2. ചിഹ്നശാസ്ത്രപരമായ സമീപനവും സൊസ്യൂറും

സ്വിസ് ഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞനായ ഫെർഡിനന്റ് ഡി സൊസ്യൂർ (1857-1913) അവതരിപ്പിച്ച ഭാഷാദർശനം പ്രതിനിധാനത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സാമൂഹിക നിർമ്മിത വീക്ഷണത്തെ കൂടുതൽ ബലപ്പെടുത്തി. പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന വസ്തുവിന്റെ യഥാതഥമായ ആവിഷ്കാരമാണ് പ്രതിനിധാനമെന്ന പരമ്പരാഗത ധാരണയ്ക്ക് ഇളക്കംതട്ടിയത് സൊസ്യൂർ അവതരിപ്പിച്ച ആശയങ്ങളിലൂടെയാണ്.

പ്രതിനിധാനത്തെ സംബന്ധിച്ച ചിഹ്നശാസ്ത്രപരമായ സമീപനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ഭാഷ ഒരു ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയാണെന്ന സൊസ്യൂറിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങളാണ്. എല്ലാ ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയേയുംപോലെ ഭാഷയും ചിഹ്നങ്ങളാൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടതാണ്. അവയെ അദ്ദേഹം ഭാഷണചിഹ്നങ്ങൾ എന്നുവിളിക്കുന്നു. സൂചകവും (signifier) സൂചിതവും (signified) ചേർന്നാണ് ചിഹ്നം (sign) രൂപംകൊള്ളുന്നത്. ശബ്ദബിംബത്തെയാണ് സൂചകം എന്നു പറയുന്നത്. അത് മനസ്സിലുണ്ടാക്കുന്ന പ്രതിരൂപമാണ് (വസ്തുവല്ല) സൂചിതം. വസ്തുവിന്റെയോ ആശയങ്ങളുടെയോ അമൂർത്തവത്കരണത്തിലൂടെ നിർമ്മിക്കുന്ന മാനസികവസ്തുതയാണ് സൂചിതം. സൂചകവും സൂചിതവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം സാങ്കേതികം മാത്രമാണ്, സ്വാഭാവികമായുള്ളതല്ല. അതായത് വാക്കുകൾക്ക് അവ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന സംപ്രത്യയങ്ങ (concepts) ളുമായി നൈസർഗ്ഗികമായ ഒരു ബന്ധവുമില്ല. അവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ആരോപിതം (arbitrary) മാത്രമാണ്. സൂചക-സൂചിതബന്ധം സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് സാമൂഹികമായൊരു കരാറിന്മേലാണ്. ഓരോതവണയും സൂചകം (signifier) കേൾക്കുമ്പോഴോ കാണുമ്പോഴോ വായിക്കുമ്പോഴോ അത് സൂചിതവു (signified) മായി പരസ്പരബന്ധിതമാണ്. രണ്ടും അർത്ഥം സൃഷ്ടിക്കാൻ അനിവാര്യമാണെങ്കിലും അവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് സാംസ്കാരികവും ഭാഷാപരവുമായ അർത്ഥം സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. സൂചകവും സൂചിതവുമായുള്ള ബന്ധം ഓരോ സമൂഹത്തിന്റെയും ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളുടെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും വ്യത്യാസങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ ചിഹ്നങ്ങൾക്ക് സ്ഥിരവും രൂഢമൂലവുമായ ഒരർത്ഥമുണ്ടെന്ന് പറയാനാവില്ല.

ഘടനയ്ക്ക് പുറത്ത് സൂചകത്തിനു മാത്രമായി ഒരർത്ഥവും സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിയില്ല. ഒരു വ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായി നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ചിഹ്നങ്ങൾക്ക് അർത്ഥം സിദ്ധിക്കുന്നത്. ഓരോ ചിഹ്നത്തിനെയും അർത്ഥശേഷിയുള്ളതാക്കിമാറ്റുന്നത് മറ്റു ചിഹ്നങ്ങളിൽനിന്നുള്ള അതിന്റെ വ്യാവർത്തകത്വ (difference) മാണ്. വ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് അർത്ഥം ആപേക്ഷികമായി നിർവചിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മരം എന്ന ചിഹ്നം അർത്ഥശേഷി കൈവരിക്കുന്നത് പുല്ല്, ചെടി, പൊന്ത, വള്ളി, കാട് തുടങ്ങിയ ചിഹ്നങ്ങളുമായി വ്യത്യാസപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. നിശ്ചിതമായ അർത്ഥങ്ങളുള്ള പദങ്ങളല്ല, വ്യത്യയങ്ങളാണ് ഭാഷയിലുള്ളത്. അത്തരം വ്യത്യയങ്ങളാണ് സൂചനവ്യവസ്ഥയിൽ അർത്ഥത്തെ നിർണയിക്കുന്നത്. ഏതൊരു ചിഹ്നവും ഏതെങ്കിലുമൊരു വ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമാണ്. ആ വ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായ മറ്റ് അംഗങ്ങളുമായി അവയ്ക്കുള്ള വ്യത്യാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ചിഹ്നങ്ങൾക്ക് അർത്ഥദായകത്വം കൈവരുന്നത്. ചിഹ്നവ്യവസ്ഥക്കകത്തെ അർത്ഥോൽപാദനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം വ്യത്യാസത്തിന്റെ ഈ അടയാളപ്പെടുത്തലാണ്.

സാംസ്കാരികചിഹ്നങ്ങളാൽ ഉറപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന സൂചകവും സൂചിതവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് അർത്ഥത്തെ നിശ്ചയിക്കുന്നതെന്നു പറഞ്ഞ സൊസ്യൂർ, എന്നാൽ ആ ബന്ധം ശാശ്വതമായി നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ട ഒന്നല്ലെന്ന് വാദിച്ചു. വാക്കുകൾ അവയുടെ അർത്ഥങ്ങൾ മാറ്റുന്നു. ഓരോ സമൂഹത്തിന്റെയും ചരിത്രസന്ദർഭത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും വ്യതിയാനങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് സൂചകവും സൂചിതവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം നിരന്തരമായ മാറ്റങ്ങൾക്ക് വിധേയമാകുന്നതുകൊണ്ടാണത്. അങ്ങനെ ഒരൊറ്റ, മാറ്റമില്ലാത്ത, സാർവത്രികമായ 'യഥാർത്ഥ അർത്ഥം' ഇല്ല.

ഭാഷയിൽ യാഥാർത്ഥ്യം സന്നിഹിതമാണെന്നത് ഭാഷയെകുറിച്ച് ചിന്തിക്കാൻതുടങ്ങിയകാലം മുതൽ ആളുകൾ വിശ്വാസംപോലെ കൊണ്ടുനടന്ന ഒന്നായിരുന്നു. ഭാഷയെ കുറിച്ച് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ഇത്തരം അതിഭൗതിക ധാരണകളെ തകിടംമറിക്കാൻ ശക്തിയുള്ളതായിരുന്നു സൊസ്യൂറിന്റെ ഭാഷാദർശനം. യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽനിന്നും മാറിനിൽക്കുന്ന ഒരു സ്വതന്ത്ര വ്യവസ്ഥയായി അദ്ദേഹം ഭാഷയെ അവതരിപ്പിച്ചു. വസ്തുവിൽനിന്നു ഭാഷയെ വിച്ഛേദിച്ച് ഭാഷയ്ക്ക് സ്വതന്ത്രമായ ഒരസ്തിത്വം നൽകുകയാണദ്ദേഹം. പദങ്ങൾ തീർത്തും ഭാഷാപരമാണ്. ഭാഷയ്ക്കുപുറത്തുള്ള വസ്തുപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സത്യം അതിലടങ്ങിയി-

ട്ടില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഭാഷയ്ക്കുപുറത്തുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അതേപടി ഭാഷയിൽ ആവിഷ്കരിക്കാനാവില്ല. ഭാഷയെന്നത് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന കണ്ണാടിയല്ല, യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നിർമ്മിക്കുന്ന ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയാണത്. നമ്മുടെ യാഥാർത്ഥ്യമെന്നത് ഭാഷയെന്ന ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയിലൂടെ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടതാണെന്നുകൂടി സൊസ്യൂർ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നു.

1.1.2.3. **ഉമ്പർട്ടോ എക്കോ**

പ്രശസ്ത ഇറ്റാലിയൻ ചിഹ്നശാസ്ത്രജ്ഞനും തത്ത്വചിന്തകനും നോവലിസ്റ്റുമായ ഉംബർട്ടോ ഏക്കോ (1932–2016) പ്രതിനിധാന സംബന്ധിയായ ആശയങ്ങളെ, പ്രത്യേകിച്ച് പിയേഴ്സിന്റെ അർത്ഥത്രയത്തെ The Open Work (1962), A Theory of Semiotics (1976), Semiotics and the Philosophy of Language (1984), The Limits of Interpretation (1991), Kant and the Platypus (1997), and The Infinity of Lists (2009) തുടങ്ങി നിരവധി കൃതികളിലൂടെ കൂടുതൽ വികസിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പിയേഴ്സിന്, Interpretant എന്നത് ഒരു വ്യക്തിയുടെ മനസ്സിലെ പ്രതിനിധാനചിഹ്നമായിരുന്നു. എന്നാൽ, ഇക്കോയ്ക്ക്, Interpretant എന്നത് ചിഹ്നത്തിനുതുല്യമായ മറ്റൊരുചിഹ്നമാണ്. “Each interpretation of a sign can become a sign itself, leading to an endless chain of interpretations” (Eco, Semiotics and the Philosophy.. : 28). അപ്പോൾ പ്രതിനിധാനങ്ങളുടേത് സ്വയംനിലനിൽക്കുന്ന ഒരു അനന്തവിശാലലോകമാണ്. അർത്ഥ-ങ്ങൾ നിർണ്ണയിക്കാൻ ഒരു വ്യക്തിയുടെ ആവശ്യമില്ലെന്ന് എക്കോ വാദിക്കുന്നു. എന്നാൽ തിയറി ഓഫ് സെമിയോട്ടിക്സിൽ എല്ലാചിഹ്നങ്ങളും ഒരു വ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമാണെന്നും ആ ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയുടെ പരിസരത്തിൽമാത്രമേ അതു പ്രവർത്തിക്കുകയുള്ളുവെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്.

“A sign is always part of a system, and its meaning is determined by the rules and conventions of that system.” (Eco,Umberto, A Theory of Semiotics: 60) “Signs can only be understood in the context of the system to which they belong.” (Eco, A Theory of Semiotics: 72). ചിഹ്നങ്ങൾ ഒറ്റയ്ക്കല്ല പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. വലിയൊരു സങ്കേതവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്താണ്. നിശ്ചിത സംസ്കാരമാണ് ഓരോ ചിഹ്നത്തിന്റെ-

യും അർത്ഥ വിവക്ഷകളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ഈ സങ്കേത വ്യവസ്ഥയുടെ നിയമാവലികൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. സാംസ്കാരിക സങ്കേതങ്ങളെന്നും (Cultural Codes) ഉപസങ്കേതങ്ങളെന്നും (Subcodes) എക്കോ ഇതിനെ തരംതിരിക്കുന്നു.

ചിഹ്നനപ്രക്രിയയിൽ വ്യാഖ്യാതാവിനുള്ള പങ്ക് എക്കോ ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ട്. 'മാതൃകാ വായനക്കാരൻ' എന്ന സങ്കല്പനവും അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാലത് മജ്ജയും മാംസവുമുള്ള സാധാരണ വായനക്കാരനല്ല. "A text is a device conceived for eliciting its possible interpretations, and thus the Model Reader is not a flesh-and-blood reader but a set of ideal interpretative moves." (Eco, The Limits of Interpretation: 7) എന്നാണ് അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നത്.

അർത്ഥം ചിഹ്നത്തിൽ നിശ്ചിതമോ അന്തർനിഹിതമോ അല്ല, മറിച്ച് ചിഹ്നവും വ്യാഖ്യാതാവും തമ്മിലുള്ള ഇടപെടലിലൂടെയാണത് പ്രജനിക്കുന്നത്. "The process of semiosis is a cooperative one, where the meaning of a sign emerges through the active engagement of the interpreter." (Eco, Semiotics and the Philosophy ...: 3) **ഇങ്ങനെയാണ്** അർത്ഥനിർമ്മാണപ്രക്രിയ അനന്തമാകുന്നത്. "Each interpretation of a sign can become a sign itself, leading to an endless chain of interpretations." (Eco: 28)

തന്റെ ചിഹ്നവിജ്ഞാനീയചിന്തകളുടെ തുടക്കത്തിൽത്തന്നെ തുറന്നപാഠം (open text) എന്നൊരു ആശയവും അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നുണ്ട്. നിരവധി വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കായി തുറന്നിരിക്കുന്നതാണ് കലാസൃഷ്ടി. ഈ കൃതികൾ പ്രേക്ഷകരെ സർഗ്ഗാത്മകപ്രക്രിയയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുന്നു. ഈ വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനം കലയെ അനുഭവിക്കുന്നതിനുള്ള നിർണായക ഘടകമാക്കുന്നു. "An open text is one which can be interpreted in multiple ways, inviting the reader to co-create the meaning, while a closed text directs the reader towards a singular interpretation." (Eco, The Open Work: 8)

പിയേഴ്സിന്റെ Iconic, Indexical, Symbolic എന്നീ ചിഹ്നവിഭജനങ്ങളെയും എക്കോ അനുവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഐക്കോണിക് ചിഹ്നങ്ങളുടെ സാദൃശ്യം സ്വാഭാവികമല്ല,

സംസ്കാരനിർമ്മിതിയാണെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പക്ഷം. പ്രതീകാർത്ഥങ്ങളും രൂപപ്പെടുന്നത് സാംസ്കാരിക പരിതോവസ്ഥകളിൽ നിന്നാണ്.

വ്യാഖ്യാനം അനന്തമാണെന്നു പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിനു പരിമിതികളുണ്ടെന്ന് എക്കോ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു പാഠം അല്ലെങ്കിൽ ചിഹ്നം പ്രേക്ഷകന്റെയോ വായനക്കാരന്റെയോ പൂർണ്ണവും കൃത്യവുമായ വ്യാഖ്യാനത്തിന് കീഴ്പ്പെടുത്തപ്പെടില്ല. പകരം, ഒരു പാഠത്തിന്റെ അർത്ഥം പാഠത്തിന്റെതന്നെ രൂപം, വായനക്കാരന്റെ പശ്ചാത്തലം, അത് നിലനിൽക്കുന്ന സാംസ്കാരികചട്ടക്കൂട് എന്നിവയുടെ സംയോജിതഉത്പന്നമാണ്. The fact that interpretations are theoretically unlimited does not mean that interpretation has no limits. Not every interpretation is acceptable; it must respect the internal coherence and constraints of the text." (Eco, 1990, p. 45)

ഈ അർത്ഥനിർമ്മാണ പ്രക്രിയയിൽ പാഠം ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന അർത്ഥങ്ങൾക്കനുസരിച്ച്, പാഠരൂപങ്ങളിലൂടെ വ്യാഖ്യാതാവ് നടത്തുന്ന അനുമാന ബദ്ധമായ ഒരു യാത്രയെക്കുറിച്ച് എക്കോ പറയുന്നുണ്ട്. "Readers undertake inferential walks guided by the text, making predictions and hypotheses that are either confirmed or revised as they progress." (Eco, The Limits of Interpretation: 29)

നിരവധി സംസ്കാരഘടകങ്ങളും ജ്ഞാനിമങ്ങളുമടങ്ങിയ ഒരു വലിയ സാംസ്കാരിക എൻസൈക്ലോപീഡിയ വ്യാഖ്യാതാവിനെ അർത്ഥനിർമ്മാണ പ്രക്രിയയിൽ വഴികാട്ടുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഒരു പാഠവും ഒറ്റയ്ക്കല്ല, നിരവധി പാഠവലയങ്ങൾക്കകത്താണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അന്തർപാഠപരത (Intertextuality) പ്രധാനമാണ്. അർത്ഥമെന്നത് മറ്റുപാഠങ്ങളും പാരമ്പര്യങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിവിധപാഠങ്ങളുടെ ഒരു വിഭജിത സംവിധാനത്തിനുള്ളിലാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ഒന്നും ഒറ്റയ്ക്ക് എഴുതപ്പെടുന്നില്ല. വായന പ്രക്രിയയിൽ മുമ്പുള്ള കൃതികളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവും അനുഭവവും പ്രധാനമാണ് "Every text is part of a larger system of texts, and its meaning is

influenced by other texts within the cultural encyclopedia." (Eco, The Role of the Reader: 21)

എല്ലാ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഒരു കൃതിയുടെ ഉദ്ദേശിച്ച അർത്ഥവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്നില്ലെന്ന് എക്കോ സമ്മതിച്ചു. ഈ പ്രതിഭാസത്തെ അദ്ദേഹം 'അപകടകരമായ ഡീകോഡിങ്' (Aberrant Decoding) എന്നുവിളിക്കുന്നു. സാംസ്കാരികപശ്ചാത്തലങ്ങളിലെ വ്യത്യാസങ്ങൾ, വ്യക്തിഗതഅനുഭവങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ വ്യാഖ്യാനതന്ത്രങ്ങൾ എന്നിവ കാരണം വായനക്കാർ അല്ലെങ്കിൽ കാഴ്ചക്കാർ ഒരു പാഠത്തെയോ കലാസൃഷ്ടിയെയോ തെറ്റായി വ്യാഖ്യാനിക്കുമ്പോഴാണ് ഇങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നത്. കൾച്ചറൽകോഡിലെ വ്യത്യാസങ്ങളാണിതിനു വഴിവെക്കുന്നത്.

1.1.2.4. **സ്റ്റുവർട്ട് ഹാൾ**

ബ്രിട്ടീഷ് സംസ്കാര പഠന സ്കൂളിലെ പ്രമുഖ പണ്ഡിതനായ സ്റ്റുവർട്ട്ഹാളിന്റെ പ്രതിനിധാനത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ സംസ്കാര പഠനരംഗത്ത് ഏറെ ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. സംസ്കാര പഠനരംഗത്ത് പ്രതിനിധാനത്തിന് സവിശേഷമായ പ്രാധാന്യമുണ്ടെന്നു വിലയിരുത്തിയ സ്റ്റുവർട്ട് ഹാൾ 'Representation: cultural representations and signifying practices' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ, ഭാഷയിലൂടെ അർത്ഥം നിർമ്മിക്കുന്ന പ്രക്രിയയായാണ് പ്രതിനിധാനത്തെ വിലയിരുത്തുന്നത്. അർത്ഥത്തെയും ഭാഷയെയും സംസ്കാരവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത് പ്രതിനിധാനമാണെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അതായത് സംസ്കാരത്തെ പ്രതിനിധാന വ്യവസ്ഥയായാണ് ഹാൾ കാണുന്നത്. ഭാഷയിലൂടെ അർത്ഥവത്തായ എന്തെങ്കിലും പറയുന്നതോ, അല്ലെങ്കിൽ അർത്ഥപൂർണമായി മറ്റുള്ളവരോട് ലോകത്തെക്കുറിച്ച് വിശദീകരിക്കുന്നതോ മാത്രമല്ല പ്രതിനിധാനം. സംസ്കാരത്തിൽ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ആശയങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നതിന്റെയും അവ കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്നതിന്റെയും പ്രധാന ഘടകമാണ് പ്രാതിനിധ്യം. അതിനായി ചിത്രങ്ങൾ, ഭാഷ, ചിഹ്നങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട് (Stuart Hall: 15).

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഭാഷയിലൂടെ പ്രതിനിധാനംചെയ്യുന്ന മൂന്നുതരം സമീപനങ്ങളെക്കുറിച്ച് സ്റ്റുവർട്ട്ഹാൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. പ്രതിനിധാനത്തെ സംബന്ധിച്ച് പലകാലങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്ന സങ്കല്പങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാൻ ഈ വർഗ്ഗീകരണം സഹായകമാകും.

1. പ്രതിഫലനാത്മകമായസമീപനം (Reflective Approach)

2. ഉദ്ദേശാധിഷ്ഠിതസമീപനം (Intentional Approach)

3. നിർമ്മാണാത്മകസമീപനം (Constructionist Approach) (Stuart Hall: 15).

ഈ മൂന്നുസമീപനങ്ങളെയും വിശദീകരിക്കാൻ സ്റ്റുവർട്ട് ഹാൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ചോദ്യങ്ങളുയർത്തുന്നുണ്ട്. വസ്തുക്കൾ, ജനങ്ങൾ, സംഭവങ്ങൾ എന്നിവയുടെ ലോകത്ത് നിലനിൽക്കുന്ന അർത്ഥത്തെ ഭാഷകൊണ്ട് പ്രതിഫലിപ്പിക്കാനാവുമോ എന്ന് പ്രതിഫലനാത്മക സമീപനവും പ്രഭാഷകനോ എഴുത്തുകാരനോ ചിത്രകാരനോ പറയാനാഗ്രഹിക്കുന്ന, അവർ ഉദ്ദേശിച്ച അർത്ഥം മാത്രമാണോ ഭാഷ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് ഉദ്ദേശ്യാധിഷ്ഠിത സമീപനവും അർത്ഥമെന്നത് ഭാഷയിലൂടെയോ മറ്റോ നിർമ്മിച്ചിച്ചെടുക്കുന്നതാണോ എന്ന് നിർമ്മാണാത്മകസമീപനവും അന്വേഷിക്കുന്നു.

പ്രതിഫലനാത്മകസമീപനമനുസരിച്ച് അർത്ഥം നിലനിൽക്കുന്നത് യഥാർത്ഥ ലോകത്തിലെ വസ്തുവിലോ വ്യക്തിയിലോ ആശയത്തിലോ സംഭവത്തിലോ ആണ്. ഭാഷ ഒരു കണ്ണാടിപോലെ പ്രവർത്തിച്ച് വസ്തുവിന്റെയോ ആശയത്തിന്റെയോ സംഭവത്തിന്റെയോ യഥാർത്ഥ അർത്ഥം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു. അതായത് യഥാർത്ഥലോകത്ത് നിലനിൽക്കുന്ന നിയതമായ അർത്ഥത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയോ അനുകരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന സങ്കേതമാണ് ഭാഷ. അനുകരണമാണ് കല എന്ന കാഴ്ച്ചപ്പാട് പ്ലേറ്റോയുടെയും അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെയും കാലത്ത് ശക്തമായി നിലനിന്നിരുന്നു. അരിസ്റ്റോട്ടിലും പ്ലേറ്റോയും അനുകരണം (mimesis) എന്ന പദത്തിനു സമാനമായാണ് പ്രതിനിധാനത്തെ കാണുന്നത്. പ്രതിനിധാനത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള പ്രതിഫലനാത്മകസിദ്ധാന്തം സാഹിത്യാദികലകളുടെ വിശകലനത്തിനായി

ആദ്യകാലംതൊട്ടേ ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നുണ്ട്. എന്താണ് യാഥാർത്ഥ്യം എന്നതിനെ ചൊല്ലിയുള്ള സംവാദങ്ങളിലേക്കും പ്രതിനിധാന ചർച്ച വഴിതെളിച്ചു.

പ്രതിനിധാനത്തിലെ അർത്ഥലഭ്യതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഉദ്ദേശാധിഷ്ഠിത സമീപനം പ്രതിഫലനാത്മക സമീപനത്തിൽനിന്നും തികച്ചും വിപരീതമായ വാദമാണവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇതനുസരിച്ച് ഭാഷയിലൂടെ താനുദ്ദേശിക്കുന്ന അർത്ഥം പ്രഭാഷകൻ അല്ലെങ്കിൽ രചയിതാവ് കൃതികളിലേക്ക്, സംഭാഷണത്തിലേക്ക് സന്നിവേശിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. തങ്ങളുടേതായ ഒരർത്ഥത്തെ ലോകത്തിനുമേൽ അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്ന രീതിയാണിത്. വാക്കുകൾ കൊണ്ട് എന്താണ് അർത്ഥമാക്കേണ്ടതെന്ന് രചയിതാവ് തീരുമാനിക്കുന്നു. എഴുത്തുകാർ ഉദ്ദേശിക്കുന്നതിൽക്കവിഞ്ഞ് ഒരർത്ഥവും വാക്കുകൾക്കില്ല. എഴുത്തുകാരൻ ഉദ്ദേശിച്ചതിനു പുറത്ത് ഒരർത്ഥത്തെയും വായനക്കാരൻ നിർമ്മിച്ചെടുക്കേണ്ടതില്ല. എഴുത്തുകാരൻ അറിവിന്റെ അധികാരകേന്ദ്രമെന്നോണമാണ് ഇവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്.

സംസ്കാരപഠനമേഖലയിൽ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ ഒന്നാണ് നിർമ്മാണാത്മക സമീപനം. ഭാഷയുടെ സാമൂഹിക സ്വഭാവത്തെ തിരിച്ചറിയുന്ന സമീപനം കൂടിയാണിത്. ഭാഷയുടെ വ്യക്തിഗത ഉപയോക്താക്കൾക്കോ വസ്തുക്കൾക്ക് സ്വയമേവയോ ഭാഷയിൽ അർത്ഥം നിർമ്മിക്കാൻ കഴിയില്ല. ആശയസംവിധാനവും ഭാഷാസംവിധാനവും തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തിലൂടെയുണ്ടാകുന്ന കോഡാണ് അർത്ഥത്തെ നിർമ്മിക്കുകയും ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. പ്രതിനിധാന വ്യവസ്ഥകളനുസരിച്ച് നാം അർത്ഥത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഭൗതികലോകത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ കൺസ്ട്രക്ടിവിസ്റ്റുകൾ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. എന്നിരുന്നാലും, ഭൗതിക ലോകമല്ല അർത്ഥം നൽകുന്നത്. ഭാഷാസംവിധാനമോ അല്ലെങ്കിൽ നമ്മുടെ ആശയങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന മറ്റേത് സംവിധാനവുമോ ആകും അർത്ഥം നൽകുന്നത്.

ഭാഷയിലൂടെ അർത്ഥംനിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന പ്രക്രിയയാണ് ഇതനുസരിച്ച് പ്രതിനിധാനം. മറ്റുള്ളവരുമായി അർത്ഥപൂർണ്ണമായി ആശയ വിനിമയം നടത്താൻ ഭാഷകളിൽ ക്രമീകരിച്ചിരിക്കുന്ന വ്യത്യസ്തതരം ചിഹ്നങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നതായി കൺസ്ട്രക്ഷനിസ്റ്റുകൾ വാദിക്കുന്നു.

'യഥാർത്ഥ' ലോകമെന്ന് വിളിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കളെയും ആളുകളെയും സംഭവങ്ങളെയും പ്രതീകപ്പെടുത്താനോ നിലകൊള്ളാനോ റഫറൻസ് ചെയ്യാനോ ഭാഷകൾക്ക് ചിഹ്നങ്ങളുപ-യോഗിക്കാം. ഭാഷയും യഥാർത്ഥലോകവും തമ്മിൽ പ്രതിഫലനാത്മകമോ അനുകരണീയ-മോ പരസ്പരപൂരകമോ ആയ ലളിതമായ ബന്ധമില്ല. ഭാഷയുടെ കണ്ണാടിയിൽ ലോകം കൃത്യമായി പ്രതിഫലിക്കുന്നില്ല. അതായത്, ഭാഷ കണ്ണാടി പോലെ പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ല. ഭാഷയ്ക്കുള്ളിൽ, വിവിധ പ്രതിനിധാന സംവിധാനങ്ങളിലൂടെയും മറ്റും അർത്ഥം ഉൽപ്പാദിപ്പിക്ക-പ്പെടുന്നു. അതിനെ നാം സൗകര്യാർത്ഥം 'ഭാഷകളെ'ന്ന് വിളിക്കുന്നു. പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ 'പ്രവൃത്തി' (the 'work', of representation) എന്ന പ്രയോഗത്തിലൂടെയാണ് അർത്ഥമു-ണ്ടാകുന്നത് (Stuart Hall: 28).

1.1.3. **പ്രത്യയശാസ്ത്രം: നിർവചനവും വ്യാപ്തിയും**

മാർക്സിയൻ ചിന്താപദ്ധതിയിലെ സുപ്രധാനമായ സംജ്ഞയായി പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ വിശകലനം ചെയ്തുവരുന്നുണ്ടെങ്കിലും ആ പദത്തിന്റെ ഉത്ഭവം മാർക്സിൽനിന്നായിരുന്നില്ല. 1796-ൽ ഫ്രഞ്ച് ദാർശനികനും ജ്ഞാനോദയ ചിന്തകനുമായ ദെസ്തൂത്ത് ഡി. ട്രാസിയാണ് 'ഐഡിയോളജി' എന്ന പദം ആദ്യമായി ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ആശയങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രം അഥവ മനസ്സിനെ സംബന്ധിച്ച തത്ത്വശാസ്ത്രം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് 'ഐഡിയോ-ളജി'യെ അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നത്. ആശയരൂപീകരണത്തെ സംബന്ധിച്ച ഭൗതികവും ജീവശാസ്ത്രപരവുമായ കാഴ്ചപ്പാടിലൂന്നിയുള്ള വിശകലനമായിരുന്നു അത്. ആശയവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അന്നുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന അതിഭൗതിക സമീപനങ്ങളെ നിരാകരിക്കുന്ന ചിന്തയ്ക്ക് തുടക്കമിടുകയാണ് ട്രാസി ചെയ്തത്. മനുഷ്യൻ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതല്ലാത്ത ആശയങ്ങളൊന്നുംതന്നെ ഭൂമിയിലില്ലെന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പക്ഷം. മനുഷ്യൻ എന്ന ജീവിയെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവ് പൂർണ്ണമാകണമെങ്കിൽ ആശയങ്ങളുണ്ടാക്കാനുള്ള അതിന്റെ ശേഷിയെക്കുറിച്ചുകൂടി നാം അറിഞ്ഞിരിക്കണമെന്ന് ട്രാസി കരുതി. മനുഷ്യനപ്പുറം ഒരു ആശയപ്രപഞ്ചവും നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്ന ആധുനികതയുടെ ദർശനങ്ങളിലേക്ക് ട്രാസിയുടെ ചിന്തകൾ വഴിനടത്തി. മനുഷ്യരുടെ എല്ലാ ചിന്തകളെയും ഇടപെടലുകളെയും

ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയുടെ ഉത്പന്നമായി കാണുകയും അതിനെ 'ആശയങ്ങൾ' എന്ന സങ്കല്പത്തിലേക്ക് ന്യൂനീകരിക്കുകയും ചെയ്തു (അനിൽ കെ.എം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം: 146). ആശയങ്ങളാണ് മനുഷ്യന്റെ പ്രവൃത്തികൾക്കടിസ്ഥാനമെന്ന ഈ കാഴ്ച്ചപ്പാട് പാശ്ചാത്യ-ലോകത്ത് വലിയ സ്വാധീനംചെലുത്തി. എന്നാൽ, മനുഷ്യരെയും അവരുടെ ലോകത്തെയും കൂടുതൽ അമൂർത്തവത്കരിക്കുകയാണ് ട്രാസിയുടെ ചിന്തകൾ ചെയ്തത്. ജ്ഞാനോദയ ചിന്തതന്നെ ഒരുതരം പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണെന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് നെപ്പോളിയൻ, ട്രാസിയുടെ ചിന്തകളെ മറികടക്കുന്നുണ്ട്. ആശയങ്ങളുടെ ലോകത്തെപ്പറ്റി പറഞ്ഞ് നെപ്പോളിയൻ അതിഭൗതികതയുടെ തലത്തിലേക്ക് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ സ്ഥാപിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ട്രാസിയുടെ ചിന്തയുടെ തുടർച്ചയെന്നോണം വ്യാപിച്ച, മനുഷ്യരുടെ എല്ലാ പ്രവൃത്തികൾക്കും ആധാരം ആശയങ്ങളാണെന്ന ധാരണയെ പിന്നീടുവന്ന മാർക്സിസം തള്ളിക്കളയുന്നുണ്ട്.

മനുഷ്യരുടെ ഭൗതികമായ അസ്തിത്വവും അതു ഗ്രഹിക്കാനുള്ള അവരുടെ ബോധവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യം പരിഹരിക്കാൻവേണ്ടി മനുഷ്യൻ സൃഷ്ടിച്ച ഉപാധിയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്ന് ബി.രാജീവൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട് :

"ഒരാൾ, തന്റെ ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നാർജിക്കാൻകഴിഞ്ഞ പരിമിത ബോധംവെച്ചുകൊണ്ട്, തന്നെക്കുറിച്ചുതന്നെ സ്വന്തം ഭാവനയിൽ ഒരു ചിത്രം രൂപപ്പെടുത്തു-കയും ആ ഭാവനയിൽ കണ്ടയാളാണ് താനെന്നു ധരിച്ച് ജീവിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ അയാൾ ജീവിക്കുന്നത് അയാളുടെ ഭാവനയിലുള്ള മനുഷ്യനായിട്ടാണ്. അയാൾ തന്നെക്കുറിച്ച് തനിക്കുള്ള സങ്കൽപത്തിനുള്ളിൽ കയറിയാണു ജീവിക്കുന്നത്. എന്നാൽ അയാൾ യഥാർഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നതാകട്ടെ, അയാളുടെ ഭാവനയ്ക്കു പുറത്തുള്ള സങ്കീർണമായൊരു ലോകത്തിലാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അയാളുടെ ശാരീരികവും മാനസികവും സാമൂഹികവുമായ യാഥാർഥ്യങ്ങളോട് അയാൾക്കു നിരന്തരം ഏറ്റുമുട്ടേണ്ടതായിവരും" (രാജീവൻ, ബി. കലയും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും: 117). ഭൗതികമായ അസ്തിത്വത്തെ ഭാവനാത്മകമായ അസ്തിത്വമായി മാറ്റുന്നതിലൂടെ മനുഷ്യർചെയ്യുന്നത്

ഭൗതികമായ അസ്തിത്വവും ബോധവുംതമ്മിലുള്ള സംഘർഷം ഇല്ലാതാക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ്.

1.1.4. **പ്രത്യയശാസ്ത്രം: സൈദ്ധാന്തികവീക്ഷണങ്ങൾ**

യൂറോപ്യൻനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായ ജ്ഞാനോദയചിന്തയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്ര ചർച്ചകൾക്ക് തുടക്കമിടുന്നത്. തുടർന്ന് പ്രത്യയശാസ്ത്രം സമൂഹത്തിൽ ഇടപെട്ട കൊണ്ടിരി-ക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ച് കാൾമാർക്സും പിൽക്കാല മാർക്സിസ്റ്റുകളും മാർക്സിയൻ ഇതര ചിന്തകരും വിമർശനാത്മകമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. മാർക്സ്, എംഗൽസ്, ജോർജ് ലൂക്കാച്ച്, മിഷേൽ ഫൂക്കോ, അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷി, ലൂയി അൽത്തൂസർ, ടെറി ഈഗിൾടൺ, റെയ്മ-ണ്ട് വില്യംസ്, സ്ലാവോയ് സിസെക്ക് തുടങ്ങി ഒട്ടേറെ ചിന്തകർ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലന-ത്തിന്റെ വഴിയിൽ 'ഐഡിയോളജി' എന്ന പദം പലതരം അർത്ഥസൂചനകളോടെയാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഹെഗലും മാർക്സും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ 'തലതിരിഞ്ഞ ആശയ'മായി അവതരിപ്പിച്ചപ്പോൾ ലൂക്കാച്ചും പില്ക്കാല മാർക്സിയൻമാരും അതിനെ യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള ആശയമായാണ് പരിഗണിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സങ്കീർണ്ണമായൊരു ചിന്താപദ്ധതി-യായിവേണം പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ സമീപിക്കാൻ.

1.1.4.1. **മാർക്സിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രചിന്തകൾ**

പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയവാദപരമായ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ എതിർത്തുകൊണ്ടാണ് 1846-ൽ കാൾമാർക്സും ഫെഡറിക് എംഗൽസും ചേർന്ന് 'ജർമ്മൻ ഐഡിയോളജി' എന്ന കൃതി രചിക്കുന്നത്. പ്രകൃതിയിലെന്നപോലെ സമൂഹത്തിലും എല്ലാ ആശയങ്ങൾക്കും പ്രതിഭാസങ്ങൾക്കും പിന്നിൽ ചില വസ്തുനിഷ്ഠസാഹചര്യങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നും അതാണെല്ലാറ്റിന്റെയും അടിസ്ഥാനമെന്നും സിദ്ധാന്തിച്ചു. ആശയങ്ങൾ വ്യക്തികളുടെ മനസ്സിൽ വെറുതെ രൂപംകൊള്ളുന്നതല്ല, അതേതെങ്കിലുമൊരു ചരിത്രസന്ദർഭത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ്. സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന അധീശത്വമുള്ള ആശയങ്ങൾ അധീശത്വമുള്ള സാമൂഹികബന്ധങ്ങളുടെ ഉത്പന്നമാണ്. ഇത്തരത്തിൽ യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള സാമൂഹിക

ബന്ധങ്ങളെ അവഗണിക്കുന്ന എല്ലാതരം ആശയങ്ങളെയും ആലോചനകളെയും മാർക്സിസം പ്രത്യയശാസ്ത്ര (ideology) മെന്ന പരികല്പനയിൽപ്പെടുത്തുന്നു. മനുഷ്യമനസ്സിൽ ഭൂതംകണക്കെ കറങ്ങിനടക്കുന്ന ആശയങ്ങളായാലും അവയ്ക്ക് ഭൗതികജീവിത സന്ദർഭങ്ങളുമായി വേർപിരിയാനാവാത്ത ബന്ധമുണ്ടെന്നാണ് മാർക്സ് പറയുന്നത്. ഭൗതികജീവിതമാണ് എല്ലാതരം ആശയങ്ങളും രൂപപ്പെടുത്തുന്നതെന്ന് സാരം. ഭൗതികോത്പന്നങ്ങൾപോലെ ആശയങ്ങളും മനുഷ്യന്റെ സൃഷ്ടിയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഭൗതികോത്പാദനത്തിനുള്ള പ്രാധാന്യംതന്നെ ആശയ നിർമ്മിതിക്കുമുണ്ട്.

സാമൂഹികാംഗീകാരമുള്ള പല ആശയങ്ങളും സമൂഹത്തിൽ മേൽകോയ്മയുള്ള വിഭാഗങ്ങളുടെ ഭൗതികബന്ധങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപംകൊണ്ടവയാണ്. സമൂഹത്തിൽ അധീശത്വമുള്ള വിഭാഗത്തിന്റെ വിശ്വാസസംഹിതകൾ എല്ലാവരിലേക്കും വ്യാപിപ്പിക്കാനും അതുവഴി മേലാള വിഭാഗത്തിന്റെ വിശ്വാസ പ്രമാണങ്ങൾ കീഴാളർക്കുകൂടി സ്വീകാര്യമാക്കാനും അധീശത്വം ബോധപൂർവ്വം ശ്രമിക്കും. ഒരു വർഗ്ഗത്തിന്റെ അധീശാധികാരം ക്രമേണ ജനതയുടെ മൊത്തം വിശ്വാസവും അധികാരവുമായി മാറുന്നുവെന്നുപറയാം. ഒരു ജനസമൂഹത്തിനകത്ത് സ്വാഭാവികമായി സംഭവിക്കേണ്ട സാമൂഹികമാറ്റത്തിന് ബോധപൂർവ്വം തടയിടാനുള്ള ശ്രമമാണിത്. ഒരു പ്രത്യേക സാമൂഹികവിഭാഗത്തിന്റെ വിശ്വാസമായി പ്രത്യയശാസ്ത്രം നിർവചിക്കപ്പെടുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. ഇത്തരത്തിൽ ഏതെങ്കിലുമൊരു വിഭാഗത്തിന്റെയോ വർഗ്ഗത്തിന്റെയോ വിശ്വാസം മാത്രമായിരുന്നവ എല്ലാ വിഭാഗങ്ങളുടെയും പൊതുവിശ്വാസമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ മാർക്സ് 'കപടാവബോധം' എന്നു വിളിക്കുന്നത്.

'തിയറീസ് ഓഫ് സർപ്ലസ് വാല്യൂ' (മിച്ചമൂല്യസിദ്ധാന്തം, 1905-'10) എന്ന കൃതിയിൽ മാർക്സ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ റോമൻ മിഥോളജിയിലെ കാക്കസ് എന്ന മോഷ്ടാവിന്റെ ചെയ്തിയുമായി ഉപമിക്കുന്നുണ്ട്. മോഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടുവരുന്ന കാളകളെ പിൻഭാഗം മുൻപിലേക്കാക്കിക്കൊണ്ട് ഗുഹയിലേക്കു വലിച്ചിഴയ്ക്കുക എന്നതാണ് കാക്കസിന്റെ പതിവ്. കാളകൾ ഗുഹയിൽനിന്നും പുറത്തേക്കു ചാടിപ്പോയതാണെന്ന പ്രതീതി സൃഷ്ടിക്കാൻ വേണ്ടിയാണിത്.

സത്യത്തെ തലതിരിച്ചവതരിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ധർമ്മമെന്നാണ് മാർക്സ് ഈ ഉപമയിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത് (രവീന്ദ്രൻ പി.പി., സംസ്കാരപഠനം: 47). പ്രത്യയ-ശാസ്ത്രം കപടാവബോധമായതുകൊണ്ട് യാഥാർത്ഥ്യം അവിടെ തലതിരിഞ്ഞാണ് കാണപ്പെടുന്നതെന്ന് മാർക്സ് പറയുന്നുണ്ട്.

“എല്ലാ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളിലും മനുഷ്യരും അവരുടെ സന്നിഹിത സാഹചര്യങ്ങളും തലകീഴായാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഇതിനെയാണ് മാർക്സ് ‘ക്യാമറ ഒബ്സ്ക്യൂറ’ എന്നുവിളി-ച്ചത്. കണ്ണിലെ റെറ്റിനയിൽ വസ്തുക്കൾ തലകീഴായി പതിക്കുന്നതുപോലെയാണിത്. യഥാർത്ഥ സന്ദർഭത്തിന്റെ തലകീഴായ പ്രതിഫലനം എന്ന ഉപമാനം മറ്റൊരു വസ്തുതയി-ലേക്കാണ് നമ്മെ നയിക്കുന്നത്. തലകീഴായ കാഴ്ചക്കപ്പുറം ഒരു ശരിയായ കാഴ്ചയുണ്ടെ-ന്ന പരികല്പനയാണത്. അതായത് ഋജുവും പ്രത്യക്ഷവുമായ ഒരു ജ്ഞാനം സാധ്യമാണെന്ന സങ്കല്പം” (അനിൽ കെ.എം., പ്രത്യയശാസ്ത്രം: 148). തലകീഴായി നിൽക്കുന്ന ലോകത്തെ നേരായിക്കാണാൻ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിമർശനത്തിലൂടെ സാധ്യമാകുമെന്നതാണ് മാർക്സിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. മറഞ്ഞുകിടക്കുന്ന സത്യത്തെ, യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുകയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിമർശനത്തിന്റെ കാതൽ.

മാർക്സിയൻ ചിന്താപദ്ധതിയുടെ അടിസ്ഥാനമായി വിലയിരുത്തുന്ന മേൽപ്പുര/ അടി-ത്തറ ദ്വന്ദ്വംതന്നെ പ്രത്യയശാസ്ത്രബന്ധിതമാണ്. സാംസ്കാരിക-രാഷ്ട്രീയ മണ്ഡലങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന മേൽപ്പുരയെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്നുവിളിക്കാം. സാമ്പത്തിക ഘടനയായ അടിത്തറയെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം സ്വാധീനിക്കുന്നു. തിരിച്ച് സാമ്പത്തികഘടന പ്രത്യയശാസ്ത്ര-ത്തെയും സ്വാധീനിക്കുന്നു. അടിത്തട്ടായ സാമ്പത്തികഘടനയെ മുൻനിർത്തി അതിന് പ്രാധാന്യം നൽകിയാണ് മാർക്സ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ചത്. സാമൂഹത്തിന്റെ ബോധത്തെയും സാമ്പത്തിക ക്രമങ്ങളെയും മുൻനിർത്തി മാർക്സും ഏംഗൽസും അവതരിപ്പിച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്ന സങ്കല്പനത്തെ പിന്നീടുവന്ന ഒട്ടേറെ ചിന്തകർ പഠനങ്ങൾക്കും വിമർശനങ്ങൾക്കും വിധേയമാക്കി. പിൽക്കാല മാർക്സിസ്റ്റുകൾ

സാമ്പത്തികഘടനയേക്കാൾ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലൂന്നിനിന്നാണ് സാമൂഹ്യക്രമത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.

1.1.4.2. **അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷി**

പ്രത്യയശാസ്ത്രചർച്ചകളെ ക്രിയാത്മകമായി വികസിപ്പിച്ച മാർക്സിസ്റ്റുകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ പ്രധാനിയാണ് ഇറ്റാലിയൻ ചിന്തകനായ അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷി (1891-1937). അധീശത്വം (hegemony) എന്ന സങ്കല്പനമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്ര സംവാദമണ്ഡലങ്ങളിൽ ഗ്രാംഷിയുടെ സുപ്രധാന സംഭാവന. 1927-35 കാലയളവിൽ മുസ്സോളിനിയുടെ തടവറയിൽ കഴിഞ്ഞിരുന്ന കാലത്ത് എഴുതിയ തടവറക്കുറിപ്പുകളിലാണ് ഗ്രാംഷി തന്റെ ദർശനങ്ങളവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. മാർക്സിനുശേഷം പ്രത്യയശാസ്ത്രപഠനങ്ങൾ പലവഴികളിലൂടെയാണ് മുന്നോട്ടുപോയത്. പലപ്പോഴും അത് ദുർഗ്രഹവും സങ്കീർണ്ണവുമായിരുന്നു. എന്നാൽ വൈയക്തികവും മാനസികവുമായ തലങ്ങളിൽ വിലയിരുത്താൻ തുടങ്ങിയ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനത്തെ അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗങ്ങളിലേക്ക് തിരിച്ചുകൊണ്ടുപോയി അപഗ്രഥിക്കുവാനാണ് ഗ്രാംഷി ശ്രമിച്ചത്. സംസ്കാരത്തെ രാഷ്ട്രീയവത്കരിക്കാനും ചരിത്രവത്കരിക്കാനുമുള്ള പ്രവർത്തനം കൂടിയായിരുന്നു അത്.

മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയിലെ സാംസ്കാരികവും അധികാരസംബന്ധവുമായ ബന്ധങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യവെയാണ് ഗ്രാംഷി അധീശത്വം (hegemony) എന്ന സങ്കല്പനം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഭരണകൂടം ബലപ്രയോഗങ്ങളിലൂടെയും അതിക്രമങ്ങളിലൂടെയുമാണ് മുതലാളിത്തപൂർവ്വ വ്യവസ്ഥയിൽ അധികാരം സ്ഥാപിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ മുതലാളിത്തവ്യ-വസ്ഥയിൽ അധികാരപ്രയോഗങ്ങൾ നടക്കുന്നത് പൗരസമൂഹത്തിന്റെ ഇടപെടലുകളിലൂടെ-യാണ്. ഭരണകൂടത്തിന്റെ നട്ടെല്ലായാണ് പൗരസമൂഹത്തെ ഗ്രംഷി കാണുന്നത്. പൗരസമൂ-ഹവും അധികാരപ്രയോഗവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് അധീശത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഭരണകൂടത്തെ തുണക്കാൻ കരുത്തുള്ള ഒരു പൗരസമൂഹത്തിന്റെ അഭാവമാണ് റഷ്യൻ വിപ്ലവം വിജയിക്കാനുള്ള പ്രധാനകാരണമെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. ഗവൺമെന്റ്, കോടതി, പോലീസ്, സൈന്യം എന്നിവയുടെ നേരിട്ടുള്ള ബലപ്രയോഗത്തിലൂടെ മാത്രമല്ല ഒരു

ഭരണകൂടം നിലനിൽക്കുന്നത്. പൗരസമൂഹത്തിന്റെ ശക്തമായ പിന്തുണയിലൂടെയും ആശയ പ്രചാരണത്തിലൂടെയുമാണ് മുതലാളിത്തഭരണം നിലനിൽക്കുന്നത്. വിദ്യാലയങ്ങൾ, ആരാധനാലയങ്ങൾ, സാംസ്കാരിക സമിതികൾ, പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ, രാഷ്ട്രീയകക്ഷികൾ ഇവയെല്ലാം പൗരസമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഭരണകൂടത്തെ സംരക്ഷിച്ച നിർത്താൻ ഇവയ്ക്കുള്ള ശക്തിയെ ഗ്രാംഷി എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്. പ്രബലവർഗ്ഗം മേൽകോയ്മ സ്ഥാപിക്കുന്നത് സാംസ്കാരികമായിട്ടുകൂടിയാണെന്ന് പൗരസമൂഹം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. മാർക്സിന്റെ സാമ്പത്തിക ബന്ധത്തിലുള്ള ഊന്നൽ ഗ്രാംഷി സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. ഇവിടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ നിർണയിക്കുന്നത് സാമ്പത്തികക്രമമോ വക്രീകരണമോ അല്ല, സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ അധികാര ഇടപെടലാണ്.

പൊതുബോധനിർമ്മിതിക്കുപിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ശക്തിയായാണ് ഗ്രാംഷി പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ കാണുന്നത്.[2] ഒരു സവിശേഷ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിൽ, ബാഹ്യശക്തികളാൽ നിർണയിക്കപ്പെട്ട സാമൂഹിക ഘടനക്കകത്താണ് ഈ പൊതുബോധ നിർമിതി നടക്കുന്നത്. പ്രസ്തുത സാമൂഹ്യഘടനക്കകത്തുള്ളവർ ചിന്തിക്കുന്നതിലും പ്രവർത്തിക്കുന്നതിലുമുള്ള സമാനത, ഈ പൊതുബോധത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ്. ചരിത്രാതീതകാലംമുതൽ ഇന്നുവരെയുള്ള നിരവധി മുൻവിധികളും ധാരണകളും പൊതുബോധത്തിന്റെ ഭാഗമായിരിക്കും. ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള ചില മിഥ്യകളും ഇതിന്റെ ഉള്ളടക്കമാണ്. മതാത്മകതയാണ് പൊതുബോധത്തിന്റെ സവിശേഷത. ഈ പൊതുബോധത്തെ സമൂഹ അബോധമായി കണക്കാക്കാം (അനിൽ കെ.എം., കടങ്കഥ...: 201).

ഗ്രാംഷിയുടെ അധീശത്വ സങ്കല്പം, ഭരണവർഗ്ഗം എങ്ങനെയാണ് അവരുടെ മൂല്യങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും സമൂഹത്തിന്റെ നാനാതലങ്ങളിലേക്കും എത്തിക്കുന്നതെന്ന് വിശദമാക്കുന്നു. ബലപ്രയോഗത്തിലൂടെയാണ് ഭരണകൂടം മേൽകോയ്മ അംഗീകരിപ്പിക്കുന്നതെന്ന പഴയവാദം മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയിൽ ഫലവത്താകില്ല. ബോധപൂർവ്വമായ ഇടപെടലുകളിലൂടെ ഭരണകൂടം കോയ്മയ്ക്ക് സാമൂഹികാംഗീകാരം നേടിയെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഭരണവർഗ്ഗത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും സമൂഹത്തിന്റെ വിവിധതലങ്ങളിലേക്ക് വ്യാപിക്കുന്നതങ്ങനെയാണ്. ഭരണവർഗ്ഗത്തിന്റെ അധീശത്വം സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുബോ-

ധമായി പരിണമിക്കുന്നു. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥ സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത പൗരസമൂഹം ദീർഘകാല പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയാണ് മേൽകോയ്മ സ്ഥാപിക്കുന്നത്. ആ മേൽകോയ്മയെ ദുർബലപ്പെടുത്തി അതിനു ബദൽ സൃഷ്ടിച്ചാൽ മാത്രമെ തൊഴിലാളിവർഗ്ഗ വിപ്ലവം സാധ്യമാവുകയുള്ളൂവെന്ന് ഗ്രാംഷി കരുതുന്നു.

അധീശത്വം സ്ഥാപിക്കാൻ ഭരണകൂടം പൗരസമൂഹത്തെ ഉപയോഗിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോഴാണ് ഗ്രാംഷി ബുദ്ധിജീവികളെക്കുറിച്ച് പറയുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ രണ്ടുതരം ബുദ്ധിജീവികളുണ്ട്. പരമ്പരാഗത ബുദ്ധിജീവികളും ജൈവബുദ്ധിജീവികളും. സമൂഹത്തിന്റെ ഏതെങ്കിലും വിഭാഗത്തിന്റെ വക്താക്കളാവാതെ രാഷ്ട്രീയമായി ഉദാസീനരായ സാഹിത്യകാരന്മാരും കലാകാരന്മാരും ചിന്തകരുമൊക്കെയാണ് പരമ്പരാഗത ബുദ്ധിജീവികൾ. കാലാതീതമായ ആശയങ്ങളാണ് അവരെ മുന്നോട്ടു നയിക്കുന്നത്. പുതിയൊരു ധൈഷണിക പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി, സവിശേഷമായ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിൽ ഉദയം ചെയ്തവരാണ് ജൈവബുദ്ധിജീവികൾ. ഒരു പ്രത്യേക സാമൂഹികവിഭാഗത്തിന്റെയോ വർഗ്ഗത്തിന്റെയോ താൽപര്യങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിൽ തല്പരരായ ഇത്തരം ബുദ്ധിജീവികളാണ് അധീശത്വം സ്ഥാപിക്കാനാവശ്യമായ സാമൂഹികമായ ഇടപെടലുകൾ നടത്തുന്നത്. അധീശവർഗ്ഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായി സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുബോധത്തെയും പ്രതിബോധത്തെയും നിർമ്മിക്കുന്ന ജൈവബുദ്ധിജീവികളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഗ്രാംഷി വിശദമായി വിലയിരുത്തുന്നുണ്ട്. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥിതിക്കുവേണ്ടി ധൈഷണിക ധർമ്മം നിർവഹിക്കുന്നതിന് ചരിത്രപരമായി രൂപംകൊണ്ട സവിശേഷ വർഗ്ഗമാണ് ഗ്രാംഷിയുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ജൈവബുദ്ധിജീവികൾ. ബൂർഷ്വജനവിഭാഗങ്ങൾക്ക് മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയിൽ ലഭിക്കുന്ന മേൽകോയ്മയാണ് പൗരസമൂഹത്തിലെ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ഇടപെടലും സാംസ്കാരിക പുനരുത്പാദനവും അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. അധീശത്വപരമായ ആശയങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ എങ്ങനെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നു എന്നാണ് ഗ്രാംഷി തന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനത്തിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഭരണകൂട താൽപര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായ ആശയങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്ന ബുദ്ധിജീവിവർഗ്ഗം എല്ലാതരം കലാസാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ചുള്ള യാഥാർത്ഥ്യ/സത്യസന്ധ വാദങ്ങളെ തകിടം മറിക്കുന്നുണ്ട്.

1.1.4.3. ലൂയി അൽത്തൂസർ

പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്ന സങ്കല്പനത്തെ ഘടനാവാദത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം ഉപയോഗിച്ച് വിശകലനംചെയ്തവരിൽ പ്രധാനിയാണ് ഫ്രഞ്ച് മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകനായ ലൂയി അൽത്തൂസർ (1918-1990). അധീശത്വത്തെയും ധൈഷണികനേതൃത്വത്തെയും കുറിച്ചുള്ള ഗ്രാംഷിയുടെ ചിന്തകളിൽനിന്ന് ഊർജ്ജമുൾക്കൊണ്ടാണ് അൽത്തൂസർ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ കാഴ്ച്ചപ്പാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അൽത്തൂസറിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ മനുഷ്യർ ലോകത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന മാർഗ്ഗമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം. നിരവധിയായ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ ഒരു സംഘാതമാണത്. ഇത്തരം വ്യവഹാരങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് നാം അനുഭവങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്നത്. നമ്മുടെ ബോധത്തെ സമ്മതിയിലേക്കു നയിക്കുന്ന ധാരാളം ആശയങ്ങൾ പൊതുബോധത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിനെയാണ് അദ്ദേഹം പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്നു വിളിക്കുന്നത്. വ്യക്തികളും അവരുടെ സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സാങ്കല്പികമായ ബന്ധമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി അൽത്തൂസർ[3] വിശദീകരിക്കുന്നത്. അതനുസരിച്ച് പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്നത് യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമല്ല, മറിച്ച് യാഥാർത്ഥ്യവുമായി വ്യക്തികൾക്കുണ്ടാകുന്ന ബന്ധമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. ആശയങ്ങളിലൂടെയും പ്രതീകങ്ങളിലൂടെയും സങ്കല്പനങ്ങളിലൂടെയും മിത്തുകളിലൂടെയും പ്രവർത്തിക്കുന്ന പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെ വ്യവസ്ഥയാണ് അൽത്തൂസറിന്റെ കാഴ്ച്ചപ്പാടിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രം.

പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിനിമയം എല്ലായ്പ്പോഴും അബോധപൂർവ്വം ആകണമെന്നില്ല, ബോധപൂർവ്വവുമാകാം. 1970-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ 'ഐഡിയോളജി ആന്റ് ഐഡിയോളജിക്കൽ സ്റ്റേറ്റ് അപ്പാരറ്റസ്' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ മതം, വിദ്യാഭ്യാസം, നീതിന്യായം, കുടുംബം, സാംസ്കാരിക സ്ഥാപനങ്ങൾ തുടങ്ങിയ ഉപകരണങ്ങളിലൂടെ ഭരണകൂടം ബോധപൂർവ്വം വിനിമയംചെയ്യുന്ന ഒന്നായാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ നോക്കിക്കാണുന്നത്. മുതലാളിത്തസമൂഹത്തിലെ പൗരനിൽ സ്വന്തം കർതൃത്വം സംബന്ധിച്ച ബോധം എങ്ങനെയുണ്ടാവുന്നുവെന്നാണ് ഈ പഠനത്തിൽ പരിശോധിക്കുന്നത്. ഓരോ വ്യക്തിയും ജനിക്കുന്നതിനു

മുമ്പുതന്നെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഭരണകൂട ഉപകരണങ്ങളുടെ വ്യവസ്ഥ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. മുതലാളിത്തസമൂഹത്തിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഭരണകൂട ഉപകരണം വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങളും സംവിധാനങ്ങളുമാണ്. സവിശേഷമായി ചിന്തിക്കാനും പ്രവർത്തിക്കാനും പരിശീലിക്കുന്ന സ്ഥാപനങ്ങളാണവ. മുതലാളിത്ത പൂർവ്വസമൂഹങ്ങളിൽ പള്ളിക്കൂടത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് പള്ളിയായിരുന്നു.

അൽത്തൂസറിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രചിന്തകളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടത് കർതൃത്വപദവി സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ്. വ്യക്തികളെ കർതൃത്വങ്ങളായി രൂപപ്പെടുത്തുക എന്നതാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രധാനധർമ്മം. പ്രത്യയശാസ്ത്രത്താൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുമ്പോഴാണ് വ്യക്തികൾ കർത്താക്കളായിത്തീരുന്നത്. വ്യക്തികൾ അവരുടെ ചിന്തകളുടെയും വികാരങ്ങളുടെയും പ്രവൃത്തികളുടെയും കേന്ദ്രമായി എന്തിനെയാണോ കാണുന്നത്, അതാണ് കർതൃത്വം എന്ന സങ്കല്പനം. എല്ലാ സംരംഭങ്ങളുടെയും കേന്ദ്രം, എല്ലാ പ്രവൃത്തികളുടെയും ഉത്തരവാദി എന്ന നിലയ്ക്കാണ് അൽത്തൂസർ സ്വതന്ത്ര കർതൃത്വത്തെ നിർവചിക്കുന്നത്. അൽത്തൂസറിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്ന പ്രക്രിയക്കകത്ത് രണ്ടുഘടകങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഒന്ന്: പ്രതിനിധാനം രണ്ട്: പ്രതിനിധാനവുമായി ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന കർതൃത്വം. അതായത് ഒരു കർതൃത്വവും ആ കർതൃത്വത്തെ നിർമ്മിച്ച സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം.

"പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രവർത്തനത്തെ സംബന്ധിച്ച് അൽത്തൂസർ മൂന്നുകാര്യങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

1. പ്രത്യയശാസ്ത്രം വ്യക്തികളെ അതിസങ്കീർണ്ണമായ വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തിനകത്ത് സ്ഥാപിക്കുന്നു.
2. അപ്പോഴും തങ്ങൾ സ്വതന്ത്രരാണെന്ന ബോധം അവരിൽ ജനിപ്പിക്കുന്നു.
3. അവരുടെ ചിന്തയുടെയും പ്രവൃത്തിയുടെയും വികാരങ്ങളുടെയും ഉറവിടമായി അത് പ്രവർത്തിക്കുന്നു" (അനിൽ കെ.എം. സൗമ്യ കെ.സി.: 88).

അതായത്, വ്യക്തികളെ സങ്കീർണ്ണമായ സാമൂഹ്യപ്രക്രിയക്കകത്ത് സ്ഥാപിച്ച്, അവരെക്കൊണ്ട് തങ്ങൾ സ്വതന്ത്രവ്യക്തികളാണെന്നു തോന്നിപ്പിച്ച്, അവരുടെ ചിന്തയുടെയും പ്രവൃത്തികളുടെയും വികാരങ്ങളുടെയും ഉറവിടമായി നിലകൊള്ളുകയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നത്. പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഭരണകൂട ഉപകരണമായ പള്ളിയാണ് ഒരാൾ ക്രിസ്ത്യാനിയാണെന്ന് ആദ്യം പറയുന്നത്. ദൈവമുണ്ട്, ദൈവത്തോടു കടപ്പെട്ടിരിക്കണം, വിശ്വാസിയെന്ന നിലയ്ക്ക് എങ്ങനെ പെരുമാറണമെന്നൊക്കെ പള്ളി പഠിപ്പിക്കുന്നു. ആശയ വ്യവസ്ഥക്കകത്ത് ഇതു പോലെയുള്ള ബോധ്യപ്പെടുത്തലുകളിലൂടെ, പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ-തായ 'വിളി'യിലൂടെയാണ് ഒരു വ്യക്തി കർതൃപദവിയിലേക്കുയരുന്നതെന്ന് അൽത്തുസർ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ദൈവമെന്ന അപരകർതൃത്വത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യമാണ് ഇവിടെ കർതൃത്വരൂ-പീകരണത്തിനായി ഉപയോഗിക്കുന്നത്. കേവലമായ ഒരു കർത്താവിനെ മാതൃകയായോ ആദർശരൂപമായോ കല്പിച്ച് വ്യക്തികളോട് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സ്വയംവിലയിരു-ത്താൻപറയുന്നു. അങ്ങനെ സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങളെല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ട് കേവലകർതൃത്വത്തിനു കീഴടങ്ങുന്ന കർത്താക്കളെ സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നത്. മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞ-നായ ഴാക്ക് ലക്കാന്റെ മനോവിജ്ഞാനീയത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ആലോചനകളാണ് അൽത്തുസറിന്റെ കർതൃത്വസിദ്ധാന്തത്തിനു പ്രേരണയാകുന്നത്.

1.1.4.4. **റെയ്മണ്ട് വില്യംസ്**

സംസ്കാരപഠനം എന്ന വിശകലനപദ്ധതിക്ക് തുടക്കമിട്ട നവമാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകനാണ് റെയ്മണ്ട് വില്യംസ് (1921-1988). തന്റെ 'Keywords' എന്ന കൃതിയിൽ അദ്ദേഹം ഐഡിയോ-ളജി എന്ന സങ്കല്പനത്തിന്റെ വികാസചരിത്രം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'മാർക്സിസം ആന്റ് ലിറ്ററേച്ചർ' എന്ന പുസ്തകത്തിലാണ് സംസ്കാരം, അധീശത്വം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ സങ്കല്പനങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള സാംസ്കാരിക ഭൗതികവാദപരമായ സ്വന്തം ആശയങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സംസ്കാരത്തെ സാമ്പത്തിക ഘടനയുടെ ഒരു പ്രതിഫലനമായി കാണുന്ന, അടിത്തറ മേൽപ്പുരയെ നിർണയിക്കുന്നുവെന്ന പരമ്പരാഗത മാർക്സിയൻ സമീപനത്തെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് സ്വതന്ത്രമായൊരു ഘടനയായാണ് വില്യംസ് സംസ്കാര-

ത്തെകാണുന്നത്. ഉൽപ്പാദനശക്തികളെയും വികാസപരിണാമങ്ങളെയും സ്വാധീനിക്കാൻ ശേഷിയുള്ളതാണ് മേൽപ്പുരയെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. അതുപോലെത്തന്നെ അൽത്തുസ-റിന്റെ ഘടനാത്മക മാർക്സിസത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായാണ് വില്യംസ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ കാണുന്നത്. ഗ്രാംഷിയുടെ അധീശത്വം എന്ന സങ്കല്പനത്തെ വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് സാംസ്കാ-രികസ്ഥാപനങ്ങളിലൂടെ പ്രബലസമൂഹം എങ്ങനെയാണ് അധീശത്വം സ്ഥാപിക്കുന്നതെന്നും അധികാരം നിലനിർത്തുന്നതെന്നും അത് വിവിധ പ്രത്യയശാസ്ത്രനിലകളെ എങ്ങനെ സൃഷ്ടിക്കുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നു. വില്യംസിന്റെ ചട്ടക്കൂടിൽ, പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഏകശിലാത്മകമോ നിശ്ചലമോ അല്ല. അവശിഷ്ടം (പഴയതെങ്കിലും ഇപ്പോഴും സ്വാധീനം-ചെലുത്തുന്നത്), അധീശം (നിലവിൽ പ്രബലമായി നിലനിൽക്കുന്നത്), ആവിർഭവിക്കുന്നത് (പുതിയതും പരിവർത്തനംചെയ്യാൻ സാധ്യതയുള്ളതുമായ) എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുതരം സാംസ്കാരികരൂപങ്ങളെ അദ്ദേഹം വേർതിരിക്കുന്നു. സാംസ്കാരിക അന്തരീക്ഷത്തിൽ ഇവ നിരന്തരമായ സംഘർഷത്തിലും ഒത്തുതീർപ്പിലും ഏർപ്പെടുന്നു. പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭൗതികാസ്പദത്തിലല്ല അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഊന്നൽ. മനുഷ്യരുടെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളിലും പങ്കുവെക്കലുകളിലും സാമൂഹ്യ വിനിമയങ്ങളിലും ദൈനംദിന ജീവിതത്തിലുമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അത് ചലനാത്മകവുമാണ്. അൽത്തുസറിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി പ്രത്യയശാസ്ത്ര സങ്കല്പനത്തിൽ വ്യക്തികൾക്ക് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം വില്യംസ് നൽകുന്നുണ്ട്.

1.1.4.5. **ടെറി ഈഗിൾടൺ**

മാർക്സിയൻ സാഹിത്യചിന്തയെ പിൽക്കാലത്തു വികസിപ്പിച്ച സൈദ്ധാന്തികനാണ് ടെറി ഈഗിൾട്ടൺ. 'Literary Theory: An Introduction' 'Ideology: An Introduction' തുടങ്ങിയ കൃതികളിൽ സാഹിത്യം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം, സംസ്കാരം ഇവ തമ്മിലുള്ളബന്ധത്തെ-ക്കുറിച്ച് വിപുലമായി ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. 'പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഒരാമുഖം' എന്ന കൃതിയിൽ മാർക്സ്തൊട്ട് ഉത്തരാധുനികത വരെയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്ന സങ്കല്പനത്തിന്റെ വികാസ ചരിത്രത്തെ സമഗ്രമായി അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നു. സാഹിത്യവും സംസ്കാരവും

പ്രത്യയശാസ്ത്ര നിർമ്മിതികളാണെന്നും ചരിത്രപരവും സാമൂഹികവുമായ സന്ദർഭങ്ങളാൽ രൂപപ്പെട്ടതാണെന്നും പ്രസ്താവിക്കുന്ന ഈഗിൾട്ടൺ സാഹിത്യത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയമാനങ്ങളെ ഉറപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രത്യയശാസ്ത്രം അധികാരത്തെ ഉറപ്പിക്കുകയും പ്രബലസമൂഹത്തിന്റെ ആശയ വ്യവസ്ഥകളെ നീതീകരിക്കുകയും സാമൂഹിക സംഘർഷങ്ങളെ മറച്ചുവെച്ചുകൊണ്ട് മിഥ്യാത്മകമായ ഏകതയെ പ്രകാശിപ്പിക്കുകയും യുക്തിക്കുപകരം മിത്തുകളുടെയും പ്രതീകങ്ങളുടെയും ഭാഷ പ്രയോഗിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. 'വിമർശനവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും' (1976) എന്ന കൃതിയിൽ, സാഹിത്യ വിമർശനത്തെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പരിഗണനകളിൽനിന്ന് വേർതിരിക്കാനാവില്ലെന്ന് ഈഗിൾട്ടൺ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. ശൂന്യതയിലല്ല സാഹിത്യം നിലനിൽക്കുന്നത്, അത് അതിന്റെ കാലത്തെ സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക സാഹചര്യങ്ങളുടെ ഉൽപ്പന്നമാണ്. സാഹിത്യരൂപങ്ങൾ നിലവിലുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളാൽ സ്വാധീനിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നും അത് സാഹിത്യത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ആഖ്യാനങ്ങളെയും പ്രമേയങ്ങളെയും രൂപപ്പെടുത്തുന്നുവെന്നും ഈഗിൾട്ടൺ വാദിക്കുന്നു. എഴുത്തുകാർ കൃതികളിലൂടെ ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെയെങ്ങനെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയും പ്രതിരോധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്ന അന്വേഷിക്കലാണ് സാഹിത്യവിമർശനം. പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾക്കു പിറകിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന അധികാരഘടനകളെ തുറന്നുകാട്ടലാണ് ചിന്തകരുടെ ധർമ്മം. അങ്ങനെ വർഗ്ഗസമരത്തിന്റെയും സാംസ്കാരിക ഉൽപാദനത്തിന്റെയും വിശാലമായ സന്ദർഭത്തിൽ സാഹിത്യപാഠത്തെ സ്ഥാപിക്കുകയാണ് ഈഗിൾട്ടൺ ചെയ്യുന്നത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രം അപ്രസക്തമായെന്ന ഉത്തരാധുനിക, ഉത്തരഘടനാവാദ നിലപാടുകളുടെ കടുത്ത വിമർശകനുമാണ് അദ്ദേഹം. 'ദി ഇല്യൂഷൻസ് ഓഫ് പോസ്റ്റ് മോഡേണിസം' (1996) എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ, പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പോരാട്ടത്തിന്റെ മണ്ഡലങ്ങളായി സാഹിത്യത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും പരിഗണിക്കേണ്ടതിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ മറയ്ക്കുകയാണ് പോസ്റ്റ് മോഡേണിസം ചെയ്തതെന്ന് അദ്ദേഹം വിമർശിക്കുന്നു.

1.1.4.6. **സ്ലാവോയ് സിസെക്ക്**

പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിശകലനങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ് സമകാലിക സ്ലോവേനിയൻ ചിന്തകനായ സ്ലാവോയ് സിസക്കിന്റേത്. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ തെറ്റായ പ്രതിനിധാനം, കപടാവബോധം എന്നൊക്കെയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച മാർക്സിസത്തിലെ ആദ്യകാല സങ്കല്പനങ്ങളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ സവിശേഷതകളുള്ള യാഥാർത്ഥ്യമായാണ് അദ്ദേഹം പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ കാണുന്നത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി സങ്കല്പിക്കേണ്ട യാഥാർത്ഥ്യംതന്നെയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം. ബോധത്തിന്റെ തലത്തിൽമാത്രം ചർച്ചചെയ്തിരുന്ന ഒന്നിനെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെതലത്തിൽ സ്ഥാപിക്കുകയാണ് സിസെക്ക് ചെയ്യുന്നത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭൗതികതയെ സംബന്ധിച്ച് അൽത്തൂസറിന്റെ ചിന്തകളുടെ തുടർച്ചയാണിത്. സിസക്കിന്റെ ആദ്യകാല കൃതിയായ 'ദി സബ്ലൈം ഒബ്ജക്റ്റ് ഓഫ് ഐഡിയോളജി' (1989) യിലെ 'മാർക്സ് ലക്ഷണം കണ്ടെത്തിയതെങ്ങനെ' എന്ന ലേഖനത്തിലാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ കുറിച്ചുള്ള തന്റെ കാഴ്ച്ചപ്പാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്ന സങ്കല്പനത്തിന് പ്രസക്തി നഷ്ടപ്പെട്ടുവെന്ന് കരുതാൻതുടങ്ങിയ കാലത്താണ് സിസക്ക്, അബോധങ്ങളെകുറിച്ചുള്ള ലക്കാനിയൻ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ സാധ്യതകളെ മുൻനിർത്തി പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.

മൂലധനത്തിൽ മാർക്സ് നൽകിയിട്ടുള്ള, 'അതെന്താണെന്ന് അവർക്കറിയില്ല എന്നാൽ അവരതുചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കും' എന്നതാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച ഏറ്റവും ലളിതമായ നിർവചനമെന്ന് പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് സിസക്ക് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്ന സങ്കല്പത്തിൽത്തന്നെ തെറ്റിദ്ധാരണ എന്ന ആശയമുണ്ട്. സാമ്പ്രദായികധാരണകൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ മിഥ്യയായ പ്രതിനിധാനമെന്നും കപടാവബോധം എന്നും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ വിളിച്ചുവരുന്നതിനെ സിസക്ക് നിരാകരിക്കുന്നു.

"ഇതാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ തലം. പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്നത് തെറ്റായ ബോധമല്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ മിഥ്യാത്മകമായ ഒരു പ്രതിനിധാനമല്ല അത്. പ്ര-

ത്യയശാസ്ത്രമായി നാം മനസ്സിലാക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യം തന്നെയാണത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്നതുതന്നെ ഒരു സാമൂഹിക യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. അതിലെ പങ്കാളികളുടെ അജ്ഞതതന്നെയാണ് അതിന്റെ സത്ത. പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉൺമതന്നെ ഈ പങ്കാളികളുടെ അസ്തിത്വത്തെ സാധൂകരിക്കുന്നുണ്ട്. പുനരുൽപ്പാദിപ്പിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സാമൂഹിക പ്രഭാവം അഭിവ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നത്, വ്യക്തികൾ എന്താണ് ചെയ്യുന്നത് എന്ന് അവർക്കുതന്നെ അറിഞ്ഞുകൂടാ എന്ന വസ്തുതയാണ്. ഒരു സാമൂഹികജീവിയുടെ തെറ്റായ ബോധമല്ല പ്രത്യയശാസ്ത്രം. പകരം ഈ തെറ്റായബോധം പിന്തുണക്കുന്നിടത്തോളം മാത്രമേ ഒരു സാമൂഹികജീവിയുടെ ഉൺമ സാധ്യമാകൂ" (സിസക്, മാർക്സ് ലക്ഷണം...: 478). പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച് നിലനിൽക്കുന്ന അപവാദങ്ങളെയും അബദ്ധധാരണകളെയും പറ്റി സിസക്ക് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്.

പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്ന സങ്കല്പം വിശദമാക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾക്കകത്തുതന്നെ വൈരുദ്ധ്യം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്ന് സിസക്ക് പറയുന്നു. സന്നിഹിത സാഹചര്യങ്ങളെ ചിഹ്നങ്ങളിലൂടെയും പ്രതീകങ്ങളിലൂടെയും ആന്തരവത്കരിച്ച് അർത്ഥം നൽകുന്ന പ്രക്രിയയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം, എന്ന വാദത്തെയാണ് അദ്ദേഹം പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്നത്. കുത്തഴിഞ്ഞ ലൈംഗികജീവിതം പാപമാണെന്നും ഇതാണ് തനിക്ക് എയിഡ്സ് നൽകിയതെന്നും ഒരാൾ വിശ്വസിക്കുന്നത് ബാഹ്യസന്ദർഭങ്ങളുടെ ആന്തരികവത്കരണത്തിലൂടെയാണ്. ഇതിനുപിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഘടകം പ്രത്യയശാസ്ത്രം തന്നെയാണ്. എന്നാൽ ആന്തരികവത്കരണം മാത്രമല്ല ബാഹ്യവത്കരണവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമാണെന്ന് സിസക്ക് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. 1991-ലെ ഗൾഫ് യുദ്ധകാലത്തുവന്ന വാർത്തകളെ മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹം ഇക്കാര്യം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്: അക്കാലത്തെ അമേരിക്കൻ-യൂറോപ്യൻ പത്രങ്ങൾ സദ്ദാംഹുസൈനെ അപരിഷ്കൃതനും കാടൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉടമയുമായി ചിത്രീകരിച്ചിരുന്നു. ഒരുതരം നരവംശശാസ്ത്രപരമായ പ്രാകൃതത്വം അദ്ദേഹത്തിൽ ആരോപിക്കാനും അതുവഴി ഇറാഖാക്രമണത്തെ ന്യായീകരിക്കാനും ഈ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞു. ഇറാഖിനെ ആക്രമിക്കുന്നതിനു പിന്നിലെ രാഷ്ട്രീയലക്ഷ്യങ്ങൾ അതുവഴി തമസ്കരിക്കപ്പെട്ടു. സാഹചര്യങ്ങളെ പരിഗണിക്കാതെ വ്യക്തിയിലേക്ക് തിന്മ പ്രക്ഷേപിക്കുകയെന്നതൊരു പ്രത്യയശാസ്ത്ര പദ്ധതിയാണെന്ന് പറയാം. ഈഡിപ്പൽ

കോംപ്ലക്സാണ് വ്യക്തിയുടെ മനോരോഗത്തിന് കാരണമെന്ന പറയുന്ന മനശ്ശാസ്ത്രസങ്കൽപ്പം പിതൃആധിപത്യ സമൂഹത്തെ കുറ്റവിമുക്തമാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നതെന്ന മാർക്സിസ്റ്റ് വിമർശനം ശ്രദ്ധിക്കാവുന്നതാണ്. കുറ്റവാളിയായ ഒരാളെ ശിക്ഷിക്കുന്നതിലൂടെ സമൂഹം സ്വന്തം ബാധ്യത കയ്യൊഴിയുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതായത് ബാഹ്യസമൂഹത്തിന്റെ ഇച്ഛകളാണ് വ്യക്തിയുടെ തെറ്റായ പ്രവൃത്തിക്ക് കാരണമെന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നതിനു പകരം ഒരാളുടെ ആന്തരികമായ ചോദനകളാണ് തെറ്റിന്റെ ഉറവിടം എന്നാരോപിക്കുന്നതാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്ര പ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഒരു രീതി (അനിൽ കെ.എം., പ്രത്യയശാസ്ത്രം: 158).

ഏതെങ്കിലും ഒരു നിർവചനത്തിനകത്ത് ഒതുക്കിനിർത്താൻ കഴിയുന്ന ഒന്നല്ല പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്നാണ് സിസക്ക് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത് (zizek: 477). എല്ലാം പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമാണ്, പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമല്ലാത്ത ഒന്നുമില്ല. തന്റെയെല്ലാ തെറ്റിനും ഒരു വ്യക്തി സമൂഹത്തെ പഴിചാരുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതിലും പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഒളിഞ്ഞിരിപ്പുണ്ട്. പ്രയാസമേറിയ ഒരനുഭവത്തിന്റെ കാരണം സ്വന്തം ആന്തരികലോകത്തിൽ അന്വേഷിക്കാതെ പുറത്തുള്ള ഒരു പ്രഭവകേന്ദ്രം തേടിപ്പോവുകയാണയാൾ. പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ചരിത്രപരമായി മാത്രം വിശദീകരിക്കുന്നതിനെ സിസക്ക് നിരാകരിക്കുന്നു. സോവിയറ്റ് യൂണിയൻ നൽകുന്ന അനുഭവതലമതാണ് പഠിപ്പിക്കുന്നത്. പ്രതീകവത്കരണത്തിലൂടെയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഈ പ്രതീകങ്ങളൊക്കയും ഏറെ സങ്കീർണതയോടെയാണ് മനുഷ്യമനസ്സുമായി പ്രതിപ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അതായത് ചരിത്രപരമായ പഠനത്തേക്കാൾ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ആവശ്യപ്പെടുന്നത് മനശ്ശാസ്ത്രപരമായ വിശകലനമാണെന്നാണ് സിസക്ക് പറയുന്നത്.

1.2. സാഹിത്യത്തിലെ പ്രതിനിധാനവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും

കലയിലൂടെയും സാഹിത്യത്തിലൂടെയും ആവിഷ്കൃതമാവുന്ന എല്ലാതരം പ്രതിനിധാനങ്ങളെയും പ്രശ്നാധിഷ്ഠിതമായി മാത്രമെ സമീപിക്കാനാവൂ. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സത്യസന്ധമായ പ്രതിനിധാനമാണ് സാഹിത്യമെന്ന പരമ്പരാഗതമായ സങ്കല്പത്തെ ആധുനികാനന്തര ചിന്താപദ്ധതികൾ നിരാകരിക്കുന്നുണ്ട്. ചരിത്രത്തിലെ എല്ലാതരം പ്രതിനിധാനങ്ങൾക്കു പിന്നിലും ആധിപത്യത്തിന്റേതായ ഒരു സ്വഭാവം പ്രകടമാണ്. സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളെ നിർമ്മിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപരിസരങ്ങളെ ഓരോന്നായിവിശകലനം ചെയ്യലാണ്

പ്രതിനിധാന പഠനങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം. എല്ലാതരം വ്യവഹാരങ്ങളുടെയുംമേൽ അധീശത്വത്തിന്റെ ചിന്താപദ്ധതികൾക്ക് കൃത്യമായ നിയന്ത്രണമുള്ളതുകൊണ്ടാണ് എല്ലാ പ്രതിനിധാനങ്ങളും ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കലായി മാറുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സാഹിത്യത്തിലെ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ, അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരിസരത്തെ മുൻനിർത്തി നിരന്തരമായി ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്.

1.2.1. സാഹിത്യത്തിലെ പ്രാതിനിധ്യം

സാഹിത്യത്തിലെ പ്രതിനിധാനം ഭാഷയെന്ന ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയിലൂടെയാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. ഒരു വ്യക്തിയുടെ മനസ്സിലുള്ള ആശയങ്ങൾക്ക് ഭാഷയിലൂടെ പുതിയൊരു അർത്ഥതലം നിർമ്മിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ് പ്രതിനിധാനം. ലോകത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഭാഷാചിഹ്നങ്ങളിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുവാനുള്ള ശ്രമമാണ് എഴുത്തുകാരന്റേത്. യഥാർത്ഥലോകത്തിലെ വസ്തുക്കൾ, മനുഷ്യർ, സംഭവങ്ങൾ അതുപോലെ സാങ്കൽപികലോകത്തിലെ വസ്തുക്കൾ, മനുഷ്യർ, സംഭവങ്ങൾ എന്നിവയുടെ ആശയങ്ങളെയും ഭാഷയേയും പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന കണ്ണിയാണ് പ്രതിനിധാനം.

വർഗ്ഗപരവും ലിംഗപരവും മതപരവും വംശീയവും ദേശാധിഷ്ഠിതവുമായ താൽപര്യങ്ങളാണ് എല്ലാ പ്രതിനിധാനങ്ങൾക്കുപിന്നിലുമുള്ളത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സാഹിത്യകൃതികളിലെ പ്രതിനിധാന മാതൃകകളെ സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനംചെയ്താൽ മാത്രമെ ഓരോ പ്രതിനിധാനത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയം തുറന്നുകാട്ടപ്പെടുകയുള്ളൂ. എഴുതപ്പെട്ട വാക്കും അത് പ്രതിനിധാനംചെയ്യുന്ന വസ്തുവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം അയഥാർത്ഥവും ആരോപിതവുമാണെന്ന് ഘടനാവാദാനന്തര ചിന്തകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. The signs of language no longer have any value apart from the slender fiction which they represent. The written word and things no longer resemble one another (Foucault, The Order of Things: 48) രേഖപ്പെടുത്തിയ വാക്കുകളും അവ സൂചിപ്പിക്കുന്ന വസ്തുക്കളും തമ്മിൽ യാതൊരുതരത്തിലുള്ള പാരസ്പര്യവുമില്ലെന്ന ഫൂക്കോയുടെ അഭിപ്രായത്തെ മുൻനിർത്തി വേണം പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെ വിശകലനംചെയ്യാൻ. വാക്കിനുള്ളിലല്ല അർത്ഥമിരിക്കുന്നത്. വർഗ്ഗം, ലിംഗം, മതം തുടങ്ങി മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച ഘടകങ്ങ-

ളൊക്കെയും ചരിത്രപരവും സാമൂഹികവുമായ പലതരം കാരണങ്ങളാൽ പുതിയ പ്രതിനിധാന മാതൃകകളിലൂടെ അർത്ഥം സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ലോകത്തെ സത്യസന്ധമായി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയോ പ്രതിനിധീകരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന നിഷ്കളങ്കമായ മാധ്യമമല്ല ഭാഷ. ലോകത്തെ–ലോകബോധത്തെ–ബോധപൂർവ്വം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ഇരുതല മൂർച്ചയുള്ള മാധ്യമമാണത്. ഭാഷയിലൂടെ ഓരോരുത്തരും സവിശേഷമായ രീതിയിൽ ലോകത്തെ—വസ്തുപ്രപഞ്ചത്തെ—നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതു-കൊണ്ടുതന്നെ ഭാഷയിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നതിനൊക്കെയും വൈയക്തികമായ ഇത്തരം പരിമിതികളുണ്ട്. സാഹിത്യകൃതികളിലൂടെ ഓരോരുത്തരും ആവിഷ്കരിക്കുന്നത് അവര-വരുടേതു മാത്രമായ ഒരു ലോകബോധത്തിലൂന്നിനിന്നുള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകളാണ്. അതൊരി-ക്കലും സത്യസന്ധമാകില്ല. ഒരു വ്യക്തി, ഒരുവിഭാഗം ആളുകൾക്ക് ഭീകരവാദിയോ തീവ്രവാദിയോ ആകുമ്പോൾ മറ്റൊരു വിഭാഗത്തിന് അയാൾ സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധ പോരാളിയും ദേശസ്നേഹിയുമൊക്കെയാവുന്നത് ഭാഷയുടെ നിർമ്മാണപരമായ സാധ്യത-കൾകൊണ്ടാണ്. കേരളീയ മുസ്ലിം ജീവിതത്തെയും മലയാളനോവലിലെ അവയുടെ പ്രതിനിധാനത്തെയും കുറിച്ച് പഠിക്കുമ്പോൾ ഈ സവിശേഷതകൾ കൃത്യമായി വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടിവരും. ഭാഷയിലൂടെയുള്ള എല്ലാതരം വിനിമയങ്ങളെയും അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയതാൽ-പര്യങ്ങളെന്തെന്നറിഞ്ഞ് സമീപിക്കുമ്പോഴാണ് സാഹിത്യകൃതികളിലെ അധീശത്വതാൽപ-ര്യങ്ങളും അപരവത്കരണശ്രമങ്ങളും വ്യക്തമാകൂ.

1.2.1.1. വ്യവഹാരാപഗ്രഥനം

അർത്ഥത്തെ നിർമ്മിക്കുന്നതിനു കാരണമാകുന്ന, നിയതമായൊരു ഘടനയ്ക്കത്ത് പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഭാഷയിലെ ഘടകങ്ങൾക്കുള്ള ഊന്നലായിരുന്നു ഘടനാത്മകവും ചിഹ്നശാസ്ത്രപരവുമായ പഠനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനം. എന്നാൽ ഭാഷാപഠനത്തിന്റെ ഈ ഊന്നൽ ഘടകങ്ങളിൽനിന്നും ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളിലേക്കു മാറിയതാണ് വ്യവഹാരപരമായ സമീപനത്തിന്റെ സവിശേഷത. ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാംപകുതിയിൽ ഫ്രഞ്ച്ദാർശ-നികനായ മിഷേൽ ഫൂക്കോ (1926-1984) അവതരിപ്പിച്ച ചിന്തകളാണ് പ്രതിനിധാനത്തെ കുറിച്ചുള്ള വ്യവഹാരപരമായ സമീപനങ്ങൾക്ക് അടിത്തറയൊരുക്കിയത്. നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിനകത്ത് മനുഷ്യർ സ്വയമെങ്ങനെ അവരെ മനസ്സിലാക്കുന്നുവെന്നും വ്യത്യസ്ത

കാലഘട്ടങ്ങളിൽ സമൂഹത്തെയും വ്യക്തിയെയും പങ്കുവെക്കപ്പെട്ട അർത്ഥങ്ങളെയും പറ്റിയുള്ള നമ്മുടെ അറിവെങ്ങനെ ഉത്പാദിപ്പിക്കപ്പെട്ടു വരുന്നുവെന്നും വിശകലനം ചെയ്യുക എന്നതായിരുന്നു ഫൂക്കോയുടെ പഠനപദ്ധതി. ഓരോ കാലഘട്ടത്തിലും ചിന്തകളെയും മൂല്യബോധത്തെയും നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിനു കാരണമായിത്തീരുന്ന ഘടകങ്ങളെ ഒന്നാകെ പരിഗണിച്ചുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം വിശകലനം നടത്തുന്നത്. അതിനായി ഫൂക്കോ മുന്നോട്ടുവക്കുന്ന സങ്കല്പനമാണ് വ്യവഹാരം (discourse). Madness and Civilization (1961), The Archaeology of Knowledge (1969) എന്നീ കൃതികളിലൂടെയാണ് വ്യവഹാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഫൂക്കോയുടെ ചിന്തകൾ പ്രകാശിതമാവുന്നത്. ഒരു സമൂഹത്തിനകത്ത് അർത്ഥവും അറിവും ഉത്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതിനു പിന്നിലെ അധികാരബന്ധങ്ങളുടെ വിശകലനമാണ് ഫൂക്കോയ്ക്ക് വ്യവഹാരപഠനം.

വ്യവഹാരമെന്നാൽ ഭാഷയുടെ പ്രയോഗരൂപമാണ്. വാമൊഴിയായോ വരമൊഴിയായോ മറ്റുമാധ്യമങ്ങളിലൂടെയോ ഉള്ള ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളുടെ അർത്ഥതലമാണ് വ്യവഹാരം എന്ന സംജ്ഞകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. വ്യത്യസ്ത സാമൂഹികസാഹചര്യങ്ങളാൽ ഉൽപാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന സാഹിത്യമുൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാതരം വിനിമയരൂപങ്ങളെയും സമഗ്രമായി ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സാങ്കേതികപദമാണ് വ്യവഹാരം. സമൂഹത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തിന്റെയും അനന്യതകളിൽ (uniqueness) വേരുകളുള്ള ഭാഷാപ്രയോഗമെന്നാണ് ഫൂക്കോ വ്യവഹാരത്തെ നിർവചിക്കുന്നത് (രവീന്ദ്രൻ, പി.പി. മിഷേൽഫൂക്കോ: 18). വ്യത്യസ്ത സാമൂഹിക സന്ദർഭങ്ങളിലുള്ള ഭാഷാപ്രയോഗ രീതിയാണത്. ഭാഷയുടെ പ്രയോഗ സാധ്യതകളെയും പ്രയോഗ സന്ദർഭങ്ങളെയും അപഗ്രഥിക്കുന്ന പഠനമാണ് വ്യവഹാരപരമായ സമീപനം. ഭാഷയുടെ സമഗ്രത, വ്യവസ്ഥ എന്നിവയുടെ സ്ഥാനത്ത് പ്രയോഗം പ്രധാനമായി മാറുന്നു. അതായത് വാക്യത്തേക്കാൾ വലിയ ഭാഷാഘടകമാണ് വ്യവഹാരം. സാമൂഹികവും ചരിത്രപരവുമായ സന്ദർഭങ്ങളും സാഹചര്യങ്ങളുമാണ് പലതരം വ്യവഹാരങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. വസ്തുതകൾക്ക് അർത്ഥം ഉണ്ടാകുന്നതും അത് സത്യമാകുന്നതും ഒരു പ്രത്യേക ചരിത്രസാഹചര്യത്തിൽ മാത്രമാണെന്ന് ഫൂക്കോ വാദിച്ചു. ഓരോ കാലഘട്ടത്തിലുമുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളാണ് അറിവ്, വസ്തുക്കൾ, വിഷയങ്ങൾ, അറിവിന്റെ പ്രയോഗങ്ങൾ എന്നിവയുണ്ടാക്കിയത്. അവ കാലഘട്ടങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വ്യത്യസ്തപ്പെടുന്നുവെന്നും, തുടർച്ചയില്ലാതാവുന്നുവെന്നും ഫൂക്കോ വാദിച്ചു.

പലപ്പോഴും ഭാഷ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് നിഷ്പക്ഷതയുടെ ആവരണമണിഞ്ഞാണ്. അത്തരം ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങൾക്കകത്തു നിലനിൽക്കുന്ന–ഒളിച്ചുകടത്തുന്ന അധികാരത്തിന്റെ സാന്നിധ്യത്തെ അന്വേഷിക്കുകയാണ് വ്യവഹാരം എന്ന സങ്കല്പനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിശകലനത്തിലൂടെ ഫൂക്കോ ചെയ്യുന്നത്. സാമൂഹികാധികാരമുള്ളവർ സംസാരിക്കുന്ന ഭാഷയിൽ അധികാരത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം പ്രകടമായിരിക്കും. പോലീസുകാർ, മന്ത്രിമാർ, ടിവി അവതാരകർ, അധ്യാപകർ തുടങ്ങിയവരൊക്കെയും സംസാരിക്കുന്ന ഭാഷ പരിശോധിച്ചാൽ ഇത് വ്യക്തമാകും. സാമൂഹികസ്ഥാപനങ്ങളിലൂടെയാണ് അധികാരം പ്രസരിക്കുന്നത്. ആചാരം, അനുഷ്ഠാനം, വിശ്വാസം, ഐതിഹ്യം തുടങ്ങിയ മതപരമായആശയങ്ങളും നിയമം, ഭരണകൂടം, ഭരണഘടന, പോലീസ്, കോടതി, സൈന്യം, പള്ളിക്കൂടം, സാംസ്കാരികസ്ഥാപനങ്ങൾ തുടങ്ങിയ രാഷ്ട്രത്തെ മുന്നോട്ടുനയിക്കുന്ന സ്ഥാപനങ്ങളും അവരുടെ ചിന്തകൾ സമൂഹത്തിന്റെ സാമാന്യബോധത്തിലേക്ക് എത്തിക്കുന്നത് അനേകം വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെയാണ്. വിദ്യാഭ്യാസം, മതം, രാഷ്ട്രീയം, നിയമം തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യ സ്ഥാപനങ്ങളും സാമൂഹികപ്രവർത്തനങ്ങളും നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതും നിലനിൽക്കുന്നതും വ്യവഹാരരൂപങ്ങളിലാണ്. അറിവും അധികാരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലേക്കും സ്ഥാപനങ്ങളുടെ 'ഉപകരണങ്ങൾ', 'സങ്കേതങ്ങൾ' എന്നീ നിലകളിൽ അധികാരമെങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുവെന്നതിലേക്കും ഫൂക്കോയുടെ ശ്രദ്ധചെല്ലുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് അറിവും അധികാരവും കൂടിച്ചേരുന്ന ഇടമായി ഫൂക്കോ വ്യവഹാരത്തെ നിർവചിക്കുന്നത്. അധികാരബന്ധങ്ങളുമായി ചേർന്നാണ് വ്യവഹാരം പ്രവർത്തന നിരതമാവുന്നത്.

വ്യവഹാരം എന്ന ഫൂക്കോ അവതരിപ്പിച്ച സങ്കല്പനത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് 1980-കളിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ചിന്തകനായ നോർമൻ ഫെയർ ക്ലോ വിമർശനാത്മക വ്യവഹാരവിശകലനരീതിയ്ക്ക് (Critical Discourse Analysis) തുടക്കംകുറിച്ചത്. 1980-കൾക്കൊടുവിൽ ലോകത്തുണ്ടായ സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ സാഹചര്യങ്ങളെ വിലയിരുത്താനാണ് ഈ വിശകലനരീതി അദ്ദേഹം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത്. സാഹിത്യ സാംസ്കാരിക പഠനരംഗത്ത് ഈ വിശകലനരീതി ഇന്ന് ഏറെ ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. സാമൂ-

ഹിക വിനിമയം സാധ്യമാക്കുന്ന എല്ലാ സാമൂഹികതയും വ്യവഹാരമാണെന്നാണ് നോർമൻ ഫെയർ ക്ലോ പറയുന്നത്. വ്യവഹാരത്തെ പാഠം എന്ന നിലയ്ക്കും (ഭാഷയുടെ ഘടന) പ്രയോഗം എന്ന നിലയ്ക്കും (സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങൾ) സാമൂഹികപ്രയോഗം എന്ന നിലയ്ക്കും (അധികാരം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം, അധീശത്വം) മനസ്സിലാക്കി അപഗ്രഥിക്കുന്ന രീതി-ശാസ്ത്രമാണ് ഫെയർ ക്ലോ വികസിപ്പിച്ചെടുത്തത്. സമൂഹത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചും ഭാഷയെ കേന്ദ്രീകരിച്ച്ചും വ്യവഹാരത്തെ വിശകലനംചെയ്യുന്ന പഠനമേഖലയായി വിമർശനാത്മക വ്യവഹാര വിശകലനം വളർന്നു. സാമൂഹിക ജീവിയായ മനുഷ്യൻ രാഷ്ട്രീയം, സംസ്കാരം, ഭരണ വ്യവസ്ഥ, കുടുംബ വ്യവസ്ഥ, സമ്പദ് വ്യവസ്ഥ, ആത്മബോധം, വിജ്ഞാനം തുടങ്ങിയ സകല മണ്ഡലങ്ങളെയും നിലനിർത്തുന്നതും വികസിപ്പിക്കുന്നതും വ്യവഹാരത്തിലൂടയാ-ണെന്നു 'How to do Discourse Analysis: A toolkit' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ജെയിംസ് പോൾ ഗീ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. സമൂഹത്തിൽ നിരന്തരം ഇടപെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മനുഷ്യനെയും അവന്റെ ചിന്തകളെയും കൃത്യമായി വിശകലനംചെയ്യാൻ വ്യവഹാരത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനങ്ങൾക്കു സാധിച്ചു. ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളെ അതിന്റെ സാമൂഹിക സന്ദർഭങ്ങളുമായും ചരിത്രപരമായ സാഹചര്യങ്ങളുമായും ബന്ധപ്പെടുത്തി മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ ആരെയാണ് സംബോധന ചെയ്യുന്നതെന്നും അതിനുപിന്നിലെ ഗൂഢലക്ഷ്യ-ങ്ങളെന്തെന്നും തെളിഞ്ഞുവരുന്നു. സാഹിത്യത്തിലെ പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥകൾ സൃഷ്ടി-ക്കുന്ന അവ്യവസ്ഥകൾ വിശകലനംചെയ്യാൻ ഇത് സഹായകമായിവരുന്നു. ഭാഷാപ്രയോ-ഗത്തിൽ വ്യക്തികളുദ്ദേശിക്കുന്ന അർത്ഥവും പ്രയോഗാർത്ഥവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടാകും. ഇവ തിരിച്ചറിയാൻ വ്യവഹാരപഗ്രഥനത്തിലൂടെ സാധ്യമാണ്.

1.2.1.2. പ്രതിനിധാനത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങൾ

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ യുക്തിയാണ് അപരവും വ്യാജവുമായ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ നിരന്തരമായി നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നത്. യൂറോപ്പിനെ ലോകത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് അവരോധിക്കാനുള്ള, അധീശത്വം ഉറപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് കോളനീകരണം പൗരസ്ത്യദേശങ്ങളുടെ വ്യാജപ്രതിനിധാനങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചത്.

എഡ്വേർഡ് സെയ്ദ് 'ഓറിയന്റിലിസത്തി'ൽ ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികതയുടെ പ്രതിനിധാന മാർഗ്ഗങ്ങൾ പടിഞ്ഞാറിന് അപരമായാണ് പൗരസ്ത്യസംസ്കാരത്തെ സ്ഥാപിച്ചെടുത്തത്. പരിഷ്കൃതം, അദ്ധ്വാനം, യുക്തിബോധം, പൗരുഷം, നിയന്ത്രിത ലൈംഗികത എന്നിവയിലൂടെ പടിഞ്ഞാറൻ ദേശങ്ങൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെട്ടപ്പോൾ പൗരസ്ത്യമെന്നത് അപരിഷ്കൃതം, അലസത, യുക്തിരഹിതം, സ്ത്രൈണത, കുത്തഴിഞ്ഞ ലൈംഗികത എന്നിങ്ങനെയുള്ള വ്യാജപ്രതിനിധാനങ്ങളായി നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയായിരുന്നു (Said, Edward Orientalism: 40-41).

ആഫ്രിക്കയിലെ കറുത്തവർഗ്ഗക്കാരെ ആധുനികതയുടെ സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങൾ വ്യാജപ്രതിനിധാനങ്ങളിലൂടെ എങ്ങനെ അപരവത്കരിച്ചുവെന്നതിന് ലോകസാഹിത്യത്തിൽ നിരവധി ഉദാഹരണങ്ങളുണ്ട്:

"ആഫ്രിക്കൻ അമേരിക്കൻവംശജരുടെ വ്യാജപ്രതിനിധാനങ്ങൾ കറുത്തവർഗ്ഗക്കാരന്റെ ഭീഷണമായചിത്രമാണ് വരച്ചിട്ടത്. ടോണി മോറിസൺ തന്റെ 'Playing in the Dark: Whiteness and Literary Imagination' എന്ന കൃതിയിൽ വില്ല കാതറിന്റെ (Willa Cather) 'Sapphira and the Slave Girl' (1940) എന്ന നോവലിന്റെ അപഗ്രഥനത്തിലൂടെ വെള്ളക്കാരന്റെ സത്വം കറുപ്പിന്റെ തിരസ്കരണത്തിലൂടെ രൂപംകൊള്ളുന്നത് എങ്ങനെയാണെന്ന് വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. പാപം, തിന്മ, വന്യത, പരാജയഭീതി, ഇരുട്ട്, ഭീതി എന്നിവയിലൂടെയാണ് കറുത്ത വർഗ്ഗത്തെ ഈ വ്യാജപ്രതിനിധാനങ്ങൾ വ്യാഖ്യാനിച്ചതെന്നും മോറിസൺ പറയുന്നു. മദ്ധ്യവർഗ്ഗത്തിലെ വെള്ളക്കാരുടെ സ്വകാര്യമായ പ്രതിസന്ധികളുടെ ചിത്രീകരണത്തിൽ അഭിരമിച്ച ഹെമിംഗ്‌വേയെപ്പോലെയുള്ളവർ പ്രകൃതിയോടും തിന്മയോടും പോരാടുന്ന, സാർവ്വകാലികത അവകാശപ്പെടുന്ന വെളുത്തവർഗ്ഗക്കാരായ കഥാപാത്രങ്ങളെ (The Old Man and the Sea-യിലെ സാന്റിയാഗോ) മഹത്വവത്കരിക്കുകയും ദൈനംദിന ജീവിതംതന്നെ പോരാട്ടമായിരുന്ന കറുത്തവനെ പാർശ്വവത്കരിക്കുകയും ചെയ്തു. വെളുത്തവന്റെ കർതൃത്വംതന്നെ രൂപീകരിക്കുന്നത് കറുത്തവനെ പുറംതള്ളിക്കൊണ്ടാണെന്ന് ഫ്രാൻസ് ഫാനൺ (Frantz Fanon) പറയുന്നു. അഭിലഷണീ-

യമായ എല്ലാത്തിന്റെയും പ്രതീകമായി വെള്ളക്കാർ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെടുമ്പോൾ കറുത്തവൻ അന്യനാകുന്നു; വെളുപ്പ് അവന്റെ കർത്തൃത്വത്തെത്തന്നെ അസാധുവാക്കുന്നു" (ജീവൻകുമാർ: 170). കൊളോണിയലായിട്ടുള്ള എല്ലാ പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനം അധീശത്വം സ്ഥാപിക്കലാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ഏഷ്യയും ആഫ്രിക്കയുമെല്ലാം അപരിഷ്കൃതരുടെ ലോകമായി പാശ്ചാത്യസാഹിത്യത്തിൽ നിരന്തരം കടന്നുവന്നത്.

മൂന്നാംലോക രാജ്യങ്ങളിൽനിന്നുള്ള സാഹിത്യവും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നില്ല, പാശ്ചാത്യമാതൃക തന്നെയാണ് അവരും പിന്തുടർന്നത്. സമൂഹത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയിൽ ഇടംകിട്ടാതെപോയ വിഭാഗങ്ങളുടെ സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളിലെ പ്രതിനിധാനം പരിമിതവും പ്രതിലോമകരമായിരുന്നു. എഴുതപ്പെട്ട സാഹിത്യരേഖകളിൽ അടയാളപ്പെടുക എന്നത് ഏതൊരു ജനസമൂഹത്തിന്റെയും ജീവചരിത്രനിർമ്മിതിയിൽ നിർണ്ണായകമാണ്. ഭാഷയുടെയും ദേശത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപംകൊള്ളുന്ന ദേശീയതയുടെ സാങ്കല്പിക സമൂഹങ്ങൾക്കകത്ത് ഇടംകിട്ടാൻ സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളിലെ ഈ അടയാളപ്പെടലുകൾക്ക് വലിയ സ്ഥാനമുണ്ട്. മഹത്തായ സാഹിത്യ സാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യമുള്ളവരായിരുന്നു കേരളത്തിലെ മുസ്‌ലീങ്ങൾ. അറബികളുമായുള്ള വാണിജ്യബന്ധങ്ങളിലൂടെയും സാമൂതിരിമാരുടെ ബോധപൂർവ്വ ഇടപെടലുകളിലൂടെയും ശക്തിപ്പെട്ടുവന്ന കേരളത്തിലെ മുസ്ലിം സമുദായം അറബി-മലയാള ഭാഷകളുടെ സമന്വയത്തിലൂടെ തനതായ കലാസാഹിത്യ മാതൃകകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്തു. എഴുത്തച്ഛന്റെ കാലത്തുതന്നെ എഴുതപ്പെട്ട മുഹിയുദ്ദീൻ മാല ഭക്തിസാഹിത്യത്തിന്റെ മുസ്ലിം മാതൃകയായി മുസ്ലിം വീടുകളിൽ നിരന്തരമായി പാരായണംചെയ്യപ്പെട്ടു. പിന്നീടുവന്ന മോയിൻകുട്ടി വൈദ്യരുടെ മാപ്പിളപ്പാട്ടുകൾ കാവ്യഗുണംകൊണ്ടും അവതരണഭംഗി കൊണ്ടും ശ്രദ്ധേയമായിരുന്നു. അതിന്റെ തുടർച്ചയിൽ അറബി മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ ധാരാളം കൃതികളുണ്ടായി. കേരളത്തിലെ സാമാന്യ ജനങ്ങളിൽനിന്നും വിദൂരസ്ഥമായിരുന്നിട്ടും മുഖ്യധാരയുടെ ശബ്ദമായി മണിപ്രവാള കലാസാഹിത്യം പടർന്നുപിടിച്ചിരുന്ന ഒരു കാലത്താണ് ലളിതവും ജനകീയവുമായ അറബി മലയാള കലാസാഹിത്യം ഉയർന്നുവരുന്നത്. എന്നാൽ മാപ്പിളപ്പാട്ടോ അറബി മലയാള സാഹിത്യമോ മലയാള സാഹിത്യചരിത്ര-

ത്തിൽ വേണ്ടപോലെ രേഖപ്പെടുത്തിയില്ല. പ്രാന്തവത്കൃതരുടെ ഭാഷയും സാഹിത്യവും രണ്ടാംതരമായാണ് മുഖ്യധാര എന്നും പരിഗണിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഖാസിമുഹമ്മദ്, മോയിൻകുട്ടിവൈദ്യർ, പുലിക്കോട്ടിൽ ഹൈദർ ഇങ്ങനെ പല പ്രമുഖരായ കവികളുടെ മാപ്പിളപ്പാട്ടുകൾ ധാരാളമുണ്ടായിരുന്നിട്ടും പി. ഗോവിന്ദപിള്ളയുടെ മലയാളഭാഷാ ചരിത്രം (1881), പി. ശങ്കരൻനമ്പ്യാരുടെ മലയാളസാഹിത്യചരിത്രസംഗ്രഹം (1922), ആർ. നാരായണപ്പണിക്കരുടെ കേരളഭാഷാസാഹിത്യചരിത്രം (1928) എന്നീ ആദ്യകാല സാഹിത്യചരിത്രകൃതികളൊന്നും മാപ്പിളപ്പാട്ടിനെ സാഹിത്യമായി പരിഗണിച്ചിട്ടില്ല. ഉള്ളൂരിന്റെ കേരളസാഹിത്യചരിത്രം (1953), എം. ലീലാവതിയുടെ മലയാള കവിതാ സാഹിത്യ ചരിത്രം (1980) എന്നിവ മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളെ നാടൻപാട്ടുകളായാണ് പരിഗണിച്ചിട്ടുള്ളത്. മാപ്പിളപ്പാട്ടിന്റെ ചരിത്രത്തെ ഒറ്റഖണ്ഡികയിൽ നാടൻപാട്ടായൊതുക്കിയ ഉള്ളൂർ അവയ്ക്ക് ശബ്ദശുദ്ധി കുറവാണെന്നുകൂടി പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്.4 1978-ൽ സി.എൻ. അഹമ്മദ് മൗലവിയും കെ.കെ. മുഹമ്മദ് അബ്ദുൽകരീമും ചേർന്നെഴുതിയ 'മഹത്തായ മാപ്പിള സാഹിത്യപാരമ്പര്യം' എന്ന സാഹിത്യചരിത്രമാണ് മാപ്പിളപ്പാട്ടിനെയും അറബിമലയാള സാഹിത്യത്തെയും കേരളീയ സാഹിത്യ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി നോക്കിക്കണ്ടത്. 1990-കൾക്ക് ശേഷമിറങ്ങിയ സാഹിത്യ ചരിത്രകൃതികൾ മാപ്പിളപ്പാട്ടിനെയും അറബി മലയാള സാഹിത്യത്തെയും പരിഗണിക്കാനിടയായതിന് 'മഹത്തായ മാപ്പിള സാഹിത്യ പാരമ്പര്യം' ഒരു കാരണമായി വർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഉത്പന്നമായാണ് നോവൽ മലയാള സാഹിത്യരംഗത്തേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നത്. നോവൽ സാഹിത്യരംഗത്തും സ്ഥിതി മറിച്ചായിരുന്നില്ല. മലയാളത്തിലെ ആദ്യകാല നോവലുകളെക്കുറിച്ചുള്ള സാഹിത്യചരിത്ര പരാമർശങ്ങളിലെല്ലാം വിവർത്തനകൃതികളായ ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ, ഘാതകവധം, പത്മിനിയും കരുണയും തുടങ്ങിയവ ആദ്യകാല നോവലുകൾക്കൊപ്പം സ്ഥാനം പിടിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും 1885-ൽ നാലകത്തു കുഞ്ഞുമൊയ്തീൻ കുട്ടി പേർഷ്യൻ ഭാഷയിൽനിന്നും വിവർത്തനംചെയ്ത് അറബി മലയാളത്തിൽ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയ 'ചാർദർവേശ്' എന്ന നോവലിനെപറ്റി എവിടെയും പരാമർശിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ആദ്യ-

കാല മലയാള നോവലിന്റെ പ്രമേയ പരിസരത്തും മുസ്ലീങ്ങൾ മുഖ്യകഥാപാത്രങ്ങളായി കടന്നുവന്നിട്ടില്ല. ചെറിയ മിന്നലാട്ടംപോലെ ചില നോവലുകളിൽ മുസ്ലീങ്ങൾ കടന്നുവരു-ന്നുണ്ടെങ്കിലും അവയൊക്കെയും പ്രതിലോമകരമായിരുന്നു. മലബാറിലെ രാഷ്ട്രീയ-ചരിത്രത്തെ സ്വാധീനിച്ച സാമൂഹ്യ വിഭാഗമായിയിരുന്നിട്ടും അവരെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള കഥകൾ പറയാൻ നവോത്ഥാനകാല കഥാകാരൻമാരായ ബഷീറിന്റെയും ഉറൂബിന്റെയും കാലം വേണ്ടിവന്നു എന്നത് മലയാള നോവലിലെ പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങളിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു.

1.2.2. പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരിസരം

ഭാഷാചിഹ്നങ്ങളുപയോഗിച്ച് നിർമ്മിച്ചിട്ടുള്ള എല്ലാതരം പ്രതിനിധാനങ്ങൾക്കും കാരണമായി വർത്തിക്കുന്ന സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര സങ്കല്പനമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം (Ideology). ഏതെങ്കിലും ഒരു സവിശേഷമായ സാഹചര്യത്തിൽ രൂപംകൊള്ളുന്ന സാഹിത്യത്തെ/എഴുത്തിനെ അതിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ള അധീശത്വപരവും പ്രതിലോമകരവുമായ ചിന്തകളെ മുൻനിർത്തി അപഗ്രഥിക്കുവാൻ പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരിസരം വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതു-ണ്ട്. പ്രതിനിധാന പ്രക്രിയയിൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വക്രീകരിക്കുന്ന സാന്നിധ്യമായാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം നിലകൊള്ളുന്നത്. ഒരു വസ്തുവിന്റെ അർത്ഥം നിർമ്മിക്കുന്നത് അതിനു പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ്. നാം കാണുന്നതോ വായിക്കുന്നതോ കേൾക്കുന്നതോ അല്ല യാഥാർത്ഥ്യമെന്നും കാഴ്ച്ചയ്ക്കും കേൾവിക്കുമെല്ലാം പിന്നിൽ അവയെ നിയന്ത്രിച്ചുകൊണ്ട് ചില ശക്തികൾ ഒളിഞ്ഞിരിപ്പുണ്ടെന്നും മനസ്സിലാക്കാൻ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം സഹായിക്കും.

എല്ലാതരം സാമൂഹിക പ്രതിഭാസങ്ങളെയും വിശകലനം ചെയ്യാൻ കഴിയുന്ന സങ്കല്പനമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം. സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവുമായ അധികാര ബന്ധങ്ങളാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ നിർമ്മിക്കുന്നതും നിർവചിക്കുന്നതും. സാമൂഹ്യപദവി-യിൽ ഉയർന്നു നിൽക്കുന്ന വിഭാഗത്തിന്റെ അധികാരബന്ധങ്ങൾ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമാണ്. സാമൂഹ്യമോ രാഷ്ട്രീയമോ സാമ്പത്തികമോ ആയ അധികാരമുള്ള ഏതെങ്കിലും വിഭാഗത്തി-

ന്റെ താൽപര്യ സംരക്ഷണം സാധ്യമാക്കുന്ന ആശയസഞ്ചയമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം. അധികാര പ്രയോഗത്തിന്റെ/അധികാര സ്ഥാപനത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ആശയങ്ങളും അർത്ഥങ്ങളുമെല്ലാം പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്ന നിർവചനത്തിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ എല്ലാ പ്രതിനിധാനങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അധീശവർഗ്ഗത്തിന്റെ താൽപര്യങ്ങളും ഇടപെടലുകളുമെല്ലാം സാഹിത്യ കൃതികളെ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ വ്യവഹാരങ്ങൾ രൂപംകൊള്ളുന്നത് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ കാരണങ്ങളാലാണെന്ന് ഫൂക്കോ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. സവിശേഷ ബന്ധങ്ങളിലൂടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ അധികാരരൂപങ്ങൾ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന ഭാഷയിലേക്കുള്ള വ്യക്തിയുടെ പ്രവേശനത്തിന്റെ ഫലമാണ് വ്യവഹാര രൂപീകരണങ്ങൾ (രവീന്ദ്രൻ, പി.പി., മിഷേൽ ഫൂക്കോ: 20). മനുഷ്യന്റെ കർതൃത്വവും സ്വത്വവുമെല്ലാം വൈവിധ്യമാർന്ന വ്യവഹാരരൂപീകരണങ്ങളുടെ ഉത്പന്നമാണ്. ഒരു ജനത വായിക്കേണ്ടതും വിലയിരുത്തേണ്ടതും ഏതുതരം സാഹിത്യകൃതികളാണെന്ന് തീരുമാനിക്കുന്നത് ആ ജനതയല്ല, അവർക്കുമേൽ വലിയ സ്വാധീന ശക്തിയാകുന്ന അധീശവർഗ്ഗവും ഭരണകൂടങ്ങളുമാണ്. ദളിതരും ന്യൂനപക്ഷങ്ങളുമെല്ലാം അതുകൊണ്ടുതന്നെ മുഖ്യധാര എഴുത്തിന്റെ ഇടങ്ങളിൽനിന്നും സ്വാഭാവികമായും പുറത്താക്കപ്പെടുന്നു.

സാഹിത്യകൃതികളുള്ളിൽ ഉൾച്ചേർന്നുകിടക്കുന്ന മൂല്യങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും അനുമാനങ്ങളും പ്രതീകങ്ങളുമെല്ലാം ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വാധീനഫലമായി നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നതാണ്. പ്രസ്തുത സാഹിത്യസൃഷ്ടി ഉത്പാദിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഇടത്തിലും കാലത്തിലും നിലനിൽക്കുന്ന പ്രബലമായ രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക വിഭാഗങ്ങളെയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രത്യക്ഷമോ പരോക്ഷമോ ആയി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്.കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ കാലത്തോ വിഭജനാനന്തര രാഷ്ട്രീയം ശക്തിപ്പെട്ടുനിന്നിരുന്ന കാലത്തോ എഴുതപ്പെടുന്ന മലയാള നോവൽ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന മൂല്യവ്യവസ്ഥ ഏതുപ്രകാരത്തിലുള്ളതായിരിക്കുമെന്ന് അതതു കാലങ്ങളിലെ രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികവുമായ

അന്തരീക്ഷത്തെ മുൻനിർത്തി വിലയിരുത്താനാവും. പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പലതരം സംഘർഷങ്ങളിലൂടെയാണ് മലയാളനോവലിലെ എല്ലാതരം പ്രതിനിധാനങ്ങളും കടന്നുവന്നിട്ടുള്ളത്. അവയെ മനസ്സിലാക്കാൻ പ്രതിനിധാനത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും വിമർശനാത്മകമായി സമീപിച്ച സിദ്ധാന്തങ്ങൾകൂടി പരിചയപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്.

1.2.2.1. കോളനിയനന്തരവാദം

കോളനിയനന്തരചിന്തകൾ വികസിച്ചുവന്ന ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാന രണ്ടു ദശകങ്ങളോടെയാണ് പ്രതിനിധാനം എന്ന സങ്കല്പനവും അതിനെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനവും സംസ്കാരപഠന മേഖലയിൽ സജീവമാകുന്നത്. കൊളോണി-യൽ ഭൂതകാലങ്ങളുള്ള ദേശങ്ങളിൽ പ്രചാരം സിദ്ധിച്ച സാഹിത്യ മാതൃകകളിലെല്ലാം പ്രതിനിധാനമെന്നത് ഏറെ സങ്കീർണ്ണമായ ഒന്നായി നിലകൊണ്ടു. യൂറോപ്പിനെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു അവരോധിച്ച, ആധുനികതയുടെ യുക്തി പ്രതിസ്ഥാനത്തു നിർത്തിയ പൗരസ്ത്യ ദേശങ്ങളിലെ മനുഷ്യരുടെ, വിശിഷ്യ കീഴാളജനതയുടെ ജീവിതത്തെ എങ്ങനെ-യാണ് നമ്മുടെ സാഹിത്യവും സംസ്കാരവും ഉൾക്കൊണ്ടതെന്ന് കോളനിയനന്തരവാദം പരിശോധിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികോത്തര ഘടനാവാദാനന്തര ദർശനങ്ങളും പൗരസ്ത്യവാദവും പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ ചിന്തകളുമുണ്ടാക്കിയെടുത്ത ചിന്താപരിസരത്തു നിന്നാണ് പ്രതിനിധാനമെന്ന സാമൂഹ്യനിർമ്മിതിയെയും അതിനുകാരണമായി വർത്തിച്ച പ്രത്യയശാ-സ്ത്രപരമായ ചിന്തകളെയും വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടത്. അപ്പോൾ മാത്രമാണ് ഓരോ പ്രതിനിധാനവും നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയം തെളിഞ്ഞുകാണുകയുള്ളൂ.

നൂറ്റാണ്ടുകൾനീണ്ട കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തിലൂടെ സാമ്രാജ്യത്വം നിർമ്മിച്ചെടു-ത്ത അധീശത്വപരമായ ചിന്തകൾക്കെതിരെ ഏഷ്യയിലെയും ആഫ്രിക്കയിലെയും തെക്കെ അമേരിക്കയിലെയും എഴുത്തുകാരും ഗവേഷകരും, ആ ദേശങ്ങളിലെ സാംസ്കാരികമായ വൈവിധ്യങ്ങളെയും ചെറുത്തുനിൽപ്പുകളെയും മുൻനിർത്തി നടത്തിയ അക്കാദമികമായ പ്രതിരോധമാണ് പോസ്റ്റ് കൊളോണിയലിസം അഥവാ കോളനിയനന്തരവാദം. സാമ്രാജ്യ-ത്വം അതിന്റെ പ്രത്യക്ഷ ആധിപത്യ സ്വഭാവത്തിൽനിന്ന് പിൻമാറിയതിനുശേഷം ലോകത്ത്

നിലനിൽക്കുന്ന സാംസ്കാരികാവസ്ഥയെ കുറിക്കുന്ന പദമായി പോസ്റ്റ് കൊളോണിയലിസം വികസിച്ചുവന്നു. കൊളോണിയലിസം കോളനീകൃതദേശങ്ങളിൽ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത പ്രതിനിധാന മാതൃകകൾ കോളനിയനന്തരകാലത്തും തുടർന്നുപോന്നു. അത്തരം എഴുത്തു മാതൃകകളെയും സാംസ്കാരിക സവിശേഷതകളെയും വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിക്കുന്ന ചിന്താപദ്ധതിയാണ് കോളനിയനന്തരവാദം.

ഒരു പഠനമേഖല എന്ന നിലയ്ക്ക് കോളനിയനന്തരവാദം ചർച്ചാവിഷയമാകുന്നത് 1970-കൾക്ക് ശേഷമാണ്. യൂറോ-അമേരിക്കൻ അക്കാദമികളിൽനിന്നും ആരംഭിച്ച് ലോകത്തെ എല്ലാ സർവ്വകലാശാലകളിലേക്കും ഈ ചിന്താപദ്ധതി വ്യാപിച്ചു. പാശ്ചാത്യ അക്കാദമികളിലെത്തിയ മൂന്നാംലോക രാജ്യങ്ങളിൽനിന്നുള്ള അധ്യാപകരും ഗവേഷകരുമാണ് ഈ ചിന്താപദ്ധതിക്ക് നേതൃത്വം വഹിച്ചത്. എഡ്വേർഡ് സെയ്ദ്, ഗായത്രി ചക്രവർത്തി സ്പിവാക്ക്, ഹോമിഭാഭ തുടങ്ങിയ പോസ്റ്റ്കൊളോണിയൽ ചിന്തകർ ഇക്കൂട്ടത്തിൽ പ്രധാനികളാണ്. യൂറോപ്പിലെയും അമേരിക്കയിലെയും അക്കാദമികളെ പിടികൂടിയിരിക്കുന്ന ഭൂതമാണ് കോളനിയനന്തരവാദമെന്ന് പി. പവിത്രൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട് (പവിത്രൻ പി. കോളനിയനന്തരവാദം 60). ഭൂമിയുടെ ഏക അവകാശികളെന്ന് വിശ്വസിച്ചിരുന്ന യൂറോപ്യൻമാർക്ക്, തങ്ങളുടെ സ്വത്വം നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് അപരന്റെ ബലത്തിലാണെന്ന് കോളനിയനന്തരവാദം ബോധ്യപ്പെടുത്തിക്കൊടുക്കുന്നുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു.[5] ഫ്രഞ്ച് വെസ്റ്റിന്ത്യൻ ചിന്തകനും മനോരോഗവിദഗ്ധനുമായ ഫ്രാൻസ് ഫാനന്റെ 'ബ്ലാക്ക് സ്കിൻ വൈറ്റ്മാസ്ക് ' (1952), 'ദ റെച്ച്ഡ് ഓഫ് ദ എർത്ത്' (1961) എന്നീ രചനകൾ കോളനിയനന്തര ചിന്തകൾക്ക് തുടക്കമിട്ടു. കോളനിവത്കരിക്കപ്പെട്ട ജനതയിൽ കോളനിയനന്തര കാലത്തും നിലകൊള്ളുന്ന കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും മനഃശാസ്ത്രപരവുമായ പ്രത്യാഘാതങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ചിന്തകളായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റേത്. കോളനിയനന്തര വിമർശനരംഗത്ത് ശ്രദ്ധേയനായ ദാർശനികനാണ് എഡ്വേർഡ് സെയ്ദ്. യൂറോകേന്ദ്രിതമായ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ചിന്താപദ്ധതികൾ കിഴക്കിനെയും അവിടുത്തെ ജനതയെയും എങ്ങനെ അപരവത്കരിച്ചുവെന്നും നോവൽ എന്ന സാഹിത്യരൂ-

പംതന്നെ കോളനീകരണത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്നുമുള്ള സൈദിന്റെ അന്വേഷണങ്ങൾ കോളനിയനന്തര വിമർശനത്തെ സജീവമാക്കി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ഓറിയന്റലിസം' (1978), 'കൾച്ചർ ആന്റ് ഇംപീരിയലിസം' (1993) എന്നീ രചനകൾ പോസ്റ്റ് കോളോണിയൽ വിമർശനത്തെ വലിയരീതിയിലുള്ള പ്രചാരത്തിലെത്തിച്ചു. കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങളെ വിശകലനംചെയ്ത രണ്ടു സുപ്രധാനചിന്തകർ ഇന്ത്യക്കാരായിരുന്നു—ഹോമി കെ ഭാഭയും ഗായത്രി ചക്രവർത്തി സ്പീവാക്കും. ഹോമി കെ. ഭാഭയുടെ 'ഓഫ് മിമിക്രി ആന്റ് മാൻ: ദ ആംബിവലൻസ് ഓഫ് കൊളോണിയൽ ഡിസ്കോഴ്സ് (1984), നാഷൻ ആന്റ് നരേഷൻ (1990), ദ ലൊക്കേഷൻ ഓഫ് കൾച്ചർ (1994) എന്നീ രചനകൾ കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത കാപട്യങ്ങളെ തുറന്നുകാട്ടി. 'ക്യാൻ ദ സബാൾടൺ സ്പീക്ക്?' (1988) എന്ന ലേഖനമാണ് ഗായത്രി ചക്രവർത്തി സ്പീവാക്കിനെ കോളനിയനന്തര പഠനരംഗത്ത് ശ്രദ്ധേയമാക്കിയത്. 'ഇൻ അദർ വേൾഡ്സ് : എസ്സെയ്സ് ഇൻ കൾച്ചറൽ പൊളിറ്റിക്സ് ' (1987), 'എ ക്രിട്ടിക് ഓഫ് പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ റീസൺ' (1999) എന്നീ പുസ്തകങ്ങളും സ്പീവാക്കിന്റെ സുപ്രധാന സംഭാവനകളായിരുന്നു. ജെറിമി ഹാവ്തോചണിന്റെ 'എ കൺസൈസ് ഗ്ലോസറി ഓഫ് കണ്ടമ്പററി ലിറ്ററി തിയറി' (1992), ആസ്ത്രേലിയക്കാരായ ബിൽ ആഷ്ക്രോഫ്റ്റ്, ഗാരത് ഗ്രിഫിത്ത്. ഹെലെൻ ടിഫിൻ എന്നിവർ ചേർന്നെഴുതിയ 'എമ്പറർ റൈറ്റ്സ് ബാക്ക്: ദ തിയറി ആന്റ് പ്രാക്ടീസ് ഇൻ പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ ലിറ്ററേച്ചേഴ്സ്' (1989) എന്നീ രചനകളും കോളനിയനന്തരവാദത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തിക പരിസരത്തെ വിപുലപ്പെടുത്തി.

കൊളോണിയലിസം ആവിഷ്കരിച്ചെടുത്ത സുപ്രധാനമായ പ്രതിനിധാന മാതൃകകളി-ലൊന്നായിരുന്നു സാഹിത്യം. ലോകത്തിന്റെ കേന്ദ്രം യൂറോപ്പാണെന്ന പൊതുബോധത്തി-ന്റെ നിർമ്മിതിയിൽ കൊളോണിയൽ കാലത്തെ ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യം വലിയ പങ്കുവഹിച്ചി-ട്ടുണ്ട്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഉല്പന്നമായ നോവൽ എന്ന സാഹിത്യരൂപം ഇതിനു മികച്ച ഉദാഹരണമാണ്. അജ്ഞതയുടെ ലോകത്ത് കഴിയുന്ന കിഴക്കൻ ദേശങ്ങളിലെ ജനതയ്ക്ക് വെളിച്ചമെത്തിക്കാൻ ശേഷിയുള്ള ജ്ഞാനത്തിന്റെയും മാനവികത-

യുടെയും പ്രതീകങ്ങളായ വിശ്വപൗരൻമാരെയാണ് ആദ്യകാലനോവലുകളിൽ കാണാൻക-ഴിയുക. അപരിഷ്കൃതമായദേശങ്ങളിലും ദ്വീപുകളിലുംചെന്ന് അവിടുത്തെ ജനതയെ ആധുനികവത്കരിക്കുന്ന വീരനായകൻമാരായിരുന്നു അവർ. നരഭോജികളുടെ താവളമായ ഒറ്റപ്പെട്ട ദ്വീപിലെത്തപ്പെടുന്ന ഡാനിയൽ ഡിഫോയുടെ റോബിൻസൺ ക്രൂസോ എന്ന വെള്ളക്കാരനും ചെറിയവരുടെ ലോകത്തെത്തപ്പെടുന്ന വലിയവനായ ഗള്ളിവറുടെ കഥ പറയുന്ന ജോനാഥൻ സ്വിഫ്റ്റിന്റെ നോവലുമെല്ലാം ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നത് കോള-നീകരണത്തിന്റെ യുക്തിബോധത്തിൽ നിന്നാണ്. കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ വിശകലനത്തിലൂടെ മാത്രമെ ഇത്തരം യുക്തിയെ പുറത്തുകൊണ്ടുവരാൻ കഴിയൂ. കൊളോ-ണിയൽ മാനവികതയുടെ ഉദാരബോധത്തിൽനിന്നും കൊളോണിയൽ ചൂഷണത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്ക് ചിന്തകളെ നയിക്കലാണ് കോളനിയനന്തര വായനകളും പഠനങ്ങളും ലക്ഷ്യമിടുന്നത്.

1.2.2.2. **പൗരസ്ത്യവാദം** (Orientalism)

ഏഷ്യയിലെയും മിഡിൽ ഈസ്റ്റിലെയും വടക്കേ ആഫ്രിക്കയിലെയും സംസ്കാരങ്ങളെ-യും ജനങ്ങളെയും പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരങ്ങളേക്കാൾ വിചിത്രവും യുക്തിരഹിതവും താഴ്ന്നതുമായി ചിത്രീകരിക്കുന്ന, കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിൽ യൂറോപ്പിൽ ഉയർന്നുവന്ന പ്രായോഗികമായചിന്തയാണ് ഓറിയന്റലിസം. കോളനീകരണത്തിന്റെ യുക്തി ഉണ്ടാക്കി-യെടുത്ത, പാശ്ചാത്യർക്കിടയിൽ രൂഢമൂലമായ ഒരു വിശ്വാസവും പ്രയോഗവുമാണത്. കിഴ-ക്കിന് സ്വയം നിർണ്ണയിക്കാനുള്ള ശേഷിയില്ലെന്നും പാശ്ചാത്യമനസ്സിന്—യൂറോപ്പിന്—മാത്രമെ പൗരസ്ത്യലോകത്തിനെ ആവിഷ്കരിക്കാനാവൂ എന്ന കാഴ്ച്ചപ്പാടാണ് പൗരസ്ത്യവാദം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. പലസ്തീൻ-അമേരിക്കൻ പണ്ഡിതനായ എഡ്വേർഡ് സെയ്ദ് 1978-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ഓറിയന്റലിസം' എന്ന പുസ്തകമാണ് പൗരസ്ത്യവാദത്തെകുറിച്ചുള്ള കോളനിയനന്തര വിശകലനരീതി ആദ്യമായി അവതരിപ്പിച്ചത്. പൗരസ്ത്യദേശങ്ങളെയും അവരുടെ സംസ്കാരത്തെയും പാശ്ചാത്യലോകം എങ്ങനെയാണ് നോക്കിക്കാണുന്നതെന്ന് വിശദീകരിക്കാനാണ് സെയ്ദ് ശ്രമിക്കുന്നത്.

കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടം മുതൽ യൂറോപ്യർക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അവബോധമാണ് പൗരസ്ത്യവാദമെങ്കിലും ബ്രിട്ടീഷ്, ഫ്രഞ്ച് സാമ്രാജ്യങ്ങൾ ശക്തിപ്രാപി-ക്കാൻതുടങ്ങിയ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടെയാണ് ഒരു ബൃഹത്തായ പദ്ധതിയായി ഓറിയന്റലിസം വികസിക്കുന്നതെന്ന് സെയ്ദ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. കിഴക്കിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആധികാരികമായ വിലയിരുത്തലുകളും പ്രമാണപ്പെടുത്തലുകളുമെല്ലാം ഉണ്ടാകുന്നത് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ്. പൗരസ്ത്യദേശത്തെയും ജനങ്ങളെയും ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതിനും കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നതിനെ ന്യായീകരിക്കാനും സാമ്രാജ്യത്വം ഓറിയന്റലിസ്റ്റ് മനോഭാവങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചു. കിഴക്ക്/പടിഞ്ഞാറ് എന്ന ദ്വന്ദ്വരൂപീകരണത്തിലൂടെ പടിഞ്ഞാറിന്റെ അധീശത്വം ഉറപ്പിക്കുകയാണ് ഓറിയന്റലിസ്റ്റുകൾ ചെയ്തത്. പൗരസ്ത്യദേശങ്ങളിലെ സംസ്കാരം സ്ഥിരവും മാറ്റമില്ലാത്തതുമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടു.അത് ഏകശിലാത്മകമായതു-കൊണ്ട് അവിടെ വൈവിധ്യത്തിനും മാറ്റത്തിനും ഇടമില്ല. ഈ കാഴ്ചപ്പാട് സംസ്കാരങ്ങളുടെ സങ്കീർണ്ണവും ചലനാത്മകവുമായ സ്വഭാവത്തെ അവഗണിക്കുകയും അവയെ ഒരുകൂട്ടം സ്റ്റീരിയോ ടൈപ്പുകളിലേക്ക് ചുരുക്കുകയുംചെയ്യുന്നു. നിഷ്ക്രിയവും പ്രവർത്തനരഹിതവും യുക്തിക്കുനിരക്കാത്തതും നിഗൂഢവുമായ ഒരു സംസ്കാരത്തെ ചലനാത്മാകമാക്കാൻ, 'സം-സ്കാര'മായി ഉയർത്താൻ പാശ്ചാത്യ ഇടപെടലും മാർഗനിർദേശവും ആവശ്യമാണ് എന്ന ബോധമാണ് പൗരസ്ത്യവാദം ഉത്പാദിപ്പിച്ചത്. ഇങ്ങനെ യൂറോപ്യൻ കൊളോണിയലിസ-ത്തെയും കിഴക്കിന്റെ മേലുള്ള ആധിപത്യത്തെയും ന്യായീകരിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന സാംസ്കാരിക സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ ഒരു രൂപമായാണ് ഓറിയന്റലിസം വളർന്നത്.

കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ ഭാഗമായിവന്ന യാത്രാവിവരണങ്ങളും സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങളും കുറിപ്പുകളുമാണ് പൗരസ്ത്യരെ നോക്കിക്കാണാൻ പാശ്ചാത്യർ ഉപയോഗിച്ചത്. പ്രാഥമിക-മായ ദത്തശേഖരണത്തിലൂടെയല്ലാതെ ദ്വിതീയവും ത്രിതീയവും അതിനപ്പുറവുമൊക്കെയുള്ള ദത്തങ്ങൾ അവലംബിച്ചാണ് അവർ ചരിത്രവും സാഹിത്യവും രചിച്ചത്. ഈ രചനകളെല്ലാം തന്നെ അടിസ്ഥാന പ്രമാണമായി സ്വീകരിച്ചത് കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറും മൗലികമായി വ്യത്യസ്തമാണ് എന്ന സങ്കല്പമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ചരിത്രം, ശാസ്ത്രം, കല, സാഹിത്യം

തുടങ്ങിയ എല്ലാതരം കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കകത്തും കടന്നുവരുന്ന പൗരസ്ത്യ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ നിരന്തരമായി അപരത്തെ (other) നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുത്. പടിഞ്ഞാറിനെ കർതൃസ്ഥാനത്ത് അവരോധിച്ച് കിഴക്കിനെ കർമ്മസ്ഥാനത്ത്മാത്രം നിലനിർത്തുന്ന ചിന്താപദ്ധതിയാണ് ഓറിയന്റലിസം. പൗരസ്ത്യനെ ബദൽ സ്വത്വമായി സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടാണ് യൂറോപ്പ് അതിന്റെ സ്വത്വവും അധികാരവും ആർജ്ജിച്ചതെന്ന് സെയ്ദ് പറയുന്നുണ്ട് (Said, Edward: 3). സ്വന്തമായ കർതൃത്വമില്ലാത്ത, ഒട്ടും ചലനാത്മകമല്ലാത്ത സ്വത്വത്തിന്റെ ഉടമകളായാണ് പൗരസ്ത്യർ പ്രതിനിധീകരിക്കപ്പെട്ടത്. കീഴടക്കപ്പെടേണ്ടവനും പാശ്ചാത്യരുടെ സഹായവും സംരക്ഷണവും ആവശ്യമുള്ളവനുമാണ് 'പൗരസ്ത്യൻ' എന്ന തരത്തിലുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളാണ് നിരന്തരം ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരുന്നത്. ഇതു തുറന്നുകാട്ടാൻ സെയ്ദിന്റെ വിശകലനപദ്ധതികൾക്ക് കഴിയുന്നുണ്ട്.

1.2.2.3. **കീഴാളപഠനം** (Subaltern Study)

കോളനിയനന്തര സമീപനങ്ങളുടെ ഭാഗമായി 1980-കളിൽ ഇന്ത്യയിൽ ആരംഭിച്ച പഠനമേഖലയാണ് സബാൾട്ടേൺ സ്റ്റഡീസ്. കൊളോണിയലിസവും മുതലാളിത്തവും അധികാരത്തിന്റെയും അറിവിന്റെയും ആധിപത്യഘടനയിൽനിന്ന് പാർശ്വവൽക്കരിച്ച, അടിച്ചമർത്തിയ, ഒഴിവാക്കി നിർത്തിയ സമൂഹങ്ങളെ ഒന്നാകെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പദമാണ് 'സബാൾട്ടേൺ'. അതിനകത്ത് തൊഴിലാളികളുണ്ട്, കർഷകരുണ്ട്, സ്ത്രീകളുണ്ട്, ദളിതരുണ്ട്, ന്യൂനപക്ഷങ്ങളുണ്ട്. സമൂഹത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയിൽ നിന്നും മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടവരുടെ അനുഭവങ്ങളും അഭിപ്രായങ്ങളും വിശകലനംചെയ്തുകൊണ്ട്, സാമൂഹ്യഘടനയിൽ ആധിപത്യം പുലർത്തുന്ന അധികാരസംവിധാനങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് കീഴാളപഠനം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്.

കീഴാളജനതയുടെ ഇടങ്ങൾ ഇല്ലാതാക്കിയ, കീഴാളന്റെ സാമൂഹികനിലയെ നിർണ്ണയിച്ച കൊളോണിയൽ ചരിത്രരചനാരീതിയുടെ പ്രശ്നങ്ങളെ തുറന്നുകാട്ടികൊണ്ടാണ് സബാൾട്ടേൺ സ്റ്റഡീസ് അതിന്റെ അന്വേഷണ മേഖലയെ വിപുലപ്പെടുത്തുന്നത്. ഭരണ വർഗങ്ങളുടെയും വരേണ്യ വിഭാഗങ്ങളുടെയും അനുഭവങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധകേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന

പരമ്പരാഗത ചരിത്രത്തിന്റെ പരിമിതികൾക്കുള്ള പ്രതികരണമായാണ് സബാൾട്ടേൺപഠനങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത്. കീഴാളന്റെ യഥാർത്ഥചരിത്രം രചിക്കുകയായിരുന്നു ഇത്തരം പഠനങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം. കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരൻമാർ അവരുടെ താൽപര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ചുള്ള ഒരു ചരിത്രരചനാരീതിയാണ് സ്വീകരിച്ചിരുന്നത്. യൂറോപ്പിനു പുറത്തുള്ളവരെയൊക്കെ പൂർണ്ണമായും അവഗണിക്കുകയോ അപരിഷ്കൃതരായി ചിത്രീകരിക്കുകയോ ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് സാമ്പ്രദായികചരിത്രം മുന്നോട്ടുപോയത്. കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരൻമാർ മാറ്റിനിർത്തിയ ദളിതരെയും ഗോത്രവിഭാഗങ്ങളെയും മുസ്ലീങ്ങളെയും കർഷകരെയും തൊഴിലാളികളെയും സ്ത്രീകളെയുമെല്ലാം കീഴാളപഠനം കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തേക്കുകൊണ്ടുവന്നു. അവഗണിക്കപ്പെടുകയോ പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നവരുടെ ജീവിതവും പോരാട്ടങ്ങളും പരിശോധിച്ച് ചരിത്രത്തെയും സമൂഹത്തെയും കുറിച്ചുള്ള ധാരണകൾ വിശാലമാക്കാനാണ് സബാൾട്ടേൺ സമീപനം ശ്രമിക്കുന്നത്.

കീഴാളപഠനം വിശകലനം ചെയ്യുന്ന രണ്ട് പ്രധാന ആശയങ്ങളാണ് കീഴാളത്തവും പ്രതിനിധാനവും (Subalternity and Representation). കീഴാളത്തമെന്നത് പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട, അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങളുടെ അനുഭവങ്ങളെയും വീക്ഷണങ്ങളെയും, 'കീഴാളൻ' എന്ന അവസ്ഥയെയും, സമൂഹത്തിൽ കീഴാളവിഭാഗങ്ങൾ അനുഭവിക്കുന്ന സാമൂഹികസ്ഥിതിയെയും സൂചിപ്പിക്കുന്നു. പ്രബലമായ സാംസ്കാരിക, രാഷ്ട്രീയ, സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥകളിൽ ഈ സമൂഹങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കുന്ന രീതികളെക്കൂടി അത് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവന്റെ ജീവിതം എല്ലായ്പ്പോഴും എല്ലാ പ്രതിനിധാന വ്യവസ്ഥകളിൽനിന്നും പുറത്താണ് എന്ന് കീഴാളപഠനം തുറന്നുകാണിക്കുന്നു. പ്രാതിനിധ്യത്തിന്റെ പ്രബലമായ സംവിധാനങ്ങൾക്കുള്ളിൽ കീഴാളജനത ഒഴിവാക്കപ്പെടുകയോ തെറ്റായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. കീഴാളരുടെ ചരിത്രത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും മായ്ച്ചുകളയൽ, അവരെ പ്രാകൃതമോ പിന്നാക്കമോ വില്ലൻമാരോ ആയി ചിത്രീകരിക്കൽ തുടങ്ങിയ ഒട്ടേറെ മാതൃകകൾ കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കകത്ത് കാണാൻ കഴിയും. പ്രബലമായ ഇത്തരം പ്രാതിനിധ്യസംവിധാനങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കാനും അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ജനതയ്ക്ക്

ശബ്ദം നൽകാനുമാണ് കീഴാളപഠനം ശ്രമിക്കുന്നത്. കീഴാളരുടെ അനുഭവങ്ങളെയും അഭിപ്രായങ്ങളെയും മുൻനിർത്തി പുതിയ പ്രാതിനിധ്യ രൂപങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നത് ബോധപൂർവ്വമായ ഇടപെടലിന്റെ ഭാഗമായാണ്. ഇതിന്റെ ഭാഗമായാണ് വാമൊഴിയിലും നാടൻപാട്ടുകളിലും മിത്തുകളിലുംമറ്റും നിലനിൽക്കുന്ന കീഴാളജീവിതത്തെ മുഖ്യധാരയിലേക്ക് കൊണ്ടുവന്ന് അനുഭവങ്ങളെ പുനർനിർമ്മിക്കുകയും സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന പ്രബലമായ ആഖ്യാനങ്ങളെ വെല്ലുവിളിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. ബ്രിട്ടീഷ്വിരുദ്ധസമരകാലത്ത് ഇന്ത്യക്കാരിൽ ഒരു സമൂഹമെന്നബോധവും ദേശീയതയും നിർമ്മിക്കുന്നതിന് അവരെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന പാട്ടുകളും കവിതകളും ഉപയോഗിച്ചിരുന്നെന്ന് ദിപേഷ് ചക്രവർത്തി പറയുന്നുണ്ട്6. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ കർതൃത്വം വീണ്ടെടുക്കുന്നതിനുള്ള ഈ ഉപാധിയാണ് കീഴാളപഠനവും ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയത്.

മുഖ്യധാര ആഖ്യാനങ്ങളിലെ പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ കീഴാളപഠനം നൽകിയ ദിശാബോധം സഹായകരമാണ്. മലയാളനോവലിന്റെ ആരംഭകാലംതൊട്ടേ പ്രതിനിധാനം എന്നത് സങ്കീർണ്ണമായ ഒന്നായിരുന്നു. മുസ്ലിം കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ആഖ്യാനവും അവതരണവുമെല്ലാം കൊളോണിയൽ സാഹിത്യരചനയുടെ ലോകബോധം അനുസരിച്ചാണ് നടന്നിരുന്നത്. മുസ്ലീങ്ങൾ, പ്രത്യേകിച്ച് പാശ്ചാത്യസമൂഹങ്ങളിൽ, പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടവരും സ്റ്റീരിയോടൈപ്പുകൾക്കും വിവേചനങ്ങൾക്കും വിധേയരായവരുമായിരുന്നു. തൽഫലമായി, അവരുടെ അനുഭവങ്ങളും ശബ്ദങ്ങളും പ്രബലമായ ആഖ്യാനങ്ങളിൽനിന്ന് ഒഴിവാക്കപ്പെട്ടു. സബാൾട്ടേൺ പഠനങ്ങൾ ഈ മുഖ്യധാരാ ആഖ്യാനങ്ങളെ തുറന്നുകാണിക്കാനും മുസ്ലീങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങൾക്ക് ശബ്ദം നൽകാനും ശ്രമിച്ചു. 2005-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ സബാൾട്ടേൺ പഠനങ്ങളുടെ പന്ത്രണ്ടാംഎഡിഷൻ മുന്നോട്ടുവെച്ച ചർച്ച 'Muslims, Dalits, and the Fabrications of History' എന്ന വിഷയത്തിലൂന്നിയുള്ളതായിരുന്നു. കീഴാളപഠനത്തിന്റെ സംവാദ മണ്ഡലത്തിലേക്ക് മുസ്ലിമിനെയും കൊണ്ടുവരാൻ ഈ ഗവേഷണ ജേണലിന്റെ പ്രസിദ്ധീകരണത്തിലൂടെ സാധിച്ചു.

1980-കളിൽ സ്ഥാപിതമായ സബാൾട്ടേൺ സ്റ്റഡീസ് കളക്ടീവിൽ രണജിത് ഗുഹ, ഗായത്രി ചക്രവർത്തി സ്പിവാക്, ദിപേഷ് ചക്രബർത്തി തുടങ്ങിയവരാണ് പ്രധാനമായും ഉണ്ടായിരുന്നത്. അക്കാദമിക പഠനമേഖലയിൽ സംസ്കാരം, ചരിത്രം, അധികാരം എന്നിവയെ കുറിച്ച് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ധാരണകളെ തിരുത്തിക്കുറിക്കാനും വിപുലപ്പെടുത്താനും ഇവരുടെ വിശകലനങ്ങൾക്ക് സാധിച്ചു. ഒരു വ്യക്തിയുടെ/സമൂഹത്തിന്റെ ലോകബോധത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിൽ ഭാഷയും ഇതരവ്യവഹാരങ്ങളും വഹിക്കുന്ന പങ്ക് വ്യക്തമാക്കുന്നതിന് കീഴാളപഠനങ്ങൾ പ്രാധാന്യം നൽകി. അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷി, ഇ.പി. തോംസൺ, ക്രിസ്റ്റഫർ ഹിൽ, റോഡ്നി ഹിൽടൺ, എറിക് ഹോബ്സ് ബാം തുടങ്ങിയ സൈദ്ധാന്തികരുടെ ചിന്തകൾ കീഴാളപഠന സമീപനങ്ങൾക്ക് പുതിയ ദിശാബോധം നൽകി.

സബാൾട്ടേൺ സ്റ്റഡീസ് കളക്ടീവിന്റെ സ്ഥാപകഅംഗങ്ങളിലൊരാളായ രണജിത് ഗുഹയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ സബാൾട്ടേൺ പഠനമേഖലയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പരമ്പരാഗതമായ ചരിത്രരചനാരീതിയെ അദ്ദേഹം നിശിതമായി വിമർശിച്ചു. യൂറോകേന്ദ്രിതവും വരേണ്യവുമായ വീക്ഷണത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ഒന്നാണത്. പരമ്പരാഗതചരിത്രം എഴുതുന്നത് പലപ്പോഴും കൊളോണിയൽ അഡ്മിനിസ്ട്രേറ്റർമാരും കീഴാളസമൂഹങ്ങളെ പാർശ്വവൽക്കരിക്കുന്ന അടിച്ചമർത്തൽ ഘടനകളുടെ ഭാഗമായവരുമാണ് എന്ന് ഗുഹ വാദിച്ചു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പരമ്പരാഗത ചരിത്രം കീഴാളസമൂഹങ്ങളുടെ അനുഭവങ്ങളെയും വീക്ഷണങ്ങളെയും അവഗണിച്ചുകൊണ്ടാണ് മുന്നോട്ടുപോയത്. ആർക്കൈവുകളിലും ഔദ്യോഗികരേഖകളിലും ആശ്രയിക്കുന്ന പരമ്പരാഗത ചരിത്രരീതികളിലൂടെ സാമൂഹികമായും രാഷ്ട്രീയമായും പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങളെ വേണ്ടത്ര മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ലെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. പകരം നാടോടിക്കഥകൾ, വാമൊഴിചരിത്രം, കർഷകസാഹിത്യം തുടങ്ങിയ ബദൽ സ്രോതസ്സുകളിലൂടെ സബാൾട്ടന്റെ സ്വന്തം വീക്ഷണം വീണ്ടെടുക്കേണ്ടതിന്റെ പ്രാധാന്യം അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. സബാൾട്ടേൺ സ്റ്റഡീസ് കളക്ടീവിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ 1982 മുതൽ 2005

വരെ പന്ത്രണ്ട് എഡിഷനുകളാണ് 'Subaltern Studies' എന്ന പേരിൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായത്. ആദ്യത്തെ ആറെണ്ണത്തിന്റെ പ്രധാന എഡിറ്റർ രണജിത്ഗുഹയായിരുന്നു. സമൂഹത്തിൽ പ്രബലമായി നിലനിൽക്കുന്ന ചരിത്രാഖ്യാനങ്ങളെ തുറന്നുകാണിക്കാനും സബാൾട്ടേൺ ഗ്രൂപ്പുകളുടെ ശബ്ദങ്ങളെയും അനുഭവങ്ങളെയും മുഖ്യധാരയിലെത്തിക്കാനും സബാൾട്ടേൺ സ്റ്റഡീസ് സീരീസ് ശ്രമിച്ചു. വാമൊഴിചരിത്രം, നാടോടിക്കഥകൾ, ജനപ്രിയസംസ്കാരം എന്നിവയുൾപ്പെടെയുള്ള ചരിത്രത്തിന്റെ ബദൽ സ്രോതസ്സുകളുടെ പ്രാധാന്യം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് അന്വേഷണ മേഖല വിപുലപ്പെടുത്തിയത്.

കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടത്തെ ചരിത്രത്തിന്റെ രചയിതാവായും കീഴാളരെ അതിന്റെ കേവലം സ്വീകർത്താക്കളായും കാണുന്ന ചരിത്രപരമായ വീക്ഷണത്തോടുള്ള പ്രതികരണമാണ് രണജിത്ഗുഹയുടെ പഠനങ്ങൾ. ചരിത്രത്തിന്റെ ഇടങ്ങളിൽനിന്നും സാധാരണ മനുഷ്യർ പുറത്തായത് കൊളോണിയൽ പദ്ധതിയുടെ ഭാഗമായാണ്. ചരിത്രമുള്ളവരും ചരിത്രമില്ലാത്തവരും എന്ന സങ്കല്പം തന്നെ അങ്ങനെയുണ്ടായതാണെന്ന് 'History at the Limit of World History'[7] എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഗുഹ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്: അമേരിക്കൻ അധിനിവേശ കാലത്ത് രാജാവിന്റെയോ രാജ്ഞിയുടെയോ പേരിൽ ഏതെങ്കിലുമൊരു നാട്ടിൽചെന്ന് ഒരു കൊടികുത്തിയാൽ അവിടെ നടത്തുന്ന ഏത് അക്രമവും കൊള്ളയും ന്യായീകരിക്കപ്പെടുന്ന അവസ്ഥയുണ്ടായിരുന്നു. യൂറോപ്പ് അനേകം വംശങ്ങളുടെയും മതങ്ങളുടെയും ഭാഷകളുടെയും സംസ്കാരങ്ങളുടെയും അപരത്വത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് സ്വയം തിരിച്ചറിഞ്ഞത്. പഴയ ലോകത്തെ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥകളെ പുതിയലോകവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുത്താൻവേണ്ടി പേരുകളും സംവർഗങ്ങളും കണ്ടെത്തി. അങ്ങനെ കണ്ടെത്തിയ ഒരു സംവർഗമാണ് 'ചരിത്രമില്ലാത്ത ജനത' എന്നത്. ചരിത്രമില്ലാത്തവർ താഴ്ന്ന ജനതയാണ്–എഴുത്തും വായനയും അറിയാത്തവരാണ്—കീഴടക്കപ്പെടേണ്ടവരാണ്–എന്ന ബോധം കൊളോണിയലിസം നിർമ്മിച്ചതാണ്. നവോത്ഥാനത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയാണ്.

മാർക്സിസ്റ്റ് വിശകലനത്തിലൂടെ അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷിയാണ് സമൂഹത്തിൽ ഒരു പ്രത്യേകവിഭാഗത്തിനുകൈവരുന്ന ആധിപത്യത്തെകുറിച്ച് ചർച്ചചെയ്തത്. അധീശത്വ

സംസ്കാരമാണ് സമൂഹത്തിൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്ന ഗ്രാംഷിയുടെ ചിന്തകൾ ഗുഹയെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. കോളനിയന്തര പഠന മേഖലയിൽ ഗ്രാംഷിയുടെ ആശയം വ്യക്തമായി വരച്ചുകാണിക്കുന്ന ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട കൃതികളിലൊ-ന്നാണ് രണജിത് ഗുഹയുടെ 'Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India'. 1998-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ ഈ പുസ്തകത്തിൽ കൊളോണിയൽ ഭരണം സ്ഥാപിച്ച ആധിപത്യത്തിന്റെ സ്വഭാവം വിശകലനംചെയ്യുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം അധീശത്വപരമല്ലാത്ത (Hegemonic) ആധിപത്യവ്യവസ്ഥയിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നുവെന്ന് ഗുഹ വാദിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ സമ്മതമോ വിശ്വസ്തതയോ ഇല്ലാതെയാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിലും സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയിലും കാര്യമായ നിയന്ത്രണം ചെലുത്തിയത്. പകരം, അവർ തങ്ങളുടെ അധികാരം നിലനിർത്താൻ ബലപ്രയോഗത്തെയും മറ്റും ആശ്രയിച്ചു.

രണജിത്ഗുഹയുടെ Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India" (1983), A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement" (1963), History at the Limit of World-History" (2002) എന്നീ കൃതികളും കീഴാളപഠനമേഖലയ്ക്ക് പുതിയ ദിശാബോധം നൽകി.

അധികാരം (Power), പ്രതിനിധാനം (Representation), കീഴാളത (Subalternity) എന്നീ സങ്കല്പനങ്ങളെ മുൻനിർത്തി കീഴാളപഠന മേഖലയിൽ സവിശേഷ സംഭാവനകൾ നൽകിയ ഇന്ത്യൻ സൈദ്ധാന്തികയാണ് ഗായത്രി ചക്രവർത്തി സ്പിവാക്ക്. സബാൾട്ടൻ സ്റ്റഡീസ് കളക്റ്റീവിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ തുടക്കമിട്ട കീഴാളത സംബന്ധിച്ച ചർച്ചകളെ സ്പീവാക്കിന്റെ ചിന്തകൾ മുന്നോട്ടുനയിച്ചു. ചരിത്രപരമായ കാരണങ്ങളാൽ നിശ്ശബ്ദരാക്കപ്പെട്ട ജനതയെ മുഖ്യധാരയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നതിനുവേണ്ടി അവരെക്കുറിച്ച് പഠിക്കുകയും അവർക്കായി സംസാരിക്കുകയുമാണ് സ്പിവാക്ക് ചെയ്തത്. കോളനിയനന്തര പഠനമേഖലയിൽ 'സബാൾ-ടേൺ' എന്ന പദം ജനകീയമാക്കുന്നതിൽ സ്പീവാക്കിന് നിർണായക പങ്കുണ്ട്. പാർശ്വവൽ-ക്കരിക്കപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങളെയും അവസരങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെട്ടവരെയും അധികാര

സ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്ന് മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടവരെയും സൂചിപ്പിക്കാൻ അവർ 'സബാൾടേൺ' എന്ന പദം ഉപയോഗിച്ചു. 'സബാൾടേൺ ക്ലാസ്' എന്ന ഗ്രാംഷിയുടെ വർഗ്ഗീകരണം സ്പിവാക്കിനെ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്. ഒപ്പം ദെറിദയുടെ ദർശനങ്ങളും. അപനിർമ്മാണമാണ് സ്പിവാക്കിന്റെ ചിന്തകളുടെ അടിത്തറ.

പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളെയും പരിമിതികളെയും വിമർശിക്കുന്ന 1985-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ 'സബാൾട്ടന് സംസാരിക്കാൻ കഴിയുമോ?' (Can the Subaltern speak?) എന്ന പ്രബന്ധമാണ് ഗായത്രി ചക്രവർത്തി സ്പിവാക്കിനെ പ്രശസ്തമാക്കിയത്. കീഴാളസമൂഹങ്ങൾക്ക് സ്വയം സംസാരിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന കൊളോണിയൽ ആശയത്തെ സ്പിവാക് വിമർശിക്കുന്നു. പ്രതിനിധാനമെന്നത് അത്ര നിഷ്കളങ്കമായ ഒന്നല്ല. അധികാര ബന്ധങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ഒന്നാണത്. സമൂഹത്തിലെ പ്രബലമായ പ്രാതിനിധ്യ സംവിധാനങ്ങൾ പലപ്പോഴും കീഴാളശബ്ദങ്ങളെ ഒഴിവാക്കുകയോ നിശ്ശബ്ദമാക്കുകയോ തെറ്റായി പ്രതിനിധീകരിക്കുകയോ ചെയ്യുകയാണ്. മൂന്നാംലോക രാജ്യങ്ങളിലെ ചിന്തകളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന പാശ്ചാത്യ കേന്ദ്രീകരണത്തെയും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന ചരിത്രത്തെയും മുൻവിധികളെയും തകർത്തുകൊണ്ടു മാത്രമെ കീഴാളരുടെ ശബ്ദം കേൾപ്പിക്കാനാവൂ. പാശ്ചാത്യചിന്താപദ്ധതികളും പാശ്ചാത്യ ആഖ്യാനങ്ങളുമാണ് കീഴാളചരിത്രത്തെയും കീഴാളകർതൃത്വത്തെയും കീഴടക്കുന്നത്. കീഴാളത സംബന്ധിച്ചുള്ള കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങളെല്ലാം കീഴാളപുരുഷനെയാണ് കേന്ദ്രീകരിച്ചത്. ചരിത്ര രചനയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഇത്തരം പ്രതിനിധാനപരമായ സങ്കീർണ്ണതകളും കീഴാളപ്രശ്നങ്ങളും അഭിമുഖീകരിക്കാതെ മുന്നോട്ടുപോകാനാവില്ലെന്ന് സ്പിവാക്ക് കരുതുന്നു. പാശ്ചാത്യചരിത്രമാതൃകകൾക്ക് ഒട്ടും പരിചിതമല്ലാത്ത, കീഴാളർക്ക് സ്വയം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാൻ കഴിയാത്ത സാഹചര്യമാണ് കൊളോണിയൽ രാജ്യങ്ങളിലേത്. ലിംഗഭേദം, വർഗം, ജാതി, പ്രദേശം, മതം, മറ്റ് ആഖ്യാനങ്ങൾ എന്നിവയാൽ വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ അവർക്ക് സംസാരിക്കാൻ കഴിയില്ല. അവർക്ക് ഐക്യത്തോടെ നിലകൊള്ളാൻപോലും കഴിയാത്ത അവസ്ഥയാണ് ഇത്തരം വിഭജനങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവർക്കുവേണ്ടി

സംസാരിക്കേണ്ടത് അനിവാര്യതയാണ്. മൂന്നാംലോകരാജ്യങ്ങളിലെ കീഴാളസ്ത്രീയുടെ ശബ്ദത്തിന്റെ അസാന്നിധ്യം സുപ്രധാനമായ ഒരു വിടവായി സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നു-വെന്ന് അവർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.[8] കൊളോണിയൽ ഉത്പാദന വ്യവസ്ഥയിൽ കീഴാളന് ചരിത്രമേയില്ല, അവർക്ക് സംസാരിക്കാൻ കഴിയില്ല. കീഴാളസ്ത്രീക്കാണെങ്കിൽ അത്രപോലും ഇടംകിട്ടാത്തവിധം നിഴൽ മാത്രമായി കഴിയേണ്ട സാഹചര്യമാണ് കോളനീകരണവും പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയും സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളത്. കീഴാളരുടെ ശബ്ദമില്ലാതാക്കിയ കൊളോണി-യൽ ജ്ഞാനപദ്ധതികളെ വിശദീകരിക്കാൻ ദെറിദയുടെ അപനിർമ്മാണ ചിന്തകളെ സ്പിവാക്ക് ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.

യഥാർത്ഥത്തിൽ കോളനിയനന്തരവാദവും കീഴാളപഠനവും പരസ്പരം ആഴത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ചിന്താപദ്ധതികളാണ്. കോളോണിയൽ ആധുനികതയെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയും പ്രബല ചരിത്രത്തെയും ആഖ്യാനങ്ങളെയും അപനിർമ്മിക്കുകയും കോളണീക-രണം പ്രാന്തവത്കരിച്ച ഇടങ്ങളിൽനിന്ന് എതിർ ആഖ്യാനങ്ങളെ കണ്ടെടുക്കുകയുമാണ് ഈ രണ്ട് പഠനങ്ങളും ചെയ്യുന്നത്. കൊളണിയനന്തരവാദം മാർക്സിസത്തെ അപ്പാടെ ഒഴിവാക്കുമ്പോൾ മാർക്സിസത്തിന്റെ സാധ്യതകൾ കീഴാളപഠനങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നു-ണ്ടെന്നതാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്ര തലത്തിലെ പ്രധാന വ്യത്യാസം. കോളണിയനന്തര വാദം കൊളോണിയൽ പാരമ്പര്യങ്ങളെ, ജ്ഞാനപദ്ധതികളെ അപനിർമ്മിക്കുന്നതിനാണ് ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നതെങ്കിൽ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഉത്പന്നമായ ദേശരാഷ്ട്ര സങ്കല്പത്തെയാണ് കീഴാളപഠനം അട്ടിമറിക്കുന്നത്. അതോടൊപ്പം കീഴാളസമൂ-ഹങ്ങളിലെ ബദൽ ആഖ്യാനങ്ങളെ കണ്ടെത്തുകയും അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ഉയർത്തിപ്പി-ടിക്കുകയും കീഴാളപ്രാദേശികതയെ ബദലായി ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

1.3. പോസ്റ്റ്-ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനവും പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിമർശനവും

ഘടനാവാദസമീപനങ്ങൾക്കുശേഷം വികസിച്ച സംസ്കാര പഠനത്തിന്റെയും വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും ബഹുവിധമായ സിദ്ധാന്തപദ്ധതികൾക്ക് പൊതുവായ പ്രസ്ഥാനാത്മക സ്വഭാവമില്ലെങ്കിലും സങ്കല്പനപരമായും രീതിശാസ്ത്രപരമായും ഒരു പൊതുഅടിത്തറയുണ്ട്. സാഹിത്യ-സംസ്കാര വിശകലനത്തിന് ഈ പദ്ധതികൾ പൊതുവായി സ്വീകരിക്കുന്ന സമീപന രീതിയെ പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനശാസ്ത്രം എന്നു വിളിക്കാം.

1.3.1. **ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം**

ഘടനാവാദത്തിന്റെ (Structuralism) ഭാഗമായി വികസിച്ചുവന്ന പാഠവിശകലനരീതിയാണ് ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം. സാംസ്കാരികമായ എല്ലാ വ്യവസ്ഥകളെയും പാഠങ്ങളായികണ്ട് ഘടനകളായി കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ട് ആ ഘടനയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന മൂർത്തമായ ഉപാധികളെ പഠിക്കാനാണ് ആഖ്യാനശാസ്ത്രകാരന്മാർ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഘടനാ ബാഹ്യമായിട്ടുള്ളതൊന്നും ആഖ്യാനവിജ്ഞാനീയം പരിഗണിക്കാറില്ല. അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ പൊയറ്റിക്സ് മുതൽ ആഖ്യാനസ്വരൂപത്തെയും ഘടനയെയും സംബന്ധിച്ച ചർച്ചകൾ കാണാമെങ്കിലും പഠനപദ്ധതി എന്ന നിലയിൽ റഷ്യൻ ഫോർമലിസത്തിലാണ് ഈ സമീപനരീതിയുടെ വേരുകളുള്ളത്. വ്ളാഡിമിർ പ്രോപ്പ്, ലെവിസ്ട്രോസ്, ടെഡറോവ് തുടങ്ങിയവയായിരുന്നു ഘടനാത്മക ആഖ്യാനപഠനത്തിന്റെ പ്രയോക്താക്കൾ.

ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിലെ ആദ്യകാലപഠനങ്ങൾ വ്ളാഡിമിർ പ്രോപ്പ്, യൂറി ലോട്ട്മാൻ തുടങ്ങിയ റഷ്യൻ ഫോർമലിസ്റ്റുകളാണ് നടത്തിയത്. പ്രോപ്പിന്റെ 'Morphology of the Folktal' (1928) എല്ലാ നാടോടിക്കഥകളിലും പ്രവർത്തിക്കുന്ന 31 ധർമ്മങ്ങളെ നിർധാരണം ചെയ്തു. ലോട്ട്മാന്റെ 'The Structure of the Artistic Text' (1970) ആഖ്യാനങ്ങളെ അർത്ഥം സംവഹിക്കുന്ന ചിഹ്നങ്ങളുടെ ഒരു വ്യവസ്ഥയായി സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ട് അർത്ഥവിശകലനത്തിനൊരു ചിഹ്നവിജ്ഞാന സമീപനം വികസിപ്പിച്ചെടുത്തു. 1960-കളിലും 1970-കളിലും, റോളാങ്ങ് ബാർത്ത്, ടോഡോറോവ് തുടങ്ങിയ ഫ്രഞ്ച്ഘടനാവാദികൾ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തെ കൂടുതൽ വികസിപ്പിച്ചു. ബാർത്തിന്റെ 'Introduction to the Structural

Analysis of Narrative' (1966) ആഖ്യാനനിർമ്മിതിയെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന നറേറ്റീവ് കോഡുകളെക്കുറിച്ച് വിശദീകരിക്കുകയുണ്ടായി. ഹെർമ്മന്യൂട്ടിക് കോഡ്, സീമിക് കോഡ്, സിംബോളിക് കോഡ്, പൊയ്റ്റിക് കോഡ്, കൾച്ചറൽ കോഡ് എന്നിവയാണ് ബാർത്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്ന അഞ്ചു കോഡുകൾ. ടോഡോറോവ് തന്റെ 'The Poetics of Pros' (1977) എന്ന കൃതിയിൽ വ്യത്യസ്തതരം ആഖ്യാനജനുസ്സുകളെ വിശകലനം ചെയ്തു. മിഖായേൽ ബക്തിന്റെ ഡയലോഗിസം, ക്രോണോടോപ്പ്, ബഹുസ്വരത തുടങ്ങിയ സങ്കല്പനങ്ങളും ആഖ്യാനപഠനങ്ങളിൽ വ്യാപകമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. 1970-കളിൽ ജെറാൾഡ് ജെനറ്റിനെയും, മിക്കിബാലിനെയും, ജെറാൾഡ് പ്രിൻസിനെയും പോലുള്ളവർ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തെ വികസിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. തന്റെ 'Narrative Discourse: An Essay in Method' (1972) എന്ന കൃതിയിൽ Order, Duration, Frequency, Voice, Mood എന്നീ അഞ്ച് ആഖ്യാനഘടകങ്ങളെ ഫ്രഞ്ച് സാഹിത്യചിന്തകനായ ജെനറ്റ് വേർതിരിക്കുന്നുണ്ട്.

പാഠത്തെ രേഖീയവും പൂർണവുമായി പരിഗണിച്ച് അതിന്റെ ഘടനയെ വെളിപ്പെടുത്തുകയാണ് പൊതുവെ ക്ലാസിക്കൽ ഘട്ടത്തിലെ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം ചെയ്യുന്നത്. ഒരു ആഖ്യാനമെന്നാൽ താൽക്കാലികവും യാദൃച്ഛികവുമായ മാർഗത്തിലൂടെ അർത്ഥപൂർണമായി ബന്ധിപ്പിക്കപ്പെട്ട സംഭവ പരമ്പരകളുടെ ചിഹ്നങ്ങൾകൊണ്ടുള്ള പ്രതിനിധാനമാണ് എന്നാണ് അവർ പൊതുവെ കാണുന്നത്.

ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ വിശകലനപദ്ധതി പാഠകേന്ദ്രിതമാണെന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. രേഖീയം, അരേഖീയം, വർത്തുളം, എപ്പിസോഡിക്, ഫ്രെയിം എന്നിങ്ങനെ ഏതുതരത്തിലാണ് ആഖ്യാനപാഠം ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതെന്ന് കണ്ടെത്തലാണ് ആഖാനവിശകലനത്തിന്റെ ഒരു രീതി. ആഖ്യാനത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഓരോ ആഖ്യാനഘടകവും എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുവെന്നും ഈ പഠനങ്ങൾ അന്വേഷിക്കുന്നു. കൂടുതൽ വിവരണാത്മകമാണ് ഈ സമീപനം എന്ന് പറയാം. ആഖ്യാനലക്ഷണങ്ങളായി ഇവർ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത് ആഖ്യാനത (Narrativity), മാധ്യമത (Mediacy - Person, Perspective, Mode..Spatiality), സ്ഥലികത (Time), കാലികത (Story Time, Narrative Time) എന്നിവയാണ്. പ്രമേയം (Theme), ഇതിവൃത്തം (Plot), വീക്ഷണ-

കോൺ (Point of view -Genette -Focalisation എന്ന് വിളിക്കുന്നു. First, Second, Third, limited, Third Omniscient, Third Objective എന്നിങ്ങനെയുള്ള വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണകോണുകളിലൂടെയുള്ള ആഖ്യാനം) സ്ഥലം (Space), കാലം (Time), കഥാപാത്രങ്ങൾ (Characters) വർണന, വിവരണം തുടങ്ങിയ ആഖ്യാനഘടകങ്ങളെയും ബാക്ക് സ്റ്റോറി, ക്ലിഫ് ഹാങ്ങർ, ഫോർഷാഡോവിങ്ങ്, ഫ്ലാഷ് ബാക്ക്, ഫ്ലാഷ് ഫോർവേഡ്, ഫ്രെയിം സ്റ്റോറി, മധ്യത്തിൽനിന്ന് തുടങ്ങുക, നറേറ്റീവ് ഹുക്ക്, പ്ലോട്ട് ട്വിസ്റ്റ്, പൊയറ്റിക്ക് ജസ്റ്റിസ്, ആവർത്തനം, ജക്സ്റ്റാ പൊസിഷൻ, മോട്ടിഫ്, സമാന്തരത, റെഡ് ഹെറിങ്ങ്, എപ്പിഫനി, അപരിചിതവത്കരണം, മാജിക്കൽ റിയലിസം, മൾട്ടി പെഴ്സ്പെക്റ്റിവിറ്റി, ബോധധാരാരീതി, എപ്പിസ്റ്റലറി നറേറ്റീവുകൾ, ഫോക്കലൈസേഷൻ, ആഖ്യാതാവിന്റെയും കഥാപാത്രത്തിന്റെയും ഭാഷണങ്ങൾ കലർത്തുക, വിശ്വസനീയതയില്ലാത്ത ആഖ്യാതാവ്, ആംപ്ലിഫിക്കേഷൻ, ഡിസ്റ്റൻസിങ്ങ് ഇഫക്റ്റ്, നാടകീയ ദൃശ്യവത്കരണം, ഹൈപ്പർബോൾ, സെൻസറി ഇമേജ്, പാരഡി, സറ്റയർ, ഐറണി, മെറ്റഫർ, ഉപമ, പാസ്റ്റിഷ്, അലിഗറി, സിംബോളിസം, മെറ്റാഫിക്ഷൻ, ഇന്റർ ടെക്സ്റ്റ്വാലിറ്റി, മിനിമലിസം, മോണോലോഗ്, പെയ്സിങ്ങ്, പഥെറ്റിക്ക് ഫലസി, രചയിതാവ് പകരക്കാരനെവെക്കൽ, മൃഗസ്വഭാവത്തിന്റെ വ്യക്തിവത്കരണം, ഹമേർഷ്യ, കഥാപാത്രശബ്ദം, പ്രതീകാത്മകതയുടെ ഉപയോഗം എന്നിങ്ങനെ ഇതിവൃത്തസംബന്ധിയായത്, വീക്ഷണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടത്, ശൈലീസംബന്ധിയായത്, കഥാപാത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടത് തുടങ്ങി വിവിധ തട്ടുകളിലായി നിരവധി ആഖ്യാനതന്ത്രങ്ങളെയും ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പൊതുവെ പാഠനിഷ്ഠമായ ഈ സമീപനരീതി വസ്തുനിഷ്ഠ വിശകലനത്തിനാണ് ഊന്നൽനൽകിയത്. ആഖ്യാനങ്ങൾ ഏകശിലാത്മകവും സാർവകാലികവും സ്വയംനിർണീതവും രേഖീയവുമായ ഘടനയാണെന്നും വായനക്കാരനു കാര്യമായ പങ്കാളിത്തമില്ലാത്തതുമാണെന്ന ധാരണയാണ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനീയം പൊതുവായി പങ്കുവെക്കുന്നത്.

1980-കളിലും 1990-കളിലും, ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം കൂടുതൽ അന്തർവൈജ്ഞാനികമായി മാറി, ഭാഷാശാസ്ത്രം, തത്ത്വചിന്ത, മനഃശാസ്ത്രം എന്നിവയിൽനിന്നുള്ള ഉൾക്കാഴ്ചകൾ ഉൾക്കൊള്ളുകയും ഫെമിനിസ്റ്റ് ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം, കോഗ്നിറ്റീവ് ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം, പോസ്റ്റ് സ്ട്രക്ചറലിസ്റ്റ് ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം തുടങ്ങിയ പുതിയ സമീപനങ്ങളുടെ

ആവിർഭാവത്തിനു കാരണമാവുകയും ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാന പദ്ധതിയെതന്നെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുകയും ചെയ്തു.

1.3.2. പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം

അർത്ഥോത്പാദനത്തിൽ പാഠത്തിന്റെ സ്വയംനിർണയ സ്വഭാവത്തിലും ഘടനാവിശകലനത്തിലും ഊന്നുന്ന പാഠനിഷ്ഠ സമീപനരീതിയാണ് ഘടനാ ഭാഷാശാസ്ത്രാധിഷ്ഠിതമായ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിനുള്ളതെന്ന് മുൻഖണ്ഡത്തിൽ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഫോർമലിസത്തിൽനിന്നു തുടങ്ങി ഘടനാ വാദത്തിലൂടെയും തുടർന്ന് ഉത്തര ഘടനാവാദത്തിലേക്കും വളർന്ന ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ആദ്യ നാലു പതിറ്റാണ്ടുകൾ സാമൂഹ്യ -ജീവചരിത്ര മാനങ്ങൾ, ചരിത്രം, കൃതിയുടെ സന്ദേശം, പ്രത്യയശാസ്ത്രനില തുടങ്ങി ഘടനാ ബാഹ്യമായിട്ടുള്ളതൊന്നും പരിഗണിച്ചില്ല. ഈ സമീപനത്തോട് കലഹിച്ചാണ് വിവിധ ജ്ഞാനമണ്ഡലങ്ങളിൽനിന്നായി പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ സമീപനങ്ങൾ വികസിച്ചുവന്നത്. പാഠത്തിന്റെ പ്രതിനിധാന സ്വഭാവങ്ങളെയും അതിനകത്തു പ്രവർത്തിക്കുന്ന അധികാര ബലതന്ത്രങ്ങളെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും വിമർശനാത്മക സമീപനത്തിലൂടെ നിർധാരണം ചെയ്യുന്ന ഒരു പൊതുസമീപനമെന്ന നിലയിൽ ഈ പദ്ധതികൾ പാഠത്തിന്റെ ബഹുസ്വരതയിലും പഠനത്തിലെ അന്തർവൈജ്ഞാനികതയിലും പാഠസന്ദർഭങ്ങളെങ്ങനെ പാഠത്തെ രൂപീകരിക്കുന്നുവെന്നതിലും വായനാപരിസരത്തിലുമൂന്നിക്കൊണ്ട് പാഠത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ സാംസ്കാരിക പ്രത്യയശാസ്ത്ര അടിത്തറയിലാണ് ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചത്.

1997-ൽ ഡേവിഡ് ഹെർമനാണ് പോസ്റ്റ് ക്ലാസ്സിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം എന്ന സങ്കല്പനം 'സ്ക്രിപ്റ്റ് സീക്വൻസ് ആന്റ് സ്റ്റോറീസ്: എലമെന്റ്സ് ഓഫ് എ പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ നറേറ്റോളജി' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ആദ്യമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. വൈകാതെ Narratologies New Perspectives in Narrative Analysis (1999) എന്ന പ്രബന്ധ സമാഹാരത്തിന്റെ ആമുഖത്തിൽ ഉത്തരക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം ഏതു വിധത്തിൽ ഘടനാത്മക ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാകുന്നുവെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. 'ക്ലാസിക്കൽ' എന്ന് അദ്ദേഹം നിഷ്കർഷിക്കുന്ന ഘടനാവാദ

സമീപനത്തിലെ ശാസ്ത്രീയത, മനുഷ്യ കേന്ദ്രീകരണം, ചരിത്ര-സാമൂഹിക സന്ദർഭങ്ങളുടെ നിരാകരണം, ലിംഗപദവി സംബന്ധമായ കണ്ണടക്കലുകൾ എന്നിവയെ തുറന്നു വിമർശിക്കുന്ന വ്യത്യസ്ത സമീപനരീതികളെ പൊതുവായി സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു താക്കോൽ വാക്കെന്ന നിലയ്ക്കാണ് അദ്ദേഹം പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ നരറ്റോളജി എന്ന സംജ്ഞ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. ഘടനാത്മക ക്ലാസിക്കൽ സമീപനത്തിലെ ഈ പോരായ്മകൾ ഒട്ടൊക്കെ ഈ ജനുസ്സിലെ പഠനപദ്ധതികൾ പരിഹരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അടിസ്ഥാനപരമായി ഘടനാവാദത്തിൽനിന്നുള്ള വിടുതൽ സംഭവിച്ചുവെന്ന് പറയാനാവില്ലെന്നും ഹെർമൻ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നുണ്ട്. അതോടൊപ്പം ഉത്തരക്ലാസിക്കൽ പദ്ധതിയെ ഉത്തരഘടനാവാദവുമായി കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കരുതെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്.

"പോസ്റ്റ്ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനശാസ്ത്രം (പോസ്റ്റ്സ്ട്രക്ചറലിസ്റ്റ് ആഖ്യാനസിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത്) ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനശാസ്ത്രത്തെ അതിന്റെ ഒരു 'ഘട്ട'മായി ഉൾക്കൊള്ളുന്നു, എന്നാൽ അതിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി പുതിയ രീതിശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും ഗവേഷണ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും സമൃദ്ധിയെ അത് ഉൾച്ചേർക്കുന്നു: അതിന്റെ ഫലമായി ആഖ്യാനരൂപങ്ങളിലും പ്രക്രിയകളിലും ഒരു കൂട്ടം പുതിയ വീക്ഷണങ്ങളുടെ കവല അവിടെ രൂപപ്പെടുന്നു. പോസ്റ്റ്ക്ലാസിക്കൽ ഘട്ടത്തിൽ, ആഖ്യാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഗവേഷണം പഴയ, ഘടനാപരമായ മാതൃകകളുടെ പരിമിതികളെ തുറന്നുകാട്ടുക മാത്രമല്ല, അവയുടെ സാധ്യതകളെ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പോസ്റ്റ്ക്ലാസിക്കൽ ഭൗതികശാസ്ത്രം ക്ലാസിക്കൽ ന്യൂട്ടോണിയൻ മാതൃകകളെ ഒഴിവാക്കുന്നില്ല, മറിച്ച് അവയുടെ ആശയപരമായ അടിത്തറയെ പുനർവിചിന്തനം ചെയ്യുകയും അവയുടെ പ്രയോഗ ക്ഷമതയുടെ വ്യാപ്തി വീണ്ടും വിലയിരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നു പറയുന്നതുപോലെത്തന്നെയാണിതും" (Herman: 2-3).

പാഠനിഷ്ഠസമീപനങ്ങളേക്കാൾ സാംസ്കാരിക പരിസരങ്ങളെയും പ്രതിനിധാന സ്വഭാവത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും അന്വേഷിക്കുന്ന കൂടുതൽ വിപുലമായ പദ്ധതിയായാണ് പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ സമീപനത്തെ അദ്ദേഹം കാണുന്നത്. ഈ ആമുഖത്തിലും

വിശദാംശങ്ങളിലേക്ക് പോകാതെ ഫെമിനിസ്റ്റ്, ലിംഗിസ്റ്റിക്സ്, കൊഗ്നിറ്റീവ്, ഫിലൊസോഫിക്കൽ, റെട്ടറിക്കൽ, പോസ്റ്റ് മോഡേൺ എന്ന് ആഖ്യാനവിശകലനത്തിലെ ആറ് പുതിയ ദിശകളെ എടുത്തുകാണിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നത്. പിന്നീട് ആൻസ്ഗർ നണ്ണിങ്ങ് (2003) ഈ സംവർഗങ്ങളെയൊക്കെ ആശയതലത്തിൽത്തന്നെ വിപുലീകരിച്ച് എട്ടോളമാക്കി മാറ്റി വർഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് ഫെമിനിസ്റ്റ് സമീപനത്തെ സന്ദർഭകേന്ദ്രിത (കോൺ-ടെക്സ്റ്റ്വലിസ്റ്റ്) സമീപനത്തിലേക്ക്—പ്രമേയ-പ്രത്യയശാസ്ത്രനിഷ്ഠസമീപനത്തിലേക്ക്—കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നത്.[9]

ക്ലാസിക്കൽ പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനീയത്തെ കൃത്യമായി വ്യവച്ഛേദിച്ചുകൊണ്ടാണ് നണ്ണിങ്ങ്, പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനശാസ്ത്രത്തിന്റെ ബഹുവൈജ്ഞാനികതയുടെ മണ്ഡലത്തെ വർഗീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം നൽകുന്ന വിവരണ പട്ടിക താഴെ നൽകുന്നു.

1.3.2.1. ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനശാസ്ത്രവും പോസ്റ്റ്-ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനശാസ്ത്രവും തമ്മിലുള്ള താരതമ്യം

സവിശേഷത	ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനശാസ്ത്രം	പോസ്റ്റ്-ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനശാസ്ത്രം
ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നത് എന്തിലാണ്?	പാഠകേന്ദ്രീകൃതം	പാഠസന്ദർഭത്തിൽ
പഠനത്തിന്റെ മുഖ്യവസ്തു	ആഖ്യാനം എന്നതിനെ ഭാഷാസംവിധാനമായി (ലാംഗ് എന്ന നിലയ്ക്ക്)	ആഖ്യാനങ്ങൾ പരോൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് (സാഹചര്യങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പാഠങ്ങളെ

	(ഭാഷയുടെ ഘടനാപരമായ സവിശേഷതകൾ അന്വേഷിക്കുന്നു)	പഠിക്കുന്നു)
ആഖ്യാനത്തോടുള്ള സമീപനം	അടഞ്ഞ സംവിധാനങ്ങളും സ്ഥിതരൂപങ്ങളുമെന്ന നിലയ്ക്ക് വിശകലനം	തുറന്നവ്യവസ്ഥയായും ചലനാത്മകപ്രക്രിയകളായും പരിശോധിക്കുന്നു.
പ്രാഥമിക പരിഗണന	പാഠത്തിന്റെ സവിശേഷതകളും ഗുണങ്ങളും	വായനാതന്ത്രങ്ങൾ, വ്യാഖ്യാനപരമായ തിരഞ്ഞെടുപ്പുകൾ, മുൻഗണനാനിയമങ്ങൾ എന്നിവ ഉൾപ്പെടെയുള്ള വായനയെന്ന പ്രക്രിയയുടെ ചലനാത്മകതയിൽ
വിശകലനരീതി	താഴെനിന്ന് മുകളിലേക്കുള്ള വിശകലനം (നിർദ്ദിഷ്ട പാഠ സവിശേഷതകളിൽ നിന്ന് പൊതുതത്വങ്ങളിലേക്ക്)	മുകളിൽനിന്ന് താഴേക്കുള്ള സമന്വയം (സാംസ്കാരികസന്ദർഭങ്ങളിൽ നിന്ന് ആഖ്യാനപാഠ സവിശേഷതകളിലേക്ക്)
വിശകലനത്തിലെ മുൻഗണന	ദ്വന്ദ്വാത്മക വിശകലനവും ക്രമീകൃതസ്കെയിലുകളും	സമഗ്രമായ സാംസ്കാരിക വ്യാഖ്യാനവും വിശദമായ

		വിവരണങ്ങളും
ഊന്നൽ	സിദ്ധാന്തം, രൂപാത്മകവിവരണം, ആഖ്യാനസങ്കേതങ്ങളുടെ വർഗ്ഗീകരണം	പ്രയോഗം, തീമാറ്റിക് വായനകൾ, പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വിലയിരുത്തലുകൾ
ധാർമ്മികതയും അർത്ഥബഹുലതയും	ധാർമ്മികപ്രശ്നങ്ങളുടെ ഒഴിവാക്കലും നിശ്ചിതവും ഏകവുമായ അർത്ഥത്തിന്റെ ഉൽപ്പാദനവും	ധാർമ്മിക പ്രശ്നങ്ങളിലും വ്യത്യസ്തഅർത്ഥങ്ങളുടെ സംവാദപരതയിലും സംയോജനത്തിലും ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുക
ലക്ഷ്യം	ആഖ്യാനത്തിന്റെ വ്യാകരണവും ആഖ്യാനത്തിന്റെ കാവ്യശാസ്ത്രവും സ്ഥാപിക്കൽ	വ്യാഖ്യാനാത്മകമായ വിശകലനമാണ് ലക്ഷ്യം
മാതൃക	ഫോർമലിസം വിവരണാത്മകഭഷാശാസ്ത്രം	വ്യാഖ്യാനാത്മകവും മൂല്യനിർണ്ണയപരവുമായ വിചാരമാതൃക
കാലസമീപനം	അചരിത്രപരവും ഏകകാലികവും	ചരിത്രപരവും ബഹുകാലികവും
ആഖ്യാനസ്വഭാവത്തി	ആഖ്യാനങ്ങളുടെ	വ്യക്തിഗത ആഖ്യാനങ്ങളുടെ

ലെ കേന്ദ്രീകരണം	സാർവത്രിക സവിശേഷതകളിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുക	വ്യതിരിക്തതകളിലും ഫലങ്ങളിലും ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുക
വിഷയസ്വഭാവം	താരതമ്യേന ഏകീകൃത ഉപവിഭാഗം	വൈവിധ്യമാർന്ന സമീപനങ്ങളുള്ള ഒരു ബഹുവൈജ്ഞാനിക മേഖല

ആഖ്യാനപാഠം എന്നത് വ്യവസ്ഥചെയ്യപ്പെട്ട ഒരു നിശ്ചിത ഭാഷാഘടന എന്നതിലുപരി സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക-ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്നതും വായനയെന്ന വ്യവഹാരത്തിലൂടെയും വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെയും ബഹുസ്വരമാക്കപ്പെടുന്നതുമായ പ്രക്രിയാനിഷ്ഠമായ സത്തയായിക്കാണുന്നു എന്നതാണ് പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ സമീപനങ്ങളുടെ പൊതുമുദ്ര എന്നുപറയാം. ഹെർമൻ പറയുന്നതുപോലെ പാഠത്തിൽനിന്ന് (Text) പരിസരത്തിലേക്കുള്ള (Context) പറിച്ചുനടലാണിത്.10 അതോടൊപ്പം വ്യവഹാരം പ്രധാനമായിത്തീരുകയും വായനക്കാരൻ/കാരി പാഠനിർമ്മാണത്തിൽ സ്ഥാനപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. എഴുത്തുകാരന്റെ സ്വേച്ഛാവൃത്തി എന്നനിലവിട്ട് പാഠം സാമൂഹ്യചരിത്രോത്പന്നമായിത്തീരുന്നു. പാഠത്തിന്റെ സൗന്ദര്യനിഷ്ഠ ആഖ്യാനഘടകങ്ങളേക്കാൾ പ്രത്യയശാസ്ത്ര നിലകൾക്ക് വ്യാഖ്യാനത്തിലൂന്നലുണ്ടാവുന്നു.

"ആഖ്യാനത്തിന്റെ ഒരു പൊതുസിദ്ധാന്തം രൂപപ്പെടുത്താനാണ് ഘടനാവാദം ഉദ്ദേശിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ, ഓരോ വായനാപ്രക്രിയയെയും വ്യത്യസ്തമാക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങളെ പരിഗണിക്കാൻ പോസ്റ്റ്ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനശാസ്ത്രം താത്പര്യപ്പെടുന്നു. [...] ലൈംഗികതമുതൽ ധാർമ്മികതവരെ, പ്രത്യയശാസ്ത്രംവരെ: വായനയുമായിബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാവശങ്ങളും ആഖ്യാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഗവേഷണത്തിൽ പ്രധാനസ്ഥാനം നേടുന്നു." എന്നതാണ് പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ സമീപനത്തിന്റെ സവിശേഷത എന്ന് ലൂക് ഹെർമ്മനും ബാർട്വെർവക്കും പറയുന്നുണ്ട് (450).

1.3.2.2. **സമീപനരീതികൾ**

പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ പഠനമേഖലയിൽവരുന്ന വിവിധ സമീപനരീതികളെ നണ്ണിംഗ് എട്ടായി വിശദീകരിക്കുന്നതിനെ ഇങ്ങനെ പട്ടികപ്പെടുത്താം. (നണ്ണിങ്ങ്, ആൻസ്ഗാർ 249 -251)

വിഭാഗം	**ഉപവർഗ്ഗങ്ങൾ**	**പ്രധാന സൈദ്ധാന്തികർ**
1. സന്ദർഭനിഷ്ഠവും പ്രമേയപരവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ സമീപനങ്ങൾ: സാഹിത്യപഠനങ്ങളിൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രയോഗങ്ങൾ	സന്ദർഭനിഷ്ഠ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	സെയ്മർ ചാറ്റ്മാൻ
	ആഖ്യാനവിജ്ഞാനവും പ്രമേയപഠനവും	ഇയാൻ മക്കെൻസി
	താരതമ്യ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	സൂസാന ഒനെഗ, ജോസ് ഏഞ്ചൽ ഗാർസിയ ലാൻഡ
	പ്രയുക്ത ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	സൂസാന ഒനെഗ, ജോസ് ഏഞ്ചൽ ഗാർസിയ ലാൻഡ, മോണിക്ക ഫ്ലൂഡെർനിക്
	മാർക്സിസ്റ്റ്	ഫ്രെഡറിക്

വിഭാഗം	ഉപവർഗ്ഗങ്ങൾ	പ്രധാന സൈദ്ധാന്തികർ
	ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	ജെയിംസൺ, ജോൺ ബെൻഡർ
	ഫെമിനിസ്റ്റ് ആഖ്യാന വിജ്ഞാനം	മെയ്ക്ക് ബാൽ, അലിസൺ ബൂത്ത്, അലിസൺ കേസ്, സൂസൻ ലാൻസർ, കാത്തി മെസി, റോബിൻ വാർഹോൾ, ഗാബി ഓൾറാത്ത്, ആൻഡ്രിയ ഗുട്ടൻബർഗ്, മരിയൻ ജിംനിച്
	ലെസ്ബിയൻ & ക്വിയർ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	മർലിൻ ഫാർവെൽ, ജൂഡിത്ത് റൂഫ്, സൂസൻ ലാൻസർ
	വംശീയ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	ലോറ ഡോയൽ
	ശരീര നിഷ്ഠ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	ഡാനിയൽ പുണ്ടേ
	ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ പ്രയോഗങ്ങൾ	മോണിക്ക ഫ്ലൂഡെർനിക്, മരിയൻ ജിംനിച്, റോയ് സോമർ
	സാമൂഹിക-	മാർക്ക് ക്യൂറി

വിഭാഗം	ഉപവർഗ്ഗങ്ങൾ	പ്രധാന സൈദ്ധാന്തികർ
	ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	
	നവചരിത്ര ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	മാർക്ക് ക്യൂറി, നാൻസി ആംസ്ട്രോംഗ്, ജോൺ ബെൻഡർ, സൂസൻ സുലൈമാൻ
	സാംസ്കാരികവും ചരിത്രപരവുമായ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	അൻസ്ഗാർ നണ്ണിംഗ്, മോണിക്ക ഫ്ലൂഡെർനിക്, കരോള സുർകാംപ്, ബ്രൂണോ സെർവെക്ക്
	ബഹുകാലിക ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം സാഹിത്യ ചരിത്രങ്ങളുടെ അപനിർമ്മിതി	അൻസ്ഗാർ നണ്ണിംഗ്, മോണിക്ക ഫ്ലൂഡെർനിക്, ബ്രൂണോ സെർവെക്ക്, വെർണർ വോൾഫ്..
	ഉത്തരാധുനിക സാഹിത്യവും ആഖ്യാനവിജ്ഞാനവും	ഉർസുല ഹെയ്സെ, വെർണർ വോൾഫ് അൻസ്ഗാർ നണ്ണിംഗ്, ബ്രൂണോ സെർവെക്ക്
2. ട്രാൻസ്ജെനറിക്, ട്രാൻസ്മീഡിയൽ പ്രയോഗ മാതൃകകളും	ആഖ്യാനവിജ്ഞാനവും ജാനുഷിക (Genre) സിദ്ധാന്തവും	സെയ്മോർ ചാറ്റ്മാൻ, മോണിക്ക ഫ്ലൂഡെർനിക്

വിഭാഗം	ഉപവർഗ്ഗങ്ങൾ	പ്രധാന സൈദ്ധാന്തികർ
ആഖ്യാനവിജ്ഞാന-ത്തിന്റെ വിപുലീകരണങ്ങളും		
	ആഖ്യാനവിജ്ഞാനവും നാടകവും	ബ്രയാൻ റിച്ചാർഡ്സൺ, മാൻഫ്രെഡ് ജാൻ, ഹെൽമറ്റ് ബോൺഹൈം
	ആഖ്യാനവിജ്ഞാനവും കവിതയും	പീറ്റർ ഹ്ഹൻ, ജോർഗ് ഷോണർട്ട്, ഇവാ മുള്ളർ-സെറ്റെൽമാൻ
	ആഖ്യാനവിജ്ഞാനവും ചലച്ചിത്രപഠനവും	ഡേവിഡ് ബോർഡ്വെൽ, എഡ്വേർഡ് ബ്രാനിഗൻ, സെയ്മോർ ചാറ്റ്മാൻ, എക്കാർട്ട് വോയ്ഗ്റ്റ്സ്-വിർചോവ്
	ആഖ്യാനവിജ്ഞാനവും കഥാഖ്യാനങ്ങളുടെ സംഗീതവൽക്കരണവും	വെർണർ വുൾഫ്
	ആഖ്യാനവിജ്ഞാനവും ദൃശ്യകലകളും	മീക് ബാൽ, ഫ്രാൻസിസ്ക മുസ്താഫ്, വെർണർ വോൾഫ്

വിഭാഗം	ഉപവർഗ്ഗങ്ങൾ	പ്രധാന സൈദ്ധാന്തികർ
3.ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രയുക്ത, റെട്ടറിക്കൽ വിഭാഗങ്ങൾ	പ്രയുക്ത ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	മേരി ലൂയിസ് പ്രാറ്റ്, സൂസൻ ലാൻസർ, മൈക്കൽ കീൻസ്, റോജർ ഡി. സെൽ..
	നൈതികവും അലങ്കാര ശാസ്ത്രപരവുമായ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	വെയ്ൻ സി ബൂത്ത്, ജെയിംസ് ഫിലൻ, പീറ്റർ റാബിനോവിറ്റ്സ്
4. ധൈഷണികവും അനുവാചക പ്രതികരണ സിദ്ധാന്ത സംബന്ധിയുമായ തരം ('മെറ്റാ'-) ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	ക്രിട്ടിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	ആൻ ഫെഹ്ൻ, ഇംഗെബോർഗ് ഹോസ്റ്റെറി, മരിയ ടാറ്റർ
	മനോവിജ്ഞാനീയ ആഖ്യാനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ	പീറ്റർ ബ്രൂക്സ്, റോസ് ചേംബേഴ്സ്, മരിയാൻ ഹിർഷ്
	പ്രതികരണ സിദ്ധാന്താധിഷ്ഠിത ആഖ്യാനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ	വോൾഫാങ്ങ് ഐസർ, വെർനർ വോള്ഫ്
	നിർമ്മിതിവാദപരമായ ആഖ്യാനസിദ്ധാന്ത ങ്ങൾ	അൻസ്ഗാർ നണ്ണിംഗ്, മോണിക്ക ഫ്ലുഡെർനിക്,

വിഭാഗം	ഉപവർഗ്ഗങ്ങൾ	പ്രധാന സൈദ്ധാന്തികർ
		മാൻഫ്രെഡ് ജാൻ
	ധൈഷണിക ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	ജോനാഥൻ കള്ളർ, മോണിക്ക ഫ്ലൂഡെർനിക്, ഹെർബർട്ട് ഗ്രാബ്സ്, മാൻഫ്രെഡ് ജാൻ, മെനാഖെം പെറി, മെയർ സ്റ്റേൺബർഗ്, റാൾഫ് ഷ്നൈഡർ, ബ്രൂണോ സെർവെക്ക്
	'നാച്ചറൽ' ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	മോണിക്ക ഫ്ലൂഡെർനിക്
5. (ക്ലാസിക്കൽ) ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉത്തരാധുനിക, പോസ്റ്റ്സ്ട്രക്ചറലിസ്റ്റ് അപനിർമ്മാണങ്ങൾ	ഉത്തരാധുനിക ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	ആൻഡ്രൂ ഗിബ്സൺ, സിന്തിയ ചേസ്, മാർക്ക് ക്യൂറി, പാട്രിക് ഓ നീൽ
	ഘടനാ വാദാനന്തര ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	മാർസെൽ കോർണിസ്-പോപ്പ്, ക്രിസ്റ്റിൻ ബ്രൂക്ക്-റോസ്, ജെ. ഹില്ലിസ് മില്ലർ, ആൻഡ്രൂ ഗിബ്സൺ, ഇയാൽ

വിഭാഗം	ഉപവർഗ്ഗങ്ങൾ	പ്രധാന സൈദ്ധാന്തികർ
		അമീറാൻ
	ചലനാത്മക ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	ഇയാൽ അമീറാൻ
6. ഭാഷാപരമായ സമീപനങ്ങൾ/ആഖ്യാനവിജ്ഞാന ത്തിലേക്കുള്ള സംഭാവനകൾ	ഭാഷാശാസ്ത്രം, സ്റ്റൈലിസ്റ്റിക്സ്, ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	റിച്ചാർഡ് അക്സൽ, മോണിക്ക ഫ്ലൂഡെർനിക്, ഡേവിഡ് ഹെർമൻ, റീൻഗാർഡ് നിഷിക്, വോൾഫ്ഗാങ് മുള്ളർ, മേരി ലൂയിസ് പ്രാറ്റ്, മൈക്കൽ ടൂലൻ
	സാമൂഹ്യ ഭാഷാശാസ്ത്രം, വ്യവഹാര വിശകലനം, ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം	വില്യം ലാബോവ്, ജോഷ്വ വാലറ്റ്സ്കി, ഉറ്റ ക്വാസ്റ്റോഫ്, ഡേവിഡ് ഹെർമൻ (സോഷ്യോ നറേറ്റോളജി)
	സ്പീച്ച് ആക്റ്റ് സിദ്ധാന്തവും ആഖ്യാനവിജ്ഞാനവും	മേരി ലൂയിസ് പ്രാറ്റ്, മൈക്കൽ കീൻസ്, റോജർ ഡി. സെൽ
7. തത്വചിന്താധിഷ്ഠിത ആഖ്യാനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ	പോസിബിൾ വേൾഡ്സ് സിദ്ധാന്തം	ല്യുബോമിർ ഡൊലെസൽ, ഗ്രിഗറി ക്യൂറി, ഉറി മാർഗോലിൻ, തോമസ് പവേൽ, റൂത്ത് റോണൻ, മാരി-ലോറെ റയാൻ, ആൻഡ്രിയ

വിഭാഗം	ഉപവർഗ്ഗങ്ങൾ	പ്രധാന സൈദ്ധാന്തികർ
		ഗുട്ടൻബർഗ്, കരോള സുർകാംപ്
	കല്പനാധിഷ്ഠിത സിദ്ധാന്തങ്ങളും ആഖ്യാനവിജ്ഞാനവും	ഡോറിറ്റ് കോൻ, ലുബോമിർ ഡൊലെസൽ, ജെറാർഡ് ജെനെറ്റ്, ഫെലിക്സ് മാർട്ടിനെസ്-ബൊനാറ്റി
	പ്രാതിഭാസിക വിജ്ഞാനപരമായ ആഖ്യാനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ	വോൾഫ്ഗാങ് ഐസർ, പോൾ റിക്കർ
8. മറ്റ് അന്തർ വൈജ്ഞാനിക ആഖ്യാനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ	നിർമ്മിത ബുദ്ധിയും ആഖ്യാനസിദ്ധാന്തങ്ങളും	മാരി-ലോറെ റയാൻ, ഡേവിഡ് ഹെർമൻ, മാൻഫ്രെഡ് ജാൻ (സൈബറേജ് നറേറ്റോളജി)
	നരവംശശാസ്ത്രവും ആഖ്യാനസിദ്ധാന്തവും	വിക്ടർ ടർണർ, ജെയിംസ് ക്ലിഫോർഡ്, ക്ലിഫോർഡ് ഗീർട്ട്സ്
	ധൈഷണിക മനഃശാസ്ത്രം ധൈഷണിക ശാസ്ത്രം & ആഖ്യാനസിദ്ധാന്തം	ജെറോം ബ്രൂണർ, പീറ്റർ ഡിക്സൺ, മാരിസ ബൊർട്ടോലൂസി (സൈക്കോ നറേറ്റോളജി), ഡേവിഡ്

വിഭാഗം	ഉപവർഗ്ഗങ്ങൾ	പ്രധാന സൈദ്ധാന്തികർ
		ഹെർമൻ, മാൻഫ്രെഡ് ജാൻ, യുർഗൻ സ്റ്റോബ്
	വാമൊഴിചരിത്രം & ആഖ്യാനസിദ്ധാന്തം	മേരി ചേംബർലൈൻ, പോൾ തോംസൺ
	ചരിത്ര വിജ്ഞാനീയം & ആഖ്യാനസിദ്ധാന്തം	ആർതർ ഡാന്റോ, ലയണൽ ഗോസ്മാൻ, ഡൊമിനിക് ലാകാപ്ര, പോൾ റിക്കർ, ഹെയ്ഡൻ വൈറ്റ്, റോബർട്ട് എഫ്. ബെർക്ക്ഹോഫർ, ഫിലിപ്പ് കാരാർഡ്, ആൻ റിഗ്നി, ഡോറിറ്റ് കോൻ, ജെറാർഡ് ജെനെറ്റ്
	വ്യവസ്ഥാ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ & ആഖ്യാനസിദ്ധാന്തം	ഇറ്റാമർ ഇവാൻ സോഹർ, ക്രിസ്റ്റോഫ് റീൻഫാന്റ്

ഈ പട്ടിക സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നതുപോലെ വ്യത്യസ്ത ജ്ഞാനപദ്ധതികൾ ഇടകലരുന്ന ഒരു അന്തർവൈജ്ഞാനിക സ്വഭാവം ക്ലാസിക്കൽ അനന്തര ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിനുണ്ട്. അതിനെ ഘടനാത്മക ആഖ്യാനവിജ്ഞാനമായോ ഏകശിലാത്മകമായൊരു സമീപന രീതിയായോ പ്രസ്ഥാനമായോ പരിഗണിക്കാനാവില്ല എന്നുമാത്രമല്ല, ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം എന്നതിനുപകരം ആഖ്യാനവിജ്ഞാനങ്ങൾ എന്ന് ബഹുവചനത്തിൽ ഈ ചിന്താപദ്ധതിക-ളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട് എന്നാണ് 'Narratology or Narratologies?'

എന്ന പ്രബന്ധശീർഷകം കൊണ്ടുതന്നെ അദ്ദേഹം അർത്ഥമാക്കുന്നത്. ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഒരു കാര്യം പ്രസക്തമാണ്. സന്ദർഭനിഷ്ഠ, പ്രമേയനിഷ്ഠ പ്രത്യശാസ്ത്ര-നിഷ്ഠ പഠനങ്ങളുടെ മേഖലയിൽ വരുന്ന ആഖ്യാനവിശകലനങ്ങൾ പൊതുവെ ആഖ്യാനസി-ദ്ധാന്ത മാതൃകകളെ സാഹിതീയ പാഠങ്ങളിൽ, ജനസ്സുകളിൽ കാലഘട്ടങ്ങളിലൊക്കെയായി പ്രയോഗിക്കുന്ന പഠനസമീപനങ്ങളാണ്. അതിനാൽ അവയെ നിഷ്കൃഷ്ടാർത്ഥത്തിൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനമെന്ന് പരിഗണിക്കാനാവില്ല. പുതിയ സൈദ്ധാന്തിക ഉൾക്കാഴ്ചകളല്ല ഈ മേഖലയിലുണ്ടാവുന്നത്. പ്രയോഗസമീപനങ്ങളാണവ. ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തെയും ആഖ്യാനവിജ്ഞാനാധിഷ്ഠിത വിമർശനങ്ങളെയും ആ അർത്ഥത്തിൽ വേർതിരിച്ച് കാണേണ്ടതുണ്ട്. ഈ പ്രബന്ധവും ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ മാതൃകകളെ സാഹിതീയ വിമർശനത്തിനുപയോഗിക്കുന്ന രീതിശാസ്ത്ര പദ്ധതിയാണ് പിന്തുടരുന്നത്.

നവസാങ്കേതികതയുടെ വികാസമാണ് പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തി-ന്റെ മറ്റൊരു പ്രഭവം. 1999-ലെ പ്രബന്ധത്തിൽത്തന്നെ ഹെർമൻ ഇക്കാര്യം ചൂണ്ടിക്കാണി-ക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് ആഖ്യാനത്തിലെ മാധ്യമാതിവർത്തന സ്വഭാവങ്ങളിലേക്ക് ശ്രദ്ധക്ഷണിക്കു-ന്നു. ഹൈപ്പർ ടെക്സ്റ്റ് വ്യാഖ്യാനങ്ങളെ, വീഡിയോ ഗെയിമുകൾ, ഇന്ററാക്റ്റീവ് മീഡിയകൾ എന്നിവയുടെ ആഖ്യാനവിശകലനങ്ങളിലൂന്നുന്ന ഡിജിറ്റൽ നരേറ്റോളജി കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനംതന്നെ രൂപപ്പെടുന്നുണ്ട്. മേരി ലോർ റയന്റെ ‘possible worlds’ സിദ്ധാന്തവും ജാനറ്റ് മുറെയുടെ ‘ഹാംലെറ്റ് ഓൺ ദി ഹോളോഡെക്ക്’ എന്ന കൃതിയിലെ ഡിജിറ്റൽ പരിതസ്ഥിതികളിലെ കഥപറച്ചിലിന്റെ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളും ഡിജിറ്റൽ ആഖ്യാനങ്ങളുടെ എർഗോഡിക് സ്വഭാവം വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള സൈദ്ധാന്തിക അടിത്തറ നൽകുന്ന എസ്പെൻ ആർസെത്തിന്റെ ‘സൈബർ ടെക്സ്റ്റ്’ എന്ന സങ്കല്പനവുമൊക്കെ ഡിജിറ്റൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന് അടിത്തറയിട്ട പഠനങ്ങളാണ്.

ജെറാൾഡ് പ്രിൻസ് നിരീക്ഷിക്കുന്നതുപോലെ പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ മുൻസമീപനങ്ങളെ റദ്ദ് ചെയ്യുകയല്ല, മറിച്ച് ആഖ്യാനത്തിലെ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളെ കണ്ടെത്തുകയും ആഖ്യാനഘടകങ്ങളെ പുനർനിർവചിക്കുകയും

പുനഃപരിശോധിക്കുകയും പുനർനിർണയിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്.[11] അഥവാ ഹെർമൻ പറയുന്നതുപോലെ ഒരു ആഖ്യാനപാഠത്തിന്റെ സാധ്യമായ ഏറ്റവുംമികച്ച വിവരണത്തിനും വ്യാഖ്യാനത്തിനുമുള്ള മാതൃക വികസിപ്പിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തിൽത്തന്നെയാണ് നിലയുറപ്പിക്കുന്നത്.

ആഖ്യാനഘടനകളെയും അതിനകത്തെ പ്രതിനിധാനങ്ങളെയും വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് പോസ്റ്റ്ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനപഠനം പൊതുവെചെയ്യുന്നത്. ആഖ്യാനസ്വരത്തിന്റെയും വീക്ഷണത്തിന്റെയും കേന്ദ്രീകരണസ്വഭാവമെന്ത്? പ്രത്യയശാസ്ത്ര ചട്ടക്കൂടിനകത്തുനിന്നുകൊണ്ട് കഥാപാത്ര നിർമ്മിതി എങ്ങനെ സാധ്യമാകുന്നു? ഇതിവൃത്ത ഘടനകളിലൂടെ അധീശപ്രത്യയശാസ്ത്ര പ്രമേയങ്ങളുടെ വിന്യസനമെങ്ങനെ നടക്കുന്നു?, ആഖ്യാനത്തിനകത്തെ ചരിത്രപരവും സാംസ്കാരികവുമായ സന്ദർഭങ്ങളുടെ പ്രതിനിധാനങ്ങളിലെ ഘടനാക്രമീകരണങ്ങളുടെ മാറ്റങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന സ്വാധീനമെന്ത്? കഥാന്തരീക്ഷനിർമ്മിതിക്കകത്തെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം, സ്ഥലികത, ആവാസ രീതികൾ, വേഷഭൂഷാദികൾ, മറ്റ് വിവരണങ്ങൾ ഇവയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിവക്ഷകളെന്തെല്ലാം? പ്രതിനിധാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ആഖ്യാനം വായനക്കാരനെയെങ്ങനെ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നു? ആഖ്യാനപാഠത്തിലെ അന്തർപാഠ റഫറൻസുകളുടെയും ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളുടെയും നിർധാരണവും വിശകലനവും, അവയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ സ്വഭാവമെന്തെന്ന അന്വേഷണം എന്നിവയാണ് പോസ്റ്റ്ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ അന്വേഷണ മേഖലകൾ.

പ്രസ്ഥാനാത്മക സ്വഭാവത്തിൽ ഒരു പൊതുസമീപനരീതിയെന്ന് പറയാനാവില്ലെങ്കിലും അഞ്ചുതരം വിശകലനപദ്ധതികളാണ് പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ സമീപനങ്ങളിൽ കാണാനാവുന്നത്. കഥാഖ്യാനങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ, പ്രത്യേകിച്ച് പ്രാതിനിധ്യവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും സംബന്ധിച്ച വിശകലനത്തിന് പോസ്റ്റ്-ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം സന്ദർഭം, പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിമർശനം, വായനക്കാരുടെ പ്രതികരണം, ആഖ്യാനരീതി വഴിയുള്ള സ്വത്വരൂപീകരണം, മൾട്ടിമോഡാലിറ്റി എന്നിവ സമന്വയിപ്പിക്കുന്ന ബഹുമുഖസമീപനമാണ് സ്വീകരിക്കുന്നത്. അതുവഴി ആഖ്യാനത്തിലൂടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ആശയങ്ങൾ

നിർമ്മിക്കുകയും കൈമാറുകയുംചെയ്യുന്ന സങ്കീർണ്ണമായ പ്രക്രിയയെ അനാവരണംചെയ്യാനും സാഹിത്യ വ്യവഹാരത്തിന്റെ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക ഇടപെടലുകളെക്കുറിച്ചുള്ള ആഴത്തിലുള്ള ഉൾക്കാഴ്ച നൽകാനും ഈ പഠനപദ്ധതിക്ക് കഴിയുന്നു.

1.3.2.3.**വിശകലനരീതികൾ**

കഥാഖ്യാനങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ അഞ്ചുതരം വിശകലന രീതികൾ താഴ ചേർക്കുന്നു.

1.3.2.3.1.**സന്ദർഭാധിഷ്ഠിത വിശകലനം**

സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക-ചരിത്ര പശ്ചാത്തലം പരിശോധിക്കുക: ആഖ്യാനം നിർമ്മിക്കപ്പെടുകയും സംവിധാനം ചെയ്യപ്പെടുകയും ചെയ്ത കാലഘട്ടവും സംസ്കാരവും മനസ്സിലാക്കുക, ചരിത്ര സംഭവങ്ങൾ, സാംസ്കാരിക മാനകങ്ങൾ, സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ സന്ദർഭങ്ങൾ എന്നിവ ആഖ്യാനത്തെ എങ്ങനെ സ്വാധീനിക്കുന്നുവെന്ന് വിശകലനംചെയ്യുക.

രചയിതാവിന്റെ പശ്ചാത്തലം: രചയിതാവിന്റെ ജീവചരിത്രം, സാമൂഹികസ്ഥാനം, പ്രത്യയശാസ്ത്ര നിലപാട് എന്നിവ പരിഗണിക്കുക, ഇവ ആഖ്യാനത്തെ എങ്ങനെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നു എന്ന് അന്വേഷിക്കുക.

അന്തർപാഠപരത: ആഖ്യാനത്തിനുള്ളിലെ മറ്റ് കൃതികൾ, കെട്ടുകഥകൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ, ചരിത്രസംഭവങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ സാംസ്കാരിക രൂപങ്ങൾ എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ നോക്കുക.

സ്വാധീനങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യുക: ആഖ്യാനത്തിന്റെ പ്രമേയങ്ങൾക്കും പ്രത്യയശാസ്ത്രനിർമ്മിതികൾക്കും ഈ അന്തർപാഠഘടകങ്ങളെങ്ങനെ സംഭാവനനൽകുന്നുവെന്ന് നിർണ്ണയിക്കുക.

1.3.2.3.2. **പ്രത്യയശാസ്ത്രവിമർശനം**

ആധിപത്യ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ അപനിർമ്മിക്കുക: ആഖ്യാനത്തിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന പ്രബലപ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ തിരിച്ചറിയുക. ഇവ ലിംഗഭേദം, വംശം, വർഗം, മതം അല്ലെങ്കിൽ രാഷ്ട്രീയം എന്നിവയുമായി എങ്ങനെ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് അന്വേഷിക്കുക.

പ്രതിനിധാന വിശകലനം: ആഖ്യാനത്തിൽ വ്യത്യസ്ത കഥാപാത്രങ്ങളെയും ഗണങ്ങളെയും എങ്ങനെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നുവെന്ന് പരിശോധിക്കുക. ഈ പ്രാതിനിധ്യങ്ങൾ നിലവിലുള്ള സ്റ്റീരിയോടൈപ്പുകളെയും അധികാര ഘടനകളെയും ശക്തിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടോ അല്ലെങ്കിൽ വെല്ലുവിളിക്കുന്നുണ്ടോ എന്ന് പഠിക്കുക.

അധികാരബലതന്ത്രങ്ങൾ: ആഖ്യാനത്തിനകത്തുള്ള കഥാപാത്രങ്ങൾ, വിഭാഗങ്ങൾ,സ്ഥാപനങ്ങൾ എന്നിവ തമ്മിലുള്ള അധികാരബലതന്ത്രങ്ങൾ വിശകലനംചെയ്യുക. അധികാരം എങ്ങനെ പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നു, ഏറ്റുമുട്ടുന്നു, ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്നു എന്ന് പരിശോധിക്കുക.

പ്രതിരോധങ്ങൾ: കഥാപാത്രങ്ങൾ ആധിപത്യ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെയും അധികാരഘടനകളെയും എതിർക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങൾ തിരിച്ചറിയുക. ഈ ചെറുത്തുനിൽപ്പുകളെയെങ്ങനെ ചിത്രീകരിക്കുന്നുവെന്നും ആഖ്യാനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രനിലപാടിൽ അവയുടെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ വിശകലനംചെയ്യുക.

1.3.2.3.3. വായനക്കാരുടെ പ്രതികരണവും സ്വീകരണവും

സാമൂഹിക വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ: വ്യത്യസ്ത സമൂഹങ്ങൾക്ക് ആഖ്യാനം എങ്ങനെ വായിക്കാനും മനസ്സിലാക്കാനും കഴിയുമെന്ന് പരിഗണിക്കുക. വായനക്കാരുടെ സാംസ്കാരികപശ്ചാത്തലങ്ങൾ, വ്യക്തിപരമായ അനുഭവങ്ങൾ, പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ നിലപാടുകൾ എന്നിവ അവരുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളെ എങ്ങനെയാണ് സ്വാധീനിക്കുന്നതെന്ന് അന്വേഷിക്കുക.

ബഹുസ്വരത: ആഖ്യാനത്തിന് ഒന്നിലധികം വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ സാധ്യത പരിശോധിക്കുക. വൈവിധ്യമാർന്ന വായനകൾക്കു വഴിവെക്കുന്ന ആഖ്യാനസന്ദിഗ്ധതകളും വിടവുകളും തിരിച്ചറിയുക.

അനുവാചക സ്വീകരണത്തിന്റെ ചരിത്രം: ഒരു കൃതിയെ അക്കാലത്തെ വായനക്കാരും നിരൂപകരും എങ്ങനെ സ്വീകരിച്ചുവെന്ന് അന്വേഷിക്കുക. ആഖ്യാനത്തിന്റെ സ്വാധീനവും അത് സൃഷ്ടിച്ച ആശയസംവാദങ്ങളും മനസ്സിലാക്കാൻ അവലോകനങ്ങൾ, വിമർശനാത്മക എഴുത്തുകൾ, മറ്റ് തരത്തിലുള്ള പ്രതികരണങ്ങൾ, പിൽക്കാല വായനകൾ, അനുരണങ്ങൾ എന്നിവ പരിശോധിക്കുക.

സമകാലികപ്രതികരണം: പുതിയകാല വായനക്കാർ ആഖ്യാനത്തെ എങ്ങനെ സ്വീകരിക്കുന്നുവെന്ന് വിശകലനംചെയ്യുക. പാഠത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിവക്ഷകൾ ഇപ്പോഴും പ്രസക്തമാണോ അതോ സമകാലികസന്ദർഭങ്ങളിൽ അവ പുനർവ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടോ എന്ന് പരിശോധിക്കുക

1.3.2.3.4. **ആഖ്യാനസ്വഭാവവും സ്വത്വരൂപീകരണവും**

സ്വത്വരൂപീകരണം: ആഖ്യാനത്തിലൂടെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സ്വത്വങ്ങൾ എങ്ങനെ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നുവെന്ന് പരിശോധിക്കുക. ലിംഗഭേദം, വംശം, വർഗം, വ്യക്തിനിഷ്ഠത തുടങ്ങിയ ഘടകങ്ങൾ അവരുടെ ഐഡന്റിറ്റികളെ എങ്ങനെ സ്വാധീനിക്കുന്നുവെന്ന് നോക്കുക.

കഥാപാത്രപരിണാമം : ആഖ്യാനകാലയളവിൽ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ വികാസം വിശകലനം ചെയ്യുക. അവരുടെ സ്വത്വങ്ങളെങ്ങനെ പരിണമിക്കുന്നുവെന്നും ആഖ്യാനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര അടിത്തറയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഇതെന്താണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നതെന്നും പരിഗണിക്കുക.

ആഖ്യാനശബ്ദം: ആഖ്യാനശബ്ദത്തിലും കാഴ്ചപ്പാടിലും ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുക. ആഖ്യാതാവിന്റെ വ്യക്തിത്വവും വീക്ഷണവും സംഭവങ്ങളുടെയും കഥാപാത്രങ്ങളുടെയും പ്രാതിനിധ്യത്തെ എങ്ങനെ സ്വാധീനിക്കുന്നുവെന്ന് പരിചിന്തനം ചെയ്യുക.

ജീവിതകഥകൾ: ആഖ്യാനത്തിൽ ആത്മകഥാപരമായ ഘടകങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുന്നുവെങ്കിൽ, രചയിതാവിന്റെ ജീവിതകഥ എങ്ങനെ പ്രതിനിധീകരിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നും ഈ പ്രാതിനിധ്യത്തിലൂടെ എന്ത് പ്രത്യയശാസ്ത്ര സൂചനകൾ കൈമാറുന്നുവെന്നും വിശകലനംചെയ്യുക.

1.3.2.3.5. ഹൈബ്രിഡ്, മൾട്ടിമോഡൽ ആഖ്യാനങ്ങൾ

മാധ്യമസങ്കലനം: ആഖ്യാനത്തിൽ വ്യത്യസ്തമാധ്യമരൂപങ്ങൾ (ടെക്സ്റ്റ്, ഇമേജുകൾ, ഓഡിയോ) ഉൾപ്പെടുന്നുവെങ്കിൽ, ഈ ഘടകങ്ങൾ മൊത്തത്തിലുള്ള ആഖ്യാനത്തിലും അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രനിലയിലും എങ്ങനെ ഇടപെടുകയും സംഭാവനനൽകുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്ന് വിശകലനംചെയ്യുക.

ഡിജിറ്റൽആഖ്യാനങ്ങൾ: ഡിജിറ്റൽ ആഖ്യാനങ്ങളാണെങ്കിൽ, ഇന്ററാക്ടിവിറ്റിയും അരേഖീയതയും സൈബർ വ്യവഹാര സ്വഭാവവുമൊക്കെ വായനക്കാരന്റെ അനുഭവത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും സ്വാധീനിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നു പരിശോധിക്കുക.

1.3.2.4. വിശകലനത്തിലെ പ്രായോഗികഘട്ടങ്ങൾ

സൂക്ഷ്മവായനയിലൂടെയും പ്രമേയവിശകലനത്തിലൂടെയും പ്രതിനിധാനം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മുഖ്യവിഷയങ്ങൾ തിരിച്ചറിയുക, കഥാപാത്രങ്ങളുടെ റോളുകൾ, ബന്ധങ്ങൾ, വളർച്ച എന്നിവ പരിശോധിക്കുക. അവരുടെ പ്രാതിനിധ്യങ്ങളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രനിലകൾ അന്വേഷിക്കുക, ഇതിവൃത്തത്തിൽ സംഭവങ്ങൾ എങ്ങനെ ഘടിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നും ആഖ്യാനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഇതെങ്ങനെയാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നതെന്നും വിശകലനംചെയ്യുക, കഥാപാത്രങ്ങളുടെ പ്രതിനിധാനത്തിന്

ഭാഷയും വ്യവഹാരങ്ങളുമെങ്ങനെ സംഭാവന നൽകുന്നുവെന്ന് പരിശോധിക്കാൻ വ്യവഹാരവിശകലനം ഉപയോഗിക്കുക, നിലവിലുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര വ്യവഹാരങ്ങളുമായി ഇതെങ്ങനെ ബന്ധപ്പെടുന്നുവെന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ ഇതര ആഖ്യാനങ്ങളും വ്യവഹാരങ്ങളുമായി താരതമ്യംചെയ്യുക തുടങ്ങിയ ഉപാധികളിലൂടെയാണ് ഒരു കൃതിയുടെ ആഖ്യാനവിശകലനം സാധ്യമാക്കുന്നത്. ഇതിൽ മിക്കതും ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിശകലന മാതൃകയുടെ ഭാഗവുമാണ്. അതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ് പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ഘട്ടം ക്ലാസിക്കൽ ഘട്ടത്തിൽനിന്നുള്ള വിച്ഛേദമല്ല, പരിണാമഘട്ടമാണെന്നു പറയുന്നത്.

1.4. സ്വത്വബോധം, സ്വത്വനിർമ്മിതി, അപരവത്കരണം

കോളനിയനന്തരപഠനങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെച്ച സുപ്രധാനമായ മറ്റൊരു ആശയം സ്വത്വത്തെയും (identity) അപരവത്കരണത്തെയും (othering) കുറിച്ചുള്ളതായിരുന്നു. അധിനിവേശ ശക്തികൾ തങ്ങളുടെ താൽപര്യങ്ങൾക്കനുഗുണമായ വിധത്തിൽ സ്വത്വങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച്, കോളനിവത്കരിക്കപ്പെട്ട ഇടങ്ങളിലെ ജനങ്ങളുടെമേൽ ആധിപത്യവും നിയന്ത്രണവും നിലനിർത്താൻ നടത്തിയ അപരവത്കരണപ്രക്രിയയെ കോളനിയനന്തരപഠനങ്ങൾ വിശകലനംചെയ്യുന്നുണ്ട്. വംശം, വർഗ്ഗം, മതം, സംസ്കാരം തുടങ്ങിയ ഘടകങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി വ്യക്തികളെയോ സമൂഹങ്ങളെയോ വ്യത്യസ്തരോ താഴ്ന്നവരോ ആയി നിർവചിക്കുന്നതും വർഗ്ഗീകരിക്കുന്നതുമായ പ്രക്രിയയാണ് അപരവത്കരണം. അതായത് സ്വത്വരൂപീകരണത്തിന്റെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലത്തിൽത്തന്നെ അപരവത്കരണ ശ്രമങ്ങളുമുണ്ടായിട്ടുണ്ട്.

മധ്യകാല സമൂഹത്തിന്റെ പതനത്തോടെയാണ് വ്യക്തിയെക്കുറിച്ചും (individual) വ്യക്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള (individuality) ആധുനികമായ അവബോധം ശക്തിപ്പെടുന്നത്. മുതലാളിത്ത ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥയും അത് നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ലോകബോധവുമാണ് ആധുനിക വ്യക്തിയെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. മതേതരചിന്ത, ശാസ്ത്രീയയുക്തി, സാമ്പത്തികബന്ധങ്ങളുടെ വികാസം എന്നിവയുടെയൊക്കെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ആധുനികസങ്കല്പമാണ് വ്യക്തിത്വം. പതിനേഴ്, പതിനെട്ട് നൂറ്റാണ്ടുകളോടെ വ്യക്തികളെ

കേന്ദ്രമാക്കിയുള്ള സ്വത്വകല്പനകൾ രൂപപ്പെട്ടു. തീർത്തും സാങ്കല്പികമായ ഐക്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അവ വികസിച്ചുവന്നത്. ജ്ഞാനോദയചിന്ത രൂപകല്പനചെയ്ത 'മനുഷ്യൻ', 'വിശ്വമാനവിക'നായി കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തേക്ക് വരുന്നത് ഇക്കാലത്താണ്.

വൈയക്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ ഘടകങ്ങൾ ചേർന്ന ചരിത്രപരവും സാമൂഹിക-വുമായ നിർമ്മിതിയാണ് സ്വത്വം. ആധുനികസമൂഹരൂപീകരണത്തോടൊപ്പമുണ്ടായ സങ്കല്പമാണത്. പലതരത്തിലുള്ള സാമൂഹികശ്രേണികൾ നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടാണ് ആധുനികസമൂഹം രൂപീകൃതമാവുന്നത്. തങ്ങളുടെ സവിശേഷമായ പദവിയെക്കുറിച്ച് ബോധമുള്ളവരായതുകൊണ്ട് ഓരോ ശ്രേണിയിലുള്ളവരും സ്വയം നിർവചിക്കാനും മറ്റുള്ളവരിൽനിന്നുമെങ്ങനെ വ്യത്യസ്തരാകുന്നുവെന്നു വിശദീകരിക്കാനും ശ്രമിക്കും. ഓരോ സമൂഹവും തങ്ങൾ മറ്റുള്ളവരിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തരാണ് എന്ന് സ്ഥാപിക്കാൻവേണ്ടി നിരന്തരമായി ശ്രമിക്കുമ്പോൾ അതിനുകാരണമായി അവരുടെ ഉള്ളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ബോധമാണ് സ്വത്വം. അതായത് "ഒരു വ്യക്തിയോ സാമൂഹിക വിഭാഗമോ എപ്പോഴും നിലനിർത്തിപ്പോരുന്നതായി സങ്കൽപ്പിക്കപ്പെടുന്ന അനന്യതയാണ് സ്വത്വം" (സുനിൽ പി. ഇളയിടം, വീണ്ടെടുപ്പുകൾ: 251). തീർത്തും ഭാവനാത്മകമായ ഒരു അനന്യതയെന്നാണ് സുനിൽ പി. ഇളയിടം അതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നത് (ആത്മം, അപരം.. :158). സാഹിത്യ കൃതിയിലൂടെയോ ചരിത്രത്തിലൂടെയോ ഓർമ്മകളിലൂടെയോ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന സാമൂഹിക ഭാവനയായി സ്വത്വം നിലനിൽക്കുന്നു. ജാതി, മതം, വംശം, ഭാഷ, ദേശീയത എന്നിങ്ങനെ പലതരം ബോധങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സ്വത്വം നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതായത് സാമുദായികമോ മതപരമോ വംശീയമോ സ്ഥലപരമോ ഭാഷപരമോ ആയ എന്തിനോടെ-ങ്കിലും പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ആഭിമുഖ്യമാണ് സ്വത്വബോധം.

"സ്വത്വം എന്നത് ഒരു വസ്തുവല്ല ഒരു പ്രക്രിയയാണ്. അതൊരു പ്രതിനിധാനവും തിരിച്ചറിവുമാണ്. സ്വത്വം അതെന്താണ് എന്നതുപോലെ എന്തല്ല എന്നതിന്റെയും ആകെത്തുകയാണ്. ഒരിക്കലും പൂർത്തിയാവാത്ത എപ്പോഴും നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കു-ന്നതാണ് സ്വത്വബോധം. അത് പരിണാമത്തിന്റെ ചേർത്തുവയ്പ്പലാണ്. സ്വത്വം ഒരു

അഫിലിയേഷൻ കൂടിയാണ്" (പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്, വ്യക്തി, സ്വത്വം, കർതൃത്വം: 63). നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന പ്രക്രിയ എന്നനിലയിലാണ് സ്വത്വത്തെ വിശകലനംചെയ്യേണ്ടത്. അധികാരബന്ധങ്ങളുടെ സ്വാഭാവികമല്ലാത്ത ഇടപെടലുകളാണ് സ്വത്വത്തെ നിർണ്ണയിച്ചത്. സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന വ്യത്യസ്തതകളെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് അധികാരബന്ധങ്ങൾ പലപ്പോഴും പ്രവർത്തിക്കുക. ആത്മബോധവും യുക്തിചിന്തയും കർമ്മശേഷിയുമുള്ള കേന്ദ്രീകൃതസത്തയായി വ്യക്തി പരിണമിച്ചത് സാങ്കല്പികമായ ഐക്യം പ്രമാണമാക്കിയെടുത്ത സ്വത്വകല്പനകളിലൂടെയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ എല്ലാതരം സ്വത്വകല്പനകളും–പ്രതിനിധാനങ്ങളും–പ്രശ്നവത്കരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അവയൊട്ടും നിഷ്കളങ്കമായ ഒന്നല്ല.

വ്യത്യസ്തമായി നിലനിൽക്കുന്ന വർഗ്ഗങ്ങളെയും സമുദായങ്ങളെയും അപ്രസക്തമാക്കി, വിശ്വമാനവികനായ മനുഷ്യനെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ് ആധുനികമായ സ്വത്വപരികല്പനകൾ രൂപംകൊണ്ടത്. കൊളോണിയൽ ശക്തികൾ അവരുടേതായ സാംസ്കാരികമൂല്യങ്ങളും ശ്രേണീകരണ സംവിധാനങ്ങളും കോളനിവൽക്കരിച്ച സമൂഹങ്ങളിൽ അടിച്ചേൽപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചത്. ഇത് പലപ്പോഴും തദ്ദേശീയ സ്വത്വങ്ങളെ മായ്ച്ചുകളയുന്നതിനോ പാർശ്വവൽക്കരിക്കുന്നതിനോ കാരണമായിത്തീർന്നു. ഇന്ത്യയുൾപ്പെടെയുള്ള ദേശങ്ങളുടെ സാമുദായികവും ദേശീയവും പ്രാദേശികവുമായ സ്വത്വബോധങ്ങളെ ഇത് നിശ്ശബ്ദമാക്കിക്കളഞ്ഞു. യൂറോപ്പിനെയും വെളുത്തവനെയും പുരുഷനെയും കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് സ്ഥാപിക്കുന്ന ഈ മനുഷ്യസങ്കല്പം മറ്റു ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കുമേൽ തങ്ങളുടെ അധീശത്വം നിലനിർത്താൻവേണ്ടിയുള്ളതായിരുന്നു. കേന്ദ്രീകൃതമായ ഒരു സ്വത്വത്തെ അവതരിപ്പിച്ച് മറ്റുള്ളവയെയെല്ലാം അപരം (other) ആക്കിത്തീർക്കലായിരുന്നു കോളനീകരണത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

അധിനിവേശം നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ലോകബോധമാണ് അപരവത്കരണം. അപരവത്കരണ പ്രക്രിയയെ തുറന്നുകാണിക്കാനും സമഗ്രമായ വിശകലനത്തിന് വിധേയമാക്കാനും കഴിഞ്ഞത് കോളനിയനന്തരപഠനങ്ങൾക്ക് പുതിയ ദിശാബോധം നൽകി. സാംസ്കാരികമായി വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുന്ന സമൂഹങ്ങളെയാകെ മുഖ്യധാരയിൽനിന്നും മാറ്റിനിർത്തി

അപരരായി ചിത്രീകരിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ് ആധിപത്യ സമൂഹങ്ങൾ ചരിത്രത്തിലും വർത്തമാനത്തിലും നിരന്തരമായി ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. കിഴക്ക്/പടിഞ്ഞാറ്, കറുപ്പ്/ വെളുപ്പ് എന്നീ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾ കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഇടംപിടിച്ചത് ഈ അപരലോക നിർമ്മിതിയുടെ ഭാഗമായാണ്. തങ്ങളിൽനിന്നും അന്യരായാണ് കോളനീകൃത രാജ്യങ്ങളിലെ ജനങ്ങളെ സാമ്രാജ്യത്വം നോക്കിക്കണ്ടത്. കോളനിവത്കരിക്കപ്പെട്ട ജനതയെ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നതിനും ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതിനുംവേണ്ടി അവരെ മനുഷ്യത്വമില്ലാ-ത്തവരും താഴ്ന്നവരുമായി ചിത്രീകരിച്ചു. മൂന്നാംലോകരാജ്യങ്ങളിലെ അപരിഷ്കൃതരായ മനുഷ്യരെ നാഗരികരായി പരിവർത്തിപ്പിക്കാൻവേണ്ടിയാണ് തങ്ങൾ ഭരണവും അധികാരവും കയ്യാളുന്നതെന്ന് സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ അവർക്കുകഴിഞ്ഞു. അതുവഴി തങ്ങളെതന്നെ ശ്രേഷ്ഠരും പ്രബുദ്ധരും പുരോഗമനവാദികളുമായി അവർ അവതരിപ്പിച്ചു. കൊളോണിയൽജനതയിൽ തങ്ങളുടെ ജീവിതവും സംസ്കാരവും അപരിഷ്കൃതവും മോശപ്പെട്ടതുമാണെന്ന തോന്നൽ ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കാൻ അപരവത്കരണത്തിലൂടെ സാധിച്ചു.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും ജ്ഞാനോദയചിന്തകളും മാനവവാദവുമെല്ലാം നിർമ്മിച്ചെടുത്ത 'മനുഷ്യൻ' എന്ന ആശയത്തിന് ലോകത്തിലെ എല്ലാ മനുഷ്യരെയും ഒരേപോലെ ഉൾക്കൊള്ളിക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. "മനുഷ്യനെ വെള്ളക്കാരനെക്കൊണ്ട് നിർവ്വചിച്ചിട്ട്, മനുഷ്യനെ ബ്രാഹ്മണനെക്കൊണ്ട് നിർവ്വചിച്ചിട്ട്, മനുഷ്യനെ പുരുഷനെക്കൊ-ണ്ട് നിർവ്വചിച്ചിട്ട്, വെള്ളക്കാരല്ലാത്ത, അബ്രാഹ്മണരായ, കറുത്തവരായ, സ്ത്രീകളായ മഹാഭൂരിപക്ഷത്തെയും അപരങ്ങളാക്കിമാറ്റി അവരെ വകതിരിച്ചുനിർത്തുകയാണ് ചെയ്തത്. അവർക്കുമേലുള്ള ആധുനിക മാനവികതയുടെ അധിനിവേശത്തിന്റെ കഥയാണ് ആധുനിക നാഗരികതയുടെ കഥയായി നാം മനസ്സിലാക്കിവരുന്നത്" (സുനിൽ പി. ഇളയിടം, ആത്മം,അപരം...: 14). മനുഷ്യരിൽ നിന്നും തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ചിലരെ മാത്രമാണ് ആധുനികമായ ലോകബോധം മനുഷ്യരായി പരിഗണിച്ചത്. ദളിതരും സ്ത്രീകളും ന്യൂനപക്ഷ-ങ്ങളുമെല്ലാം അപരരായി മുഖ്യധാരയിൽ നിന്നും തള്ളിമാറ്റപ്പെട്ടു.

കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിൽ, യൂറോപ്യൻ ശക്തികൾ ഏറ്റവുംകൂടുതൽ അപരരവത്കരിച്ച സമൂഹമാണ് മുസ്‌ലീങ്ങൾ. ആഫ്രിക്ക, മിഡിൽ ഈസ്റ്റ്, ദക്ഷിണേഷ്യ എന്നിവിടങ്ങളിലെ അധിനിവേശത്തിന്റെ ചരിത്രം ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയലിസം ഇന്ത്യയിലെ മുസ്‌ലീങ്ങളെ പിന്നാക്കക്കാരും പ്രാകൃതരും ആധുനികതയുമായി പൊരുത്തപ്പെടാത്തവരുമായി ചിത്രീകരിച്ചു. ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ നയപരിപാടികളിൽ പ്രധാനമായിരുന്ന ഭിന്നിപ്പിച്ചുഭരിക്കൽ, പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം, വിവേചനപരമായ ഭൂനികുതി എന്നിവയെല്ലാം മുസ്ലിം ജനവിഭാഗങ്ങളെ മുഖ്യധാരയിൽനിന്നും അകറ്റിനിർത്താൻ എളുപ്പത്തിൽ സഹായിച്ചു. കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ മലബാർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള മേഖലകളിലെ മുസ്‌ലീങ്ങളെ മതഭ്രാന്തൻമാരായാണ് ചിത്രീകരിച്ചത്. 'അപരത്വ'ത്തെ എളുപ്പമാക്കാനും അതുവഴി ബലപ്രയോഗത്തെയും കീഴടക്കലിനെയും സാധൂകരിക്കാനും 'മതഭ്രാന്തൻ' എന്ന മുദ്രകുത്തലിലൂടെ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് സാധിച്ചു. "എഴുതപ്പെട്ട രേഖകളിലോ ചരിത്രക്കുറിപ്പുകളിലോ കുടിയാൻമാരുടെയോ കർഷകരുടെയോ ഭൂരഹിതരുടെയോ വീക്ഷണങ്ങൾ പ്രതിഫലിക്കുന്നില്ല. അവരുടെ അസാന്നിധ്യമാണ് കൊളോണിയൽ ആഖ്യാനങ്ങളുടെ ഭദ്രത ഉറപ്പുവരുത്തുന്നത്. 'മതഭ്രാന്ത'നെന്ന സംവർഗ്ഗം 'കീഴാള'ന്റെ കർത്തൃത്വം മായ്ച്ചുകളയുക മാത്രമല്ല, 'കീഴാള'ന്റെ സ്ഥാനത്ത് അജ്ഞാനിയും നിരക്ഷരനും ചിന്താശേഷിയില്ലാത്തവനും അക്രമാസക്തനുമായൊരു പ്രതിയോഗിയെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നുമുണ്ട്. ഇത് കൊളോണിയൽ ബലപ്രയോഗത്തെ നീതീകരിക്കുന്നു" (രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി., മലബാറിനെ കണ്ടെത്തൽ: 17). മുസ്‌ലീങ്ങളുൾപ്പെടെയുള്ള കീഴാളജനവിഭാഗങ്ങളെ ചരിത്രമില്ലാത്തവരും ശബ്ദമില്ലാത്തവരുമാക്കിത്തീർക്കുകയെന്ന കൊളോണിയൽ അജണ്ടയുടെ ഭാഗമായാണ് ഔദ്യോഗികരേഖകളിൽപോലും ഇത്തരം പ്രയോഗങ്ങൾ കടന്നുവരുന്നത്. നിലനിൽക്കുന്ന വൈവിധ്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകൂടത്തിന് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് മുസ്‌ലീങ്ങളെയും മറ്റും 'അപര'രായി മുദ്രകുത്തി മുഖ്യധാരയിൽനിന്നും മാറ്റിനിർത്തുന്ന പ്രക്രിയക്ക് അവർ നേതൃത്വം നൽകിയത്. അപരരായി മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടവർ കോളനിയനന്തരകാലത്തും അങ്ങനെതന്നെ തുടരുന്നത് കൊളോണിയൽ അപരവത്കരണത്തിന്റെ ആഴം വ്യകതമാക്കുന്നുണ്ട്. ഭരണകൂട ഉപകരണങ്ങളും

മാധ്യമങ്ങളും സിനിമയും സാഹിത്യവുമെല്ലാം ഈ അപരബോധനിർമ്മിതിയിൽ നിർണ്ണായക പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്. തൽഫലമായി വേറിട്ട അസ്തിത്വം പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളെ 'പൊതുസമൂഹം' വെറുപ്പോടെയും വിദ്വേഷത്തോടെയും നോക്കിക്കാണുന്നു.

സാഹിത്യത്തിലായാലും കലയിലായാലും എല്ലാതരം ആശയ വിനിമങ്ങൾക്കു പിന്നിലും വക്താവിന്റെ താൽപര്യങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ചില നിഗൂഢതകൾ അബോധ-പൂർവ്വം ഒളിഞ്ഞിരിപ്പുണ്ടാവും. അവയെല്ലായ്പ്പോഴും വെളിപ്പെടണമെന്നില്ല. ആശയ-വിനിമയത്തിനുപിന്നിലുള്ള അബോധപൂർവ്വമായ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളും സ്വാഭാവിക സന്ദർഭങ്ങളിലെ അവയുടെ വെളിപ്പെടലും പ്രതിനിധാത്മകമായ വായനയിലൂടെയും വ്യവഹാരാപഗ്രഥനത്തി-ലൂടെയും വ്യക്തമാകും. എഴുത്തുകാരൻ മാത്രമല്ല, കൃതിയെ വായിച്ചെടുക്കുന്ന വ്യക്തിയുടെ താൽപര്യങ്ങളും പ്രസ്തുത രചനയ്ക്ക് കാരണമായിത്തീർന്ന ചരിത്രപരവും സാമൂഹികവുമായ കാരണങ്ങളും പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന ഘടകമാണ്. അതുകൊ-ണ്ട് സാഹിത്യകൃതിയിലെ ഓരോ സന്ദർഭവും ഓരോ കഥാപാത്രവും നിരന്തരമായ വായനകൾ ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്.

ഈ അധ്യായത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രതിനിധാനത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും സംബന്ധിച്ച സൈദ്ധാന്തികഭൂമികയിലും പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രപരമായ ചട്ടക്കൂടിലുംനിന്നുകൊണ്ട് മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാന-ങ്ങളെ പരിശോധിക്കുകയാണ് തുടർ അധ്യായങ്ങളിൽ ചെയ്യുന്നത്. സന്ദർഭ വിശകലനം, ആഖ്യാനസ്വരൂപത്തിന്റെ വിശകലനം, പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം എന്നീ മൂന്നുതലങ്ങളിലാ-യാണ് പാഠവിശകലനം നിർവഹിക്കുന്നത്. പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ രീതിയനുസരിച്ച് ഈ പാഠനിർമ്മിതികൾക്ക് പശ്ചാത്തലമായ രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹികചരിത്രത്തെ ആദ്യം വിശകലനം ചെയ്യുകയും അതിന്റെ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ തെരഞ്ഞെടുത്ത നോവൽ ആഖ്യാനങ്ങളിലെങ്ങനെ രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നുവെന്ന് തുടർന്നു പരിശോധിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. "The third Universe comprises everything whose being consists in active power to establish connections between different objects, especially between objects in different Universes. Such is everything which is essentially a Sign—not the mere body of the Sign, which is not essentially such, but, so to speak, the Sign's Soul, which has its Being in its power of serving as intermediary between its Object and a Mind. Such, too, is a living consciousness, and such the life, the power of growth, of a plant. Such is a living constitution—a daily newspaper, a great fortune, a social "movement". (Charles Hartshorne and Paul Weiss. Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volumes 1–6. Harvard University Press,cambridge, 1932:455)

2. Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, Orient Longman, Hyderabad, 1996: 325
3. Luis Althusser, For Marx, Allen Lane, London, 1969: 231.
4. മലബാറിലെ മഹമ്മദീയരേയും, തിരുവിതാംകൂർ, കൊച്ചി, ഈ രാജ്യങ്ങളിലെ നാ ട്ടുക്രിസ്ത്യാനികളെപ്പോലെ മാപ്പിളമാർ എന്നു വിളിച്ചുവരുന്നു. അവരുടെ ഇടയിലും ചില പാട്ടുകൾ പ്രചരിക്കുന്നുണ്ട്. അവയിൽ പ്രാചീനങ്ങളായുള്ളവയ്ക്ക് അറുനൂറുകൊല്ലത്തെയെങ്കിലും പഴക്കം കാണണം എന്നാണ് അഭിജ്ഞന്മാരുടെ പക്ഷം. ചേറ്റുവായി പരീതുകുട്ടിയുടെ ഫുത്തുഹശ്ശാം, കുട്ടായി കുഞ്ഞിക്കോയയുടെ വലിയ നസീഹത്തുമാല ഇവയാണ് ഇക്കാലത്തു കാണുന്ന പാട്ടുകളിൽ പുരാതനങ്ങൾ. പൊന്നാനി മാളിയക്കലത്തു കുഞ്ഞഹമ്മതിന്റെ ഹുനൈൻ മുതലായ കവിതകൾ ആധുനികങ്ങളാണ്. മാപ്പിള മലയാള ലിപിമാലയിൽ ആദ്യം മുപ്പത്തിമൂന്ന് അക്ഷരങ്ങളേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അറബി വാക്കുകൾ കൂടി എഴുതുന്നതിനുവേണ്ട സൗകര്യം ആ ലിപിമാലയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. സംസ്കൃത പദങ്ങൾ ആധുനികകാലത്ത് പ്രവേശിച്ചു തുടങ്ങിയപ്പോൾ അവ അൻപതായി വർദ്ധിച്ചു. മാപ്പിള മലയാള കൃതികൾക്ക് അറബിപ്പദങ്ങളുടെ സംക്രമണം മൂലവും മറ്റും ശബ്ദശുദ്ധി കുറയുമെങ്കിലും സംഗീതാത്മകത ധാരാളമായുണ്ട് (പരമേശ്വരയ്യർ എസ്. ഉള്ളൂർ. കേരളസാഹിത്യചരിത്രം. സായാഹ്ന ഫൗണ്ടേഷൻ, 2014: 238)
5. യൂറോ-അമേരിക്കൻ അക്കാദമികളെ ഒരു ഭൂതം പിടികൂടിയിരിക്കുന്നു. കോളനിയനന്തര വാദമെന്നാണ് ആ ഭൂതത്തിന്റെ പേര്. സ്ത്രീവാദം, പരിസ്ഥിതിവാദം തുടങ്ങി ആ അക്കാദമികളെ പിടികൂടിയ മറ്റു ഭൂതങ്ങളിൽ നിന്ന് ഇതിനുള്ള വ്യത്യാസം അത് യൂറോപ്പിന്റെ അസ്തിത്വത്തെത്തന്നെയാണ് ചോദ്യം ചെയ്യുന്നത് എന്നതാണ്. ഇന്നോളം അഹങ്കരിച്ച യൂറോപ്യൻ മനുഷ്യനോട് അത് ലജ്ജിക്കാൻ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. ആരുടെ അധ്വാനത്തിലും രക്തത്തിലുമാണ് യൂറോപ്പ് സ്വയം തങ്ങളെ കെട്ടിപ്പടുത്തത് എന്ന് അത് നിരന്തരമായി ഓർമിപ്പിക്കുന്നു. ഭൂമിയുടെ ഏകാവകാശിയായി കരുതപ്പെട്ട തങ്ങളുടെ സ്വത്വം അപരന്റെ ബലത്തിലാണ് നിർമിക്കപ്പെട്ടത് എന്ന് അത് വെളിപ്പെടുത്തിക്കളയുന്നുണ്ട്. പണ്ട് തങ്ങളുടേതെന്ന് പറഞ്ഞ് അഹങ്കരിക്കാൻ കാരണമായ അകലങ്ങളിലെ കോളനികൾ ഇപ്പോൾ ഉറക്കം കെടുത്തുന്ന സാന്നിധ്യമായി മാറിയിരിക്കുന്നു. (പവിത്രൻ പി., കോളനിയനന്തരവാദം സംസ്കാര പഠനവും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും, കൈരളി ബുക്സ് കണ്ണൂർ, 2019: 60)

6. In the struggle against British rule, it was frequently the use of this idiom—in songs, poetry, and other forms of nationalist mobilization—that allowed Indians to fabricate a sense of community and to retrieve for themselves a subject position from which to address the British. (Chakrabarthy, D., *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.* Princeton University Press, 2000: 39).
7. We owe this concept, among other things, to the navigational errors and adventures which led to the conquest of America. It is well known that apart from violence and plunder legitimized simply by hoisting a flag in the name of a king or queen, this was also the occasion for a comprehensive exercise in discrimination. Thanks to it, Renaissance Europe learned to identify itself by the otherness of a multitude of races, religions, languages, and cultures. Names and categories were invented to enable the knowledge systems of the Old World to cope with the exigencies of the New. One such invention that was to find a place for itself fairly soon in the expanding lexicon of alterities is the concept 'people without history' (Guha, Ranajit. *History at the Limit of World-History.* Columbia University Press, 2002. p. 8).
8. Within the effaced itinerary of the subaltern subject, the track of sexual difference is doubly effaced. The question is not of female participation in insurgency, or the ground rules of the sexual division of labour, both of which there is 'evidence'. It is, rather, that, both as object of colonialist historiography and as subject of insurgency, the ideological construction of gender keeps the male dominant. If, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow" (Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, edited by Patrick Williams and Laura Chrisman, Columbia University Press, 1994: 82).
9. Nunning, Ansgar (2003) 'Narratology or Narratologies? Taking Stock of Recent Developments, Critique and Modest Proposals for Future Uses of the Term', in Tom Kindt and Hans-Harald Müller (eds) *What is Narratology?*, Berlin: De Gruyter.: 249-251).
10. David Herman, et. al. *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*." Routledge, 2005 page 594)
11. Gerald Prince. *Classical and/or Postclassical Narratology. L'Esprit Createur*, vol. 48, no. 2, 2008,

12 pp. 115–23. *DOI. org (Crossref),* https://doi.org/10.1353/esp.0.0005. : 122.

അധ്യായം രണ്ട്

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനവും

കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായ സാമൂഹിക പരിണാമങ്ങളെയും ഭാവുകത്വപരമായ സവിശേഷതകളെയും ആവിഷ്കരിക്കാൻ പരമ്പരാഗതമായ ആഖ്യാനരൂപങ്ങൾ അപര്യാപ്തമായ ഘട്ടത്തിലാണ് പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ മലയാളത്തിൽ നോവൽ എന്ന സാഹിത്യരൂപം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. മിഷണറി പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമായി അച്ചടിയും ആനുകാലികങ്ങളും സാർവ്വത്രികമായതോടെ വസ്തുതകൾ കൃത്യമായി അവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്ന മാധ്യമമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഗദ്യത്തിലുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾക്ക് പ്രാമുഖ്യം കൈവന്നു. പരമ്പരാഗത ആഖ്യാനമാതൃകയായ പദ്യരൂപങ്ങൾക്ക് അക്കാലംവരെയും കല്പിച്ചു കൊടുത്തിരുന്ന സാഹിതീയവും സാമൂഹികമായ ഔന്നത്യം അതോടെ ഇല്ലാതെയായി. അച്ചടിയിലൂടെയും ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെയും പാശ്ചാത്യ നാഗരികത പൗരസ്ത്യ ദേശങ്ങളിലേക്ക് വ്യാപിക്കുകയും കോളനീകൃത രാജ്യങ്ങളുടെ ആഖ്യാനരൂപങ്ങൾക്കു പകരം ആധുനികമായ ലോകബോധത്തെ ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള ഏറ്റവുംനവീനമായ മാധ്യമമായി നോവൽ ആധിപത്യം നേടുകയും ചെയ്തു. അതോടെ സ്ഥലകാലങ്ങളുടെ ചട്ടക്കൂടുകളിലൊതുങ്ങാതെ, രാജാക്കന്മാരും ദേവന്മാരും അപ്സരസ്സുകളും വാണരുളിയിരുന്ന അയഥാർത്ഥ ലോ-

കം ഏതാണ്ട് അപ്രത്യക്ഷമാവുകയും കൊളോണിയലിസം നിരന്തരം പുനർനിർമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന മുതലാളിത്ത സാമൂഹിക ക്രമത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ഭൂമിയും കുറേ മനുഷ്യരും കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തേക്കു വരികയും ചെയ്തു. സാമൂഹികമായ അവസ്ഥകളെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതിനൊപ്പം പാടിപ്പുകഴ്ത്തിയിരുന്ന ഫ്യൂഡൽ കാലത്തെ പഴയ പദ്യമാതൃകകൾക്കുപകരം അധിനിവേശ ഭരണകൂടത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക അപദാനങ്ങൾ വിശ്വസനീയമായ വിധത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള ഇടംകൂടിയായി നോവൽ മാറി. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കൊളോണിയൽ ആധിപത്യവും സാംസ്കാരിക അധിനിവേശവും കേരളീയ സമൂഹത്തിലുണ്ടാക്കിയ ആഘാതങ്ങളും പരിണാമങ്ങളും മനസ്സിലാക്കാൻ ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ നോവലുകളുടെ വിശകലനങ്ങളിലൂടെ സാധിക്കുന്നു.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഉത്പന്നമെന്ന നിലയിലാണ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലയാള നോവലിനെ ഇവിടെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നത്. എഴുത്തിലും പ്രമേയത്തിലും തീർത്തും കേരളീയമാകുമ്പോഴും ആഖ്യാനത്തിനകത്തെ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ, പ്രത്യേകിച്ച് മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനം പലപ്പോഴും സങ്കീർണ്ണമാണ്. യൂറോകേന്ദ്രിതമായ ആധുനികതയുടെ ആശയമണ്ഡലമാണ് ഈ സങ്കീർണ്ണത സൃഷ്ടിച്ചത്. മലയാള നോവലിലെ മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനം അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ കേരളത്തിലെ മുസ്‌ലിം ജീവിത ചരിത്രവും വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. കേരളീയ മുസ്‌ലിം സ്വത്വരൂപീകരണത്തിനു കാരണമായ ചരിത്രസാഹചര്യങ്ങൾ നിരവധിയാണ്. പുരാതനകാലം മുതലേ അറബികളുമായി മലയാളികൾക്ക് വാണിജ്യാധിഷ്ഠിതമായ സാംസ്കാരികബന്ധമുണ്ടായിരുന്നു. ആ ബന്ധം വഴിയാണ് ഇസ്‌ലാം മതം അതിന്റെ വളർച്ചയുടെ കാലത്തുതന്നെ കേരളത്തിലുമെത്തുന്നത്. എ.ഡി. ഒൻപതാം ശതകം മുതൽ കേരളത്തിലെ ശക്തമായ സാന്നിധ്യമായി മുസ്‌ലീങ്ങൾമാറി. പോർച്ചുഗീസ് അധിനിവേശകാലത്തുണ്ടായ മുസ്‌ലിംവിരുദ്ധ നീക്കങ്ങൾ മുസ്‌ലിങ്ങളെ സംഘടിത ശക്തിയായി വളർത്തുന്നതിനു കാരണമായി. അക്കാലത്ത് സാമൂതിരിമാർ മുസ്‌ലീങ്ങൾക്ക് നൽകിയിരുന്ന ശക്തമായ പിന്തുണ പ്രധാനമായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകാലത്ത് മലബാറിലുണ്ടായ കർഷകസമരങ്ങളും അധിനിവേശ വിരുദ്ധപോരാട്ടങ്ങളും കേരളീയ മുസ്‌ലിം സ്വത്വരൂപീകരണത്തിൽ

നിർണായകമായിത്തീർന്നു. കേരളീയമായ സാംസ്കാരിക സവിശേഷതകളെ പൂർണ്ണമായും തള്ളിക്കളയാതെയാണ് മുസ്ലീങ്ങൾ തങ്ങളുടെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങൾക്കകത്ത് പുതിയൊരു ജീവിതം സാധ്യമാക്കിയത്. യൂറോപ്പിനെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് അവരോധിക്കുന്ന കൊളോണിയൽ ആധുനികത, യൂറോപ്പിനുപുറത്തുള്ള എല്ലാതരം ജീവിതങ്ങളെയും രണ്ടാംതരമായാണ് പരിഗണിച്ചത്. അപരവത്കരണത്തിന്റെ ഈ കൊളോണിയൽ പാഠങ്ങൾ സവർണ്ണകേന്ദ്രിതമായ വ്യവസ്ഥ നിലനിന്നിരുന്ന ഇന്ത്യയിൽ നടപ്പിലാക്കാൻ എളുപ്പമായിരുന്നു. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ തണലിൽ വളർന്ന സാഹിത്യ വിഭാഗമെന്നനിലയിൽ മലയാള നോവലിന്റെ ആദ്യദശകങ്ങൾ ഈ നിലയിൽ സൂക്ഷ്മമായ പഠനങ്ങൾക്ക് വിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

2.1. **കൊളോണിയൽ ആധുനികത**

ഒരു രാജ്യം അതിന്റെ അതിരുകൾക്കു പുറത്തുകിടക്കുന്ന മറ്റൊരു ദേശത്തിനുമേൽ സ്ഥാപിക്കുന്ന സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ആധിപത്യത്തെയാണ് കോളനീകരണം എന്നുപറയുന്നത്. ദേശാന്തരമായ ഇത്തരം കടന്നുകയറ്റങ്ങൾക്ക് സഹസ്രാബ്ദങ്ങളുടെ ചരിത്രമുണ്ട്. ബിസി 10-11 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ഫിനീഷ്യർ നടത്തിയ മെഡിറ്ററേനിയൻ അധിനിവേശം ചരിത്രത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയതാണ്. ഗ്രീക്ക്, റോം, ഈജിപ്റ്റ്, പേർഷ്യ, അറേബ്യ, മംഗോളിയ, ചൈന തുടങ്ങിയ ഒട്ടേറെ രാജ്യങ്ങളിലെ ചക്രവർത്തിമാരുംമറ്റും തങ്ങളുടെ സാമ്രാജ്യ വിപുലനത്തിനുവേണ്ടി മറ്റു ദേശങ്ങളുടെമേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ക്രിസ്തുവിനു മുമ്പുതന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ പഴയ നാട്ടുരാജ്യങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തിലും രാജ്യങ്ങൾ തമ്മിലുണ്ടായ അധിനിവേശത്തിന്റെ രേഖകൾകാണാം. പതിനഞ്ചാംനൂറ്റാണ്ടോടെ യൂറോപ്പിലുണ്ടായ വ്യാവസായിക വിപ്ലവാനന്തരം സാമ്പത്തികപുരോഗതി കൈവരിച്ച പോർച്ചുഗീസ്, ബ്രിട്ടൻ, ഡച്ച്, ഫ്രാൻസ് തുടങ്ങിയ പ്രബല രാജ്യങ്ങൾ തങ്ങളുടെ അധികാരം ഏഷ്യ, ആഫ്രിക്ക, അമേരിക്ക വൻകരകളിലെ അവികസിതരാജ്യങ്ങൾക്കുമേൽ സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടാണ് കോളനീകരണത്തിന്റെ ആധുനികയുഗമാരംഭിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യയെ

സംബന്ധിച്ചടത്തോളം 1498 മുതൽ മേൽപറഞ്ഞ രാജ്യങ്ങളുടെയെല്ലാം ആധിപത്യം ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കു മാത്രമാണ് സമ്പൂർണ്ണമായ അധികാരം സ്ഥാപിക്കാൻ കഴിഞ്ഞത്. 1600 മുതൽ ബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശത്തിന്റെ ചരിത്രം ആരംഭിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതു പൂർണ്ണതോതിലാകുന്നത് 1857-ലെ ഒന്നാം സ്വാതന്ത്ര്യസമരശേഷം ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാകമ്പനി ഭരണം ഏറ്റെടുത്തതോടെയാണ്.

പൂർവ്വകാലങ്ങളിൽ സംഭവിച്ച അധിനിവേശങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തിൽനിന്നു തീർത്തും വിഭിന്നമാണ് യൂറോപ്പിനെ ലോകത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി സ്ഥാപിച്ച ആധുനിക കൊളോണിയലിസത്തിന്റേത്. മൂന്നാംലോകരാജ്യങ്ങൾക്കുമേൽ ആധുനികതയുടെ പലതരത്തിലുള്ള വ്യാപനമായി അതുപരിണമിച്ചു. ആധുനികതയും കൊളോണിയലിസവും പരസ്പരാശ്രിതങ്ങളായാണ് ലോകമെമ്പാടും വ്യാപിച്ചത്. വ്യാവസായിക വിപ്ലവത്തിന്റെയും കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തിന്റെയും ഇടപെടലുകളിലൂടെ വളർന്നുവന്ന ഒന്നാണ് ആധുനികത. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആധുനികതയുടെ യുക്തി കോളനീകരണത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ്. ആധുനികതയെന്നത് കൊളോണിയൽ ആധുനികതയാകുന്നത് ചരിത്രപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ഈ വക കാരണങ്ങൾ കൊണ്ടാണ്. പതിനേഴാംനൂറ്റാണ്ടോടെ യൂറോപ്പിലുണ്ടായ ജ്ഞാനോദയ (enlightenment) ത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് കൊളോണിയൽ ആധുനികത. മനുഷ്യർ നേരിട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന എല്ലാതരം ദുരിതങ്ങളുടെയും കാരണം അജ്ഞത (ignorance) യാണ്. അജ്ഞത ഇല്ലാതാക്കലും ശാസ്ത്രീയമായ അറിവിനെ സ്ഥാപിക്കലും വഴി മനുഷ്യരുടെ ദുരിതങ്ങൾക്കു ശമനമുണ്ടാകുമെന്ന പ്രത്യാശയാണ് ജ്ഞാനോദയചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനം. മനുഷ്യനെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് സ്ഥാപിച്ച്, എല്ലാറ്റിന്റെയും മാനദണ്ഡം മനുഷ്യനാണെന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചാണ് ജ്ഞാനോദയചിന്ത വളർന്നത്. പാരമ്പര്യം, പൗരോഹിത്യം, മതം എന്നിവയെ എതിർത്തും മാനവികതയെ ഉയർത്തിക്കാട്ടിയുമാണ് ജ്ഞാനോദയം സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കുള്ള വഴിതുറന്നത്. ഈ ജ്ഞാനോദയചിന്തയുടെ തുടർച്ചയാണ് യൂറോപ്യൻ ആധുനികത. കൊളോണിയൽ സമ്പർക്കംവഴി യൂറോപ്യൻ ആധുനികത മറ്റു ഭൂഖണ്ഡങ്ങളിലേക്കു വ്യാപിച്ച് കൊളോണിയൽ ആധുനികത എന്ന പ്രയോഗത്തെ വിപുലീകരിച്ചു. മനുഷ്യന്റെ പുരോഗതിയിലേക്കുള്ള ഏക മാതൃക

ആധുനികതയാണെന്ന, യൂറോപ്പാണെന്ന പാഠം കോളനീകൃത രാജ്യങ്ങളിലെത്താൻ സമയമെടുത്തില്ല. ലോകചരിത്രത്തിൽ അക്കാലംവരെ ഉണ്ടായിരുന്ന ആധിപത്യ രൂപങ്ങളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു കൊളോണിയൽ ആധുനികത എന്ന് സുനിൽ പി. ഇളയിടം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്:

"ഒരുരാജ്യം മറ്റൊന്നിനുമേൽ പുലർത്തുന്ന ആധിപത്യം എന്നതിനപ്പുറം വ്യവസ്ഥാപരമായും ലോകബോധപരമായുമുള്ള ഒരു പുനഃക്രമീകരണത്തിനു ലോകമെമ്പാടുമുള്ള മനുഷ്യരെ നിർബന്ധിതരാക്കിയ ഒന്നായിരുന്നു കോളനീകരണം. സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായി യൂറോപ്പ് ഇതര സമൂഹങ്ങൾക്കുമേൽ മേൽക്കൈ നേടിയതിനോടൊപ്പം സംസ്കാരത്തിന്റെ ശരിമാതൃകയെന്ന പദവിയിലേക്ക് അതിനെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്നതും കോളനീകരണമാണ്. ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെന്ന നിലയിൽ ആധുനികതയ്ക്ക് കൈവന്ന സാർവ്വലൗകികതയുടെ ആധാരങ്ങളിലൊന്ന് കോളനീകരണമാണ് എന്നർത്ഥം. ആധുനികീകരണത്തിന്റെ ഏകമാതൃകയായി പടിഞ്ഞാറിനെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ടാണ് ആധുനികത നിലവിൽവന്നത്. അധിനിവേശത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ ഇത്തരമൊരു ഏകമാതൃകയ്ക്ക് നിലനിൽക്കാനാവുമായിരുന്നില്ല (ദമിതം: 19, 20).

2.1.1. **ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലം**

പത്തൊൻപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാംപകുതിയിൽ ഇന്ത്യയിൽ അച്ചടി, വിദ്യാഭ്യാസം, പൊതുനിയമം, റെയിൽവേ, തപാൽ, ടെലഫോൺ തുടങ്ങിയ നവീന സൗകര്യങ്ങളുടെ വരവോടെ ഭൗതികവും വൈജ്ഞാനികവുമായ വ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളിലുണ്ടായ പുതിയ ഉണർവിനെയും മുന്നേറ്റത്തെയുമാണ് ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കൊളോണിയൽ ആധുനികത എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. യാത്ര, വാർത്താവിനിമയം എന്നീ സൗകര്യങ്ങളുടെ നവീകരണം അതുവരെ ഉണ്ടായിരുന്ന ലോകബോധത്തെത്തന്നെ മാറ്റിത്തീർക്കത്തക്കതായിരുന്നു. ഭൗതിക സൗകര്യങ്ങളുടെ വൈപുല്യം അതനുഭവിക്കുന്ന മനുഷ്യരുടെ ചിന്താശേഷിയെതന്നെ നവീകരിച്ചു. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസവും സാക്ഷരതയും കൈവരിക്കേണ്ടതിന്റെ അനിവാര്യത

അവർ തിരിച്ചറിഞ്ഞു. അതുവരെ അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത പൊതുവിദ്യാഭ്യാസമെന്ന ആശയം മിഷണറി പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ യാഥാർത്ഥ്യമായി. ജാതിയുടെയടിസ്ഥാനത്തിൽ നീതി, വിവേചനപരമായി നടപ്പിലാക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിനകത്തേക്കാണ് എല്ലാവർക്കും ബാധകമായ പൊതുനിയമങ്ങൾ വരുന്നത്. അതോടെ അക്കാലമത്രയും ചോദ്യംചെയ്യപ്പെടാതെ നിലനിന്നിരുന്ന സ്മൃതിനിയമങ്ങൾക്കെതിരെ പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ചെറുന്യൂനപക്ഷം ആശയ പ്രചാരണം നടത്തി. കാർഷിക-വ്യാവസായിക രംഗത്തുണ്ടായ പരിഷ്കരണങ്ങൾ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ഫ്യൂഡൽ അധികാരഘടനയുടെ അടിത്തറയിളക്കി. ഇത്തരത്തിൽ പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാംപകുതിയിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകൂടം നടപ്പിലാക്കിയ കാർഷിക-വ്യാവസായിക പരിഷ്കരണങ്ങളും പൊതുനിയമങ്ങളും പൊതുവിദ്യാഭ്യാസവും നിർമ്മിച്ചെടുത്ത പൊതുഇടങ്ങളുമാണ് ഇന്ത്യയിൽ ജാതിവിരുദ്ധമായ മുന്നേറ്റത്തിനും നവോത്ഥാന ആശയങ്ങൾക്കും ഊർജ്ജം പകർന്നത്.

എന്നാൽ എല്ലാത്തിനും മാതൃകയെന്ന നിലയ്ക്ക് യൂറോപ്പിനെയാണ് കൊളോണിയൽഭരണകൂടം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചത്. തദ്ദേശീയസംസ്കൃതികളെ മാറ്റിത്തീർക്കുകയെന്ന കൊളോണിയൽ അജണ്ടയുടെ ഭാഗമായാണ് ആധുനികതയുടെ കേന്ദ്രമായി യൂറോപ്പിനെ സ്ഥാപിച്ചെടുത്തത്. ശക്തവും ആകർഷകവുമായ യൂറോപ്യൻ സാംസ്കാരികമാതൃകയെ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ കോളനീകൃത രാജ്യങ്ങളിലെ ബുദ്ധിജീവികളെ ഉപയോഗിക്കാൻ അവർക്കു കഴിഞ്ഞു. മതനവീകരണത്തിന് ഊന്നൽ നൽകിയ നവോത്ഥാനവും ദേശീയതയുമെല്ലാം കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഉത്പന്നങ്ങളാണ്. പാരമ്പര്യം, പുരാണേതിഹാസങ്ങൾ എന്നിവയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ആത്മീയമൂല്യങ്ങൾ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചാണ് സവർണ്ണ സമുദായനേതൃത്വം സാമൂഹികപരിഷ്കരണത്തെക്കുറിച്ച് സംസാരിച്ചത്. അങ്ങേയറ്റം പ്രതിലോമകരമായ ഈ മൂല്യങ്ങൾ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ താൽപര്യങ്ങളോട് ഐക്യപ്പെടുന്നതുതന്നെയായിരുന്നു. അധിനിവേശത്തിനുമുമ്പ് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ഭരണസംവിധാനത്തെ പൂർണ്ണമായും കയ്യൊ-

ഴിയാതെയാണ് പുതിയ പരിഷ്കരണങ്ങൾ ബ്രിട്ടീഷുകാർ നടപ്പിലാക്കിയത്. ബംഗാളിൽ വാറൻ ഹേസ്റ്റിങ്സ് ആശ്രയിച്ച മാതൃക ഇതിനുദാഹരണമാണ്. രൂപീകരിക്കേണ്ട നീതിന്യായ വ്യവസ്ഥയെകുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം കെജ്‌രിവാൾ ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്:

"പിന്തുടർച്ചാവകാശം, വിവാഹം, ജാതി തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളും സ്ഥാപനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അന്യായങ്ങളിൽ, മൊഹമ്മദന്മാർക്ക് ഖുറാൻ നിയമങ്ങളും, ഹിന്ദുക്കൾക്ക് ശാസ്ത്രങ്ങളിലെ നിയമങ്ങളും തീർച്ചയായും പിന്തുടരേണ്ടതുണ്ട്. മൗലവിമാരോ ബ്രാഹ്മണരോ സാഹചര്യമനുസരിച്ച് അത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിൽ നിയമം വിശദീകരിക്കുന്നതിനായി ഹാജരാകേണ്ടതുണ്ട്. അവർ റിപ്പോർട്ടിൽ ഒപ്പുവെയ്ക്കുകയുംവേണം. തീർപ്പുകല്പിക്കുന്നതിലും അവർ സഹായിക്കേണ്ടതുണ്ട്" (Kejariwal OP: 22).

ഹേസ്റ്റിങ്സിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങൾ മുഖവിലക്കെടുത്തുകൊണ്ടാണ് ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാകമ്പനി മുന്നോട്ടുപോയതെന്നുകാണാം. യൂറോപ്പിനെ സംസ്കാരത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് ഇന്ത്യയിലെ പൗരാണികസംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചും വൈജ്ഞാനികഗ്രന്ഥങ്ങളെക്കുറിച്ചും അധിനിവേശകർ തന്നെ പഠനം നടത്തിയത്. കൽക്കത്തയിലെ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയും മറ്റും ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ച് വിലപ്പെട്ട വിവരങ്ങൾ വെളിച്ചത്തുകൊണ്ടുവന്നുവെന്നു പറയുമ്പോഴും സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ സുപ്രധാന അജണ്ടകളുടെ ഭാഗമായിരുന്നു അതെന്ന് പിന്നീട് വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

പ്രത്യക്ഷത്തിലുള്ള ആയുധപരീക്ഷണങ്ങൾക്കു പകരം ഭരണകൂടത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഉപകരണങ്ങളുപയോഗിച്ചാണ് കോളനീകൃതദേശങ്ങളിലെ ബുദ്ധിജീവികളെയും വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയവരെയും അധിനിവേശം കീഴ്പ്പെടുത്തിയത്. ബോധപൂർവ്വവും ആസൂത്രിതവുമായ ഭരണകൂട ഇടപെടലുകളുടെയാണ് കൊളോണിയൽ ആധുനികത മുന്നോട്ടുവെച്ച പുതുസാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷം കേരളമുൾപ്പെടെയുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽ നിർമ്മിച്ചെടുത്തത്. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം ഇന്ത്യൻ മധ്യവർഗ്ഗത്തിനിടയിലുണ്ടാക്കിയ അഭിമാനബോധവും അച്ചടിയുടെ വ്യാപനവും ഈ സാംസ്കാരിക വിനിമയപ്രക്രിയ കൂടുതൽ എളുപ്പമാക്കി. അക്കാലയളവിൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ സാഹിത്യ വൈജ്ഞാനിക കൃതികൾക്ക് നവസാക്ഷരസമൂഹത്തെ ആഴ-

ത്തിൽ സ്വാധീനിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു. അച്ചടിക്കപ്പെട്ട വാക്കുകൾക്ക് വിലകല്പിക്കുന്ന സമൂഹം രൂപീകൃതമായി. കൊളോണിയൽ ആധുനികത മുന്നോട്ടുവെച്ച ആശയലോകത്തിൽ മലയാളം ഉൾപ്പെടെയുള്ള പ്രാദേശിക ഭാഷകളിലെ എഴുത്തുകൾ ചുറ്റിത്തിരിഞ്ഞുവെന്നതാണ് പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാംപകുതിയുടെ സവിശേഷത.

“സർക്കാരും ക്രിസ്ത്യൻ മിഷണറിമാരും സന്നദ്ധസംഘടനകളും സ്വകാര്യ വ്യക്തികളും ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽ ഉൽപ്പാദിപ്പിച്ച പുസ്തകങ്ങളിൽ അധിനിവേശസംസ്കൃതിയുടെ ഘടകങ്ങൾ ഉൾച്ചേർക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതായി മനസ്സിലാക്കാം. വാചോവിന്യാസങ്ങളിലൂടെയും ഉള്ളടക്കത്തിലൂടെയും ഈ പുസ്തകങ്ങൾ കുട്ടികളുടെ ആഗിരണശേഷിയുള്ള മനസ്സുകളെ, അവരുടെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത സാംസ്കാരിക പ്രപഞ്ചത്തിലേക്ക് വഴിതെളിക്കുകയുണ്ടായി. തദ്ദേശീയസംസ്കൃതിയെ തള്ളിക്കളഞ്ഞോ നിന്ദിച്ചോ അല്ല, പകരം പടിഞ്ഞാറൻസമൂഹത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളിൽ സാംസ്കാരിക മാതൃക ഉറപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് പലപ്പോഴുമത് പ്രാവർത്തികമാക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. അധിനിവേശഭരണകൂടം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ച സാംസ്കാരിക ഉൽപ്പന്നങ്ങളിൽ അതുകൊണ്ടുതന്നെ, പടിഞ്ഞാറ് ധാരാളമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടു. ഉദാഹരണത്തിന് കുട്ടികൾക്കായുള്ള പാഠ്യപുസ്തകങ്ങളിലെയും മറ്റുവായനാ സാമഗ്രികളിലെയും പാഠങ്ങളിലും ചിത്രണങ്ങളിലും പടിഞ്ഞാറിലേക്കുള്ള മാറ്റം സ്പഷ്ടമായി പ്രതിഫലിച്ചിരുന്നു. വടക്കുപടിഞ്ഞാറൻ പ്രവിശ്യകളിലെ സ്കൂളുകളിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ചില ഹിന്ദിപുസ്തകങ്ങൾ ഇക്കാര്യത്തിന് നല്ല ഉദാഹരണമാണ്. അവയിലൊന്നിൽ, ഒരു നാടോടിക്കഥയിലെ ആൺകുട്ടിയെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് കോട്ടും ട്രൗസറും തൊപ്പിയും ധരിക്കുന്നവനായാണ്. ഇതൊരിക്കലും അപഭംഗമായിരുന്നില്ല. പടിഞ്ഞാറിനോടു ബന്ധപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമേ ഇന്ത്യ അർഥവത്താവുകയുള്ളൂ എന്നു സ്ഥാപിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന വലിയൊരു പദ്ധതിയുടെ പ്രകാശനമായിരുന്നു അത്” (പണിക്കർ കെ.എൻ.,പുതിയ സാംസ്കാരികാഭിരുചിയുടെ...: 79).

ഈ പദ്ധതി വൈദേശികസമൂഹം പരിചയപ്പെടുത്തിയതൊക്കെയും ഉദാത്തമായിക്കരുതി സ്വീകരിച്ചു. സംഗീതം, ചിത്രകല, നാടകം, ഭക്ഷണം, വസ്ത്രം, സംസാരരീതി, ആചാര മര്യാദകൾ തുടങ്ങിയവയുടെയൊക്കെ പൂർവ്വമാതൃകയായി പാശ്ചാത്യലോകം അവരോധിക്കപ്പെട്ടു. അച്ചടിച്ച വാക്കുകളും ആശയങ്ങളും വായനക്കാരെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചു. ചിന്തകൾ ഉണർത്തി. എന്നാൽ ഇവിടെ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന എഴുത്തുമാതൃകകൾ ഈ പുതിയചിന്തകളെ ഉൾകൊള്ളാൻ പര്യാപ്തമായിരുന്നില്ല. അങ്ങനെയാണ് നോവൽ എന്ന സാഹിത്യരൂപത്തിന്റെ വരവ്.

2.1.2. കൊളോണിയലിസവും മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനവും

ഇന്ത്യയിലെ മുസ്‌ലീങ്ങളെക്കുറിച്ച് ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് ബഹുമുഖവും ആസൂത്രിതവുമായ നിക്ഷിപ്ത കാഴ്ചപ്പാടുകളുണ്ടായിരുന്നു, അതിലൂടെയാണ് കൊളോണിയൽ കാലത്ത് മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനങ്ങൾ അവർ കരുപ്പിടിപ്പിച്ചത്. ക്രമേണയത് കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെയും ആധുനിക വ്യവഹാരങ്ങളുടെയും വാർപ്പുമാതൃകയാക്കി മാറ്റാനവർക്കു കഴിഞ്ഞു. ഔദ്യോഗിക രേഖകളിലും റിപ്പോർട്ടുകളിലും നരവംശക്കുറിപ്പുകളിലും സാഹിത്യത്തിലും നയങ്ങളിലും ഭരണത്തിലുമെല്ലാം ഇത് വ്യാപകമായി പ്രതിഫലിച്ചു. ഇന്ത്യ ഭരിക്കാനുള്ള കൊളോണിയൽ അധിനിവേശ രാഷ്ട്രീയയുക്തിയെ അവർ രൂപപ്പെടുത്തിയത് ഇതിന്റെകൂടി സഹായത്തോടെയാണ്. ഇന്ത്യയെ സാമുദായികമായി വിഭജിച്ചുഭരിക്കുക എന്ന ദീർഘകാലതന്ത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു അത്. ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യ സമ്പൂർണ സെൻസസിന്റെ അടിസ്ഥാനമാതൃകയും വിവരണങ്ങളും ഈ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ആരംഭിച്ചതായിരുന്നു. പിൽക്കാലത്തെ ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളെ മുഴുവൻ ഈ സെൻസസ് രേഖ ഗണ്യമായി സ്വാധീനിച്ചു.

ഈ കൊളേണിയൽ ആഖ്യാനത്തിനും അതിലൂടെയുള്ള മുസ്‌ലിം സ്വത്വനിർമ്മിതിക്കും 1857-ലെ കലാപത്തിനുമുമ്പും പിമ്പുമെന്ന രണ്ടുഘട്ടങ്ങൾ കാണാമെന്ന് ഈ വിഷയത്തിൽ പഠനംനടത്തിയ പദ്മസീ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ബ്രിട്ടീഷുകാർ പലപ്പോഴും ഇന്ത്യൻ മുസ്‌ലീങ്ങളെ അല്പം വീരാരാധന കലർത്തി, ആയോധന വൈദഗ്ധ്യം, സാമുദായികൈക്യം, സജീവത

എന്നീ ഗുണങ്ങളുള്ളവരായി ചിത്രീകരിച്ചു. മറ്റു സമുദായങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കുന്നതിൽനിന്ന് ഇത് തികച്ചും വിപരീതമായിരുന്നു. ഹിന്ദുവിഭാഗങ്ങളെ നിർജീവമായ ഒരു സമുദായ അസ്തിത്വമില്ലാത്ത ചിതറിയ ജനസഞ്ചയമായാണ് അവർ പരിഗണിക്കുന്നത്. ന്യൂനപക്ഷമെങ്കിലും ഭൂരിപക്ഷ ഹിന്ദുസമൂഹത്തിനുമേൽ ഏതുനിമിഷവും അധീശത്വം സ്ഥാപിക്കാൻ ശേഷിയുള്ള ഭീഷണിയായി മുസ്‌ലിംസമുദായ സാന്നിധ്യത്തെ ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത് ബ്രിട്ടീഷുകാരാണ്.

മുസ്‌ലീങ്ങളെ ഇന്ത്യയുടെ മുൻഭരണാധികാരികളായി കണ്ടുകൊണ്ട്, അവരുടെ തുടർച്ചയിൽ അവരിൽനിന്ന് ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയാധികാരം പിടിച്ചെടുത്ത വൈദേശിക ശക്തികളായാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ സ്വയം ആ ആഖ്യാനങ്ങളിൽ അവരോധിച്ചത്. ഒരേസമയം രണ്ടു ലക്ഷ്യങ്ങൾ ഈ ആഖ്യാനനിർമ്മിതിക്കുണ്ടായിരുന്നു. ഒന്ന്, ഒരു സുവർണ ഭൂതകാലം ഇന്ത്യയ്ക്കുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും അതില്ലാതാക്കിയത് ഇടക്കാല മുസ്‌ലിം അധിനിവേശമാണെന്നും വരുത്തിതീർക്കുക. രണ്ട്, ഈ മുസ്‌ലിം സ്വേച്ഛാധിപത്യത്തിൽനിന്നും ഇന്ത്യയെ വിമോചിപ്പിക്കുകയാണ് തങ്ങളുടെ അധിനിവേശത്തിലൂടെ ചെയ്തതെന്നു സ്ഥാപിക്കുക. അതുവഴി എപ്പോഴും ഭീഷണിയായിത്തുടരുന്ന മുസ്‌ലിംശക്തികളെ ചെറുക്കുവാൻ ബ്രിട്ടീഷ് കമ്പനിയുടെ സഹായം ആവശ്യമാണെന്ന് ഭൂരിപക്ഷ ഹിന്ദുസമൂഹത്തെ വിശ്വസിപ്പിക്കാനും ഇന്ത്യയിലെ തങ്ങളുടെ കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തെ രാഷ്ട്രീയമായി ന്യായീകരിക്കാനുമാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. ഈ ആശയ നിർമ്മിതി ബ്രിട്ടീഷ് രാജിന് മുമ്പുള്ള മുസ്‌ലിംഭരണത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽവേരൂന്നിയിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് ആഖ്യാനപ്രകാരം ഇടക്കാല മുഗളാധിപത്യം സ്വേച്ഛാധിപത്യത്തിന്റേതായിരുന്നു. അവരെ നിഷ്കാസനംചെയ്ത് 'സ്വേച്ഛാധിപത്യ'മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തിനുപകരമായി ഒരു നാഗരികസിവിൽസമൂഹമായി ഇന്ത്യയെ ചിട്ടപ്പെടുത്തുകയാണ് തങ്ങൾചെയ്യുന്നത്. ഈ ആഖ്യാനതന്ത്രം ഇന്ത്യൻരാഷ്ട്രീയചരിത്രത്തിൽനിന്ന് മുഗൾസ്വാധീനം മായ്ച്ചുകളയാൻ സഹായിക്കുകയും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തെ ആധുനിക സാമൂഹികക്രമത്തിനും പുരോഗതിക്കുമുള്ള ഒരു നേതൃശക്തിയായി ചിത്രീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. ആഗോളതലത്തിലും ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കിടയിൽത്തന്നെയും ഇങ്ങനെയൊരു പ്രതിച്ഛായ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ വിജയിച്ചു.

ബ്രിട്ടീഷുകാർ മുസ്‌ലിംകളെ തങ്ങളെപ്പോലെത്തന്നെ ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയ്ക്കപ്പുറത്തുള്ള അധിനിവേശ സമൂഹമായാണ് അവതരിപ്പിച്ചത്. ഇപ്രകാരം ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്ന് അവരെ വിച്ഛേദിച്ച് അന്യജനതയായി അടയാളപ്പെടുത്തുകയും കൊളോണിയലിസത്തിനെതിരായ ഹിന്ദു-മുസ്‌ലിം ഐക്യത്തിന്റെ സാധ്യതകളെ അടച്ചുകളയുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് സാമുദായിക വ്യത്യാസങ്ങൾക്ക് ഊന്നൽനൽകി, പ്രത്യേകിച്ച് ഹിന്ദുക്കളും മുസ്‌ലീങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾക്ക് ഊന്നൽനൽകിക്കൊണ്ട് ഭിന്നിപ്പിച്ചു ഭരിക്കുക എന്ന നയം അവർ നടപ്പാക്കിയത്. ഈ സമീപനം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരെ ഒരു ഏകീകൃതമുന്നണി രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്നത് തടയുകയും ഇന്ത്യയുടെ വിശാലവും വൈവിധ്യപൂർണ്ണവുമായ ജനസഞ്ചയത്തിന്റെ നിയന്ത്രണം നിലനിർത്തുന്നത് എളുപ്പമാക്കുകയുംചെയ്തു. മുസ്‌ലീങ്ങളെ ഏകശിലാത്മകവും വ്യതിരിക്തവും വിനാശകരവുമായ ശക്തിയായി ചിത്രീകരിക്കുന്നത് ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ ഭരണത്തെ ന്യായീകരിക്കാൻ സഹായിച്ചു. മുസ്‌ലീങ്ങളെ 'അപര'രെന്നു മുദ്രകുത്തുന്നതിലൂടെയും അവരിലെ മതഭ്രാന്തിനും ഗൂഢാലോചനയ്ക്കുള്ള പ്രവണതയ്ക്കും ഊന്നൽ നൽകുന്നതിലൂടെയും, ക്രമസമാധാനം നിലനിർത്തുന്നതിനും കുഴപ്പങ്ങൾ തടയുന്നതിനുമാവശ്യമായ സ്ഥിരതയുള്ള ശക്തിയായി ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് അവരുടെ ആധിപത്യത്തെ യുക്തിസഹമാക്കാൻ കഴിഞ്ഞു.

ഇന്ത്യയിലെ മുസ്‌ലിം-ഹിന്ദു ബന്ധങ്ങളുടെ ചലനാത്മകതയും ബലതന്ത്രവും രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ മുസ്ലിങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ബ്രിട്ടീഷ് പ്രതിനിധാന നിർമ്മിതി ഗണ്യമായി സംഭാവനചെയ്തു. സമുദായങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളും സംഘർഷത്തിനുള്ള സാധ്യതയും ഊന്നിപ്പറയുന്നതിലൂടെ, ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം അശ്രദ്ധമായി, അല്ലെങ്കിൽ ഒരുപക്ഷേ, മനഃപൂർവ്വം ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹിക ഘടനയിൽ ശാശ്വതമായ പ്രത്യാഘാതങ്ങളുണ്ടാക്കുന്ന സാമുദായിക വിയോജിപ്പിന്റെ വിത്തുകൾ വിതച്ചു.

തദ്ദേശീയരായ മുസ്‌ലിംസമുദായത്തിനുള്ളിൽ നിരവധി ഉപവിഭാഗങ്ങളും ആന്തരികവൈവിധ്യവും ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടും, ബ്രിട്ടീഷുകാർ പലപ്പോഴും മുസ്‌ലീങ്ങളെ ഒരൊറ്റ ഏകീകൃത

വിഭാഗമായി കണക്കാക്കി. മുസ്‌ലിം ജനസംഖ്യയ്ക്കുള്ളിലെ സങ്കീർണ്ണമായ സാമൂഹിക, സാംസ്കാരിക, വിഭാഗീയ വ്യത്യാസങ്ങളെ അവഗണിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഈ സാമുദായിക എണ്ണപ്പെരുപ്പക്കണക്ക് ഹിന്ദുസമൂഹങ്ങളെ തെറ്റിദ്ധരിപ്പിക്കാനുതകുന്നതായിരുന്നു. ഒരു ഏകശിലാ സംസ്കാരമായി ഇസ്‌ലാമിനെ പ്രതിഷ്ഠിച്ച ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിലെ പ്രധാന യാഥാസ്ഥിതിക ശക്തിയായി മുസ്‌ലീങ്ങളെ അവതരിപ്പിച്ചു. അതോടൊപ്പം കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിന്റെ സുസ്ഥിരതയ്ക്ക് മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ പിന്തുണയോ അവരോട് നിഷ്പക്ഷതയോ നിലനിർത്തുന്നത് നിർണായകമാണെന്ന് ബ്രിട്ടീഷുകാർ വിശ്വസിക്കുകയും ഭയക്കുകയുംചെയ്തു. മുസ്‌ലിങ്ങൾക്ക് ഉണ്ടാകാനിടയുള്ള പ്രശ്നങ്ങളോട് ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് വലിയ പരിഗണനയുണ്ടായിരുന്നു. ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള അശാന്തി തടയുന്നതിന് നിയമ നിർമ്മാണ സഭകളിലും മറ്റും പ്രാതിനിധ്യം വേണമെന്ന മുസ്‌ലിം ആവശ്യങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ ലക്ഷ്യമിട്ടുള്ള നയങ്ങളിലേക്ക് അവരെ നയിച്ചത് ഈ ഭയമാണ്. 1909-ലെ ഇന്ത്യാ കൗൺസിൽസ് ആക്റ്റ് പ്രകാരം മുസ്‌ലീങ്ങൾക്ക് പ്രത്യേക ഇലക്ടറേറ്റ് ഏർപ്പെടുത്തിയതുപോലുള്ള നിയമ നിർമ്മാണങ്ങൾ മുസ്‌ലീങ്ങളെ ഒരു പ്രത്യേക വിഭാഗം എന്ന നിലയ്ക്ക് വ്യവസ്ഥപ്പെടുന്നതിനിടയാക്കി. ഇത് സാമുദായിക വിഭജനങ്ങളെ സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കുകയും കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയ ഭൂപ്രകൃതിയെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും മതപരമായ സ്വത്വത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ഭരണക്രമത്തെ ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു.

മുസ്‌ലിം സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അവരുടെ നിർമ്മിത ആഖ്യാനങ്ങളിൽ നിന്നും നേർവിപരീത ദിശയിലാണ് ബ്രിട്ടീഷ് പ്രതിനിധാനങ്ങൾ നിലകൊണ്ടത്. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ മതേതരവും നിഷ്പക്ഷവുമായ മദ്ധ്യസ്ഥ സാന്നിധ്യമെന്ന നിലയ്ക്ക് സ്വയം പ്രതിച്ഛായ വളർത്തുന്നവയായിരുന്നു അവ. സാമുദായിക സ്വത്വങ്ങൾക്ക് ബ്രിട്ടീഷുകാർ നൽകിയ ഊന്നൽ ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹിക ബന്ധങ്ങളെ ബാധിക്കുകയും വിവിധ സമുദായങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പിരിമുറുക്കം വർദ്ധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ പിരിമുറുക്കങ്ങൾ കൈകാര്യംചെയ്യുന്നതിന് അധിക നയ-

ങ്ങളും നിയമങ്ങളും നടപടികളും ആവശ്യമുള്ളതിനാൽ ഇത് ഭരണകൂടത്തിന്റെ അധികാര പ്രയോഗങ്ങളെ മുഴുവൻ നീതീകരിച്ചു. ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്ത സമാധാന പാലകരെന്ന നിലയിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ പങ്ക് ഇന്ത്യൻ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിൽ കൂടുതൽ ശക്തമാക്കി.

1857-ലെ ലഹളയ്ക്കുമുമ്പുള്ള ചരിത്ര സംഭവങ്ങളും സംവാദങ്ങളും മുസ്‌ലീങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ബ്രിട്ടീഷ് വീക്ഷണങ്ങളെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. ‘മുസ്‌ലിംമതഭ്രാന്ത്’, ‘മുഗൾ ആധിപത്യത്തിൽനിന്നുള്ള വിമോചനം’ എന്നിവയായിരുന്നു അവരുപയോഗിച്ച പ്രധാന മോട്ടിഫുകൾ. മുസ്‌ലീങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ബ്രിട്ടീഷ് കാഴ്ചപ്പാടുകൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ സാഹിത്യകൃതികളും മാധ്യമങ്ങളും പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചു. റുഡ്യാർഡ് കിപ്ലിംഗ്, ഫ്ലോറ ആനിസ്റ്റീൽ തുടങ്ങിയവരുടെയും മറ്റും ആംഗ്ലോ-ഇന്ത്യൻ എഴുത്തുകൾ കൊളോണിയൽ വാർപ്പുമാതൃകകളെ ശക്തിപ്പെടുത്തുകയും ബ്രിട്ടീഷ് നയങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നരീതിയിൽ മുസ്‌ലീങ്ങളെ ചിത്രീകരിച്ചവയായിരുന്നു. കിപ്ലിങ്ങിലായാലും പാശ്ചാത്യരെ വലിയ അളവിൽ സ്വാധീനിച്ച ഫ്ലോറയുടെ ഇന്ത്യയടക്കമുള്ള എഴുത്തുകളിലായാലും മുസ്‌ലീങ്ങളെ അടങ്ങാത്ത, കാർക്കശ്യമുള്ള അപരജനതയായാണ് അവതരിപ്പിച്ചത്. ഈ രചനകളിലെ മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനങ്ങളെ പദംസീ സമഗ്രമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

ഇങ്ങനെ കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയിലെ മുസ്‌ലീങ്ങളെ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ചിത്രീകരിക്കുന്നത് ആരാധന, ഭയം എന്നിവ ഇടകലർത്തി ഇന്ത്യൻ പൗരാണിക പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്ന് അടർത്തിമാറ്റിയും മതഭ്രാന്തരും കലാപകാരികളുമാക്കിയുമാണ്. പിന്നീട് ഇന്ത്യാവിഭജനത്തിലേക്കും സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയ ചരിത്രത്തിലേക്കുമൊക്കെ വികസിച്ചുകൊണ്ട് കോളനിയനന്തരകാല വ്യവഹാരങ്ങളെ മുഴുവൻ സ്വാധീനിക്കുന്ന ഒരു പ്രതിനിധാന മാതൃകയായി ഇന്നും പ്രവർത്തിക്കുന്നു.

2.2. കേരളീയ മുസ്‌ലിംജീവിതം

പുരാതനകാലംമുതൽ കേരളവുമായി വ്യാപാരബന്ധം പുലർത്തിയിരുന്ന അറബികൾ അക്കാലംതൊട്ടേ, തദ്ദേശീയരുമായി ആരോഗ്യകരമായ സാമൂഹ്യബന്ധം കാത്തുസൂക്ഷിച്ചിരുന്നു. കച്ചവട കാര്യങ്ങളിൽ തികഞ്ഞ സത്യസന്ധത പുലർത്തിയിരുന്നതുകൊണ്ട് സാമൂതിരി ഉൾപ്പെടെയുള്ള രാജാക്കന്മാർക്കും മറ്റു കച്ചവട പ്രമാണിമാർക്കുമിടയിൽ വലിയ സ്വാധീനമുള്ള വിഭാഗമായി അവർ വളർന്നു. വിശ്വസ്തതയിലൂന്നിയ ഈ ബന്ധം ഇസ്‌ലാമെന്ന പുതുവിശ്വാസത്തിന് കേരളത്തിൽ വേരോട്ടം കിട്ടാൻ ഏറെ സഹായകമായി. പ്രവാചകന്റെ കാലം മുതൽ ഇസ്‌ലാംമതം കേരളത്തിലെത്തിയിട്ടുണ്ടെന്ന് മുസ്‌ലീങ്ങൾ വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിനിതുവരെ ചരിത്രപരമായ സാധൂകരണം ലഭിച്ചിട്ടില്ല.

കുലശേഖര രാജാവായ സ്ഥാണുരവിയുടെ അഞ്ചാം ഭരണവർഷത്തിൽ അതായത് ക്രിസ്തുവർഷം 849-ൽ കൊല്ലത്തെ ക്രിസ്ത്യൻ പ്രമാണിയായ മാർ സപീർ ഈശോവിന് വേണാട്ടിലെ നാട്ടുവാഴി അയ്യനടികൾ തിരുവടികൾ നൽകിയ തരിസാപ്പള്ളി ശാസനം എന്ന സിറിയൻ ചെപ്പേടിന്റെ അവസാനത്തിൽ സാക്ഷികളായി ഒപ്പിട്ടിരിക്കുന്നതിൽ പതിനൊന്നു പേർ മുസ്‌ലിം കച്ചവടക്കാരാണ്. സുപ്രധാനമായ ഒരു പട്ടയത്തിൽ ഒപ്പുചാർത്താന്മാത്രം സാമൂഹിക പദവി അക്കാലത്തെ മുസ്‌ലിം വ്യാപാരികൾക്കുണ്ടായിരുന്നെന്നാണ് ഇതു കാണിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഒൻപതാം ശതകത്തിൽ കേരളത്തിൽ ചെറിയ തോതിലെങ്കിലും മുസ്‌ലിം സമൂഹം രൂപപ്പെട്ടുവന്നിട്ടുണ്ടെന്നു പറയാം. എന്നാൽ കേരളത്തിൽ ഇസ്‌ലാം ഒരു മതമെന്ന നിലയ്ക്ക് പ്രചരിച്ചതിന്റെ ചരിത്രം പറയുമ്പോൾ അതിന്റെ കാലത്തെ സംബന്ധിച്ച് ശൈഖ് സൈനുദ്ദീനും സംശയം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മലബാറിൽനിന്ന് അപ്രത്യക്ഷനായ ഒരു രാജാവിനെക്കുറിച്ചും ഇസ്‌ലാംമതം സ്വീകരിച്ച് യമനിൽ കഴിഞ്ഞിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശിർവാദത്തോടെ കൊടുങ്ങല്ലൂരെത്തിയ മാലിക് ഇബ്നു ദിനാറിനെക്കുറിച്ചും വിശദമാക്കിയ ശേഷം ശൈഖ് സൈനുദ്ദീൻ സന്ദേഹത്തോടെ പറയുന്നു:

“ഇതാണ് മലബാറിൽ ആദ്യമായി ഇസ്‌ലാംമതം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടതിന്റെയും പ്രചരിച്ചതിന്റെയും ചരിത്രം. ഇത് ഏതു കൊല്ലത്തിലാണെന്ന് തിട്ടമായിപ്പറയാൻ നമ്മുടെവശം തെളിവില്ല. ഹിജ്റ ഇരുന്നൂറാം ആണ്ടിനപ്പുറമായിരിക്കുമെന്നാണ് ഭൂരിപക്ഷനിഗമനം” (ശൈഖ് സെനുദ്ദീൻ: 60).

ചേരമാൻ പെരുമാളെ കാണാതായ കഥയ്ക്ക് കേരള ചരിത്രത്തിൽ നല്ല പ്രചാരം ലഭിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും കൃത്യമായ കാലം പലപ്പോഴും വ്യക്തമാകാതെ കിടക്കുകയാണ്. അവസാന പെരുമാളിന്റെ കാണാതാവലും പിന്നീടുള്ള മാലിക് ദിനാറിന്റെ വരവും ഏഡി പന്ത്രണ്ടാം ശതകത്തിലാവാനാണ് സാധ്യതയെന്ന എം.ജി.എസ്സിന്റെ അഭിപ്രായം കുറേക്കൂടി വസ്തുതാപരമാണ്.

ഏ.ഡി. പന്ത്രണ്ടാം ശതകത്തോടെയാണ് ഇസ്‌ലാം കേരളത്തിൽ പ്രചാരം നേടുന്നത്. ഇങ്ങോട്ടേക്കുള്ള ഇസ്‌ലാമിന്റെ ആഗമനവും അതിന്റെ ചരിത്രപരമായ വികാസവും സമാധാന പൂർണമായിരുന്നെന്നും ഇവിടത്തെ ഭരണാധികാരികളും ജനങ്ങളും ആദരവോടെയും സ്നേഹത്തോടെയുമാണ് സ്വീകരിച്ചതെന്നും തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദീൻ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. യൂറോപ്പിലും പശ്ചിമേഷ്യയിലുമൊക്കെ ഇസ്‌ലാം മതപ്രചാരകർക്കും അനുയായികൾക്കും അനുഭവിക്കേണ്ടിവന്ന പ്രയാസങ്ങൾ ഇവിടെ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. പുറത്തുനിന്നും വന്ന എല്ലാതരം ആശയ പ്രചാരകർക്കും ഭരണാധികാരികൾതന്നെ സൗകര്യങ്ങളും അധികാരങ്ങളും നൽകിയതിന്റെ ചരിത്രമാണ് കേരളത്തിന്റേത്. ഏ.ഡി. 829-ൽ ആയ് രാജാവായ വിക്രമാദിത്യ വരഗുണൻ ശ്രീമൂലവാസം ബുദ്ധവിഹാരത്തിനു കൊടുത്തതും 9, 10, 11 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ താഴക്കാവ്, കിനാലൂർ, ആലത്തൂർ, തിരുമണ്ണൂർ എന്നിവിടങ്ങളിൽ ജൈന മന്ദിരങ്ങൾക്ക് വസ്തുക്കൾ ദാനം ചെയ്തതും ചെപ്പേടുകളിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. വേണാട്ടു രാജാവായ അയ്യനടികൾ തിരുവടികൾ മാർ സപീർ ഈശോവിനും സിറിയൻ പള്ളിക്കും 849-ൽ നൽകിയ ദാനവും ചേരരാജാവായ ഭാസ്കര രവിവർമ്മൻ ജൂത പ്രമാണിയായ ജോസഫ് റബ്ബാനും മറ്റും അഞ്ചുവണ്ണവും മണിഗ്രാമവും നൽകിയതുമെല്ലാം ഒട്ടും സംഘർഷാത്മകമായിട്ടല്ല കേരളത്തിൽ മറ്റു മതവിഭാഗങ്ങൾ വളരാൻ തുടങ്ങിയതെന്ന് ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നു. പതിമൂന്നാം ശത-

കം മുതൽ സാമൂതിരി കുടുംബം കോഴിക്കോട്ടും പൊന്നാനിയിലുമെല്ലാം മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് പള്ളി പണിയാൻ ഭൂമിയും മറ്റും പതിച്ചു നൽകുകയുണ്ടായി. ക്രിസ്തു വർഷം പതിമൂന്നാം ശതകത്തിലേതെന്നു കരുതുന്ന കോഴിക്കോട്ടെ മുച്ചുന്തിപ്പള്ളിയിലുള്ള ശിലാരേഖയിൽ പറയുന്നത് പള്ളിയുടെ ദൈനംദിന ചെലവിനായി സാമൂതിരി സഹായം നൽകിയതിനെക്കുറിച്ചാണ്. ഇങ്ങനെ കേരളത്തിലെ രാജാക്കന്മാർ പുറത്തുനിന്നുവന്ന എല്ലാ മതവിഭാഗങ്ങളെയുമെന്നപോലെ മുസ്ലീങ്ങളെയും സ്നേഹാദരങ്ങളോടെ സ്വാഗതം ചെയ്തത് കേരളചരിത്രത്തിൽ ദർശിക്കാൻ കഴിയും.

മലബാറിലായിരുന്നു മുസ്ലിം കുടിയേറ്റം കാര്യമായ രീതിയിലുണ്ടായത്. അതിനുപ്രധാനകാരണം സാമൂതിരി കുടുംബത്തിന്റെ പ്രോത്സാഹനം തന്നെയായിരുന്നു. അറബികളുമായുള്ള അവരുടെ വ്യാപാരബന്ധം വിപുലപ്പെട്ടതോടെ ഇസ്ലാം മതത്തെ സ്വപക്ഷത്തു നിർത്താനുള്ള ബോധപൂർവ്വ ശ്രമങ്ങളുണ്ടായി. അവർക്ക് പള്ളി പണിയാനും മതം പ്രചരിപ്പിക്കാനുമുള്ള സഹായ സഹകരണങ്ങൾ സാമൂതിരിമാർ നൽകി. മുസ്ലീങ്ങളോട് അവർ അളവറ്റ ദയാവായ്പ് കാണിച്ചിരുന്നു. "സാമൂതിരിയുടെ പീരങ്കിപ്പടയിലെ പടയാളികൾ മാപ്പിളമാരായിരുന്നു. കപ്പലിലെ പണിക്കാരും അവർ തന്നെ. തുറകളും മാപ്പിള പ്രമുഖരുടെ കീഴിലായിരുന്നു. തുറകളുടെ അധിപരായിരുന്നു തുറമരയ്ക്കാർമാർ. തുറമുഖത്തടുക്കുന്ന കപ്പലുകളുടെ സുരക്ഷിതത്വം തുറമരക്കാരുടെ ചുമതലയായിരുന്നു. വള്ളുവക്കോനാതിരിയെ തോൽപ്പിച്ച് മാമാങ്കത്തിന്റെ അധിപനായശേഷം സാമൂതിരി കോഴിക്കോട് കോയയ്ക്ക് സഹായത്തിനു പ്രത്യുപകാരമായി ബഹുമതികൾനൽകി 'ഷാബന്തർ കോയ' എന്ന സ്ഥാനപ്പേരോടൊപ്പം ഒരു നായർ പ്രമുഖനു നൽകിയിരുന്ന എല്ലാ അധികാരങ്ങളും ആനുകൂല്യങ്ങളും നൽകി സന്തോഷിപ്പിച്ചു" (വിജയലക്ഷ്മി എം.: 97). ഇത്തരത്തിൽ ഭരണകൂടത്തിന്റെ തണലിൽ വളർന്ന മതമായതുകൊണ്ടുതന്നെ തദ്ദേശീയരായ ആളുകൾക്കിടയിൽ മുസ്ലീങ്ങൾക്കു നല്ല സ്വീകാര്യതലഭിച്ചു.

അറബിഭാഷയും തദനുബന്ധ സാഹിത്യവും വിശ്വാസത്തിന്റെ ഭാഗമെന്നോണം ചേർ-ത്തുവെച്ചവരാണ് കേരളത്തിലെ ആദ്യകാല മുസ്‌ലീങ്ങൾ. ഇസ്‌ലാം മതത്തിന്റെ സന്ദേശ വാ-ഹകരായെത്തിയ പണ്ഡിതന്മാർക്ക്, വിശ്വാസികൾ അറബി ഭാഷ നിർബന്ധമായും അറി-ഞ്ഞിരിക്കണമെന്ന ബോധ്യത്തിൽനിന്നാണ് ഓത്തുപള്ളികളുണ്ടായത്. വേദഗ്രന്ഥമായ ഖു-റാൻ എഴുതപ്പെട്ട ഭാഷ മതവിശ്വാസി സ്വായത്തമാക്കേണ്ടത് അനിവാര്യതയായിരുന്നു, പ്ര-ത്യേകിച്ച് അറബി വായിക്കാൻ. എന്നാൽ പഠന മാധ്യമമായി അറബി ഉപയോഗിക്കാൻ ഏറെ പ്രയാസം നേരിട്ടു. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് അറബി മലയാളത്തിന്റെ ഉദ്ഭവം. അറബി ലി-പികളിൽ ചില ചിഹ്നങ്ങൾ അധികമായി ചേർത്ത് മലയാളം എഴുതുന്നരീതിയാണ് അറബി-മലയാളം. അതായത് എഴുതുന്നത് അറബിയിലാണെങ്കിലും വായിക്കുന്നത് മലയാളത്തിലാ-യിരിക്കും. ലോകത്ത് അറബികൾ എത്തിയിടത്തെല്ലാം ഇതുപോലെ അറബിയുമായി ചേർന്ന് സങ്കര ഭാഷകൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അറബിത്തമിഴ്, അറബികന്നഡ, അറബിബംഗാളി, അറബി-പഞ്ചാബി, അറബിസിന്ധി തുടങ്ങിയവ അറബികളുടെ വരവോടെ ഇന്ത്യയിലുണ്ടായ സങ്കര ഭാഷകളാണ്. മലയാളവും സംസ്കൃതവും ഇംഗ്ലീഷുമെല്ലാം പഠിക്കുന്നത് മതത്തിൽനിന്നും വ്യതി-ചലിക്കുന്നതിനു തുല്യമാണെന്ന് ആദ്യകാലത്തെ ചില പണ്ഡിതന്മാർ കരുതിയിരുന്നു. അറബി-മലയാളത്തിന്റെ പിറവിക്ക് ഇതും ഹേതുവായിട്ടുണ്ട്. മതപഠനത്തിനായി രൂപംകൊ-ണ്ടതാണെങ്കിലും കേരളത്തിലെ മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ അറബി മലയാളത്തിന് നല്ല പ്രചാരം സിദ്ധിച്ചു. ആദ്യകാല മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ എഴുത്തുകുത്തുകളധികവും അറബി ലിപി ഉപയോഗിച്ചുള്ള മലയാളത്തിലായിരുന്നു. മുസ്‌ലിംസ്ത്രീകൾക്കും അറബി-മലയാളം എഴുതാനും വായിക്കാനും അറിയാമായിരുന്നു.നിത്യവ്യവഹാരത്തിനായി ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടെ അറബി-മലയാളം വിവിധ സാഹിത്യരൂപങ്ങളിലും സജീവമായി. അറബി-മലയാള സാഹിത്യത്തിന്റെ ഏറ്റവുംവിലപ്പെട്ട സംഭാവനയാണ് മാപ്പിളപ്പാട്ടുകൾ.

ലഭ്യമായതിൽവെച്ച് ഏറ്റവും പഴക്കംചെന്ന മാപ്പിളപ്പാട്ട് 'മുഹ്യുദ്ദീൻ മാല'യാണ്.കോഴിക്കോട്ടുകാരനായ ഖാസിമുഹമ്മദാണ് ഭക്തിപ്രധാനമായ ഈ കാവ്യം രചിച്ചത്. എഴുത്തച്ഛന്റെ ജീവിതകാലമായ പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് മുഹ്യുദ്ദീൻമാലയും രചിച്ചിട്ടുള്ളത്. കേരളീയമുസ്‌ലിം കുടുംബങ്ങളിൽ ഇതുപോലെ പ്രചാരം സിദ്ധിച്ച ഒരു സാഹിത്യകൃതിയും ഉണ്ടായിട്ടില്ല. മുഹ്യുദ്ദീൻ മാല ചൊല്ലാനറിയാത്ത പെൺകുട്ടികൾക്ക് വരനെ കിട്ടാൻ അക്കാലത്ത് പ്രയാസമായിരുന്നു. മിക്ക ദിവസങ്ങളിലും വീടുകളിൽ സ്ത്രീകളുടെ നേതൃത്വത്തിൽ മുഹ്യുദ്ദീൽ ശൈഖ് എന്ന സൂഫിവര്യന്റെ അപദാനങ്ങൾ പാടിപ്പുകഴ്ത്തുന്ന ഈ പാട്ടു പാടുക പതിവായിരുന്നു. പിന്നീടുണ്ടായ രിഫായിമാല, നഫീസത്ത്മാല, വസൂരിമാല തുടങ്ങിയ കൃതികളോടെ മാപ്പിളപ്പാട്ടിലെ പ്രധാന വിഭാഗമായി മാലപ്പാട്ടുകൾ മാറി. പടപ്പാട്ട്, സഫീനപ്പാട്ട്, ഒപ്പനപ്പാട്ട്, കല്യാണപ്പാട്ട്, കിസ്സപ്പാട്ട്, മദ്ഹ്പാട്ട്, താലോലപ്പാട്ട്, കത്തുപാട്ട് ഇങ്ങനെ മാപ്പിളപ്പാട്ട് വൈവിധ്യപൂർണ്ണമായ ഒരു സാഹിത്യ ശാഖയായി കേരളീയ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിൽ ഗണ്യമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. മാപ്പിള സാഹിത്യം മലയാളത്തിനു നൽകിയ ഏറ്റവും വലിയ സംഭാവന മോയീൻകുട്ടി വൈദ്യർ (1852-1892) എന്ന പ്രതിഭാ സമ്പന്നനായ കവിയാണ്. മാപ്പിളപ്പാട്ടു ശാഖയിൽ കാവ്യഗുണംകൊണ്ടും ഭാവനാ വൈവിധ്യം കൊണ്ടും വൈദ്യരുടെ കാവ്യങ്ങൾ വേറിട്ടുനിന്നു. അദ്ദേഹം രചിച്ച കാല്പനിക പ്രണയ കാവ്യമായ 'ബദറുൽമുനീറും ഹുസ്നുൽജമാലും' മാപ്പിളപ്പാട്ട് പ്രസ്ഥാനത്തിലെ ഈടുറ്റകാവ്യമായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നു. ബദർ പടപ്പാട്ട്, ഉഹ്ദ് പടപ്പാട്ട്, മലപ്പുറം പടപ്പാട്ട് തുടങ്ങി ചെറുതും വലുതുമായ ഒട്ടേറെ കാവ്യങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റേതായുണ്ട്. അവയൊക്കെയും മലബാറിലെ മുസ്‌ലിം ജീവിതത്തെ ആഴത്തിൽ തൊട്ടറിഞ്ഞ കാവ്യങ്ങളായിരുന്നെന്ന് പില്ക്കാല പഠനങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നു.

കേരളത്തിലെ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ സ്വത്വാവിഷ്ക്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായ മാപ്പിള കലകളുടെ അടിസ്ഥാനം തദ്ദേശീയ സംസ്കൃതിയുടെ സമന്വയമാണ്. കൂട്ടായ്മയിലധിഷ്ഠിതമായ ജനസാമാന്യത്തിന്റെ ജീവിതത്തിൽ സ്വാഭാവികമായി സംഭവിക്കുന്ന ഒന്നാണ് കലകളുടെ രൂപീകരണം. പ്രതിസന്ധികളും ദുരിതങ്ങളും നിറഞ്ഞ സങ്കീർണമായ ജീവിതത്തിനു ആശ്വാസത്തിന്റെ ചെറുനേരങ്ങളാണ് എല്ലാ കലാരൂപങ്ങളും സമ്മാനിക്കുന്നത്. കോൽക്കളി, ഒപ്പന, പാട്ട്,

അറബനമുട്ട്, ദഫ്മുട്ട്, കൈമുട്ട്, മുട്ടുംവിളി തുടങ്ങിയ എല്ലാ മാപ്പിള കലകളും നൂറ്റാണ്ടുകൾ പഴക്കമുള്ളതും ഇന്ന് അത്രകണ്ടു പ്രചാരത്തിലില്ലാത്തവയുമാണ്. ഇസ്ലാമിക വിശ്വാസ സംഹിതകളുമായി ഒത്തുപോകാൻ ഈ കലകൾക്കൊന്നും കഴിയില്ലെങ്കിലും ഇവയെയെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വിധത്തിൽ വിശ്വാസത്തെ നവീകരിക്കാൻ കേരളത്തിലെ പരമ്പരാഗത മുസ്ലിം ജീവിതങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. വിശ്വാസവും ആചാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഭക്തിഭാവത്തിലരങ്ങേറുന്ന കലകളാണ് അനുഷ്ഠാന കലകൾ. കേരളത്തിലെ ഹൈന്ദവ സമൂഹത്തിന്റെ ആരാധനയുടെ ഭാഗമായി ധാരാളം അനുഷ്ഠാന കലകൾ നിലവിലുണ്ട്. ഒരു വിശ്വാസി സമൂഹം എന്ന നിലയ്ക്ക് മുസ്ലീങ്ങളുടെ ആരാധനാ രീതിയിൽ കലാ പ്രകടനങ്ങൾക്ക് സാധ്യത കുറവാണ്. എന്നാൽ പ്രാദേശിക ജീവിതത്തിന്റെ സ്വാധീന ഫലമായി മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ ഭക്തിഭാവത്തിലുള്ള ഒട്ടേറെ അനുഷ്ഠാന കലകൾ പല ദേശങ്ങളിലും കണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. ഇവയൊന്നുംതന്നെ വിശ്വാസത്തിന്റെ ഭാഗമായുള്ള ആരാധനാരീതികളോടു ചേരുന്നവയല്ല. തീർത്തും പ്രാദേശികസംസ്കൃതിയുടെ സ്വാധീനഫലമായി ജീവിതത്തിലേക്കു കയറിവന്നവയാണവ. "മാപ്പിളകലകൾ വലിയൊരളവുവരെ പഴയ കേരളീയ കലാരൂപങ്ങളുടെ രൂപാന്തരങ്ങളോ (മാപ്പിള കോൽക്കളി ഉദാഹരണം) അറേബ്യൻ കലാപ്രകടനങ്ങളുടെ പ്രാദേശിക രൂപങ്ങളോ (ദഫുമുട്ട് ഉദാഹരണം) ആണ്.അവയ്ക്ക് പ്രാദേശിക സംസ്കൃതിയുമായുള്ള ബന്ധം സുവ്യക്തമാണ്." (മുഹമ്മദ് അഹമ്മദ് ബി.: 106)

രോഗശാന്തിക്കും കുടുംബപരാധീനതകൾമാറാനും കേരളത്തിലെ മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ വീടുകളിലും പള്ളികളിലുമെല്ലാം അറബിയിലും അറബി-മലയാളത്തിലുമൊക്കെയായി മൗലൂദും സ്വലാത്തും ബൈത്തും മാലപ്പാട്ടും റാത്തീബുമെല്ലാം അനുഷ്ഠാനമെന്നോണം നിലനിന്നിരുന്നു. ഇത്തരം അനുഷ്ഠാനപരമായ ആഘോഷത്തിന്റെ കുറച്ചുകൂടി വിപുലമായ മാതൃകകളായാണ് നേർച്ചകളുണ്ടാവുന്നത്. വിശുദ്ധന്മാരുടെ ഖബറിടങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുനടക്കുന്ന ഇത്തരം നേർച്ചകളിലേക്ക് വാദ്യമേളങ്ങളും കലാരൂപങ്ങളുംകൂടി വന്നതോടെ ആഘോഷമെന്നനിലയിൽ ചെറിയപെരുന്നാളും വലിയപെരുന്നാളും മാത്രമുണ്ടായിരുന്ന ജനങ്ങൾക്ക് പുതിയൊരുത്സവമായി നേർച്ചകൾമാറി.

2.2.1. മുസ്‌ലിം സ്വത്വരൂപീകരണം

ചരിത്രപരവും സാമൂഹികവുമായ നിർമ്മിതിയാണ് സ്വത്വം (identity). ഒരാൾക്ക് സ്വയം അയാളെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിനും സമൂഹത്തിന് എളുപ്പത്തിൽ അയാളെതിരിച്ചറിയുന്നതിനും സഹായകമാകുന്ന സങ്കല്പനമാണ് സ്വത്വം. വ്യക്തിയുടെ സ്വത്വം നിർണയിക്കുന്ന പലഘടകങ്ങളിൽ ഒന്നുമാത്രമാണ് മതം. ഒരു ജനതയുടെ മതപരമായ സ്വത്വമെന്നത് വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട രൂപംകൊള്ളുന്നതാണ്. കേരളീയമുസ്‌ലിംസ്വത്വം കേവലം ആചാരനിഷ്ഠം മാത്രമാണെന്നുപറഞ്ഞുകൂടാ. ചരിത്രപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ഒട്ടേറെ ഘടകങ്ങൾ അതിൽ ഉൾചേർന്നിരിക്കുന്നു. പോർച്ചുഗീസ് അധിനിവേശംതൊട്ട് മലബാറിലെ കർഷകപ്രക്ഷോഭംവരെയുള്ള ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങൾ മുസ്‌ലിം സ്വത്വരൂപീകരണത്തിൽ നിർണായകമായിരുന്നു.

മലബാറിലെ മുസ്‌ലീങ്ങളെ പൊതുവെ മാപ്പിളമാർ എന്നാണ് വിളിച്ചുപോന്നിരുന്നത്. പുറത്തുനിന്നു വന്നവർ എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ഈ പ്രയോഗം ഉണ്ടായത്. തെക്കൻ കേരളത്തിലെ മാപ്പിള, ക്രിസ്ത്യാനിയായത് അതുകൊണ്ടാണ്. മഹാപിള്ള (നല്ല കുട്ടി) , മണവാളൻ എന്നീ അർത്ഥങ്ങളെല്ലാം ഈ പദത്തിനു കല്പിച്ചുകൊടുക്കാവുന്നതാണ്. കേരളത്തിനു പുറത്തുനിന്നെത്തിയെ വൈദേശിക മതമായിരുന്നെങ്കിലും കേരളീയ സമൂഹവുമായി ഒട്ടും അകന്നു കഴിയാൻ മുസ്‌ലീങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. കേരളീയമായ ആചാരങ്ങളെയും വിശ്വാസങ്ങളെയും തങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കി പരിഷ്കരിച്ചെടുക്കാൻ മുസ്‌ലീങ്ങൾക്ക് എളുപ്പത്തിൽ സാധിച്ചു. എന്നാൽ പുറത്തുനിന്നെത്തിയ ജൂതന്മാർ കലർപ്പുകളെ ഭയന്ന് തങ്ങളുടെ വംശമഹിമയിൽ ഊന്നിനിന്നാണ് ജീവിച്ചത്. മുസ്‌ലീങ്ങൾ അങ്ങനെയല്ലായിരുന്നു. പൊതുധാരയിൽനിന്നും വലിയ തോതിൽ ആചാരങ്ങളും മറ്റും മുസ്‌ലീങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കേരളീയ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ സ്വത്വരൂപവത്കരണത്തിൽ ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്ന ആചാര വിശ്വാസങ്ങൾ വലിയ പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുള്ളതായി കാണാം. ജനനം, മരണം, വിശ്വാസം എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ധാരാളം ആചാരങ്ങൾ വലിയ കലർപ്പുകളില്ലാതെ സ്വീ-

കരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ജനനത്തിലും മരണത്തിലുമെല്ലാം 7, 15, 40 എന്നിങ്ങനെ പ്രത്യേക ദിവസങ്ങൾക്കു നൽകിയിട്ടുള്ള പ്രാധാന്യം, ചാപ്പുര കെട്ടൽ, കണ്ണോക്ക്, വിവാഹ നിശ്ചയ രീതി, വാക്കുകൊടുക്കൽ ഇങ്ങനെ ഒട്ടേറെ ആചാരങ്ങൾ അതേപടി മുസ്‌ലീങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

പൊന്നാനിയിലെ വലിയ പള്ളിയിൽ ദറസു പഠനശേഷം ബിരുദദാന ചടങ്ങുപോലെയൊരു പരിപാടിയുണ്ട്–വിളക്കത്തിരിക്കൽ. സൈനുദ്ദീൻ മഖ്ദൂമുകളുടെ കാലത്തു തുടങ്ങിയ ആചാരമാണിത്. കേരളീയ പൈതൃകമനുസരിച്ച് നിലവിളക്കിന് വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. അത് തമസ്സിൽനിന്നും ജ്യോതിസ്സിലേക്കു നയിക്കും. ഇതുപോലേ വെളിച്ചത്തിലേക്കു നയിക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗമാണ് പാണ്ഡിത്യം എന്നു വിളിച്ചുപറയുകയാണ് 'വിളക്കത്തിരിക്കൽ'. ജാറങ്ങളും മറ്റും കേന്ദ്രീകരിച്ചു നടന്നിരുന്ന നേർച്ചകൾ കേരളീയ ഉത്സവ മാതൃകകളെ സ്വീകരിക്കലായിരുന്നുവെന്നുകാണാം.

കേരളത്തിലെ മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിന്ന ആചാരപരമായ കലർപ്പിന്റെ അടിസ്ഥാന കാരണം വേറിട്ട വിശ്വാസമായി നിലനിൽക്കുമ്പോൾപോലും അതിനകത്ത് ആഴത്തിൽ സ്വാധീനംചെലുത്തിയ തദ്ദേശീയവും വൈദേശികവുമായ സമന്വയത്തിന്റെ ചരിത്രം തന്നെയാണ്. മതം എന്ന നിലയ്ക്ക് വ്യാപിക്കുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ അറബികൾ കേരളത്തിൽ വ്യാപാരത്തിനെത്തിയിരുന്നു.

"മറ്റു ദേശങ്ങളിൽനിന്നുള്ള വ്യാപാരികളെയും നാവികരെയും സ്വീകരിച്ചതുപോലെ തദ്ദേശീയരായ ഹിന്ദുക്കൾ അറബികളെയും ഊഷ്മളമായി സ്വാഗതം ചെയ്തു. അറബികളാവട്ടെ, തിരികെ അനാക്രമണനയം പിന്തുടരുകയുംചെയ്തു. അങ്ങനെ പ്രവാചകന്റെ കാലത്ത് അറേബ്യക്കും കേരളത്തിനുമിടയിൽ വന്നും പൊയ്ക്കൊണ്ടും ഇരുന്ന അറബികളുണ്ടായിരുന്നു. അവരിൽ ചിലർ പ്രധാന തുറമുഖ നഗരങ്ങളിൽ സ്ഥിരവാസമുറപ്പിക്കുകയും തദ്ദേശീയരുമായി വിവാഹ ബന്ധത്തിൽ ഏർപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഹിജാസ്, ഒമാൻ, ബഹ്റൈൻ എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഈ അറബികളിൽ ചിലർ വന്നതെങ്കിലും യമനിൽനിന്നും ഹളറമൗത്തിൽനിന്നുമുള്ള വ്യാപാരികളായിരുന്നു മുഖ്യം. അനേകം മാപ്പിള കുടുംബങ്ങൾ, വിശേഷിച്ചും തങ്ങൾ കുടുംബക്കാർ ഹളറമൗത്തിൽനിന്നു വന്നവരാണെന്ന് സ്വയം കരുതുന്നു. ഈ അറബികളായിരുന്ന

മാപ്പിളമാരുടെ പിതാമഹന്മാർ. ഇസ്‌ലാമിനു മുമ്പുള്ള വ്യാപാരികളെന്നനിലയിൽ അവർ സൗഹൃദാന്തരീക്ഷം പ്രദാനം ചെയ്ത് ഇസ്‌ലാമിന്റെ വരവ് സുഗമമാക്കുകയും മുസ്‌ലീങ്ങളെന്ന-നിലയിൽ ആ വിശ്വാസം പ്രചരിപ്പിക്കുകയുംചെയ്തു" (റോളണ്ട് ഇ. മില്ലർ: 57).

കേരളീയ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ ആദിമ ചരിത്രത്തിലെ ഈ കൂടിക്കലരൽ അവരുടെ തുടർന്നു-ള്ള ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായി. ഈ സാംസ്കാരിക സമന്വയത്തെപ്പറ്റി എൻ.പി. മുഹമ്മദ് പറ-യുന്നുണ്ട്: "ജൂതരെപ്പോലെ വംശ ശുദ്ധി കാത്തു സൂക്ഷിക്കുകയോ ഒറ്റപ്പെട്ടു ജീവിക്കുകയോ ചെയ്തിരുന്നില്ല കേരളത്തിൽ മുസ്‌ലീങ്ങൾ. അവർ ഒരു ഹെട്രോജനവിഭാഗമായിരുന്നില്ല. പുരു-ഷന്മാർ മാത്രമേ അറേബ്യയിൽനിന്നു വന്നിരുന്നുള്ളൂ. അവർ മലയാളി സ്ത്രീകളെയാണ് വിവാ-ഹം ചെയ്തിരുന്നത്. അതിനാൽ മലയാളി മുസ്‌ലീങ്ങൾക്ക് രണ്ടു പൈതൃകങ്ങളാണ് അവകാ-ശമായി കിട്ടിയത്. അച്ഛൻ വഴിക്ക് അറബി സംസ്കാരം, അമ്മ വഴിക്ക് കേരളീയ പൈതൃകം. അങ്ങനെ രണ്ടു സംയുക്ത അബോധതലത്തിന്റെ ഉടമകളാണ് മാപ്പിളമാർ" (മുഹമ്മദ് എൻ.-പി., മലയാളി മുസ്‌ലിംകൾ: 55). രണ്ടു സംസ്കാരങ്ങളുടെ സമന്വയമാണ് കേരളീയ മുസ്‌ലിം ജീ-വിതം. മതവിശ്വാസം ഒഴികെയുള്ള കാര്യങ്ങളിൽ അവർ പൂർണമായും കേരളീയ ജീവിതമാ-യിരുന്നു നയിച്ചിരുന്നത്. വിശ്വാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആചാരങ്ങൾപോലും കേരളീയമായി പുനർനിർമിക്കാൻ അവർക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ലോകത്തിലെ മറ്റിടങ്ങളിൽ അധിവാസമാരംഭി-ച്ച മുസ്‌ലിം വിഭാഗങ്ങളെല്ലാം തന്നെ തദ്ദേശീയരുമായി അത്രകണ്ട് ഇണങ്ങാതെ തങ്ങളുടെ സ്വത്വം നിലനിർത്താൻ ശ്രമിച്ചപ്പോൾ കേരളീയ മുസ്‌ലീങ്ങൾ തങ്ങളുടെ സ്വത്വത്തെ രൂപ-പ്പെടുത്തിയത് തദ്ദേശീയമായിട്ടായിരുന്നു.

മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനായി പരിഗണിക്കാൻ പറ്റാത്തത്ര തീവ്രമായ ജാതീയതയും അസ്പൃ-ശ്യതയുമെല്ലാം നിലനിന്നിരുന്നതുകൊണ്ട്, അതിൽനിന്നും മോചനം കിട്ടുന്നതിനായി താഴ്ന്ന ജാതിയിൽപെട്ടവർ ധാരാളമായി ഇസ്‌ലാം മതം സ്വീകരിച്ചിരുന്നു. അതോടെയവർക്ക് മു-സ്‌ലീങ്ങൾക്കു ലഭിച്ചിരുന്ന പരിഗണനയോടെ ജീവിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു. കാലക്രമത്തിൽ ഈ ജാതീയത മുസ്‌ലിം സമൂഹത്തിനകത്തും വളരുന്നുണ്ട്. പുതുതായി മതം സ്വീകരിച്ചവർ 'മാർ-

ക്കംകൂടിയവർ' എന്നാണറിയപ്പെട്ടത്. മതത്തിനകത്ത് നേരത്തെയുണ്ടായിരുന്ന പ്രതാപിക-ളായ വിഭാഗം ഇവരുമായി വിവാഹ ബന്ധം നടത്തിയിരുന്നില്ല. തീരദേശത്തു താമസിക്കുന്ന കൂട്ടത്തോടെ മതംമാറിവന്ന വിഭാഗങ്ങളെ 'പൂസ്ലാന്മാർ' (പുതിയഇസ്‌ലാം) എന്നുവിളിച്ചു മാറ്റി-നിർത്തിയിരുന്നു.

വൈവിധ്യപൂർണ്ണമായ ഒരു സംസ്കാരം നിലനിന്നിരുന്നിടത്ത് പ്രചാരം കിട്ടുന്ന ഏതൊ-രു വിശ്വാസത്തിനും അവിടെയുണ്ടായിരുന്ന ഒന്നിനെ പൂർണ്ണമായും നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് നില-നിൽക്കാനാവില്ല. ഇന്ന് പല സാമുദായിക സംഘടനകളും മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന 'ആഗോള മുസ്-ലിം' എന്നൊന്ന് മലബാറിലെ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ വികാസ പരിണാമഘട്ടങ്ങളിലൊന്നും കണ്ടെ-ടുക്കാനാവില്ല. കേരളീയ സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തിലെ പല ചിഹ്നങ്ങളെയും തങ്ങളുടെ വിശ്വാ-സത്തിലും ആചാരങ്ങളിലും സമന്വയിപ്പിച്ച 'തദ്ദേശീയമുസ്‌ലിം' അഥവ 'കേരളീയ മുസ്‌ലിം' ആണ് മലബാറിൽ ജിവിച്ചിരുന്നതെന്ന് ചരിത്രം വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ഏകമുഖമായ ഇസ്‌ലാം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ചരിത്രത്തെ നിഷേധിക്കലാണ്.

സമന്വയത്തിന്റെയും സൗഹാർദ്ദത്തിന്റെയുമായ ഒരന്തരീക്ഷമാണ് അക്കാലത്ത് ഇവി-ടെയുണ്ടായിരുന്നത്. ഇഴുകിച്ചേർന്ന് ഒരൊറ്റ സമുദായമായി കഴിയുകയല്ല, മറിച്ച് പരസ്പരാശ്ര-യത്തോടെ കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകൾ നടത്തി സൗഹാർദ്ദ പൂർണ്ണം വ്യത്യസ്ത സമൂഹങ്ങളായി-ത്തന്നെ കഴിയുകയാണ് ചെയ്തിരുന്നത്. വിശ്വാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഇസ്‌ലാമിന്റെ പ്രമാ-ണങ്ങൾ മുറുകെപ്പിടിക്കുമ്പോഴും ആചാരങ്ങളിലും മറ്റും കേരളീയമായ ശീലങ്ങളെ പിന്തുടരുക-യെന്നത് മലബാറിലെ മുസ്‌ലിമിന്റെ സവിശേഷതയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മുസ്‌ലിം സ്വ-ത്വരൂപീകരണത്തിന് സഹായിച്ച പ്രധാന ഘടകങ്ങളിലൊന്നാണ് പരസ്പരാശ്രയത്തിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായ സാംസ്കാരിക സമന്വയമെന്ന് നിസ്സംശയം പറയാം.

2.2.1.1. അധിനിവേശവിരുദ്ധ സമരങ്ങൾ

സമന്വയത്തിന്റെയും സൗഹാർദ്ദത്തിന്റെയും വഴികളിലൂടെ ഒരു ജനത മുന്നോട്ടുപോകുമ്പോൾ അവരുടെ സ്വത്വം എന്നത് അത്രയൊന്നും വെളിപ്പെടാതെ, വേർതിരിച്ചറിയാതെ നിലനിൽക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അവർക്ക് അപരമായി മറ്റൊന്ന് ഉണ്ടാകുമ്പോഴാണ് അവരുടെ സ്വത്വം വെളിപ്പെടുകയും ദൃഢപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നത്. മലബാറിലെ മുസ്ലീങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തിൽ അവരുടെ സ്വത്വത്തെ നിർണയിക്കുകയും ദൃഢീകരിക്കുകയുംചെയ്ത 'അപരം' എന്നുപറയുന്നത് പോർച്ചുഗീസുകാരാണ്. പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ ആഗമനത്തിനുമുമ്പ് മുസ്ലീങ്ങൾ വളരെ മെച്ചപ്പെട്ട നിലയിലായിരുന്നു. ഹിന്ദുരാജാക്കന്മാരാൽ അവർ വളരെയധികം ബഹുമാനിക്കപ്പെടുകയും ആദരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തിരുന്നു.

അതിപ്രാചീന കാലം തൊട്ടേ അറബികൾക്ക് മലബാറുമായി വ്യാപാര ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നു. ഇസ്ലാമിന്റെ ആവിർഭാവത്തോടെ പശ്ചിമ-പൂർവ്വ രാജ്യങ്ങൾക്കിടയിൽ വൻശക്തിയായി അറേബ്യൻ രാജ്യങ്ങൾ മാറി. ഇന്ത്യയുടെ പടിഞ്ഞാറെ തീരവും യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സുഗന്ധ വ്യഞ്ജന വ്യാപാരത്തിന്റെ കുത്തക സമുദ്ര സഞ്ചാരികളായ അറബികൾ കയ്യടക്കി. അതിന്റെ ഫലമായി പോർച്ചുഗീസ് ആഗമന കാലമാകുമ്പോഴേക്കും അന്താരാഷ്ട്ര വാണിജ്യ ബന്ധമുള്ള മുസ്ലിംസമൂഹം മലബാറിൽ വളർന്നു വന്നിരുന്നു. കേരള തീരങ്ങളിലെ വ്യാപാര ശക്തിയായി വളർന്ന ഇസ്ലാമിക സമൂഹത്തെക്കുറിച്ച് മധ്യകാലഘട്ടത്തിലെ സഞ്ചാരികളായ സുലൈമാൻ, അൽബിറൂണി, അൽമസൂദി, ഇബ്നുബത്തൂത്ത,അബ്ദുൽ റസാഖ് തുടങ്ങിയവരുടെ കുറിപ്പുകളിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

കുരിശുയുദ്ധത്തിന്റെ ചരിത്രാനുഭവം പകർന്നു നൽകിയ ഇസ്ലാം വിദ്വേഷം യൂറോപ്യരിൽ ഏറ്റവും കൂടുതലുണ്ടായിരുന്നവരായിരുന്നു പോർച്ചുഗീസുകാർ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സുഗന്ധ വ്യാപാരത്തിന്റെ കുത്തക പിടിച്ചുപറ്റുക മാത്രമായിരുന്നില്ല പറങ്കികളുടെ ലക്ഷ്യം. ആഗോളമായിതന്നെ മുസ്ലീങ്ങളുടെ ശക്തി ക്ഷയിപ്പിക്കാനുള്ള പദ്ധതികളുമായാണ് ഗാമയും പിൻഗാമികളും ലിസ്ബണിൽനിന്നും കപ്പൽ കയറിയത്. പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ വരവോടെ മലബാറിലെ മുസ്ലീങ്ങളുടെ ജീവിതം വലിയ പ്രതിസന്ധിയിലായി. കച്ചവട താൽപര്യങ്ങൾ-

ക്കപ്പുറം ക്രിസ്തുമത പ്രചാരണവും ഇസ്‌ലാം മത വിദ്വേഷവും അവരുടെ പ്രധാന നയമായി മാറി. മലബാർ തീരത്ത് വലിയ സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്ന അറബി വ്യാപാരികളെയും തദ്ദേശീയരായ മുസ്‌ലീങ്ങളെയും ഗാമയും കൂട്ടരും തെരഞ്ഞു പിടിച്ച് ആക്രമിച്ചു. മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കെതിരെ പോർച്ചുഗീസുകാർ നടത്തിയ ആക്രമണങ്ങളെക്കുറിച്ച് തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദീനിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ മതപരമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും വിശ്വാസങ്ങളെയും തകർത്തുകളയുകയെന്ന തന്ത്രമാണ് കേരളത്തിലെത്തിയ പോർച്ചുഗീസുകാർ ആദ്യംമുതലേ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഒരു വിശ്വാസി സമൂഹത്തെ കൃത്യമായി ലക്ഷ്യം വെച്ച് ആക്രമിക്കാൻ എല്ലാ മാർഗ്ഗങ്ങളും അവർ ഉപയോഗിച്ചു. "പോർച്ചുഗലിൽനിന്ന് പുതുതായി എത്തുന്ന ഓരോ സംഘവും കടൽത്തീരങ്ങളിൽ താമസിക്കുന്ന മുസ്‌ലീങ്ങളെയാണ് അധികവും കാണുന്നത്. കൊച്ചിയിലെത്തിയ അവർക്ക് മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ രൂപവും വേഷവും കാണുമ്പോൾ എന്തെന്നില്ലാത്ത അമർഷമാണ്. മുസ്‌ലീങ്ങളെ മതപരിവർത്തനം ചെയ്യിക്കാൻ കഴിയാത്തതിന് അവർ തങ്ങളുടെ മുൻഗാമികളെ പഴിക്കാറുണ്ടത്രെ. ഒടുവിൽ അവർ കൊച്ചി രാജാവിനോടു മുസ്‌ലീങ്ങളെ കൂട്ടത്തോടെ പുറത്താക്കാനാവശ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി. മുസ്‌ലീങ്ങളിൽനിന്നു കിട്ടുന്ന വരുമാനം വളരെ തുച്ഛമാണെന്നും അവരെ പുറത്താക്കിയാൽ അവർ തരുന്നതിന്റെ എത്രയോ ഇരട്ടി ഞങ്ങൾ തന്നുകൊള്ളാമെന്നും അവർ രാജാവിനോട് പറഞ്ഞുനോക്കി. കൊച്ചി രാജാവിന്റെ മറുപടി, മുസ്‌ലീങ്ങൾ പണ്ടുമുതൽക്കേയുള്ള നമ്മുടെ പ്രജകളും രാജ്യത്തിന്റെ നിർമ്മാണത്തിനും അഭിവൃദ്ധിക്കും കാരണഭൂതരുമാകയാൽ അവരെ പുറത്താക്കാൻ സാധ്യമല്ലെന്നായിരുന്നു. പോർച്ചുഗീസുകാർക്ക് മുസ്‌ലീങ്ങളോടും ഇസ്‌ലാം മതത്തോടുമുള്ള ഈ വിദ്വേഷവും പകയും നായന്മാരോടോ മറ്റു അമുസ്‌ലീങ്ങളോടോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല" (ശൈഖ് സൈനുദ്ദീൻ: 80).

അത്രയും കാലം ഒരു ബുദ്ധിമുട്ടുമില്ലാതെ ജീവിതംതുടർന്ന സമൂഹത്തിനു മേലാണ് അവരുടെ അസ്തിത്വത്തെതന്നെ ചോദ്യംചെയ്യുന്ന തരത്തിലുള്ള ക്രൂരമായ ആക്രമണങ്ങളുണ്ടാകുന്നത്. വിശ്വാസങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുമ്പോഴും കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ കലർന്നു ജീവിച്ചിരുന്ന മുസ്‌ലീങ്ങൾ ആദ്യമായി സംഘടിതരാകുന്ന ഘട്ടമാണിത്. തങ്ങളുടെ വിശ്വാസത്തിനു

മേലുണ്ടായ അപകടമായാണ് മുസ്ലീങ്ങളിതിനെക്കണ്ടത്. ആ നിലക്കുള്ള പ്രതിരോധങ്ങളാണ് പിന്നീടുണ്ടായത്. അതുവരെ വലിയഒച്ചയും ബഹളവുമില്ലാതെ കച്ചവട കാര്യങ്ങളിലും മറ്റുമായി ഒതുങ്ങിക്കഴിഞ്ഞിരുന്ന ഒരു ജനവിഭാഗം തങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയ ജീവിതം ആരംഭിക്കാൻ തുടങ്ങിയത് 1498 മുതൽ 1663 വരെയുള്ള പോർച്ചുഗീസ് അതിക്രമണ കാലത്താണ്. അതുവരെ വെളിപ്പെടാതെ കിടന്നിരുന്ന, നിശ്ശബ്ദമായി നിലകൊണ്ട മലബാറിലെ മുസ്ലിം സ്വത്വത്തെ നിർണയിക്കുന്നതിന് പോർച്ചുഗീസ് അധിനിവേശം കാരണമായി എന്നുതന്നെപറയാം.

"പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ കാലംവരെ കോഴിക്കോട്ടെ ഇസ്ലാം മത വിശ്വാസികൾ അവരുടെ കച്ചവടത്തിനു വേണ്ടിയോ മതത്തിനു വേണ്ടിയോ ആയുധമെടുത്തതായി കാണുന്നില്ല. കച്ചവടക്കാരുടെ സമൂഹം ബഹുദേശീയവും ബഹുസാംസ്കാരികവുമായിരുന്നു. അതിനാൽ അത്തരമൊരു സമൂഹത്തിൽ നിലനില്പിനും പുരോഗതിക്കും വേണ്ടി ഒരു മതനിരപേക്ഷ വീക്ഷണം ആവശ്യമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കോഴിക്കോട്ടെത്തിയ ഇസ്ലാമിക കച്ചവടക്കാർ ആതിഥേയരോട് സമാധാനപരമായ നയം സ്വീകരിച്ചിരുന്നു. യൂറോപ്പിൽ മുസ്ലിങ്ങളും പോർച്ചുഗീസുകാരും തമ്മിൽ നേരത്തെയുണ്ടായിരുന്ന ശത്രുത ഇവിടേയും തുടരുകയായിരുന്നു. ഇന്ത്യാ സമുദ്ര വ്യാപാരം തങ്ങളുടെ കുത്തകയാക്കാനുള്ള പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ ശ്രമം, അവരും മുസ്ലിങ്ങളും തമ്മിലുള്ള നിരന്തരയുദ്ധത്തിനു കാരണമായി" (വിജയലക്ഷ്മി എം.: 100).

മലബാറിലെ മുസ്ലീങ്ങളുടെ നിലനിൽപ്പുതന്നെ അപകടത്തിലായ ഒരു ചരിത്രഘട്ടത്തിൽ തങ്ങളുടെ സ്വത്വത്തെകുറിച്ച് വിശ്വാസികളെ ബോധവാന്മാരാക്കുന്നതിന് ധൈഷണികവും ധാർമ്മികവുമായ നേതൃത്വം നൽകിയവരായിരുന്നു മഖ്ദൂം കുടുംബം. സൈനുദ്ദീൻ മഖ്ദൂം ഒന്നാമന്റെ തഹ്രീദ് എന്ന സമര കാവ്യവും രണ്ടാമന്റെ തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദീൻ എന്ന ചരിത്ര ഗ്രന്ഥവും ഇക്കാലത്തെ പോരാട്ടങ്ങൾക്ക് ഊർജ്ജം പകർന്ന പുസ്തകങ്ങളായിരുന്നു. പോർച്ചുഗീസുകാർ മലബാർ തീരത്ത് നടത്തിയ പൈശാചികമായ ആക്രമണങ്ങളുടെ ചരിത്രം ഓരോന്നായി ഓർമ്മിപ്പിച്ചും അതിനെതിരെയുണ്ടായ ചെറുത്തുനിൽപിന്റെ മാതൃകകളെ കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തിയും സൈനുദ്ദീൻ രണ്ടാമൻ ജനങ്ങളെ പോരാട്ട മാർഗ്ഗത്തിലേക്ക്

ക്ഷണിക്കുന്നു. മാതൃരാജ്യത്തെ വൈദേശികാധിപത്യത്തിൽനിന്നും രക്ഷിക്കാനുള്ള ബാധ്യത വിശ്വാസി സമൂഹത്തിനുണ്ടെന്നും ആയതിനാൽ പോർച്ചുഗീസുകാർക്കെതിരെ വിശുദ്ധ യുദ്ധം നയിക്കാൻ തയ്യാറാവണമെന്നുമുള്ള തുഹ്ഫയുടെ ആഹ്വാനം ജനങ്ങൾ ഏറ്റെടുത്തതിന്റെ ചരിത്രമാണ് മലബാറിൽ പിന്നീടുണ്ടായ അധിനിവേശ വിരുദ്ധ പോരാട്ടത്തിന്റേത്.

പോർച്ചുഗീസ് അധിനിവേശംതൊട്ട് ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യ സമരം വരെയുള്ള നൂറ്റാണ്ടുകൾ മലബാറിലെ മുസ്‌ലീങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചടത്തോളം പോരാട്ടത്തിന്റെ കാലം കൂടിയായിരുന്നു. തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദീൻ മുന്നോട്ടുവെച്ച അധിനിവേശ വിരുദ്ധ രാഷ്ട്രീയം മലബാറിലെ മുസ്‌ലിം സമൂഹത്തോടൊപ്പം ഇതര ജനവിഭാഗങ്ങളെയും പിന്നീടുള്ള മൂന്നു നൂറ്റാണ്ടുകളിലും പ്രചോദിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. 1942-ൽ ക്വിറ്റിന്ത്യാ സമരകാലത്ത് തുഹ്ഫ തമിഴിലേക്കു വിവർത്തനംചെയ്തപ്പോൾ ജിഹാദാഹ്വാനമുള്ള ഒന്നാം ഭാഗം ഉൾക്കൊള്ളിച്ചതിന്റെ പേരിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ നിരോധിച്ചു. കൊളോണിയൽ കാലത്ത് ജിഹാദ് എന്ന അധ്യായം ചേർത്ത വിവർത്തനങ്ങൾ ലഭ്യമായിരുന്നില്ല. കെ. മൂസാൻകുട്ടി മൗലവി അറബി മലയാളത്തിലും പിന്നീട് മലയാളത്തിലും ഇറക്കിയ തർജ്ജമകളിലൊന്നും ഈഭാഗം ഉൾക്കൊള്ളിക്കാതിരുന്നത് ബ്രിട്ടീഷുകാർ നിരോധിക്കുമെന്ന് കരുതിയിട്ടായിരുന്നു. വൈദേശികഭരണകൂടങ്ങൾ തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദീൻ എന്ന ചരിത്ര ഗ്രന്ഥത്തെ ഇത്രമേൽ ഭയപ്പെടാനുള്ളകാരണം, ആ ഗ്രന്ഥം മുന്നോട്ടുവെച്ച പ്രതിരോധത്തിന്റെ പ്രത്യശാസ്ത്രമായിരുന്നു.

മഖ്ദൂം മുന്നോട്ടുവെച്ച സാമ്രാജ്യത്വ വിരുദ്ധ രാഷ്ട്രീയത്തെ മമ്പുറം കേന്ദ്രമാക്കി പ്രവർത്തിച്ച തങ്ങൾ കുടുംബം പിന്നീട് ഏറ്റെടുക്കുന്നുണ്ട്. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ബ്രിട്ടീഷ് വിരുദ്ധ സമരത്തിന് മമ്പുറം സയ്യിദ് അലവി തങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായ വെളിയങ്കോട് ഉമർ ഖാസിയും നേതൃത്വംനൽകി സൈനുദ്ദീൻ മഖ്ദൂമിന്റെ പാരമ്പര്യത്തെ ദീപ്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ദൈവദത്തമായ ഭൂമിക്ക് നികുതി കെട്ടാൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിന് അധികാരമില്ലെന്നു പറഞ്ഞ് ഉമർഖാസി നടത്തിയ നികുതി നിഷേധ സമരം ചരിത്ര പ്രസിദ്ധമാണ്. ബ്രിട്ടീഷ് അധികാരികൾക്കും ജന്മിമാർക്കുമെതിരെ പിന്നീട് മലബാറിൽ ശക്തമായ സമരങ്ങളുണ്ടായി. 1921-ലെ മലബാർ കലാപത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും അധിനിവേശ വിരുദ്ധത തന്നെയായിരുന്നു.

ഇക്കാലയളവിൽ അറബിയിലും മലയാളത്തിലും അറബി മലയാളത്തിലും എഴുതപ്പെട്ട മാപ്പിള സാഹിത്യകൃതികളിൽ മഹാഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെയും പ്രമേയം മറ്റൊന്നായിരുന്നില്ല. തഹ്‌രീദിന്റെയും തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദിന്റെയും തുടർച്ചകൾ ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരുന്നു. മുഹ്‌യുദ്ദീൻ മാലയുടെ കർത്താവായ ഖാസിമുഹമ്മദ് പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ തന്നെ രചിച്ച 'ഫത്തഹുൽമുബീൻ' എന്ന അറബി കാവ്യം ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്. 1571-ൽ സാമൂതിരിയും മുസ്‌ലീങ്ങളുംചേർന്ന് പോർച്ചുഗീസ് കേന്ദ്രമായ ചാലിയം കോട്ട കീഴടക്കിയ ഐതിഹാസിക സംഭവത്തിന്റെ വിവരണമാണ് യുദ്ധകാവ്യമായ 'ഫത്തഹുൽമുബീനി'ലെ പ്രമേയം. വിട്ടുവീഴ്ച്ചയില്ലാത്ത കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധതക്കൊപ്പം സാമുദായിക മൈത്രിക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന കാവ്യമാണിത്. മാപ്പിളപ്പാട്ടിന്റെ ആദ്യകാലരൂപങ്ങളിലെല്ലാം പ്രമേയം യുദ്ധവും പോരാട്ടവുമൊക്കെയായിരുന്നു. വാമൊഴിയിലൂടെ മാത്രം പ്രചരിച്ചിരുന്ന അനേകം പടപ്പാട്ടുകൾ മലബാറിലുണ്ടായിരുന്നു. മലബാർ കലാപ കാലത്ത് പോരാളികളെ പ്രചോദിപ്പിക്കാൻ ഇത്തരംപാട്ടുകൾ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. ബദർപ്പടപ്പാട്ട്, ഉഹ്ദ്പടപ്പാട്ട്, ഹുനൈൻ കാവ്യം, ഖന്തക്ക്പാട്ട് തുടങ്ങിയ ഇസ്‌ലാമിക ചരിത്രത്തിലെ വിശുദ്ധ യുദ്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പാട്ടുകൾ മാത്രമല്ല, വിദേശികൾക്കെതിരെ നടന്ന പ്രാദേശിക സമരങ്ങളെക്കുറിച്ചും ധാരാളം മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളുണ്ടായി. മലപ്പുറംപടപ്പാട്ട്, ചേറൂർപടപ്പാട്ട്, ഖിലാഫത്ത്പാട്ട് തുടങ്ങിയവ അവയിൽ ചിലതുമാത്രം.

"കേരളത്തിലെ സമരോത്സുകത, അനിവാര്യ ഘട്ടത്തിൽ തെളിച്ച പിടിക്കുന്ന സമരഗാനങ്ങളുടെ ജന്മം ഇസ്‌ലാം മത വിഭാഗത്തിൽ നിന്നാവാനാണ് സാധ്യത. പോർച്ചുഗീസുകാർക്കെതിരായി പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പൂർവ്വാർധത്തിൽത്തന്നെ അറബി പടപ്പാട്ട് ഇവിടെ എഴുതപ്പെട്ടു. ഇത് തുടർന്നു പടർന്നു പന്തലിച്ച പടപ്പാട്ടുകളുടെ ഉറവിടത്തിലേക്കും വിരൽചൂണ്ടുന്നുണ്ട്." (നമ്പൂതിരി എൻ.എം.: 34) എന്ന നിരീക്ഷണം സാധൂകരിക്കുന്നതാണ് മാപ്പിളസാഹിത്യത്തിന്റേത്.

ഇങ്ങനെ മലബാറിലെ മുസ്‌ലിം ജീവിതത്തിന്റെ പ്രധാന ഭാഗമായി വിശുദ്ധ യുദ്ധങ്ങളും സമര പരമ്പരകളും നിലകൊണ്ടു. വൈദേശിക അധിനിവേശത്തിന്റെ ചരിത്രവും അതിനെതി-രായ പോരാട്ടത്തിന്റെ സ്മരണയും ഇന്നും സൂക്ഷിക്കുന്നവരാണ് മുസ്‌ലീങ്ങൾ. കോട്ടപള്ളി-മാല, കുഞ്ഞാലിമരക്കാർ നേർച്ച, രാമന്തളിമഖാം നേർച്ച, കണ്ണൂരിലെ മമ്പംമഖാം നേർച്ച, കൊണ്ടോട്ടിനേർച്ച എന്നിവ അധിനിവേശ വിരുദ്ധത വിശ്വാസത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കിയ സമൂഹ-ത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു.

ലോകത്തിൽ ഇസ്‌ലാമിന്റെ ചരിത്രംതന്നെ രക്തച്ചൊരിച്ചിലിന്റെയും നിരന്തര യുദ്ധങ്ങ-ളുടെയുമായിരുന്നു. ബദ്ര്‍, ഉഹ്ദ്, ഹന്തക്ക്, ഖർബല തുടങ്ങി പ്രവാചകന്റെ കാലത്തും അതിനു ശേഷവുമുണ്ടായ നിരവധി വിശുദ്ധ യുദ്ധങ്ങളുടെ ചരിത്ര പാഠങ്ങളുരുവിട്ടാണ് ഒരുവിശ്വാസി ഉയിർകൊള്ളുന്നത്. എങ്ങനെ വേണമെങ്കിലും വ്യാഖ്യാനിക്കാവുന്ന തരത്തിൽ ‘ജിഹാദ്’ ആഹ്വാനം വേദപുസ്തകത്തിൽ തെളിഞ്ഞു കിടക്കുന്നതു കൊണ്ട് വിശ്വാസിയെ യുദ്ധസജ്ജമാ-ക്കാൻ എളുപ്പവുമായിരുന്നു. ഇസ്‌ലാമിക് സ്റ്റേറ്റും സ്വർഗ്ഗരാജ്യവും സ്വപ്നം കണ്ട് ഇന്ന് ഒരുപാട്ട-പേർ ചാവേറുകളാകുന്നതും ജിഹാദിന്റെ മറ്റൊരു വായനയിലൂടെയാണ്. നൂറ്റാണ്ടുകൾ നീണ്ടു-നിന്ന കുരിശുയുദ്ധമുണ്ടാക്കിയ വംശീയ വിദ്വേഷവും ചാവേറുകളെ സൃഷ്ടിക്കാൻ കാരണമായി-ട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ മലബാറിലെ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ അധിനിവേശ വിരുദ്ധരാഷ്ട്രീയത്തെ ആഗോള ഇസ്‌ലാമിന്റെ ചരിത്രംവെച്ച് വിശകലനം ചെയ്യാനാവില്ല. അത് ഇസ്‌ലാമിക് സ്റ്റേറ്റ് എന്ന ആശയത്തെ ഒരിക്കൽ പോലും അംഗീകരിക്കുന്നില്ല.പകരം സാമൂതിരിയെ അമീർ (നേതാവ്) ആയിക്കണ്ട് യുദ്ധം നയിക്കാനാവുമെന്ന വിശ്വാസത്തെയാണ് ഉറപ്പിക്കുന്നത്.

പോർച്ചുഗീസ് അധിനിവേശം മൂലമുണ്ടായ കോളനി വിരുദ്ധ മനസ്ഥിതി മലബാറിലെ മുസ്‌ലിങ്ങളുടെ ജീവിതത്തെ മറ്റു സമുദായങ്ങളിൽനിന്നും വേറിട്ടു നിർത്തി. മാപ്പിള കലകളിലും സാഹിത്യത്തിലുമെല്ലാം ഇതിന്റെ അനുരണനങ്ങളുണ്ടായി. അധിനിവേശ വിരുദ്ധ രാഷ്ട്രീയം മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ രൂപത്തെയും വേഷത്തെയും വരെ നിർണയിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകാലത്ത് മലബാർ ഡിസ്ട്രിക്ടിലെ സെറ്റിൽമെന്റ് ഓഫീസറായിരുന്ന സി-.എ. ഇൻസ് രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്ന മുസ്‌ലിം പുരുഷ വേഷം നോക്കുക:

"The ordinary dress of the men is a *mundu* or cloth, generally white with a purple border, but sometimes orange or green or plain white. It is tied on the left (Hindus tie them on the right) and kept in position by a *nul* or waist string, to which are attached one or more *elassus* (small cylinder) of gold, silver or baser metal, containing texts from the Koran or magic yantrams. A small knife is usually worn in the waist" (Innes C.A., ICS: 187).

ഇടത്തോട്ട് മുണ്ടു ധരിച്ചിരുന്ന മുസ്‌ലീങ്ങൾ പതിവായി അരയിൽ ഒരു കത്തി തിരുകിയിരുന്നുവെന്നാണ് അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. കൃഷിയിലും കച്ചവടത്തിലും ഏർപ്പെട്ടവരായിരുന്നു അക്കാലത്തെ മുസ്‌ലീങ്ങളിലധികവും. കാർഷിക ആവശ്യങ്ങൾക്കായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന തരം കത്തിയാണ് അവർ അരയിൽ കരുതിയിരുന്നതെങ്കിലും അതൊരു സാമുദായിക ചിഹ്നം പോലെ കൊണ്ടുനടക്കുന്നതിനു പിന്നിലുള്ള രാഷ്ട്രീയം അധിനിവേശ വിരുദ്ധ മനഃസ്ഥിതിതന്നെയാണ്. വൈദേശികാധിപത്യത്തെ ചെറുത്തു നിന്നതിന്റെ പ്രതീകമായി മുണ്ടുടുത്ത മാപ്പിള അരയിൽ കത്തി തിരുകി നടന്നു എന്നു പറയാവുന്നതാണ്. അറേബ്യൻജീവിതവുമായി ഈ കത്തി വെക്കുന്നതിനു ബന്ധമുണ്ട്. ഒമാനിലെ കർഷകരായ ജനങ്ങൾ തങ്ങളുടെ വിശ്വാസത്തിന്റെ ഭാഗമായി വസ്ത്രത്തോടൊപ്പം കത്തിയും കൊണ്ടുനടന്നിരുന്നു. അരയിലങ്ങനെ തിരുകി നടക്കാറില്ലെങ്കിലും 'മലപ്പുറം കത്തി' എന്നപേരിൽ ഈ കത്തി പഴയ പോരാട്ട ചരിത്രത്തെ ഇപ്പോഴും ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പോരാളികളായ കുഞ്ഞാലി മരക്കാന്മാരെയും മറ്റും മാതൃകയായി സ്വീകരിച്ച ഒട്ടേറെ പോരാളികൾ പിൽകാലത്ത് ഉണ്ടാവുന്നുണ്ട്. നാവിക പാരമ്പര്യമുള്ള കുഞ്ഞാലി മരക്കാന്മാരുടെ തുടർച്ചയാണ് കപ്പൽ തൊഴിലാളികളായ മാപ്പിള ഖലാസിമാർ.

ചരിത്രപരമായ കാരണങ്ങളാൽ രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ഈ മുസ്‌ലിം സ്വത്വത്തെ അംഗീകരിക്കാൻ വൈദേശികവും പ്രാദേശികവുമായ ഭരണകൂടങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അധിനിവേശ വിരുദ്ധ സമരം ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കിയവരെ വെറുപ്പോടെയല്ലാതെ വിദേശികൾ കണ്ടിരുന്നില്ല. സ്വാഭാവികമായും അവരുടെ ചരിത്രത്തിലും ആഖ്യാനങ്ങളിലും മലബാറിലെ മാപ്പിള-

മാർ അപരജന വിഭാഗമായാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. മുസ്‌ലിം സ്വത്വരൂപീകരണത്തിന് ഇടയാക്കിയ ഘടകങ്ങൾതന്നെ കർതൃത്വ നിഷേധത്തിന്റെയും അപരവത്കരണത്തിന്റെയും കാരണങ്ങളായിമാറി.

2.2.1.2. **ടിപ്പുവിന്റെ വരവ്**

കൊളോണിയൽ അധിനിവേശം മലബാറിനെകേന്ദ്രമാക്കി നിർമ്മിച്ചെടുത്ത മുസ്‌ലിം-വിരുദ്ധ ആഖ്യാനങ്ങൾക്കു കരുത്തു പകർന്ന ഒന്നായിരുന്നു പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിലുണ്ടായ ടിപ്പുവിന്റെ മലബാറിലേക്കുള്ള വരവ്. 1766 മുതൽ 1792 വരെയുള്ള കാൽ നൂറ്റാണ്ടു കാലത്തെ മലബാറിന്റെ ചരിത്രം മൈസൂർ അധിനിവേശത്തിന്റേതാണ്. അതിൽ 1773 മുതലുള്ള ഏഴുവർഷക്കാലം കാര്യമായ ഭരണ പ്രവർത്തനമൊന്നും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ആദ്യം ഹൈദരാലിയും പിന്നീട് ടിപ്പുസുൽത്താനും മലബാറിനെ കീഴടക്കി. ഹൈദരാലി 1766-ൽ സാമൂതിരിയെ കീഴടക്കിയതും അതിനെ തുടർന്നുണ്ടായ ഭരണമാറ്റവും തദ്ദേശീയരിൽ ഏറെ അസ്വസ്ഥതകളുണ്ടാക്കി. എന്നാൽ ടിപ്പുവെന്ന ഭാവനാ സമ്പന്നനായ കരുത്തുറ്റ ഭരണാധികാരിയുടെ കാലമാകുമ്പോഴേക്കും തദ്ദേശീയർക്കാകമാനമുണ്ടായിരുന്ന എതിർപ്പ് കുറഞ്ഞെങ്കിലും ഫ്യൂഡൽ അധികാരത്തിന്റെ തണൽപറ്റി ജീവിച്ചിരുന്ന ജന്മി-നാട്ടുവാഴി വിഭാഗങ്ങളുടെ എതിർപ്പ് കനപ്പെട്ടുവന്നു. ടിപ്പുസുൽത്താൻ നടപ്പിലാക്കിയ രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവുമായ ഭരണ പരിഷ്കാരങ്ങൾ കേരളത്തിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥയെ പുതുക്കിപ്പണിയാനും നവീകരിക്കാനും സഹായിക്കുന്നുണ്ട്. ജാതീയത ഉണ്ടാക്കിയെടുത്ത അനാചാരങ്ങളെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും തകർത്തെറിയാനും സമൂഹത്തിൽ ജന്മിമാർക്കുണ്ടായിരുന്ന അമിതാധികാരത്തെ നിയന്ത്രിക്കാനുമുതകുന്ന ദീർഘവീക്ഷണമുള്ള പരിഷ്കരണങ്ങളായിരുന്നു അവ. മലബാറിൽ ആദ്യമായി ഭൂസർവ്വെ നടക്കുന്നത് മൈസൂർ ഭരണകാലത്താണ്. മൈസൂരിൽ ആവിഷ്കരിച്ചതുപോലുള്ള ഒരു ഭൂനികുതി സമ്പ്രദായം മലബാറിൽ ഏർപ്പെടുത്താൻ തുടക്കംതൊട്ടു തന്നെ ഹൈദരാലി ശ്രമിച്ചിരുന്നു. ടിപ്പുവിന്റെ കാലത്താണത് പൂർണ്ണതയിലെത്തുന്നത്. ഭൂമി അളന്നു തിട്ടപ്പെടുത്തി, അതു കൈവശം വെച്ചിരുന്ന കാണപ്പാ-

ട്ടക്കാരുമായി, അതായത് യഥാർത്ഥ കർഷകരുമായി നേരിട്ടുള്ള സെറ്റിൽമെന്റാണ് ടിപ്പു മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. അതോടെ പരമ്പരാഗത ജന്മിമാരുടെ ഭൂമിയുടെയും പാട്ടക്കാരന്റെയും മേലുള്ള അധികാരം ഇല്ലാതായി.

“മൈസൂർ റവന്യൂ സംഘടനയുടെ ഒന്നാമത്തെ നടപടി ജന്മം അവസാനിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു. ഭൂമിമുഴുവനും ജന്മം സ്വത്തായിരുന്ന ഒരു സ്ഥലത്ത്, ജന്മികൾ മുഴുവനും നമ്പൂതിരിമാരും നായർ നാട്ടുവാഴികളും മാത്രമായിരുന്ന ഒരു രാജ്യത്ത്, ജന്മം ഭൂമിക്ക് രാജഭോഗം പോലും ഇല്ലാത്ത പരിപൂർണ്ണ ഉടമാവകാശമുണ്ടായിരുന്ന ഒരു രാജ്യത്ത്, ഭൂമി സർവേ ചെയ്ത് കൈവശക്കാരായ കാണക്കാരുമായി ജന്മിഭോഗം ഇല്ലാതെ ഒരു സെറ്റിൽമെന്റ് നടത്തിയെന്നു വച്ചാൽ, അതുമൂലം സാധിച്ച ഭരണ കൃത്യത്തിന്റെ വലിപ്പം മാത്രമല്ല. അതുളവാക്കിയിരിക്കാവുന്ന സാമൂഹ്യ പ്രത്യാഘാതങ്ങളും കാണാതിരിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല” (ബാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ.: 164).

അത്രയ്ക്കും വലുതായിരുന്നു ഭൂമി സെറ്റിൽമെന്റിന്റെ അനന്തര ഫലം. ജന്മിമാർ നൂറ്റാണ്ടുകളായനുഭവിച്ചുവന്ന അവകാശമാണ് ടിപ്പു ഈ സെറ്റിൽമെന്റിലൂടെ ഇല്ലാതാക്കിയത്. എന്നാൽ ടിപ്പുവിനെ എതിർക്കാനുള്ള ശക്തി അവർക്കില്ലായിരുന്നു.

“കാണപ്പാട്ടക്കാരുമായി നേരിട്ടാണ് മൈസൂർകാർ സെറ്റിൽമെന്റ് നടത്തിയത്. ഹൈദരാലിയുടെയും ടിപ്പുസുൽത്താന്റെയും ഭരണത്തോടുള്ള ഭയംമൂലം നമ്പൂതിരി ബ്രാമണരും നായർ നാട്ടുവാഴികളും മാത്രമായിരുന്ന ജന്മിവർഗ്ഗം മുഴുവനും തിരുവിതാംകൂറിലേക്കോടിയിരുന്നുവെന്നതാണ് കാരണം” (വില്യം ലോഗൻ: 378).

കൃഷി പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാനുതകുന്ന, കർഷകർക്ക് ലാഭകരമായ ഒട്ടേറെനടപടികൾ ടിപ്പു കൈക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. അടയ്ക്ക, വെറ്റില തുടങ്ങിയ ദൈനംദിന ഉപയോഗത്തിലുള്ള ഉത്പന്നങ്ങൾക്ക് അദ്ദേഹം നികുതിയിളവ് നൽകിയിരുന്നു. ഉത്പാദകർക്ക് ഗുണകരമായ തോതിൽ ചന്ദനം, കുരുമുളക് തുടങ്ങിയവയ്ക്ക് കുത്തകവില ഏർപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. തിരുവിതാംകൂറും ബ്രിട്ടീഷുകാരും കണ്ടിക്ക് വെറും 25രൂപ ഏർപ്പെടുത്തിയിരുന്നടത്ത് ടിപ്പു 100 രൂപ വിലയിട്ട് കർഷകർക്കൊപ്പംനിന്ന് ചൂഷണത്തിന് അറുതിയുണ്ടാക്കി. ഭൂമി, കൃഷി എന്നിവയിൽ മാത്രമല്ല, ആധുനികമായ ഒരു ദേശത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനാവാശ്യമായ ആസൂത്രണത്തോടെയാണ്

ടിപ്പു മലബാർ ഉൾപ്പെടെയുള്ളപ്രദേശങ്ങൾ ഭരിച്ചത്. മലബാറിലെ ഇന്നുകാണുന്ന പ്രധാന റോഡുകളിലധികവും ടിപ്പുവിന്റെ കാലത്തുനിർമ്മിച്ചതാണ്. കോഴിക്കോട്ടു കേന്ദ്രീകരിച്ച് മലബാറിലെ എല്ലായിടത്തേക്കുമെത്താനാവശ്യമായ റോഡുകളുടെ ശൃംഖലതന്നെ തീർത്തത് വെറും ആറു കൊല്ലം കൊണ്ടായിരുന്നു.

പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇന്ത്യയിൽ ഒരു നാട്ടുരാജ്യത്തും കാണാത്ത ആധുനികവത്കരണമാണ് ടിപ്പുവിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുണ്ടായത്. എന്നാൽ നമ്മുടെ ചരിത്രത്തിലൊന്നുംതന്നെ ടിപ്പുവിന്റെ ഭരണം മലബാർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ദേശങ്ങളിൽ ഉണ്ടാക്കിയ വികസനോൻമുഖമായ മാറ്റത്തെക്കുറിച്ചു പറയുന്നില്ല. പറയുന്നതത്രയും ടിപ്പുവിന്റെ 'പടയോട്ട'ത്തെ കുറിച്ചാണ്. കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരന്മാരും അവരെ പിന്തുടർന്ന തദ്ദേശീയ ചരിത്രകാരന്മാരും തീർത്തും പക്ഷപാതപരമായ നിലപാടാണ് ടിപ്പുവിന്റെ കാര്യത്തിൽ സ്വീകരിച്ചതെന്നു കാണാൻ കഴിയും. കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരന്മാർ അവരുടെ ആവശ്യത്തിനുവേണ്ടി നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ആ 'ചരിത്ര'മാണ് നൂറ്റാണ്ടുകളായി നാം തുടർന്നുപോരുന്നത്. വാമൊഴിയായി പ്രചരിച്ച ആ 'ചരിത്ര'ത്തെ പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ തുറന്നുകാട്ടുന്നുണ്ട്:

"ടിപ്പുവിനോട് മലബാറിന് ഒരു വൈകാരികബന്ധമുണ്ട്. ചരിത്രബന്ധത്തേക്കാളതിനു ബലവുംകൂടും. ടിപ്പുവിന്റെ പടയോട്ടം കേരളത്തിൽ മുത്തശ്ശിക്കഥകളുടെ ഭാഗമാണ്. ഭീതിയോടും വെറുപ്പോടും ഓരോ തലമുറയും ആ സ്മരണകൾ അയവിറക്കുന്നു. 'തൊപ്പിയോ, വാളോ' എന്ന ചോദ്യവുമായി, ആയുസ്സിന്റെ വിളകളെ തിമിർത്തുകൊണ്ട്, വെട്ടുകിളി പോലെ, ആ 'പട' ഇവിടെ ഉഗ്രമായി വിഹരിച്ചു. ക്ഷേത്രങ്ങൾക്ക് കൊള്ളിവെച്ചു; അഗ്രഹാരങ്ങളിൽ പശുക്കളെ അറുത്തു; കൈയിൽ കിട്ടിയ ഹിന്ദുക്കളെയെല്ലാം 'സുന്നത്തു' ചെയ്തു; ഗോമാംസവും തീറ്റിച്ചു. ഭയങ്കരമാണ് ആ ഓർമ്മ! ജനവികാരങ്ങളിൽ കിളിർത്തു വളർന്ന ആ ഓർമ്മ, സാഹിത്യത്തിലും തഴച്ചു. രാമരാജബഹദൂറും വെള്ളുവക്കമ്മാരനും അതിന്റെ പ്രധാന ഫലങ്ങളാണ്. നേരിയൊരു രജത രേഖ പോലുമില്ലാത്ത സമ്പൂലാന്ധകാരമായിട്ടാണ് ടിപ്പുവിന്റെ പടയോട്ടം ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ടിപ്പുവിന്റെ ഭരണമെന്ന് ഇന്നുവരെ അതിനെയാരും വിളിച്ചിട്ടി-

ല്ല. അത് പടയോട്ടംതന്നെ; ഇസ്ലാമിക ഭ്രാന്തിന്റെ കൊലവാളും ചുഴറ്റി മൈസൂറിൽ നിന്നെത്തിയ ഒരു രാക്ഷസൻ നാടാകെ തലകൊയ്ത്തു നടത്തിയ പടയോട്ടം" (ബാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ.: 141).

മലബാറിലാകെ പടർന്നത് പേടിപ്പെടുത്തുന്ന ഈ പടയോട്ടക്കഥകളാണ്. ടിപ്പുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള കൊളോണിയൽകാലം തൊട്ടുള്ള ചരിത്രരേഖകൾ പരിശോധിച്ചാൽ ഇക്കഥകളുടെ ഉത്ഭവം വ്യക്തമാകും. ഇംഗ്ലീഷുകാരായ സൈനിക ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർ രേഖപ്പെടുത്തിയ കാര്യങ്ങളാണ് അക്കാലത്തെ ചരിത്രമായി ഇപ്പോഴും വായിക്കപ്പെടുന്നത്. മൈസൂർ സുൽത്താന്മാരെ മോശമായി ചിത്രീകരിക്കേണ്ടത് കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിന് ആവശ്യമായിരുന്നു. അവരെ സംബന്ധിച്ചടത്തോളം വർഷങ്ങളോളം നീണ്ടുനിന്ന, പലതവണ പരാജയപ്പെട്ട മൈസൂർ യുദ്ധങ്ങൾ ടിപ്പുവിനെക്കുറിച്ച് നല്ല അഭിപ്രായങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്താൻ തക്കതായിരുന്നില്ല. അവസാനം യുദ്ധം ജയിച്ചുവെങ്കിലും ഓരോ സൈനിക ഉദ്യോഗസ്ഥനിലും ടിപ്പു ഉണ്ടാക്കിയ അപകർഷത വലുതായിരുന്നു. അതവർ എഴുതിവെച്ച കുറിപ്പുകളിലും കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. കൂട്ടത്തിലൊരാളായ ക്യാപ്റ്റൻ മൂറിന്റെ ഒരു കുറിപ്പ് പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ ഉദ്ധരിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്:

"അയാളുടെ (ടിപ്പുവിന്റെ) പേരിനെക്കുറിച്ചും സ്വഭാവത്തെ കുറിച്ചുമുള്ള അറപ്പും വെറുപ്പും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതിനു സൗശീലരായ മാന്യന്മാർ തക്ക പദങ്ങൾ തേടി നമ്മുടെ ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയെ ഈയിടെ കുത്തിച്ചോർത്തിയിട്ടുണ്ട്. വിഷലിപ്തമായ എല്ലാ ശൈലികളും തീർന്നുകഴിഞ്ഞു. അർഹിക്കുന്ന തരത്തിൽ അയാളെ കുറിച്ചുള്ള സ്മരണകൾ നിലനിർത്താൻ പറ്റിയ ആഭാസ ശൈലികൾ ഈ ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയിൽ വേണ്ടത്രയുമില്ലെന്ന് തീർച്ചയായും വളരെപ്പേർ ഖേദിക്കുന്നുണ്ട്" (ബാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ: 101).

ടിപ്പുവിനോട് ഇത്തരം മനോഭാവം വെച്ചുപുലർത്തിയിരുന്നവരുടെ ചരിത്രത്തിൽ അദ്ദേഹം മതഭ്രാന്തനും മർദ്ദകനുമാകുന്നത് സ്വാഭാവികമാണ്. ഇന്ത്യയെ മതപരമായി വിഭജിക്കേണ്ടത് കോളനീകരണത്തിന്റെ ആവശ്യമായിരുന്നു. 'ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രം' എഴുതിയ ജെയിംസ് മില്ലിൽ തുടങ്ങുന്നുണ്ട് വിഭജനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം.

പ്രാചീന ഇന്ത്യാചരിത്രത്തെ അപ്പാടെ വർഗീയവത്കരിക്കുന്നതിനു വഴിതുറന്ന സാമ്രാജ്യത്വവാദപരമായ ചരിത്രവിജ്ഞാനത്തിന്റെ (Imperialist historiography) വഴിയിലൂടെത്തന്നെയാണ് ഹിന്ദുത്വവാദത്തിന്റെ ഇന്ത്യാ ചരിത്ര സമീക്ഷകളും സഞ്ചരിക്കുന്നത്. പ്രാചീന ഇന്ത്യയെ ഹൈന്ദവ ഇന്ത്യയായും മധ്യകാല ഇന്ത്യയെ മുസ്‌ലിം ഇന്ത്യയായും വിഭജിച്ച്, ഇന്ത്യൻ ഭൂതകാലത്തെ മതവത്കരിക്കുന്നതിനു തുടക്കം കുറിച്ചത് ബ്രിട്ടീഷ് ചരിത്രകാരനായ ജയിംസ് മിൽ ആണ്. ഇതിന്റെ തുടർച്ചയെന്നോണം ഹിന്ദുക്കളും മുസ്‌ലിങ്ങളും മതപരമായ നിത്യശത്രുതയിൽ കഴിഞ്ഞിരുന്നവരാണെന്ന വീക്ഷണവും പറഞ്ഞുറപ്പിക്കപ്പെട്ടു. രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവുമായ പ്രേരണകളെ മറച്ചുപിടിച്ച് ഇന്ത്യാ ചരിത്രത്തെയപ്പാടെ മതപരമായ പ്രേരണകളാൽ നയിക്കപ്പെടുന്നതായി അവർ അവതരിപ്പിച്ചു. ക്ഷേത്രാക്രമണങ്ങൾ മുതൽ രാജ്യഭരണംവരെയുള്ള സമസ്ത തലങ്ങളും മതപരമായ യുക്തികളെ മാത്രം മുൻനിർത്തി വിശദീകരിച്ചു. അതോടൊപ്പം പ്രാചീന മധ്യകാല ഇന്ത്യ അടിസ്ഥാനപരമായി മതഭ്രാന്തമായ ഒന്നായിരുന്നുവെന്നു പറഞ്ഞുറപ്പിക്കുന്നതിൽ അവർ വലിയ വിജയം കൈവരിക്കുകയും ചെയ്തു (സുനിൽ പി. ഇളയിടം, നീതിയുടെ പാർപ്പിടങ്ങൾ: 160).

മൈസൂർ സുൽത്താന്മാർ നിഷ്ഠുരരും മതഭ്രാന്തന്മാരുമായിരുന്നുവെന്നും അവരുടെ ഭരണകാലം ജനങ്ങൾ വെറുക്കപ്പെട്ട കാലമായിരുന്നുവെന്നുമാണ് കൊളോണിയൽ ചരിത്രം നിറംപിടിപ്പിച്ച് എഴുതി വെച്ചിട്ടുള്ളത്. തങ്ങൾക്കെതിരെ ഉയർന്നുവന്ന ഏറ്റവും വലിയ ചെറുത്തുനില്പിനെ മതഭ്രാന്തായി ചിത്രീകരിക്കേണ്ടത് ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ രാഷ്ട്രീയമായ ആവശ്യമായിരുന്നു. കേണൽ വിൽക്സ് എഴുതിയ മൈസൂരിന്റെ ചരിത്രത്തിലും ബുക്കാനന്റെ യാത്രാകുറിപ്പുകളിലും ടിപ്പുവിന്റെ 'അതിക്രമ കഥകൾ' വിശദമായി പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. മെഡോവ്സ് ടൈലറുടെ 'ടിപ്പുസുൽത്താൻ', വില്യം ലോഗന്റെ 'മലബാർ മാന്വൽ' എന്നീ കൃതികളിൽ ടിപ്പുവിനെക്കുറിച്ച് പറയുന്നതും ഇത്തരത്തിൽതന്നെയാണ്. തുടർന്നുവന്ന തദ്ദേശീയരായ ചരിത്രകാരന്മാരും ഈ രീതി പിൻപറ്റുകയായിരുന്നുവെന്ന് വസ്തുതകൾ പരിശോധിച്ചാൽ വ്യക്തമാകും. കെ.വി. കൃഷ്ണയ്യർ എഴുതിയ സാമൂതിരിയുടെ ചരിത്രത്തിലും അഷിൻദാസ് ഗുപ്തയുടെ മലബാറിന്റെ വ്യാപാര ചരിത്രത്തിലും മലബാർ സ്റ്റേറ്റ് മാന്വലിലും കൊച്ചി സ്റ്റേറ്റ് മാന്വലിലുമെല്ലാം ടിപ്പു,

ക്രൂരനായ ഭരണാധികാരിയായിത്തന്നെ തുടരുകയാണുണ്ടായത്. മലബാറിലെ മൈസൂർ ഭരണം സൃഷ്ടിച്ച സമൂലമായ സാമൂഹ്യ പരിവർത്തനം അവർക്കു കാണാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല.

ആധുനിക മതേതര സങ്കല്പങ്ങൾക്ക് ഇണങ്ങുന്ന ഒരു ഭരണാധികാരിയായിരുന്നില്ല ടിപ്പു എന്നത് യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. അദ്ദേഹം ഉറച്ച മതവിശ്വാസി തന്നെയായിരുന്നു. തന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ഭരണം നടത്താനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. പ്രാചീനകാലം തൊട്ടുള്ള ഇന്ത്യയിലെ മിക്ക രാജാക്കന്മാരും മതപരമായ ഇത്തരം പ്രേരണകളാൽ തന്നെയാണ് ഭരണം നടത്തിയിരുന്നത്. നിശ്ചയമായും അക്ബർ ചക്രവർത്തിയെപ്പോലെ മതപരമായ വിശാല വീക്ഷണം ടിപ്പുവിനുണ്ടായിരുന്നില്ല. മതപരമായ ചട്ടക്കൂടിനകത്തുനിന്നുകൊണ്ട് തന്റെ രാജ്യത്തെ സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവുമായി അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുത്തുന്നതിനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് ടിപ്പു നടത്തിയത്. എന്നാൽ അതിനെ മതഭ്രാന്തും വർഗ്ഗീയതയും മാത്രമായാണ് നമ്മുടെ മുഖ്യധാരാ ചരിത്രം രേഖപ്പെടുത്തിയത്. സാമ്രാജ്യ വിപുലനത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് ടിപ്പു മലബാറിനെ ആക്രമിച്ച് കീഴടക്കുന്നത്. രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവുമായ അധികാരത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള ആക്രമണത്തെ മതവിദ്വേഷപരമെന്നു പറയുവാനാവില്ല. സാമ്രാജ്യ താൽപര്യങ്ങളുടെ ഭാഗമായി ടിപ്പു ഹൈദരാബാദ് നൈസാമിനെതിരെയും ആർക്കോട്ട് നവാബിനെതിരെയും യുദ്ധംചെയ്തിരുന്നു. മലബാറിലെ ടിപ്പുവിന്റെ ആക്രമണത്തെ ചെറുത്തു നിന്നവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ മഞ്ചേരിയിലെ ഹൈദ്രോസുട്ടി മൂപ്പൻ, ഉണ്ണിമൂത്ത മൂപ്പൻ തുടങ്ങിയ മാപ്പിളമാരുമുണ്ടായിരുന്നു. മതതാൽപര്യങ്ങളായിരുന്നു ടിപ്പുവിനെ നയിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ മുസ്ലീങ്ങൾക്കെതിരെ അദ്ദേഹം വാളെടുക്കുമായിരുന്നില്ല.

'ദി അദർ സൈഡ് ഓഫ് ദി സ്റ്റോറി: ടിപ്പുസുൽത്താൻ, കൊളോണിയലിസം ആന്റ് റെസിസ്റ്റൻസ് ഇൻ മലബാർ' എന്ന എം.പി. മുജീബ് റഹ്മാന്റെ പുസ്തകത്തെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നിടത്ത് ഡോ. കെ.എം. അനിൽ എഴുത്തുകാരനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ടിപ്പുവിന്റെ രാഷ്ട്രീയ താല്പര്യങ്ങളെ കൃത്യമായി ക്രോഡീകരിക്കുന്നുണ്ട്:

"ടിപ്പുസുൽത്താനെ ഹിന്ദുമത ദ്വേഷിയായാണ് സാമാന്യ ബോധം അവതരിപ്പിക്കാറുള്ളത്. ക്ഷേത്രങ്ങൾ പലതും തകർത്ത, അനേകായിരം ഹിന്ദുക്കളെ കൊന്നൊടുക്കിയ, അവരെ

നിർബന്ധിച്ച് മതപരിവർത്തനം ചെയ്യിച്ച ക്രൂരനാണ് വാമൊഴിക്കഥകളിലെ ടിപ്പു. ഈ ആഖ്യാനങ്ങൾ മലബാറിലെ ഹിന്ദുമുസ്‌ലിം ഐക്യം തകർക്കാൻ നിരന്തരം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു. ജാതി ബന്ധങ്ങളെയും ആചാര മര്യാദകളെയും പരിഷ്കരിക്കാനും ജന്മിമാരുടെ അധികാരങ്ങൾ നിയന്ത്രിക്കാനുമാണ് വാസ്തവത്തിൽ ടിപ്പു ശ്രമിച്ചത്. സ്ത്രീകൾ മാറുമറയ്ക്കണമെന്നും ബഹുഭർതൃത്വം ഉപേക്ഷിക്കണമെന്നും അനുശാസിച്ചു. ഇതെല്ലാം ഹിന്ദുമത ആചാരങ്ങൾക്കെതിരായ കൈയേറ്റമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടു. മേൽജാതിക്കാരുടെ അസംതൃപ്തിയെ മതബോധമായി വിലയിരുത്തിയ കൊളോണിയൽ വീക്ഷണത്തെ ദേശീയ ചരിത്രകാരന്മാർ വിമർശന രഹിതമായി പുനരുല്പാദിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. കുടിയാന്മാരായിരുന്ന അധഃസ്ഥിത ജാതിക്കാരാരും ടിപ്പുവിനെതിരെ കലാപത്തിനിറങ്ങിയില്ല. അതേസമയം, അത്തൻ കുരിക്കളെപ്പോലെയുള്ള മുസ്‌ലിം പ്രഭുക്കന്മാർ ടിപ്പുവിനെതിരെ പടയൊരുക്കം നടത്തി. ടിപ്പുവിന്റെ പടയോട്ടക്കാലത്തു തകർന്ന ക്ഷേത്രങ്ങൾ, പലായനം ചെയ്ത ബ്രാഹ്മണ കുടുംബങ്ങൾ എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള നിറംപിടിപ്പിച്ച കഥകൾ പലതും ബ്രിട്ടീഷ് ചരിത്രകാരന്മാർ ആവർത്തിച്ചതായും കാണാം. ടിപ്പു മലബാറിലേക്ക് വന്നതും ഇവിടെയുണ്ടായിരുന്ന നാട്ടുവാഴിത്തത്തോട് ഏറ്റുമുട്ടിയതും ആധുനിക പൂർവദശയിൽ സാമാന്യമായി നിലനിന്ന രാഷ്ട്രീയ സംസ്കാരത്തിനകത്തുനിന്നാണ് വിശദീകരിക്കേണ്ടത്. അത്തരം പടയോട്ടങ്ങൾ അന്നത്തെ സാഹചര്യത്തിൽ പുതുമയല്ല. അവയ്ക്കെല്ലാം പ്രചോദനം സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവുമായ കാരണങ്ങളാണ്, മതപരമായ താല്പര്യങ്ങളല്ല" (അനിൽ കെ.എം. നുണക്കഥകളുടെ...:2).

ഇതര മതവിഭാഗങ്ങളുമായി പ്രത്യേകിച്ച് ഹിന്ദുക്കളുമായി ടിപ്പു അങ്ങേയറ്റം സൗഹൃദബന്ധം കാത്തുസൂക്ഷിച്ചിരുന്നെന്നാണ് യഥാർത്ഥ ചരിത്രം പറയുന്നത്. ടിപ്പുവിന്റെ ഭരണകാര്യങ്ങൾ നിയന്ത്രിച്ചിരുന്ന ഉന്നത ഉദ്യോഗസ്ഥരിൽ മലബാറിൽ റവന്യൂ പരിഷ്കാരം നടപ്പിലാക്കിയ ശ്രീനിവാസറാവു ഉൾപ്പെടെ പതിനഞ്ചിലധികം ഹിന്ദുക്കളുണ്ടായിരുന്നു. ശ്രീരംഗപട്ടണം കോട്ടക്കകത്ത് ടിപ്പു സംരക്ഷിച്ചു നിർത്തിയ ശ്രീരംഗനാഥ ക്ഷേത്രം ഇന്നുമവിടെയുണ്ട്. ശൃംഗേരി മഠം ഉൾപ്പെടെ നിരവധി ക്ഷേത്രങ്ങൾക്ക് ടിപ്പുവിന്റെ സാമ്പത്തിക സഹായം ലഭിച്ചതിനു രേഖകളുണ്ട്. ടിപ്പു ഭരണ രംഗത്തുംമറ്റുമുള്ള പ്രധാന പദവികളിലിരുത്തിയിരുന്നത് തനിക്ക് വിശ്വാസമുള്ള മുസ്‌ലിം ഇതര വിഭാഗങ്ങളിൽപെട്ട ഉദ്യോഗസ്ഥരെയായിരുന്നെന്നും

ക്ഷേത്രങ്ങളോടും മറ്റും അദ്ദേഹം പുലർത്തിയിരുന്ന നടപടികൾ സഹിഷ്ണതയോടെയും സഹായ മനസ്കതയോടുമുള്ളതായിരുന്നുവെന്നും ചരിത്ര വസ്തുതകളെ മുൻനിർത്തി എം.പി. മുജീബ് റഹിമാൻ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

കാര്യങ്ങൾ ഇങ്ങനെയൊക്കെയായിരിക്കെ ടിപ്പുവിനെ കേവലം മതഭ്രാന്തനാക്കി ചിത്രീകരിക്കുന്നതിനു പിന്നിൽ കൊളോണിയൽ താൽപര്യങ്ങളും വർഗ്ഗീയ ധ്രുവീകരണത്തിന്റേതായ രാഷ്ട്രീയവുമാണുള്ളത്. അപരവത്കരണത്തിന്റെ ചരിത്ര മാതൃകയായി ടിപ്പു ഇപ്പോഴും നിലനിൽക്കുന്നു.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടു തൊട്ടാരംഭിക്കുന്ന മലയാള നോവൽ സാഹിത്യ ചരിത്രത്തിൽ മുസ്ലിമെന്നത് പലപ്പോഴും വില്ലനും കൊള്ളക്കാരനും കോമാളിയുമൊക്കെയായി വരുന്നതുകാണാം. ഈ പാഠനിർമ്മിതിക്ക് അടിസ്ഥാനമായി നിലകൊണ്ട പല കാരണങ്ങളിലൊന്നാണ് ടിപ്പു. മുസ്ലിം അപരവത്കരണത്തിനായി ചരിത്രം ബോധപൂർവ്വം നിർമ്മിച്ചെടുത്തൊരു ഉപകരണമായിരുന്നു 'ടിപ്പുവിന്റെ പടയോട്ടം'. പില്ക്കാല സാഹിത്യാദി കലകളിൽ ഈ നിർമ്മിതിയുടെ സ്വാധീനം പടർന്നു പിടിച്ചതു വ്യക്തമായി കണ്ടെത്താൻകഴിയും.

2.2.1.3. **മലബാറിലെ കർഷകപ്രക്ഷോഭങ്ങൾ**

പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭംവരെ മലബാറിൽ കർഷകരായ മാപ്പിളമാരുടെ നേതൃത്വത്തിലുണ്ടായ നിരന്തര പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ കേരളീയ മുസ്ലിം സ്വത്വത്തെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. പോർച്ചുഗീസ് കാലഘട്ടം തൊട്ട് അനുവർത്തിച്ചുപോരുന്ന അധിനിവേശ വിരുദ്ധ പോരാട്ടത്തിന്റെ തുടർച്ചയായിരുന്നു മലബാറിലെ കർഷകരുടെ കലഹങ്ങൾ. സംഘർഷങ്ങൾകൊണ്ടു നിറഞ്ഞ ഈ കാലഘട്ടത്തിന്റെ പൊതുബോധം അനന്തര മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ നിർണയിച്ചത് എങ്ങനെയാണെന്നും പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

മധ്യകാലഘട്ടത്തിൽ വ്യാപാരങ്ങളിലേർപ്പെട്ട് മലബാറിന്റെ തീരപ്രദേശങ്ങളിൽ താമസമുറപ്പിച്ചുവെന്ന ചെറിയൊരു സമൂഹമാണ് സാമൂതിരിമാരുടെയും മറ്റും പിന്തുണയോടെ മാപ്പിളമാർ എന്ന വലിയൊരു ജനവിഭാഗമായി പരിണമിക്കുന്നത്. പോർച്ചുഗീസ് അധിനിവേശത്തോടെ സാമ്പത്തിക ശക്തി നഷ്ടപ്പെട്ടുവന്ന മാപ്പിളമാർ മലബാറിന്റെ ഉൾനാടുകളിലേക്കു

കുടിയേറി. തങ്ങളുടെ പൂർവ്വികന്മാർക്കുണ്ടായിരുന്ന സാമ്പത്തിക ശക്തിയെത്തകർത്ത വൈദേശികരോട് കടുത്ത വിരോധമുള്ളവരായിരുന്നു മാപ്പിളമാർ. മലബാറിലെ മാപ്പിളമാരിൽ മഹാഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെയും അക്കാലത്തെ പ്രധാന ജീവിതമാർഗ്ഗം കൃഷിയായിരുന്നു. ജന്മിമാരുടെയും മറ്റും ഭൂമിയിൽ ഉപജീവനത്തിനായി കൃഷി ചെയ്തിരുന്ന പാട്ടക്കാരായ കർഷകർ മാത്രമായിരുന്നു അവർ. മൈസൂർ അധിനിവേശകാലംവരെ ഭൂമിയുടെമേൽ ജന്മാവകാശമുണ്ടായിരുന്നത് ജന്മികൾക്കു മാത്രമായിരുന്നു. ഭൂസ്വത്ത് അക്കാലംവരെയും രാജ്യത്തിന്റേതു പോലുമായിരുന്നില്ല. തെക്കേമലബാറിൽ ഈ ജന്മിമാരിലധികവും ബ്രാഹ്മണരും വടക്കേ മലബാറിൽ നായന്മാരുമായിരുന്നു. മാപ്പിളമാരായ ജന്മിമാർ വളരെ വിരളമായി മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. നൂറ്റാണ്ടുകളായി പാലിച്ചുവന്ന ഏറെ സവിശേഷതകളാർന്ന ഒരു ഭൂവ്യവസ്ഥിതിയാണ് കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നത്.

“ഭൂമി ഏതാണ്ടും ജന്മിമാരുടെ കൈവശമായിരുന്നു എന്നുമാത്രമല്ല അവർക്കനുകൂലമായ പരമ്പരാഗതമായ നിയമങ്ങൾ അവയുടെ നിയന്ത്രണം നിലനിർത്തിപ്പോരുകയും ചെയ്തു. പലതരത്തിലുള്ള പാട്ടവ്യവസ്ഥകൾ നിലനിന്നിരുന്നെങ്കിലും സാധാരണയായി കാണക്കുടിയാനു ഭൂമി പാട്ടത്തിനു നൽകുകയും അയാൾ വെറും പാട്ടത്തിന് അതുവീണ്ടും കൊടുക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ വ്യവസ്ഥയുടെ അടിത്തട്ടിൽ ഭൂരഹിത തൊഴിലാളി നിസ്സാഹയനായിനിന്നു. ഭൂമി പാട്ടത്തിനെടുത്തവരുടെയും സ്ഥിതി അത്രമെച്ചമായിരുന്നില്ല. ഉൽപ്പന്നത്തിന്റെ നല്ലൊരു പങ്ക് പാട്ടമായി കൊടുക്കേണ്ടിയിരുന്നു. മാത്രമല്ല, ഭൂമി സ്ഥിരമായി കൃഷിക്ക് കിട്ടുമെന്ന് ഉറപ്പുമില്ലായിരുന്നു. ഈ പ്രക്രിയയിലങ്ങോളം പാട്ടനിരക്കു പുതുക്കാനും പാട്ടക്കാരനെ ഒഴിപ്പിക്കാനും ജന്മിക്ക് അധികാരമുണ്ടായിരുന്നു. ഈ വ്യവസ്ഥയിൽ ചില ജന്മിമാർ കുടിയാന്മാരുമായി നല്ല ബന്ധങ്ങൾ നിലനിർത്തി. എന്നാൽ അതിലടങ്ങിയ അനീതിയും രൂക്ഷമായ അടിച്ചമർത്തലിനുള്ള സാധ്യതകളും അത്തരം സംഭവങ്ങളും മലബാർ സമൂഹത്തിലെ ഉണങ്ങാത്ത മുറിവായി. എന്നെങ്കിലുമത് കടപുഴകുമെന്നത് അനിവാര്യമായിരുന്നു” (റോളണ്ട് ഇ മില്ലർ: 106).

പരമ്പരാഗതമായ ഈ ഭൂവ്യവസ്ഥയുടെ ദുരിതം ഏറ്റവും കൂടുതൽ അനുഭവിക്കേണ്ടിവന്നത് മാപ്പിളമാരായിരുന്നു. മർദ്ദിതരും ചൂഷിതരുമായ അവരിൽ കാലക്രമത്തിൽ കാരണക്കാരായ ഭൂവുടമകളോട് കഠിനമായ വിദ്വേഷവും ശത്രുതയും വളർന്നു. മൈസൂർരാജാക്കന്മാരുടെ വരവ് ഈ ഭൂവ്യവസ്ഥിതിയുടെ അടിത്തറയിളക്കി. കുടിയാന്മാരായ കർഷകരുമായി നേരിട്ടാണവർ സെറ്റിൽമെന്റ് നടത്തിയത്. ഭൂമിയുടെ അധികാരം രാജ്യത്തിനാണെന്നും അതിന്റെ വരുമാനത്തിലൊരു പങ്ക് കർഷകർ നേരിട്ട് രാജ്യത്തിനു നൽകണമെന്നും മൈസൂർ ഭരണം വിധിച്ചു. അതോടെ ജന്മിമാർക്ക് ഭൂമിയുടെ മേലുള്ള അധികാരം നഷ്ടമായി. ഇത് കുടിയാന്മാരായ മാപ്പിളമാർക്ക് ജന്മിത്ത വ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നും താൽകാലികമായ മോചനം നൽകി. ചെറിയ തോതിലെങ്കിലും ജന്മിമാരിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം അവർ അനുഭവിച്ചുവരികെയാണ്, 1793-ലെ മൂന്നാം മൈസൂർ യുദ്ധത്തോടെ മലബാർ, ബ്രിട്ടീഷ് അധീനതയിലാകുന്നത്. ഭൂമിക്കു നികുതി ഏർപ്പെടുത്തുകയെന്ന മൈസൂറുകാർ തുടങ്ങിവെച്ച പ്രക്രിയ ബ്രിട്ടീഷുകാരും തുടർന്നു. എന്നാൽ ജന്മിമാരുടെ അധികാരങ്ങൾ പുനഃസ്ഥാപിക്കുന്ന തരത്തിലാണ് ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ ഭൂനികുതി വ്യവസ്ഥ നടപ്പിലായത്. ജന്മിത്തത്തിന്റെ തിരിച്ചുവരവ് കുടിയാന്മാരായ മാപ്പിളമാരിൽ അസ്വസ്ഥത വർദ്ധിപ്പിച്ചു.

1792-ൽ ഇംഗ്ലീഷ് കമ്പനി മലബാറിൽ അധികാരം ഏറ്റെടുത്തതിനുശേഷം നടത്തിയ വിശദമായ അന്വേഷണങ്ങളിൽനിന്ന്, ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തോടുകൂടിയ ജാതിവ്യവസ്ഥയും അതിന്റെ ഭാഗമായ ഭൂബന്ധങ്ങളും നിലനിർത്തുന്നതാണ് ഭരണച്ചെലവു കുറയ്ക്കാൻ സഹായമാവുകയെന്ന് കണ്ടെത്തിയിരുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി ജന്മിമാരുടെ അധികാരങ്ങൾ പൂർവ്വാധികം വർദ്ധിപ്പിക്കുന്ന വ്യവസ്ഥയാണ് ഇംഗ്ലിഷധികാരികൾ ഇവിടെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. ബ്രിട്ടീഷ് നീതിന്യായവ്യവസ്ഥയുടേയും പോലീസ്-പട്ടാള ശക്തിയുടെയും പിൻബലം ലഭിച്ച ജന്മിമാർ കൃഷിഭൂമി ഏറ്റെടുത്ത കുടിയാന്മാരെ വർദ്ധിച്ച പാട്ടം ലഭിക്കാനും മറ്റുമായി ഭൂമിയിൽനിന്നൊഴിപ്പിക്കുന്നത് അനുപതിവായി. ഇതിനെ കലാപങ്ങളിലൂടെ മാപ്പിള കുടിയാന്മാർ ചെറുക്കുന്നതും സാധാരണമായി (ഗംഗാധരൻ എം.: 23).

പഴയ അധികാര വ്യവസ്ഥ പുനഃസ്ഥാപിക്കുന്ന ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക നയം മാപ്പിളമാരിൽ കൂടുതൽ പ്രകോപനമുണ്ടാക്കി. നികുതിഭാരം വർദ്ധിപ്പിക്കുകമാത്രമല്ല, നികുതി നിർണ്ണയത്തിൽ മാപ്പിള കർഷകരോട് ഉദ്യോഗസ്ഥർ വിവേചനം കാട്ടി. പണിയെടുക്കുന്ന ഭൂമിയിൽനിന്നും തങ്ങളെയകറ്റാനും ജന്മിമാർക്ക് അതു പിടിച്ചടക്കാനും അവസരം നൽകിയ ഈ നീക്കം ബ്രിട്ടീഷുകാർ ആസൂത്രിതമായി ചെയ്തതാണെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചു. തങ്ങളുടെ സ്വത്തിൽ അധികാരം സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ജന്മിമാരുടെ ശ്രമങ്ങൾക്കെതിരെ മാപ്പിളമാർ നടത്തിയ ചെറുത്തുനില്പാണ് മലബാറിൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലുണ്ടായ കർഷക പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ. ഭൂമി നഷ്ടപ്പെട്ടവരനുഭവിച്ച കടുത്ത ദാരിദ്ര്യവും ഭൂമി കൈവശമുണ്ടായിരുന്നവരിൽ പടർന്ന ഏതു നിമിഷവും നഷ്ടപ്പെട്ടേക്കാമെന്ന ഭീതിയുമാണ് കലഹങ്ങൾക്കു വഴിയൊരുക്കിയത്. 1921-ലെ വലിയ കലാപത്തിനുമുമ്പ് അമ്പതോളം കർഷക പ്രക്ഷോഭങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഈ കലാപങ്ങളിലധികവും നടന്നത് ഏറനാട്, വള്ളുവനാട് താലൂക്കുകളിലാണ്. 1836-നും 1848-നും ഇടയിൽ നടന്ന സംഘർഷങ്ങളിൽ വളരെ ചുരുക്കം പേരുടെ പങ്കാളിത്തമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. 1841-ൽ പള്ളിപ്പുറത്തും 1843-ൽ തിരൂരങ്ങാടിയിലും പാണ്ടിക്കാട്ടും ഉണ്ടായ കലാപങ്ങളിലും എട്ടോ പത്തോ ആളുകളാണ് പങ്കെടുത്തത് (പണിക്കർ കെ.എൻ., മലബാർകലാപം: 120). 1836 മുതൽ 1919 വരെ നടന്ന പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്തവരെയും കൊല്ലപ്പെട്ടവരെയയും കുറിച്ച് കോൺറാഡ് വുഡ്സിനെ ഉദ്ധരിച്ച് എം.ടി. അൻസാരി നിരത്തുന്ന കണക്കുകൾ ഇങ്ങനെയാണ്:

“ഒട്ടുമിക്കവാറും പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ ഒന്നിനും ഇരുപതിനും ഇടയിൽ മാപ്പിളമാരാണ് പങ്കെടുത്തിരുന്നത്. 1849, 1894, 1896 എന്നീ വർഷങ്ങളിലെ മൂന്ന് പ്രക്ഷോഭങ്ങളിലാവട്ടെ യഥാക്രമം 65, 34, 99 എന്നീക്രമത്തിലായിരുന്നു പങ്കെടുത്തവരുടെ അംഗസംഖ്യ. ഈ പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്ത 352 കലാപക്കാരിൽ 24പേരെ മാത്രമേ ജീവനോടെ പിടിച്ചിട്ടുള്ളൂ. അതിൽത്തന്നെ 12 പേരെ ഒരൊറ്റസംഭവത്തിൽനിന്നുമാണ് പിടിച്ചത്. ആകെ 328 മാപ്പിളമാർ കൊല്ലപ്പെട്ടപ്പോൾ എച്ച്.വി. കോണലി’ എന്ന ഒരു ബ്രിട്ടീഷ് ജില്ലാ മജിസ്ട്രേറ്റ് 1855-ൽ കൊല്ലപ്പെട്ടു. മറ്റൊരാൾ സി.എ. ഇന്നസ് 1915-ൽ കഷ്ടിച്ച് മരണത്തിൽ നിന്നും രക്ഷപ്പെട്ടു.

ആകെ 82 ഹിന്ദുക്കൾ കൊല്ലപ്പെട്ടതിൽ 63 പേരും ഉയർന്ന ജാതികളിൽ പെട്ടവരായിരുന്നു, മിക്കവാറും നമ്പൂതിരിമാർ" (അൻസാരി എം.ടി.: 33).

മലബാറിൽ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്ന മുസ്‌ലിം ജനസംഖ്യയുടെ അനുപാതം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്ത മാപ്പിളമാരുടെയെണ്ണം തുലോം കുറവാണ്. വലിയ രീതിയിലുള്ള കലാപമായി പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ പടരാതിരിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ് പട്ടാളത്തിന്റെയും ഭരണത്തിന്റെയും ഇടപെടലുകൾക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. കലാപങ്ങളിൽ ഭൂരിപക്ഷവും കർഷക പ്രക്ഷോഭങ്ങളായിരുന്നുവെങ്കിലും അടിത്തട്ടിൽവർത്തിച്ച മതപരമായ കാരണങ്ങളെകുറിച്ചും പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ ആത്മീയ നേതൃത്വമായിരുന്ന മമ്പുറംതങ്ങന്മാരുടെ സാന്നിധ്യമാണ് മതപരമായ കാരണങ്ങളിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്. മമ്പുറം സയ്യിദ് അലവി തങ്ങൾ (1752-1844) അറബിയിൽ എഴുതിയ 'സൈബുൾബത്താർ' എന്നകൃതി 'ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം അവസാനിപ്പിക്കുന്നതുവരെ ഓരോ ഇന്ത്യക്കാരനും പടപൊരുതണം' എന്ന് ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. കുടിയാന്മാരെ ഭൂമിയിൽ നിന്നൊഴിപ്പിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം ജന്മിമാർക്ക് പൂർണ്ണ അധികാരം നൽകിയതിനെ തങ്ങൾ ചോദ്യംചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മകൻ ഫസൽ പൂക്കോയ തങ്ങളും ബ്രിട്ടീഷ് വിരുദ്ധ നിലപാട് പിന്തുടർന്നു. ഭൂമി ഒഴിപ്പിക്കുന്ന ജന്മിമാർക്കെതിരെ കലാപത്തിനിറങ്ങിയ മാപ്പിളമാരെല്ലാം വീരസ്വർഗ്ഗം കൊതിച്ച് വിശുദ്ധ യുദ്ധത്തിനിറങ്ങിയവരാണെന്നും അതിനുകാരണം ഫസൽ തങ്ങളുടെ പ്രേരണയാണെന്നും അന്നത്തെ കലക്ടർ കൊണാലി, സർക്കാരിനെ ബോധ്യപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. തുടർന്ന് ഫസൽ തങ്ങളെയും കുടുംബത്തെയും ബ്രിട്ടീഷുകാർ അറേബ്യയിലേക്ക് നാടുകടത്തി. എന്നാൽ ആത്മീയാചാര്യനെ നാടുകടത്താൻ കാരണക്കാരനായ കലക്ടർ കോണലിയെ 1855-ൽ മാപ്പിളമാർ വധിച്ചു. മമ്പുറംതങ്ങന്മാർ സ്വീകരിച്ച ബ്രിട്ടീഷ് വിരുദ്ധ-ജന്മി വിരുദ്ധ നിലപാട് വിശ്വാസികളായ മുസ്‌ലീങ്ങളെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നത് യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. പ്രക്ഷോഭത്തിനു നേതൃത്വംനൽകിയത് മാപ്പിളമാരായിരുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ അവരുടെ വിശ്വാസം കലഹങ്ങൾക്ക് ആക്കം കൂട്ടുക സ്വാഭാവികവുമാണ്.

ജന്മിത്വത്തിന്റെ ചൂഷണംമൂലമുണ്ടായ ദാരിദ്ര്യം തന്നെയാണ് കലഹങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനകാരണം. മതവും വിശ്വാസവുമെല്ലാം അതിന്റെ മേലെ വന്നു ചേർന്ന ഘടക കാരണങ്ങൾ മാത്രമാണ്. എന്നാൽ എല്ലാ പ്രക്ഷോഭങ്ങളിലും മതം കാരണമായി ആരോപിക്കുക ശരിയായിരിക്കില്ല. സൗമ്യേന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ എഴുതുന്നു:

“മലബാറിൽ 1921-ലെ വലിയ കർഷക കലാപത്തിനു മുമ്പുതന്നെ അമ്പതോളം മാപ്പിള കർഷക സമരങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. അതായത് 1830-നും 1853-നും ഇടയിലുള്ള വർഷങ്ങൾക്കിടയിൽ ഇരുപത്തിരണ്ടിൽ കുറയാത്ത കർഷക സമരങ്ങൾ നടക്കുകയുണ്ടായി. അല്പം ചില സമരങ്ങളിൽ മാത്രമാണ് അവയുടെ പ്രധാന കാരണങ്ങൾ മതപരമായിരുന്നത്. ചിലപ്പോൾ ഒരു മതത്തിൽനിന്നും മറ്റൊന്നിലേക്കുള്ള മാറ്റം സംബന്ധിച്ച് ചില കുഴപ്പങ്ങൾ രക്തച്ചൊരിച്ചിലിന് ഇടയാക്കിയിരുന്നെങ്കിലും മറ്റു പലപ്പോഴും താഴെക്കൊടുക്കുന്ന വിവരണങ്ങളിൽ നിന്നും നാം മനസ്സിലാക്കുന്നത് സമരങ്ങളുടെ കാരണങ്ങൾ തികച്ചും കാർഷികമാണെന്നാണ്” (സൗമ്യേന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ: 18).

1881ൽ മലബാർ ലാൻഡ് റവന്യൂ കമ്മീഷണറായി നിയമിതനായ വില്യം ലോഗൻ മാപ്പിള പ്രശ്നത്തിന്റെ മൂലകാരണം കാർഷിക മേഖലയിലെ പ്രതിസന്ധിയാണെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്: ജന്മിമാർക്ക് കുടിയൊഴിപ്പിക്കാനും പാട്ടമുയർത്താനും കിട്ടിയ പുതിയ അധികാരത്തെ ബ്രിട്ടീഷ് കോടതികൾ പിന്തുണച്ചതിലൂടെ ജന്മികൾക്കു കിട്ടിയ അമിതസ്വാധീനത്തെ ചെറുക്കുന്നതിന്, മാപ്പിളമാർ ആസൂത്രണംചെയ്തതാണ് മാപ്പിള കലാപങ്ങൾ എന്ന് ലോഗൻ വിലയിരുത്തുന്നുണ്ട് (വില്യം ലോഗൻ: 365).

അടിസ്ഥാന കാരണം മതപരമല്ല, തീർത്തും കാർഷികമാണെന്നാണ് ഇതിൽനിന്നും വ്യക്തമാകുന്നത്. കൃഷി ചെയ്യുന്ന കർഷകന് നിയമ സംരക്ഷണമെന്ന പരിഹാര നിർദ്ദേശവും ലോഗൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ‘പ്രഭുത്വത്തിനും രാജവാഴ്ച്ചക്കുമെതിരായ കലാപങ്ങ’ളായ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പ്രക്ഷോഭങ്ങളൊന്നുംതന്നെ മതത്തിന്റെപേരിലുള്ള വർഗ്ഗീയ സംഘർഷങ്ങളായി പരിണമിച്ചിട്ടില്ലെന്ന് ചരിത്രരേഖകളുംമറ്റും പരിശോധിച്ച് കെ.എൻ. പണിക്കർ സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്.

കലാപത്തിന് ആക്കം കൂട്ടാൻ മതം പ്രചോദനമാകുന്നുണ്ടെങ്കിലും പ്രക്ഷോഭത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന കാരണം കാർഷികം തന്നെയായിരുന്നു. കാർഷിക രംഗത്തെ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് കാരണക്കാരായ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കും അവരുടെ സഹായികളായ ജന്മിമാർക്കും എതിരെയുള്ള വലിയ കലാപമായി മലബാറിലാകെ പടർന്നു. പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്കിടയിലൊറ്റപ്പെട്ട ആക്രമണങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടെന്നത് യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. എന്നാൽ അവയൊന്നുംതന്നെ പ്രക്ഷോഭത്തിനു നേതൃത്വം നൽകിയവരുടെ അറിവോടെ സംഭവിച്ചതല്ല. മലബാർ കലാപത്തെ കുറിച്ചുള്ള വാമൊഴി വ്യവഹാരങ്ങളെ മുൻനിർത്തി പഠനം നടത്തിയ ഡോ. ഷംസാദ് ഹുസൈൻ ജാതി-മത വ്യത്യാസമില്ലാതെ മലബാറിലെ ജനതയെ ആകെ ബാധിച്ച വലിയ കലാപമായാണ് വിലയിരുത്തുന്നത്:

"വ്യക്ത്യനുഭവങ്ങൾ എന്നനിലയ്ക്ക് ഇവയെ വിലയിരുത്തുമ്പോൾ ഹിന്ദു/മുസ്‌ലിം എന്നീ സാമാന്യ വ്യവഹാരങ്ങളെയെല്ലാം അപ്രസക്തമാക്കുന്ന വൈവിദ്ധ്യമാണിവയിൽ ദർശിക്കാനാവുക. ഹിന്ദുവായതുകൊണ്ട് പറങ്ങോടൻ കലാപത്തിൽ പങ്കെടുക്കാത്തയാളോ മുസ്ലീമായതുകൊണ്ടുമാത്രം ഖൈറുന്നിസയെപ്പോലുള്ളവർ ഇതിനെ അനുകൂലിക്കുന്നവരോ അല്ല. കലാപകാരികൾ ബാപ്പയുടെ സുഹൃത്തിനെ വധിച്ചതിനെ കുറിച്ച് വേദനയോടെ വിവരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ കലാപകാരികളുടെ വീരമരണങ്ങളെ ഉദ്ദേശശുദ്ധിയെ, ഇവർ അംഗീകരിക്കുന്നു. പുതിയ രാഷ്ട്രീയ നിലപാടുകളിൽ നിന്നുതന്നെയാണ് കൃഷ്ണൻ മലബാർകലാപത്തെ കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനം നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. എങ്കിലും ഇതിന്റെ ഊന്നൽ പ്രധാനമായും ഹിന്ദു-മുസ്‌ലിം മൈത്രിയെക്കുറിച്ചുള്ള ചില സങ്കല്പങ്ങളിലാണ്. ഏതെങ്കിലും ചില സമഗ്രമായ വിഭജനങ്ങളിൽ ഒതുക്കി വിലയിരുത്താവുന്നതല്ല കലാപത്തെകുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾ. ഈ സമഗ്ര വിഭജനങ്ങൾ മാറ്റിനിർത്തിയാൽത്തന്നെ മലബാറിലെ മുഴുവൻ ജനജീവിതത്തെയും ബാധിച്ച വലിയ കലാപമായതിനെ സ്ഥാനപ്പെടുത്താനാകും" (ഷംസാദ് ഹുസൈൻ: 402).

കർഷകരും കുടിയാന്മാരുമായ മലബാറിലെ ജനതയെ നിരന്തരമായി ദ്രോഹിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ബ്രിട്ടീഷുകാരോടുള്ള അടങ്ങാത്ത വിദ്വേഷമാണ് പ്രക്ഷോഭങ്ങളെ തീവ്രമാക്കിയത്. പോർച്ചുഗീസുകാലം തൊട്ടേ അധിനിവേശ വിരുദ്ധ മനോഭാവം മലബാറിലെ മാപ്പിളമാരുടെ

ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. ബ്രിട്ടീഷുകാരെ ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ സഹായിച്ചവരെ ജാതി-മത വ്യത്യാസമില്ലാതെ പ്രക്ഷോഭകാരികൾ ആക്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

“ബ്രിട്ടീഷ് സൈന്യവുമായി ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിട്ടുള്ളവരെ കഠിനമായി ശിക്ഷിച്ചുകൊണ്ടാണ് കലാപകാരികൾ ഇതിനോടു പ്രതികരിച്ചത്. അതിൽ മതപരമായ വ്യ-ത്യാസങ്ങൾ ഇവരെ സ്വാധീനിച്ചതേയില്ല. സഹായികൾ ഹിന്ദുക്കളായാലും മാപ്പിളമാരായാ-ലും ക്രിസ്ത്യാനികളായാലും ആരെയും വെറുതെ വിട്ടില്ല. ബ്രിട്ടീഷ് പക്ഷത്തേക്കു ചായാൻ സാ-ദ്ധ്യതയുള്ളവർക്ക് ഒരു മുന്നറിയിപ്പ് എന്ന നിലയിലാണ് ഇവരിതു ചെയ്തത്. ശാരീരികമായി ദ്രോഹിക്കുന്നത് ആദ്യമൊക്കെ താരതമ്യേന വിരളമായിരുന്നു. പ്രത്യേകിച്ചും പട്ടാളത്തിന്റെ തേർവാഴ്ച തുടങ്ങുന്നതിനു മുമ്പ്. റിബലുകൾ തങ്ങളെ ഉപദ്രവിക്കുമെന്നുള്ള ഭയം, ഈയവസര-ത്തിൽ, പൊതുജനങ്ങൾക്കില്ലായിരുന്നു” (പണിക്കർ കെ.എൻ.: 192).

എന്നാൽ, ഈ പ്രക്ഷോഭങ്ങളെല്ലാം പലതരത്തിലാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടത്. മാപ്പിള-ലഹളകൾ (Mappila Outbreaks) എന്നാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇവയെ വിളിച്ചത്. ബാബർ, സ്റ്റ്രെഞ്ച്, റോബിൻസൻ തുടങ്ങിയ ബ്രിട്ടീഷ് ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർ ‘മതഭ്രാന്ത്’ എന്നാണ് ഈ സമരങ്ങളെ വിശേഷിപ്പിച്ചത്. വിദ്യാഭ്യാസമില്ലായ്മയും നിരക്ഷരതയുമാണ് അടിസ്ഥാന കാര-ണമെന്ന് അന്നത്തെ ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരായ ഫോസറ്റും ഇന്നസും റിപ്പോർട്ട് ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ‘വി-വരവും വിദ്യാഭ്യാസുമില്ലാത്ത മതഭ്രാന്തന്മാരായ മാപ്പിള’മാർ നടത്തിയ കലാപമായി വരു-ത്തിത്തീർക്കാൻ കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടം നിരന്തരം ശ്രമിച്ചിരുന്നു. പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ യഥാർത്ഥ കാരണങ്ങളെ, കാർഷികവും സാമ്പത്തികവുമായ കാരണങ്ങളെ മൂടിവെച്ചുകൊ-ണ്ട് വിഭജനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ തന്ത്രം കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരന്മാർ എളുപ്പത്തിൽ ഉപ-യോഗിച്ചു. നേതൃത്വപരമായ പങ്കുവഹിച്ചത് മുസ്‌ലീങ്ങളായതുകൊണ്ട് പ്രക്ഷോഭങ്ങളിലേക്ക് മതത്തെ കണ്ണിചേർക്കാൻ പ്രയാസമുണ്ടായില്ല. തദ്ദേശീയ ചരിത്രകാരന്മാരിൽ പലരും ഈ വാദഗതികളെ പൂർണ്ണാർത്ഥത്തിൽ തള്ളിക്കളയാതെ മുസ്‌ലിംവിരുദ്ധ ആഖ്യാനങ്ങൾക്ക് കരുത്തുപകർന്നു.

ഇതോടൊപ്പം സ്വത്വപ്രതിരോധത്തിന്റെ ഭാഗമായി കൊളോണിയൽ ആഖ്യാനങ്ങൾക്കപുറത്ത് കേരളത്തിലെ മുസ്‌ലിം സ്വത്വബോധത്തിന്റെ പ്രകാശനങ്ങളായി നടന്ന പ്രതിചരിത്രനിർമ്മിതികൾകൂടി പരാമർശിക്കേണ്ടതുണ്ട്. കേരളത്തിലെ ആദ്യ ആധുനികചരിത്രരചന എന്നുപറയാവുന്ന 'തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദീൻ' തൊട്ട് മുസ്‌ലിംസമുദായത്തിനകത്തുനിന്ന് കോളോണിയൽ വിരുദ്ധ ചരിത്രത്തിന്റെ ധാര ആരംഭിക്കുന്നുണ്ട്. മുഹമ്മദ് കാസിം ഫരിഷ്ത എന്ന പേർഷ്യൻ ചരിത്രകാരൻ ഇന്ത്യയിലെ മുസ്‌ലിം ഭരണാധികാരികളുടെ ചരിത്രം തയ്യാറാക്കിയിട്ടുണ്ട്. 1609-ൽ പൂർത്തിയാക്കിയ ഈ ചരിത്ര സംരംഭം നാല് അധ്യായങ്ങളാക്കി 1829-ൽ കേണൽ ജോൺ ബ്രിക്സ് ഇംഗ്ലീഷിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്തു. ഇതിൽ മലബാറിനെക്കുറിച്ചുള്ള അധ്യായമുണ്ട്. തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദ്ദിനെ മാത്രമല്ല ഇക്കാര്യത്തിൽ ഗ്രന്ഥകാരൻ ആശ്രയിക്കുന്നതെന്ന് ഈ കൃതിയെക്കുറിച്ച് പഠിച്ച ജെ.ബി.പി. മൊറെ പറയുന്നു (മൊറെ: 205). കേരളത്തിലെ മുസ്‌ലിം സമൂഹത്തിന്റെ ആവിർഭാവവികാസ ചരിത്രമെഴുതിയ ജെ.ബി.-പി. മൊറെയും കൊളോണിയൽ ഹിസ്റ്റോറിയോഗ്രാഫിയുടെ ചട്ടക്കൂടിനു പുറത്തുകടക്കുന്നുണ്ട്. മാലപ്പാട്ടുകളും പടപ്പാട്ടുകളും ഖിസ്സ പാട്ടുകളുമായി തങ്ങളുടെ വംശചരിതമെഴുതിയാണ് കൊളോണിയലിസത്തിനെ പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ട് മലബാറിലെ മാപ്പിളമാർ തങ്ങളുടെ സ്വത്വനിർമ്മാണം നടത്തുന്നത്. മൗലീദുകളാണ് മറ്റൊരു വിഭാഗം. 1921-ലെ മലബാർ കലാപം കഴിഞ്ഞ് വൈകാതെ 1928-ൽ എഴുതപ്പെട്ട കിടങ്ങയം ഇബ്രാഹിം മുസലിയാരുടെ മലബാർചരിത്രം അറബി മലയാളത്തിലെഴുതപ്പെട്ട ആദ്യചരിത്രകൃതിയാണ്. 1930-ൽ ശംസുല്ലാ അബുൽഖാദിരിയുടെ 'മലബാർ' എഴുതപ്പെടുന്നത് ഉറുദുവിലാണ്. നവോത്ഥാന ആധുനികത തൊട്ട് ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഖിലാഫത്ത് പ്രസ്ഥാനത്തിന് വലിയ വേരോട്ടമുണ്ടായ മലബാറിൽ കൊളോണിയൽ മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാന പാഠങ്ങളെ തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ട് തദ്ദേശീയമായ ചരിത്രാഖ്യാനങ്ങൾക്കും പ്രതിനിധാനങ്ങളിലെ പരിഷ്കരണങ്ങൾക്കുമായുള്ള ശ്രമങ്ങൾകാണാം. എന്നാൽ അവയിൽകാണുന്ന പ്രകടമായ ഒരു വ്യത്യാസം അത് യൂറോപ്യൻ ആധുനികതയുടെ വെളിച്ചത്തെ അപ്പാടെ നിരാകരിക്കുന്നില്ലെന്നതാണ്. വക്കം മൗലവിയുടെ സമുദായ പരിഷ്കരണങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ജോസ് അബ്രഹാം നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണം ശ്രദ്ധേയമാണ്: "പത്തൊൻപത്, ഇരുപത് നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ മതപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളെ

വിശകലനംചെയ്യുമ്പോൾ ആധുനികതയെക്കുറിച്ചുള്ള കൊളോണിയൽവ്യവഹാരങ്ങൾ ഗൗരവമായി പരിഗണിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്ന് ഞാൻ വാദിക്കുന്നു. 'പുരോഗതി', ശാസ്ത്രീയ യുക്തി, സ്ത്രീ സമത്വം, ഓറിയന്റൽ അപചയം, 'ഉപയോഗപ്രദമായ ജ്ഞാനം' തുടങ്ങി ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം, ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ അനിവാര്യത എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള യൂറോപ്യൻ ധാരണ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ആധുനികതയെക്കുറിച്ചുള്ള കൊളോണിയൽവ്യവഹാരം ലോകത്തെ എന്നെന്നേക്കുമായി മാറ്റിമറിച്ചു. അതിനുശേഷം, ഈ മാതൃകകളെ ഉദ്ധരിക്കാതെ മതം, പൗരസമൂഹം, മനുഷ്യാവകാശങ്ങൾ എന്നിവയെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കൽ അസാധ്യമായി. മുസ്‌ലിം സമൂഹങ്ങളുടെ ആധുനികവൽക്കരണം ലക്ഷ്യമാക്കിയ ആധുനികതാ വാദികളുടെ കാര്യത്തിൽ, ഇസ്‌ലാമിക പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വിവിധ വശങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാനും പുനർവ്യാഖ്യാനിക്കാനും ഈ ആശയങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നതു പതിവായി. അതിനാൽ, കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിലെ സാമൂഹിക-മത പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെ സമീപിക്കേണ്ടത്, അവ ഓരോന്നും ആധുനികതയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രബലമായ വ്യവഹാരത്തോടുള്ള പ്രതികരണമായിട്ടാണ് ഉണ്ടായതെന്നു മനസ്സിൽ വെച്ചുകൊണ്ടാവണം. കേരളത്തിലെ മുസ്‌ലിങ്ങൾക്ക് കൊളോണിയൽ ശക്തികൾക്കെതിരായ പോരാട്ടത്തിന്റെ ദീർഘകാലപാരമ്പര്യമുണ്ടായിരുന്നു, ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തോടുള്ള അവരുടെ വെറുപ്പ് അവരെ ആധുനികവൽക്കരണ പ്രക്രിയയെ ചെറുക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും അതുവഴി കേരളത്തിലെ മറ്റു സമുദായങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് സാമൂഹികമായും വിദ്യാഭ്യാസപരമായും പിന്നോക്കാവസ്ഥയിലേക്ക് നയിക്കുകയുംചെയ്തു. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് വക്കം മൗലവി, മാപ്പിളമാരെ ആധുനികതയുടെ വിവിധ വശങ്ങൾ പ്രത്യേകിച്ച് ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം സ്വീകരിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. മലയാളത്തിലെഴുതപ്പെട്ട പ്രാഥമിക സ്രോതസ്സുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി, യൂറോപ്യൻ ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ യുക്തിസഹവും മതേതരവുമായ സാർവത്രിക മാനവികതയുടെ ചട്ടക്കൂട് ഉപയോഗിച്ച് ഇസ്‌ലാമിക തത്വങ്ങളെയും മുസ്‌ലിം ചരിത്രത്തെയും അദ്ദേഹം പുനർവ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണുണ്ടായത്" (Abraham, Jose: X-XI).

2.3. നോവലും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും

കൊളോണിയൽ ആധുനികത നിർമ്മിച്ചെടുത്ത അച്ചടിയനന്തര സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തിന്റെ ഉത്പന്നമായിരുന്ന നോവലുൾപ്പെടെയുള്ള ആധുനിക സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങൾ. ലോകമെന്നാൽ യൂറോപ്പാണെന്ന സ്ഥാപിച്ചെടുത്ത ആധുനികതയുടെ യുക്തി, ലോകസാഹിത്യമെന്നാൽ യൂറോപ്യൻ സാഹിത്യമാണെന്ന് കോളനീകൃത രാജ്യങ്ങളെ പഠിപ്പിച്ചു. മൂന്നാം ലോക രാജ്യങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയെ പുതുക്കിപ്പണിത്, കൊളോണിയൽ മനോഭാവമുള്ള ജ്ഞാനസമൂഹത്തെ സൃഷ്ടിക്കാൻ സാഹിത്യത്തിനു കഴിയുമെന്ന് അവർ മനസ്സിലാക്കി. കോളനീകരണത്തെ എളുപ്പത്തിൽ നീതികരിക്കാനും സാധ്യമാക്കാനും കഴിയുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപദ്ധതിയായാണ് നോവലിനെയും സാഹിത്യത്തെയും കൊളോണിയലിസം ഉപയോഗിച്ചത്.

“സാഹിത്യമാണ് കോളനീകരണത്തെ ആശയലോകത്തും അനുഭൂതിയുടെ ലോകത്തും ഉറപ്പിക്കാൻ സഹായിച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്ര രൂപങ്ങളിലൊന്ന്. സാഹിത്യം ആത്മാവിനെ സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ലബോറട്ടറിയായതിനാൽ പുതിയ ആത്മത്വങ്ങളുടെ സൃഷ്ടി ഇതര ജനതകളെ അപരരായി തള്ളിമാറ്റിക്കൊണ്ടായിരുന്നു. സ്ഥലകാല സങ്കല്പത്തെ യൂറോകേന്ദ്രിതമായ ഒരു അനുഭൂതി മണ്ഡലമായാണ് കോളനീകരണം വിന്യസിച്ചത്. ഇന്ദുലേഖയിൽ മാധവൻ മനസ്സിനു സുഖംലഭിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ആദ്യം യാത്രചെയ്യാൻ ഉദ്ദേശിച്ചത് യൂറോപ്പിലേക്കായിരുന്നല്ലോ. പ്രണയാതുരമായ ആധുനിക ആത്മാവിനു സ്വാസ്ഥ്യം വീണ്ടെടുക്കാൻ അതിന്റെ ഈറ്റില്ലമായ യൂറോപ്പിലേക്കു തന്നെയാണ് പോകേണ്ടത് എന്നതാണ് ഇവിടെ വ്യംഗ്യം” (പവിത്രൻ പി., സാഹിത്യസങ്കല്പത്തിന്റെയും...: 28, 29).

ഇത്തരത്തിൽ അനുഭൂതിയുടെ മണ്ഡലത്തിൽ യൂറോപ്പിനെ കുടിയിരുത്തുകവഴി കോളനീകരണ പ്രക്രിയയോട് അനുഭാവമുള്ള സമൂഹത്തെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുക എളുപ്പമായിരുന്നു.- പൗരസ്ത്യമായതൊക്കെയും മിഥ്യയാണെന്നും യൂറോപ്പ് ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യമെന്നുമുള്ള ബോധം നവസാക്ഷര സമൂഹത്തിനകത്തു സൃഷ്ടിക്കാൻ കൊളോണിയൽ ആധുനികത നിർമ്മിച്ചെടുത്ത സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കുകഴിഞ്ഞു. അപരദേശം-അപരസമൂഹം–എന്നൊക്കെയുള്ള സങ്കല്പനങ്ങൾ ഇക്കാലയളവിലെ നോവലുകളിലൂടെ ഉരുത്തിരിയാൻ

ആരംഭിക്കുന്നുണ്ട്. വായനക്കാരന്റെ പരിചിത മണ്ഡലത്തിലില്ലാത്ത അപരിചിതകഥാപാത്രങ്ങളെയും വിദൂര ദേശത്തെയും ചിത്രീകരിച്ചുകൊണ്ടു പുതുമാതിരി കഥയെഴുതിയ (കുന്ദലത) അപ്പനെടുങ്ങാടിയും സ്വന്തം ദേശത്തെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. നോവൽ എന്ന സാഹിത്യ ജനുസ്സു തന്നെ കോളനീകരണത്തിന്റെ യുക്തിയെ സാധൂകരിക്കാനും കൊളോണിയൽ ലോകബോധം സൃഷ്ടിക്കാനുമായാണ് കോളനീകൃത രാജ്യങ്ങളിൽ പ്രചരിച്ചതെന്നു വ്യക്തമാണ്. അതിനായി നോവലിനെയെങ്ങനെ ഉപയോഗിച്ചുവെന്ന് സംസ്കാരവും സാമ്രാജ്യത്വവും (Culture and Imperialism) എന്ന പുസ്തകത്തിൽ എഡ്വേർഡ് സെയ്ദ് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. സാമ്രാജ്യത്വ അനുകൂല മനോഭാവങ്ങളും അനുഭവങ്ങളും ചിഹ്നങ്ങളും രൂപീകരിക്കുന്നതിൽ നോവലുകൾക്ക് സുപ്രധാനമായ പങ്കുണ്ടെന്നാണ് സെയ്ദിന്റെ അഭിപ്രായം. നോവൽ ഒരു സൗന്ദര്യാനുഭൂതിപരമായ വസ്തുവാണെങ്കിലും ബ്രിട്ടന്റെയും ഫ്രാൻസിന്റെയും സാമ്രാജ്യ വ്യാപനങ്ങളിൽ അതു വഹിച്ച നിർണ്ണായക പങ്ക് പഠിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ആധുനിക റിയലിസ്റ്റിക് നോവൽ മാതൃകയായി വിലയിരുത്തപ്പെട്ട റോബിൻസൺ ക്രൂസോ, വിദൂരമായ, ഒരു യൂറോപ്യേതരദ്വീപിൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുന്ന യൂറോപ്യന്റെ കഥപറയുന്നത് ഒട്ടും ആകസ്മികമല്ലെന്നുള്ള സെയ്ദിന്റെ നിരീക്ഷണം സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ഇടപെടലുകളെ വെളിച്ചെത്തു കൊണ്ടുവരുന്നതാണ്. സാമ്രാജ്യത്വ വ്യാപനങ്ങളിലും ചരിത്രത്തിലും നോവലുകൾ വഹിച്ചപങ്ക് സാഹിത്യ വിമർശകരും സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്ര പണ്ഡിതരും അവഗണിച്ചത് സെയ്ദിനെ അദ്ഭുതപ്പെടുത്തുന്നു.

കോളനിയനന്തരം മൂന്നാം ലോക രാജ്യങ്ങളിൽ യൂറോപ്യൻ മാതൃകയാൽ നിയന്ത്രിതമായ സാഹിത്യാവബോധം രൂപംകൊണ്ടു. യൂറോപ്യൻ നവലോകത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തിയ നോവൽ മാതൃകകൾ കോളനീകൃത രാജ്യങ്ങളിലെ വിദ്യാസമ്പന്നരായ മധ്യവർഗ്ഗം ആവേശത്തോടെ വായിച്ചു. അമ്മട്ടിലുള്ള കഥകൾ പറയണമെന്ന് ആവേശം കൊണ്ടു. ഇംഗ്ലീഷ് നോവലുകൾ വായിച്ചാണ് നോവലെഴുതാനാഗ്രഹമുണ്ടായതെന്ന് ഇന്ത്യയിലെ പല ആദ്യകാല നോവലിസ്റ്റുകളും അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

ഒരു 'പുതുമാതിരി കഥ' എന്നുപരിചയപ്പെടുത്തികൊണ്ടാണ് അപ്പു നെടുങ്ങാടി കുന്ദലത അവതരിപ്പിക്കുന്നത്: "മലയാള ഭാഷയിൽ അതുപോലുള്ള പുസ്തകങ്ങൾ (നോവൽ) ഇല്ലായ്ക-യാൽ മലയാളക്കാരിൽ ഇംഗ്ലീഷ് പരിജ്ഞാനമില്ലാത്തവരായ അധിക പക്ഷക്കാർക്ക് ആ വക പുസ്തകങ്ങളിലെ കഥാരസത്തെയും ഭാഷാ ചാതുര്യത്തെയും ലേശം പോലും അറിവാൻ കഴിയാതെ ചെറുപ്പകാലങ്ങളിൽ മാതാപിതാക്കന്മാർ പറഞ്ഞ് അറിയാൻ സംഗതിയുള്ള ചില പുരാണ കഥകൾ അവർ രാമായണം, ഭാരതം, നളചരിതം മുതലായ ചുരുക്കം ചില പു-സ്തകങ്ങളിൽ നിന്നു വായിച്ചറിഞ്ഞ് അവയെത്തന്നെ പിഷ്ടപേഷണം പോലെ ഒട്ടും രസംകു-ടാതെ പിന്നെയും പിന്നെയും പലവുരു ആവർത്തിച്ചുകൊണ്ടു കാലം കഴിച്ചുവളരുന്നതു വളരെ കഷ്ടം തന്നെ" (അപ്പുനെടുങ്ങാടി: 15).

ഇംഗ്ലീഷ് നോവൽ ബുക്കുകളുടെ മാതിരിയിൽ ഒരു നോവൽ ബുക്ക് എഴുതാനിടയായ സാഹചര്യത്തെക്കുറിച്ച് ചന്തുമേനോനും പറയുന്നുണ്ട്:

"ഒന്ന്: ഇംഗ്ലീഷ് മാതൃകയെ ഉപജീവിച്ച് അവരുടെ തന്നെ ഭാഷയിൽ എഴുതപ്പെട്ട ഒരു നോവൽ വായിക്കുവാനായി എന്റെ ഭാര്യ ഇടയ്ക്കിടെ പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്ന ആഗ്രഹം. രണ്ട്: ഇംഗ്ലീ-ഷ് ഭാഷയിൽ നോവലുകൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതരം സാഹിത്യത്തെകുറിച്ച് നിലവിൽ യാതൊരു ബോധവും ഇല്ലാത്തവരും, ഇംഗ്ലീഷുകാരുമായി പരിചയമില്ലാത്തവരുമായ എന്റെ മലയാള വായനക്കാരിൽ അതിനോട് അഭിരുചിയുളവാക്കാൻ എനിക്കു സാധിക്കുമോ എന്നു പരീക്ഷിക്കുവാനും, ഒരു പ്രത്യേക സാഹചര്യത്തിൽ തങ്ങളുടെതന്നെ ഗൃഹാന്തരീക്ഷത്തിൽ സംഭവിച്ചേക്കാവുന്ന വസ്തുതകളും സംഭവങ്ങളും മാത്രം ഉൾക്കൊള്ളാവുന്ന ഒരു കഥയെ പ്ര-ശംസിക്കുവാൻ അവർക്കാവുമോ എന്നു കാണുവാനും എന്നിലുണ്ടായ ആഗ്രഹം" (ചന്തുമേ-നോൻ ഒ.: 23).

ഇംഗ്ലീഷിലുണ്ടായ ഒരു സാഹിത്യരൂപത്തെ മലയാളികൾക്ക് പരിചയപ്പെടുത്താനുള്ള താല്പര്യമാണ് അപ്പുനെടുങ്ങാടിയും ചന്തുമേനോനും പ്രകടിപ്പിച്ചതെങ്കിലും നിലവിലുള്ള ആഖ്യാനമാതൃകകളുടെ അപര്യാപ്തതയിലേക്കും ഇംഗ്ലീഷ് മാതൃകയുടെ സാധ്യതകളിലേക്കും

അവർ വിരൽചൂണ്ടുന്നുണ്ട്. വൈയക്തിക വാദവും ഉദാരതാ വാദവും പിടിമുറുക്കിയ പടിഞ്ഞാറൻ ചിന്തയിൽനിന്നും പകർന്നു കിട്ടിയ ലോകബോധമാണ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ നോവലിസ്റ്റുകളുടെ ഈ ഏറ്റുപറച്ചിലിനുനിദാനം.

2.3.1. **ആദ്യകാല മലയാളനോവൽ**

കൊളോണിയൽ ഭരണ സംവിധാനം നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ജ്ഞാനമണ്ഡലത്തിന്റെ സ്വാധീനം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലയാള നോവലുകളിൽ പ്രകടമാണ്. തദ്ദേശീയമായ ആഖ്യാനരൂപങ്ങളിൽ കണ്ടുപരിചയമില്ലാത്ത, നിലനിൽക്കുന്ന സാമൂഹിരക ജീവിതത്തെ ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമം ഈ നോവലുകളിൽ കാണാം. വീട്, കുടുംബം, സദാചാരം, വിവാഹം, പ്രണയം, മതം, ജാതി, വിശ്വാസം, ആചാരം, ഭക്ഷണം, വസ്ത്രം, ഭാഷ, തൊഴിൽ, വിദ്യാഭ്യാസം, നിയമം, സംസ്കാരം, ശാസ്ത്രം, കല, സാഹിത്യം തുടങ്ങിയ നിരവധിയായ വ്യവഹാര മണ്ഡലങ്ങൾ ആദ്യകാല മലയാള നോവലുകൾ ചർച്ചചെയ്തു. സ്ത്രീകളുൾപ്പെടെ വിദ്യ അഭ്യസിക്കേണ്ടതിന്റെ അനിവാര്യതയും അന്ധവിശ്വാസ ജടിലമായ ആചാരങ്ങൾ പരിഷ്കരിക്കേണ്ടതിന്റെ പ്രസക്തിയും നോവലുകൾക്കു വിഷയമായി. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസവും നവോത്ഥാനാശയങ്ങളുമാണ് നമ്മുടെ സാഹിത്യ സംസ്കാരത്തെ ഇങ്ങനെ പുതുക്കിപ്പണിതത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടുവരെയുള്ള മലയാള സാഹിത്യത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ ഇത്രമേൽ കാലികമായ വിഷയങ്ങൾ ചർച്ചയായിരുന്നില്ല. ഒരു സാഹിത്യരൂപമെന്നനിലയിൽ നോവലിന്റെ സംവാദാത്മക സാധ്യതകളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയതുകൊണ്ടുതന്നെ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെ നോവലെന്നത് ഏറ്റവും ജനകീയമായ സാഹിത്യരൂപമായി വളർന്നു.

മിഷനറിമാർ വഴിയാണ് നോവലിന്റെ ആദ്യമാതൃകകൾ മലയാളം പരിചയപ്പെടുന്നത്. സാധാരണ മനുഷ്യരോടു സംവദിക്കാനും മതപ്രചാരണ ലക്ഷ്യം പ്രാവർത്തികമാക്കാനും പറ്റിയ മാധ്യമമായി അവർ നോവലിനെ സ്വീകരിച്ചു. കാതറിൻ ഹന്ന മുല്ലൻസ് എന്ന മിഷനറി വനിത 1852-ൽ ബംഗാളി ഭാഷയിൽ രചിച്ച 'ഫുൽമണി ഒ കരുണാർ ബിബരൺ' എന്ന ആഖ്യാനത്തിന് 1858-ൽ റവ. ജോസഫ് പീറ്റ് തയ്യാറാക്കിയ 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ

എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ'യെന്ന വിവർത്തനമാണ് മലയാള നോവലിന്റെ ആദിമ രൂപമായി ഇന്നു പരിഗണിക്കുന്നത്. മത പ്രചാരണത്തിനുതകുന്ന ഒരു ഗദ്യവ്യവഹാരമായാണ് ഫുൽമോനി രചിക്കപ്പെടുന്നത്. അതെഴുതിയവരോ വിവർത്തനം ചെയ്തവരോ നോവലാണെന്നവകാശപ്പെട്ടിട്ടില്ല. വിവർത്തനത്തിന്റെ ഉൾപ്പേജിലെ 'ഇന്ദ്യായിലെ സ്ത്രീജനങ്ങൾക്ക് പ്രയോജനത്തിനായിട്ട് ഒരു മദാമ്മ അവർകൾ എഴുതിയ ഇമ്പമായ ചരിത്രങ്ങൾ' എന്ന തലക്കെട്ട് പലതരം ആഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ വികസിച്ചുവന്ന നോവലിന്റെ പരിണാമ വഴിയെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ക്രിസ്തീയ ജീവിത ദർശനം വളരെയെളുപ്പത്തിൽ വായനക്കാരനിലേക്കെത്തിക്കാൻ പറ്റിയ ആഖ്യാനമെന്ന നിലയിലാണ് മിഷനറിമാർ ഈ ഗദ്യമാതൃകയെ സ്വീകരിക്കുന്നത്. വസ്തുതകൾ 'ഇമ്പമായി' – രസകരമായി – അവതരിപ്പിക്കാൻപറ്റിയ ആധുനികമായ ഗദ്യരൂപമെന്ന നിലയിൽ 'ഫുൽമോനി' പ്രസക്തമാകുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതുൽപാദിപ്പിച്ച ആശയമണ്ഡലം പ്രതിലോമകരമായിരുന്നു.

ഫുൽമോനിയിൽനിന്നും പ്രചോദനം ലഭിച്ചിട്ടായിരിക്കണം 1859-ൽ മിസിസ്സ് കോളിൻസ് ഇംഗ്ലീഷിൽ 'സ്ലേയർ സ്ലെയിൻ' രചിച്ചതെന്ന സ്കറിയ സക്കറിയയുടെ നിഗമനം പ്രസക്തമാണ്. മിഷനറി ആശയത്തെ എളുപ്പത്തിൽ സംവേദനം ചെയ്യാൻ പറ്റുന്ന മാധ്യമമാണ് ഫുൽമോനിയുടെ മാതൃകയെന്ന് ആശയ പ്രചാരകരെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. മിസ്സിസ് കോളിൻസിന്റെ മരണത്തെ തുടർന്ന് ഭർത്താവായ മിസ്റ്റർ കോളിൻസ് 'സ്ലേയർ സ്ലെയിൻ' എന്ന അപൂർണ്ണമായ കൃതി പൂർത്തികരിക്കുകയും 1864-1866 കാലയളവിൽ സി.എം.എസ്. കോളേജിന്റെ വിദ്യാസംഗ്രഹം മാസികയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. 1877-ൽ കോളിൻസ് തന്നെ ഇത് 'ഘാതകവധം' എന്ന പേരിൽ മലയാളത്തിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്ത് പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തി. കേരളീയ ക്രൈസ്തവ സഭകളിലെ ആഭ്യന്തര സംഘർഷങ്ങളാണ് ഘാതക വധത്തിന്റെ പ്രമേയം. ക്രൈസ്തവർക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ജാതീയ വിവേചനത്തിനും അടിമത്തത്തിനുമെതിരെ ശബ്ദമുയർത്താനും സാമൂഹിക മാറ്റത്തിൽ പങ്കാളിയാവാനും ഘാതകവധം ആഹ്വാനംചെയ്യുന്നുണ്ട്. 1882-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ആർച്ച് ഡീക്കൻ കോശിയുടെ 'പുല്ലേലികുഞ്ചു'വാണ് മറ്റൊരു മിഷനറി നോവൽ. ജാതിഭേദം, ബിംബാരാധന എന്നിവ നിന്ദ്യമായ

ആചാരങ്ങളാണെന്ന് നോവലിന്റെ ആദ്യഭാഗം സമർത്ഥിക്കുന്നു. ക്രൈസ്തവ ജീവിത ദർശനത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ഉദ്ബോധനമാണ് രണ്ടാം ഭാഗം. നിലവിലുള്ള സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥയെ എതിർക്കുമ്പോൾ പോലും കൃതിയുടെ ഉദ്ദേശ്യമായ മതപ്രചാരണം നോവലിന്റെ ഘടനയെ പൊളിച്ചു കളയുന്ന ഒന്നായിത്തീരുന്നുണ്ട്. 1860-ൽ ജ്ഞാനനിക്ഷേപത്തിന്റെ ലക്കങ്ങളിൽ ആർച്ച് ഡീക്കൻ കോശിയെഴുതിയ 'ജാതിഭേദം' എന്ന ലേഖനത്തിന്റെ വികസിത രൂപമാണ് പുല്ലേലികുഞ്ചു.

മിഷനറി പ്രവർത്തനത്തിന്റെയും മതപ്രചാരണത്തിന്റെയും ഭാഗമായാണ്, നോവലെന്നു പരിചയപ്പെടുത്തിയിട്ടില്ലെങ്കിലും നോവലിന്റെ ആദിമ രൂപങ്ങളായ, ഈ ആഖ്യാനങ്ങൾ മലയാളത്തിലെത്തുന്നത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികത ഉത്പാദിപ്പിച്ച നവോത്ഥാനാശയങ്ങൾ കൂടി ചേർന്നതോടെ വൈവിധ്യ പൂർണ്ണമായ സംവാദങ്ങൾക്കുള്ള മാധ്യമമായി അവ പരിണമിച്ചു. മിഷനറി ആഖ്യാനപരീക്ഷണങ്ങളുടെ സ്വാധീന ഫലമായി പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ച മലബാറിലെ സാഹിത്യാസ്വാദകരായ ഒരുവിഭാഗം സാമൂഹിക വിഷയങ്ങൾ നോവലിലേക്കു കൊണ്ടുവന്നു. മിഷനറിമാർ കൈകാര്യം ചെയ്തിരുന്ന വിഷയങ്ങളിൽനിന്നും കുറച്ചുകൂടി സാമൂഹിക താൽപര്യമുള്ള വഴികളിലേക്ക് നോവൽ സഞ്ചരിക്കാൻ തുടങ്ങി. 1887-ൽ അപ്പുനെടുങ്ങാടിയുടെ 'കുന്ദലത'യും 1889-ൽ ചന്തുമേനോന്റെ 'ഇന്ദുലേഖ'യും പ്രസിദ്ധീകൃതമാകുന്നത് അങ്ങനെയാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാന ദശകങ്ങളിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച നോവലുകളിൽ മഹാഭൂരിപക്ഷവും മലബാറിൽനിന്നായത്, കോളനീകരണം വേഗത്തിൽ സ്ഥാപിതമായ പ്രദേശമായതുകൊണ്ടാണ്. ബാസൽ ഇവാഞ്ചലിക്കൽ മിഷന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ—പ്രത്യേകിച്ച് അച്ചടി, വിദ്യാഭ്യാസരംഗങ്ങളിൽ—മലബാറിൽ സമൂലമായ പരിവർത്തനങ്ങളുണ്ടാക്കി. അക്കാലത്ത് ഇറങ്ങിയ നോവലുകളിൽ മാർത്താണ്ഡവർമ്മയും (1891–തിരുവിതാംകൂർ) പരിഷ്കാരപ്പാതിയും (1892- കോട്ടയം) മാത്രമാണ് മലബാറിനു പുറത്തു രചിക്കപ്പെട്ടത്. ഇന്ദുമതീ സ്വയംവരം (1890), മീനാക്ഷി (1890), സരസ്വതീവിജയം (1892), ശാരദ (1892), പറങ്ങോടീപരിണയം (1892), ലക്ഷ്മീകേശവം (1892), നാലുപേരിലൊരുത്തൻ

അഥവാ നാടകാദ്യം കവിത്വം (1893), സുകുമാരി (1897) എന്നിവയാണ് തിരുവിതാംകൂറിനപ്പുറം വടക്കൻ ദേശങ്ങളിൽ പിറവികൊണ്ടവ.

"അധിനിവേശത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം സംസ്കാര ലോകത്തെ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നത് നോവലിന്റെ മധ്യസ്ഥതയിലൂടെയാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ നോവൽ; ആധുനികതയുമായുള്ള അധിനിവേശ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉടമ്പടിയാണ്. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളെ മെരുക്കാനുള്ള തന്ത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടത്തിന് അതറിയാമായിരുന്നു, ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യത്തിന്റെ മേധാവിത്വം ഉറപ്പുവരുത്തുന്നതിലൂടെ ഇന്ത്യൻ മനസ്സുകൾ അതിന്റെ മാന്ത്രികതയിലകപ്പെടുമെന്ന്. അച്ചടി എന്ന സാങ്കേതിക വിദ്യയുടെ പിൻബലം കൂടി ആയപ്പോൾ ഇംഗ്ലീഷ് നോവൽ ആധുനികതയുടെ വാർപ്പുരൂപമായി വിളങ്ങി" (രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി., തൃഷ്ണകളുടെ ഭൂപടങ്ങൾ*:* 59).

മലയാളത്തിലെ ആദ്യകാല നോവലുകളുടെ പ്രമേയവും ആഖ്യാനപരിസരവും പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാണ്. കൊളോണിയൽ ആധുനികത മുന്നോട്ടുവെച്ച ചിന്താപദ്ധതിയെ കേരളത്തിൽ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ ആദ്യകാല നോവലുകൾക്ക് കഴിഞ്ഞു. ആദ്യകാല നോവലുകളിൽ തെളിയുന്നതും/തെളിയപ്പെടാതെ പോയതുമായ സാമൂഹികജീവിതം അപഗ്രഥിക്കേണ്ടതുണ്ട്. കൊളോണിയൽ ആധുനികത മുന്നോട്ടുവെച്ച പ്രതിനിധാന പാഠങ്ങൾ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലന പദ്ധതിക്ക് അനുസൃതമായി വായിച്ചെടുക്കണം. അപ്പോഴാണ് ആദ്യകാല നോവലുകളിലെ മുസ്‌ലിം എന്ന ഏറെ സങ്കീർണമായ പഠനമേഖല കൂടുതൽ തെളിച്ചമുള്ളതാവുക.

2.4. മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനം ആദ്യകാലനോവലുകളിൽ

കൊളോണിയൽ ആധുനികത നിർമ്മിച്ച ലോകബോധമാണ് മലയാളത്തിലെ ആദ്യകാല നോവലുകളുടെ പ്രമേയ പരിസരം നിയന്ത്രിച്ചത്. പൂർണ്ണമായും മുസ്‌ലിം ജീവിതം അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന നോവലുകൾ അക്കാലത്ത് എഴുതപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ഏതാനും ചില നോവലുകളിൽ മുഖ്യകഥ പറയുന്നിടത്ത് വന്നുപോകുന്ന ചില കഥാപാത്രങ്ങൾ മാത്രമാണ് പത്തൊമ്പതാം

നൂറ്റാണ്ടിലെ നോവലുകളിലെ മുസ്‌ലിം സാന്നിധ്യമായി വരുന്നുള്ളൂ. എന്നിട്ടും അന്നത്തെ നോവലുകളിലെ മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനമെന്നത് ഏറെ സങ്കീർണ്ണമായ ഒന്നാണ്. ഈ സങ്കീർണ്ണതയ്ക്ക് കാരണം രണ്ടാണ്:

ഒന്ന്: നോവൽ എന്ന ആഖ്യാനരൂപം തന്നെ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ സൃഷ്ടിയാണ്. യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ തുടർച്ചയായ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ യുക്തിയിൽ മുസ്‌ലിം എന്നത് അപര(other) മായിരുന്നു.

രണ്ട്: മുസ്‌ലിം വിരുദ്ധമായ പൊതുബോധത്തെ നിർമ്മിക്കാൻ സഹായിച്ച അക്കാലത്തെ തദ്ദേശീയമായ രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങൾ.

ഈ രണ്ടുകാരണങ്ങളെയും പരിശോധിച്ചാൽ മാത്രമെ ആദ്യകാല മലയാള നോവലുകളിലെ മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനത്തിലെ സങ്കീർണതയുടെ ചുരുളഴിയൂ.

യൂറോപ്പ് കേന്ദ്രമായുള്ള ആധുനികതയുടെ ശീലങ്ങളിൽ കണ്ടുപരിചയമില്ലാത്ത സമൂഹമാണ് മുസ്‌ലിം എന്നത്. പുരാതന ഗ്രീക്ക്-റോമൻ നാഗരികതകളുടെ വീണ്ടെടുപ്പായി യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനം ഉണർന്നെണീറ്റപ്പോൾ ബോധപൂർവ്വം തമസ്കരിച്ചത് മധ്യകാലഘട്ടത്തിലെ അറബ് സാംസ്കാരിക മുന്നേറ്റത്തെയായിരുന്നു. യഥാർത്ഥത്തിൽ ബി.സി. അവസാന ശതകങ്ങളിലെ ഗ്രീക്ക് വൈജ്ഞാനികതയല്ലായിരുന്നു യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനത്തെ നിർണയിച്ചത്. പന്ത്രണ്ടും പതിമൂന്നും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ അറേബ്യൻ പണ്ഡിതന്മാർവഴി യൂറോപ്പിലെത്തിയ വിജ്ഞാനസമ്പത്തിന്റെ ബലത്തിലാണ് നവോത്ഥാനം രൂപംകൊണ്ടത്. എന്നാൽ വൈജ്ഞാനികതയിലധിഷ്ഠിതമായ അറബ് പാരമ്പര്യത്തെ ബോധപൂർവ്വം മൂടിവെച്ചും നിരാകരിച്ചുമാണ് യൂറോപ്പ് ആധുനികതയുടെ കേന്ദ്രമായി സ്വയമവരോധിച്ചത്. ഈ മൂടിവെക്കലിന് കുരിശുയുദ്ധമുൾപ്പെടെയുള്ള ചരിത്രപരമായ കാരണങ്ങൾ ഉണ്ടുതാനും. "ശുദ്ധമായ ഗ്രീക്ക് വിജ്ഞാനത്തിന്റെ വീണ്ടെടുപ്പിനു വിജ്ഞാന വികാസത്തിന്റെചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് അറബ് കാലഘട്ടത്തെയും അറേബ്യൻ മാധ്യസ്ഥത്തെയും തുടച്ചു നീക്കുന്ന ഒരു പ്രവൃത്തി പഥത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിലൂടെ മാത്രമേ മറ്റാർക്കും ഉടമാവകാശമില്ലാത്ത അനന്യമായൊരു ഭൂതകാലം യൂറോപ്പിനു കരഗതമാവുമായിരുന്നുള്ളൂ. ഈ ഭൂതകാല നിർമ്മിതിയാണ് പതിനാലാം

ശതകം മുതൽക്കുള്ള യൂറോപ്പിൽ അരങ്ങേറിയത്” (സുനിൽ പി. ഇളയിടം, വീണ്ടെടുപ്പുകൾ: 218-219).

യൂറോപ്യൻ ആധുനികത ഒട്ടും നിഷ്കളങ്കമായ ഒന്നല്ലായിരുന്നുവെന്നാണ് ഈ നിരീക്ഷണം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആ യുക്തിയിൽ പിറന്ന നോവലിന് വളർച്ചയുടെ ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽ, പ്രത്യേകിച്ച് കോളനീകൃത രാജ്യങ്ങളിൽ അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര അജണ്ടകൾ മൂടിവെക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. ആദ്യകാല മലയാള നോവലുകളുടെ പൂർവ്വമാതൃക മിഷനറിമാരുടേതായിരുന്നു. ക്രൈസ്തവ ദർശനങ്ങളുടെ പുതിയ പാഠങ്ങൾ നിർമ്മിക്കാൻ മാത്രമാണ് മിഷനറി നോവലുകൾ ശ്രമിച്ചത്. മുസ്‌ലിം ജീവിതമെന്നത് അവരുടെ ആഖ്യാനപരിസരത്തിനു പുറത്തുള്ള കാര്യമായിരുന്നു. ആ മാതൃക പിൻപറ്റുകയാണ് തദ്ദേശീയരായ നോവലിസ്റ്റുകളും ചെയ്തത്. മുഖ്യപ്രമേയമായി വന്നില്ലെങ്കിലും കഥാഘടനയുടെ നിർണായക സന്ദർഭങ്ങളിൽ മിന്നലാട്ടംപോലെ വന്നുപോകുന്ന ചില മുസ്‌ലിം കഥാപാത്രങ്ങളെ അവർ സൃഷ്ടിച്ചിരുന്നു. എന്നാലവരൊക്കെയും പ്രതിനായക വേഷമണിഞ്ഞവരോ കോമാളികളോ ആയി മാറിയത് രണ്ടാമത്തെ കാരണമായിച്ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച അന്നത്തെ രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളുടെ പൊതുബോധ നിർമ്മിതിയിൽ നിന്നാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മലബാറിലുണ്ടായ കർഷക പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ സുപ്രധാനമായ അനന്തര ഫലം ‘കലാപകാരിയാണ് മുസ്‌ലിം’ എന്ന സാമാന്യവത്കരണമാണ്. ആദ്യകാല മലയാള നോവൽ ഈ സാമാന്യവത്കരണത്തിന് ഉത്തമ ദൃഷ്ടാന്തമായി വിശകലനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്. ഈ പ്രതിനിധാന മാതൃക കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടനിർമ്മിതിയാണെന്ന് നേരത്തെ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ.

മലയാളത്തിലെ നോവലിന്റെ പൂർവ്വമാതൃകകളിലൊന്നായി പരിഗണിക്കുന്ന വിവർത്തന കൃതിയായ ‘ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ’ (1858) യിലെ പ്രബോധനാത്മക ആത്മീയ ദർശനത്തിനകത്തു നിലകൊള്ളുന്ന അപരബോധ നിർമ്മിതിയും പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങളും ചർച്ചചെയ്യേണ്ടതാണ്. ഗംഗാനദിയുടെ തീരത്തുനിന്നും രണ്ടു നാഴിക ദൂരത്തുള്ള ഒരുഗ്രാമത്തിലാണ് കഥ നടക്കുന്നത്. ആഖ്യാതാ-

വായ, ഗ്രാമത്തിനു പുറത്തെ ബംഗ്ലാവിൽ താമസിക്കുന്ന പാതിരി സായ്പ്പിന്റെ മദാമ്മ ഗ്രാമീണരുമായി ചങ്ങാത്തത്തിലാവുകയും അവരുടെ കഥകളിലൂടെ ലോകത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുകയുമാണ്. അച്ചടക്കമുള്ള കുടുംബ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രതീകമായ ഫുൽമോനി, അച്ചടക്കമില്ലായ്മയുടെ അടയാളമായ കോരുണ എന്നീ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ ജീവിത കഥയിലൂടെ ആധുനികതയെന്ന വിഷയമാണ് നോവലിൽ ചർച്ചചെയ്യുന്നത്. ക്രിസ്തീയ ദർശനത്തിന്റെ പിന്തുണയോടെ ആധുനികത മുന്നോട്ടുവെച്ച ശുചിത്വം, വിശുദ്ധി എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള കൊളോണിയൽ കാഴ്ച്ചപ്പാട് അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ മുസ്ലിമുൾപ്പെടെയുള്ള കീഴാളജനത വൃത്തിഹീനതയുടെയും അജ്ഞതയുടെയും പ്രതിരൂപങ്ങളായാണ് കടന്നുവരുന്നത്. നന്മയുടെയും വിശുദ്ധിയുടെയും പ്രതീകമായ ഫുൽമോനി തന്റെ ആയയായ മുസ്ലിം സ്ത്രീയെക്കുറിച്ച് മദാമ്മയോട് പറയുന്നതു നോക്കുക:

> “ഉവ്വ്, മദാമ്മേ! ഇനിക്ക് സഖിയായിട്ട് ഒരു മഹമ്മദകാരത്തി ആയയുണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും അവൾ പൈതങ്ങളെ കേൾക്കെ ചേർച്ചയല്ലാത്ത കാര്യങ്ങൾ സംസാരിക്കയാൽ ആറ് മാസംമുമ്പെ എന്റെ മദാമ്മ അവളെ മാറ്റിക്കളഞ്ഞു. ഉടനെ ഞാൻ അവളോട്, നിന്നോട് ചോദിക്കണമെന്ന് ആഗ്രഹിച്ചിരുന്ന കാര്യം ഇത് തന്നെ: ശേഷം വേലക്കാരോട് കൂടെ നീ പാർത്ത്കൊണ്ടത് എങ്ങിനെ? അവരെല്ലാവരും അജ്ഞാനികളോ മഹമ്മദകാരൊ ആയിരിക്കുമല്ലൊ. അപ്പോൾ അവൾ പറഞ്ഞു, ഉവ്വ്, അവരിൽ വയസ്സ് ചെന്ന ഒരു തോട്ടക്കാരനും അവന്റെ ഭാര്യയും ഒഴികെ ശേഷം പേരൊക്കെയും അജ്ഞാനികളും മഹമ്മദ്കാരും തന്നെ; ഇവർ രണ്ടുപേരും നല്ല ക്രിസ്ത്യാനിയായിരുന്നത് കൊണ്ട് ശേഷം വേലക്കാർക്ക് ആദ്യം എന്നോട് തീരെ ഇഷ്ടമില്ലാഞ്ഞു” (പുറം120).

ബംഗാളി ഭാഷയിലെഴുതപ്പെട്ട നോവലാണിതെങ്കിലും, നോവലെന്നത് കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാര രൂപമായതിനാൽ ഇന്ത്യയിലെല്ലായിടത്തും അപരവത്കരണ രാഷ്ട്രീയത്തിന് ഒരേ മുഖമായിരുന്നു. വൃത്തിഹീനമായ പരിസരത്തു കഴിയുന്ന അജ്ഞാനികളാണ് നോവലിലെ മുസ്ലീങ്ങൾ. വിശുദ്ധിയും വൃത്തിയുമില്ലാതെ, ആധുനികതയോട് പുറംതിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നവരാണവരെന്ന കൊളോണിയൽ ആഖ്യാനമാതൃകക്ക് മലയാളത്തിൽ

അടിത്തറയിടുകയാണ് 'ഫുൽമോനി' ചെയ്യുന്നത്. നോവലിലെ ആഖ്യാതാവായ മദാമ്മയ്ക്കും ഒരു മുസ്‌ലിം ആയ ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും ഫുൽമോനിയുടെയും മക്കളുടെയും സഹായത്താൽ അവൾ പിന്നീട് യേശുവിൽ വിശ്വാസമുള്ളവളായിത്തീർന്നുവെന്ന് മദാമ്മ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. വിശുദ്ധിയിലേക്കുള്ള ഈ മാർഗ്ഗംചേർക്കൽ ക്രിസ്തീയ- കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ പൊതുവഴിയായിരുന്നു.

മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ 'ലക്ഷണമൊത്ത നോവലാ'യാണ് ചന്തുമേനോന്റെ 'ഇന്ദുലേഖ' വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയാണ് നോവലിന്റെ ലക്ഷണം നിർമ്മിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആ ലക്ഷണമൊപ്പിക്കാൻ എഴുത്തുകാരന് ചില സമവാക്യങ്ങൾ ആവശ്യമായിരുന്നു. മനസ്സമാധാനത്തിനായി യൂറോപ്പിലേക്ക് നാടുവിടാനാഗ്രഹിച്ച് ഒടുവിൽ കൽക്കത്തകൊണ്ട് പൊരുത്തപ്പെടുന്ന മാധവനെന്ന ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ച പരിഷ്കാരിയായനായകനെ കൊള്ളയടിക്കുന്നത് ഒരു മുസൽമാനായിമാറുന്നത് ആ സമവാക്യത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. 'ഇന്ദുലേഖ'യിലെ എല്ലാതരം പ്രതിനിധാനങ്ങളും ഒട്ടേറെ പഠനങ്ങൾക്ക് വിധേയമായിട്ടുണ്ട്. എം.ടി. അൻസാരി 'മലബാർ ദേശീയതയുടെ ഇടപാടുകൾ' എന്ന കൃതിയിൽ 'ഇന്ദുലേഖ'യിലെ മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളെ സൈദ്ധാന്തികമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. യാത്രക്കിടയിൽ മാധവനെ കൊള്ളയടിക്കുന്ന "കാഴ്ചയിൽ അതിസുമുഖനായ, ജാതിയിൽ ഒരു മുസൽമാനായി കാണപ്പെട്ട" മനുഷ്യനെയും "അയ്യോ! അയ്യോ! എന്റെ ഭർത്താവിനെ ഈ മുസൽമാൻ കുത്തിക്കൊന്നു കളഞ്ഞുവോ? കഷ്ടം എന്റെ ഭർത്താവ് മരിച്ചു" എന്ന് സ്വപ്നംകണ്ടുനിലവിളിക്കുന്ന ഇന്ദുലേഖയുടെ അതിചിന്തയേയും മുൻനിർത്തിയാണ് അൻസാരി ഇന്ദുലേഖയിലെ പ്രതിനിധാന രാഷ്ട്രീയം തുറന്നുപറയുന്നത്.

'ഇന്ദുലേഖ'യിലെ മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനം കുറച്ചുകൂടി സങ്കീർണ്ണമാണ്. നോവലിൽ അൻസാരി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച രണ്ടുസന്ദർഭങ്ങളെക്കൂടാതെ നാലിടങ്ങളിൽകൂടി മുസ്‌ലിം പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. എല്ലാം പലയിടങ്ങളിലാണെങ്കിലും പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കാവുന്ന ഒരു ഘടന ഈ

ആറ് സന്ദർഭങ്ങൾക്കുമുണ്ട്. അഞ്ചാമധ്യായത്തിൽ പഞ്ചുമേനോൻ തന്റെ കുട്ടിക്കാലത്തെ കൂട്ടുകാരനായ കുഞ്ഞാലിക്കുട്ടിയെപറ്റി പറയുന്നതാണ് ആദ്യസന്ദർഭം. "അവൻ ഒരു കുറി ഏതോ ഒരു ദിക്കിൽ അവന്റെ ബാപ്പയുടെ കൂടെ കച്ചവടത്തിനോ മറ്റോ പോയേടത്തുനിന്നും മടങ്ങിവന്നപ്പോൾ ഒരു ജോഡി ചെരുപ്പ് എനിക്ക് സമ്മാനമായി കൊണ്ടുവന്നുതന്നു" (ഇന്ദുലേഖ, 64) എന്ന് പഞ്ചുമേനോൻ പറയുന്നുണ്ട്. അന്നത് വളരെ ഗോപ്യമായി വെക്കേണ്ടി വന്നതിനെയും കണ്ടുപിടിച്ചപ്പോൾ അമ്മാവനിൽനിന്നും തല്ലുകിട്ടിയതിനെപറ്റിയും തുടർന്ന് പഞ്ചുമേനോൻ പറയുന്നുണ്ട്. പലദിക്കിലും യാത്രപോകാനും, മാധവൻ പാപ്പാസിട്ടു നടക്കുന്നതിനും മുമ്പെ തറവാട്ടു കാരണവരായ പഞ്ചുമേനോന് ചെരുപ്പ് സമ്മാനിക്കാനുമൊക്കെ കെല്പുള്ള കച്ചവട കുടുംബമാണ് കുഞ്ഞാലിക്കുട്ടിയുടേതെന്നു വ്യക്തം. മറ്റു മൂന്നു സന്ദർഭങ്ങളിലും ഇതുപോലെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തികപദവിയുള്ള മുസൽമാന്മാരെ പറ്റി തന്നെയാണ് നോവലിസ്റ്റ് പറയുന്നത്. പതിനൊന്നാമധ്യായത്തിൽ സൂരിനമ്പൂതിരിപ്പാടിനൊപ്പം വന്ന കുട്ടിപ്പട്ടർ ശാസ്ത്രികളോട് നമ്പൂതിരിയുടെ ദുർവ്യയത്തെക്കുറിച്ചുപറയുന്നതാണ് രണ്ടാമത്തെ സന്ദർഭം. "കൈയിൽ ഒരു സമയവും ഒരു കാശുപോലും ഉണ്ടാവുകയില്ല. രണ്ടു മൂന്നു മാപ്പിളമാർ കടം കൊടുക്കാൻ തെയ്യാറായിട്ടുണ്ട്. നൂറ്റിയഞ്ചു പലിശ വെയ്ക്കും. ഈ വിഡ്ഢ്യാൻ പണം കിട്ടേണ്ടുന്ന ബദ്ധപ്പാടിൽ എന്തെങ്കിലും എഴുതിക്കൊടുക്കും. ഒടുവിൽ വസ്തു ചാർത്തേണ്ടിവരും. ഇങ്ങിനെ അയാൾ ദ്രവ്യംമുടിക്കുന്നത് അസാരമോ! ഇപ്പോൾ വരുമ്പോൾ മുന്നൂറ്റെപ്പിക നൂറ്റിനഞ്ചുപലിശക്കു കടം വാങ്ങീട്ടാണു പോന്നത്. മഹാ വല്ലാത്ത കമ്പമാണ്" (109). സൂരിനമ്പൂതിരിപ്പാടിനെപ്പോലുള്ള പ്രമാണിമാർക്ക് പലിശയ്ക്ക് പണം കൊടുക്കാൻ പ്രാപ്തിയുള്ള മാപ്പിളമാരെപറ്റിയാണ് ഇവിടെ പരാമർശിക്കുന്നത്.

കൽക്കത്തയിൽ നിന്നുള്ള മടക്കയാത്രയിൽ കയ്യിലുള്ളതെല്ലാം കൊള്ളയടിക്കപ്പെട്ട് ഒരു റെയിൽവേസ്റ്റേഷനിൽ എത്തപ്പെടുന്ന മാധവനെ കേൾക്കാൻ വരുന്ന പോലീസ് സ്റ്റേഷനിലെ ഒരു 'ഹെഡാപ്സ്'റെകുറിച്ച് പറയുന്നതാണ് മറ്റൊരു സന്ദർഭം. "ഹെഡാപ്സർ ഒരു മുസൽമാനാണ്; അതിഭയങ്കര വേഷം" (182) , എന്ന ഒറ്റ പ്രയോഗമേ ആ ഭാഗത്തുള്ളൂ. ആരാലും ആരാധ്യനായ മനുഷ്യനായാണ് ആ പോലീസുകാരനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. മാധവന്റെ

സുഹൃത്തായ ഗോവിന്ദസേൻ, ഗോപീനാഥ ബാനർജിക്കു കമ്പിയടിക്കുന്ന സന്ദർഭത്തിലെ പരാമർശമാണ് മറ്റൊന്ന്: “മാധവൻ ബൊമ്പായിൽ മടങ്ങിയെത്തുന്നതുവരെ കൂടെ സഞ്ചരിക്കാൻ നമ്മുടെ ബൈരാംഖാനെക്കൂടി അയക്കണം. അവൻ സഞ്ചരിച്ച നല്ല പരിചയമുള്ളവനാണ് ” (185). ഇങ്ങനെ ലോകംമുഴവൻ സഞ്ചരിച്ച പരിചയമുള്ളവരും സാമ്പത്തിക ശേഷിയുള്ളവരും അധികാര സ്ഥാനം കയ്യാളുന്നവരുമൊക്കെയായ ‘അതിഭയങ്കര’ മനുഷ്യന്മാരാണ് ചന്തുമേനോൻ സൃഷ്ടിച്ച ഈ മുസൽമാന്മാരെല്ലാം. എന്നാൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മലബാറിലുള്ള ഒരു നായർ തറവാടിന്റെ കഥ പറയുമ്പോൾ ഈ മനുഷ്യരൊക്കെയും ഇങ്ങനെ സമൂഹത്തിൽ വേണ്ടപ്പെട്ടവരായി നിൽക്കാൻ അന്നത്തെ സാഹചര്യങ്ങൾ തീർത്ത പൊതുബോധം സമ്മതിക്കുമായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കൊള്ളക്കാരനായ മുസ്‌ലിം അനിവാര്യമായി വരുന്നു. മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച മാതൃകാ മുസൽമാന്മാരെയെല്ലാം തകർത്തുകളായാൻ ഷിയർ അലിഖാൻ എന്ന് പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന, ജാതിയിൽ മുസൽമാനെന്നു തോന്നിക്കുന്ന ആ കൊള്ളക്കാരനു കഴിയുന്നു. എഴുത്തുകാരൻ മറ്റു മുസൽമാന്മാരെയെല്ലാം വായനക്കാരനു പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത് കച്ചവടക്കാരോ ഉദ്യോഗസ്ഥ ബന്ധമുള്ളവരോ ആയിട്ടാണ്. ഷിയർ അലിഖാൻ മാധവനെ പരിചയപ്പെടുന്നതും ഇത് രണ്ടും ഒരുമിച്ചുചേർത്തിട്ടാണ്. “ഞാൻ അലഹബാദിൽ ഒരു സബോർഡിനേറ്റ് ജഡ്ജിയാണ്. എന്റെ അച്ഛനെ കാണ്മാൻ എന്റെ സ്വന്തരാജ്യത്തേക്കു പോവുകയാണ്. എന്റെ അച്ഛൻ ഒരു വലിയ വർത്തകനാണ്” (180). ആദ്യംനിർമ്മിച്ചെടുത്ത കച്ചവടക്കാരും ഉദ്യോഗസ്ഥരുമായ മുസൽമാന്മാരെയൊക്കെ ഒറ്റയടിക്കു നിരാകരിക്കാൻ, തട്ടിപ്പുകാരനായ ഈ കഥാപാത്ര നിർമ്മിതിക്കു കഴിയുന്നു. “മാധവൻ ബങ്കാളത്തിന്നു സമീപമായ ഒരു സ്ഥലത്തു സഞ്ചരിക്കുമ്പോൾ ഒരു മുസൽമാൻ മാധവന്റെ നെഞ്ചത്ത് ഒരു കട്ടാരം കൊണ്ടു കുത്തി മാധവനെ കൊന്ന് മുതൽ എല്ലാം കളവുചെയ്തു കൊണ്ടുപോയി എന്നൊരു സ്വപ്നം” (229) ഇന്ദുലേഖയെ കൊണ്ട് കാണിക്കുന്നതോടെ ഈ നിരാകരണത്തിന്റെ യുക്തി പൂർണ്ണമാവുന്നു. കുടുംബത്തിലും ചുറ്റിലും ഒട്ടനേകം ശത്രുക്കളുണ്ടായിരുന്നിട്ടും മാധവന്റെ നെഞ്ചത്ത് കഠാരയിറക്കാൻ മുസൽമാനേ കഴിയൂ എന്ന ഇന്ദുലേഖയുടെ ‘അബോധം’ അക്കാലത്തെ ‘പൊതുബോധം’ തന്നെയായിരുന്നു. അതിനെ അതേപടി ആവിഷ്കരിക്കുക മാത്രമാണ് ചന്തുമേനോനും ചെയ്യുന്നത്.

1891-ലാണ് സി.വി. രാമൻപിള്ളയുടെ ചരിത്രാഖ്യായികയായ 'മാർത്താണ്ഡവർമ്മ' പ്രസിദ്ധീകൃതമാവുന്നത്. 'ഇന്ദുലേഖ'യിൽനിന്നും തീർത്തും വ്യത്യസ്തവും പുരോഗമനാത്മകവുമാണ് 'മാർത്താണ്ഡവർമ്മ'യിലെ മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനം. സ്വന്തമായ ഐഡന്റിറ്റിയുള്ള, മിഴിവാർന്ന കഥാപാത്രങ്ങളായാണ് ഹക്കീമും ഷംസുദ്ധീനും സുലൈഖയുമെല്ലാം നോവലിന്റെ ഭാഗമാകുന്നത്. പ്രതിലോമകരമായ രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ 'മാർത്താണ്ഡവർമ്മ'യിൽ ഒളിഞ്ഞിരിപ്പില്ല. കഥാനായകനെ രക്ഷപ്പെടുത്താനുള്ള നിർദ്ദേശം നൽകുന്ന ഹക്കീമിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഭാഗം നോക്കുക:

> "ഊക്കനായ വൃദ്ധൻ തന്റെ ഊരഭാരത്തെ വഹിച്ചുകൊണ്ടു നരച്ച് വെള്ളിക്കനികൾ പോലെയുള്ള ഉദരത്തോളം എത്തീട്ടുള്ള താടിയെ കൈകൊണ്ട് പ്രേമത്തോടെ തടവി ഒതുക്കീട്ട്, മരിക്കുന്നവനോ മരിച്ചവനോ ആയ യുവാവിന്റെ അടുത്തുചെന്നു വടിയെ ബലമായി നിലത്തൂന്നിയും മുട്ടിൽ കൈകൊട്ടുത്തും നരച്ച പുരികങ്ങളെ ചുളുക്കിയും വളരെ ബുദ്ധിമുട്ടി, ഒരുവിധത്തിൽ ഒന്നു കുനിഞ്ഞ് മുറിവേറ്റിട്ടുള്ള ഭാഗങ്ങളെ ഒന്നു നോക്കി നിർണ്ണയപ്പെടുത്തുകയും മാറിന്റെ ഇടതുഭാഗത്തു ഒരല്പനേരം കൈവെച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്തതിന്റെ ശേഷം താഴുന്നതിനുണ്ടായതിലധികം പ്രയത്നം ചെയ്ത് ഉയർന്നു, തന്നോടു കൂടിയുള്ള യുവാവിനോട് ആവിയന്ത്രത്തിൽ നിന്ന് ഭൂം ഭൂം എന്ന പുക പൊങ്ങുന്ന സ്വരത്തിൽ എന്തോ പറഞ്ഞു" (154).

അത്ര സൂക്ഷ്മമായാണ് വൃദ്ധന്റെ ഓരോചലനങ്ങളും അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ പ്രതിരൂപമായാണ് ഹക്കീമിനെ സി.വി. അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. നോവലിൽ കടന്നുവരുന്ന ഓരോ മുസ്‌ലിം കഥാപാത്രത്തെയും ഇതേ സൂക്ഷ്മതയോടെ അവതരിപ്പിക്കാൻ എഴുത്തുകാരന് കഴിയുന്നുണ്ട്. 'ഇന്ദുലേഖ'യിൽകണ്ട അപരമുസ്‌ലിം മാർത്താണ്ഡവർമ്മയിൽ കാണാൻ കഴിയാത്തത് രണ്ടു ദേശങ്ങളിലെ വ്യത്യാസം കൊണ്ടു കൂടിയാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കാനാവും. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലബാറിലെ രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യമല്ലായിരുന്നു തിരുവിതാംകൂറിലുണ്ടായിരുന്നത്. അവിടെ വൈദേശിക പിന്തുണയോടെയാണെങ്കിലും രാജഭരണത്തിന്റെ

കാലം അവസാനിച്ചിട്ടില്ലായിരുന്നു. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ രാഷ്ട്രീയം മലബാറിനെപ്പോലെ പ്രത്യക്ഷമായി തിരുവിതാംകൂറിനെ ബാധിച്ചിരുന്നില്ല. മലബാറാകട്ടെ, ബ്രിട്ടീഷധീനതയിലുള്ള മദ്രാസ്സ് സ്റ്റേറ്റിലെ ഒരു പ്രധാനജില്ലയായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷധിനിവേശത്തിനെതിരായ ചെറുത്തുനിൽപ്പുകൾക്ക് മലബാറിൽ നേതൃത്വം നൽകിയത് മുസ്‌ലീങ്ങളുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മലബാറിൽ നിന്നുള്ള ഗദ്യമാതൃകകളിൽ തെളിഞ്ഞു കണ്ട രാഷ്ട്രീയം തിരുവിതാംകൂറിൽ നിന്നുള്ള ചരിത്രാഖ്യായികകളിൽ കാണാൻ കഴിയില്ല. മുസ്‌ലിം കഥാപാത്ര ചിത്രീകരണത്തിൽ സി.വി.യുടെ മാതൃക ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലുണ്ടായ തിരുവിതാംകൂറിന്റെ മറ്റുചരിത്രാഖ്യായികളും പിന്തുടരുന്നതുകാണാം. കുറുപ്പംവീട്ടിൽ കെ.എൻ. ഗോപാലപ്പിള്ള രചിച്ച 'തെക്കുംകൂർ റാണി' (1947) എന്ന ചരിത്രനോവലിലെ അമാർ എന്ന ധീരനും രാജ്യസ്നേഹിയുമായ കപ്പിത്താൻ അതിനൊരുദാഹരണമാണ്.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യദശകങ്ങളിൽ മലബാർ മേഖലയിൽനിന്നും പ്രസിദ്ധീകൃതമായ പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ 'സരസ്വതീവിജയം' (1892) , കോമാട്ടിൽ പാഡുമേനോൻ രചിച്ച 'ലക്ഷ്മീകേശവം' (1892) , ജോസഫ് മൂളിയിൽ എഴുതിയ 'സുകുമാരി' (1897) എന്നീ നോവലുകളിലെ മുസ്‌ലിം ജീവിതം ഗൗരവപൂർണ്ണമായ പഠനങ്ങൾക്ക് വിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഈ നോവലുകളെക്കുറിച്ച് പലതലങ്ങളിൽനിന്നുള്ള പഠനങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും സംഘർഷാത്മകമായ മുസ്‌ലിം ജീവിതമന്വേഷിക്കുന്ന പഠനങ്ങളുണ്ടായിട്ടില്ല.

2.4.1. **സരസ്വതീവിജയം**

ബ്രിട്ടീഷ് മലബാറിന്റെ സാമൂഹിക പശ്ചാത്തലത്തിൽ 1892-ൽ പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു രചിച്ച 'സരസ്വതീവിജയം' ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനും ജാതിമർദ്ദനങ്ങൾക്കുമെതിരായ നവോത്ഥാനാശയങ്ങൾ പങ്കുവെക്കുന്ന നോവലാണ്. സ്മൃതിനിയമങ്ങളുടെ പൊള്ളത്തരത്തെയും മനുഷ്യത്വ വിരുദ്ധമായ ജാതിബോധത്തെയും ജീർണ്ണത ബാധിച്ച സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളെയും തുറന്നുകാട്ടുകയും ഒപ്പം കീഴ്ജാതിക്കാരുടെ വിമോചനത്തിനുള്ളവഴി വിദ്യാഭ്യാസമാണെന്നു വിളിച്ച-

പറയുകയുംചെയ്യുന്ന ഈ നോവൽ കീഴാളനവോത്ഥാനബോധത്തിന് പുതിയവെളിച്ചം പകരുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ കൊളോണിയലിസവും മിഷണറിപ്രവർത്തനങ്ങളും നിർമ്മിച്ചെടുത്ത സമത്വബോധത്തിലൂന്നി നിന്നാണ് കാലങ്ങളായി നിലനിന്നിരുന്ന അസമത്വത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ കുഞ്ഞമ്പു എതിരിടുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നോവലിലെ സാമൂഹിക പ്രതിനിധാനങ്ങൾ, പ്രത്യേകിച്ച് മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനം യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുകയല്ല, മറിച്ച് പ്രശ്നവത്കരിക്കുകയാണ ചെയ്യുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ സാധ്യതകളുപയോഗപ്പെടുത്തി ഈ നോവലിലെ മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഭൂമിക വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്.

2.4.1.1. **സന്ദർഭവിശകലനം**

1887-ൽ 'കുന്ദലത' രചിക്കുമ്പോൾ അപ്പനെടുങ്ങാടിക്കും 1889-ൽ 'ഇന്ദുലേഖ' എഴുതുമ്പോൾ ചന്തുമേനോനും നോവൽ എന്ന സാഹിത്യരൂപത്തെ ആളുകൾ എങ്ങനെ സ്വീകരിക്കുമെന്ന സന്ദേഹമുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു 'പുതുമാതിരി കഥ' എന്ന് അപ്പനെടുങ്ങാടിക്കും 'ഒരു നോവൽ ബുക്ക് ഏകദേശം ഇംഗ്ലീഷ് നോവൽ ബുക്കുകളുടെ മാതിരിയിൽ മലയാളത്തിൽ എഴുതാമെന്ന്' ചന്തുമേനോനും ആമുഖക്കുറിപ്പുകളെഴുതേണ്ടി വന്നപ്പോൾ വിമോചനപരമായ ഒരാശയത്തെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ നോവലെന്ന പുതുരൂപത്തിനാവുമോയെന്ന സന്ദേഹമൊന്നും കുഞ്ഞമ്പുവിനുണ്ടായിരുന്നില്ല. പുലയരുടെ ദയനീയാവസ്ഥയാണ് ഇത്തരമൊരു പരിശ്രമത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്ന് അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'ഈ കഥ വായിക്കുന്ന ഏതൊരു മലയാളിക്കും മേൽപ്രകാരം കഷ്ടസ്ഥിതിയിലുള്ള ജീവികളുടെ (പുലയരുടെ) നേരെ ആർദ്രത തോന്നി ആ വക നിരാശ്രയന്മാരെ അവരുടെ സങ്കട സ്ഥിതിയിൽനിന്നു മാത്രമെങ്കിലും ഉദ്ധരിപ്പാൻ എന്റെ ഈ ചെറുതായ പ്രയത്നം ഇടവരുത്തുന്നുവെങ്കിൽ അതുതന്നെ എന്റെ ഈ പരിശ്രമത്തിന്റെ ഫലസിദ്ധിയാകുമായിരുന്നു' (സരസ്വതി വിജയം ഒന്നാം പതിപ്പിന്റെ മുഖവുര). എന്നാൽ അന്നത്തെ സാമൂഹിക യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അതേ തീവ്രതയോടെ ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള എഴുത്തുകാരന്റെ 'ഈ ചെറുതായ പ്രയത്നം', കഥാഗതിയെ സ്വാധീനിക്കുന്ന മുസ്-

ലിം സാന്നിധ്യങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ എത്രകണ്ട് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പ്രതിനിധാനംചെയ്യുന്നു-ണ്ടെന്ന് വസ്തുനിഷ്ഠമായി വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. നോവലിന്റെ പ്രമേയവും സന്ദർഭവും അപഗ്രഥിച്ചുകൊണ്ടു മാത്രമെ അത്തരമൊരു വിശകലനത്തിലേക്കു കടക്കാൻ കഴിയൂ.

അടിമത്ത നിരോധനമുൾപ്പെടെ കൊളോണിയൽ ഭരണം നാട്ടിൽ നടപ്പിലാക്കിയ നി-യമങ്ങളൊന്നും വകവെക്കാതെ മനുസ്മൃതിക്കപ്പുറം മറ്റൊരു ലോകവുമില്ലെന്നു വിശ്വസിച്ചിരുന്ന രത്നശേഖര ഇല്ലത്തെ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റെയും ഒരു പാട്ടുപാടിയതിന്റെപേരിൽ ജാ-തിമേലാളന്മാരുടെ പീഡനങ്ങളേൽക്കേണ്ടിവന്ന മരത്തനെന്ന പുലയന്റെയും ജീവിതത്തിലു-ണ്ടാകുന്ന വിമോചനാത്മകമായ പരിണാമമാണ് 'സരസ്വതീവിജയ'ത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ഒരു ബ്രാഹ്മണൻ സമീപ പ്രദേശത്തുകൂടി കടന്നുപോകുമ്പോൾ എല്ലാം മറന്നു പാടി അന്തരീക്ഷം മലീമസമാക്കിയ കുറ്റത്തിനു പുലയൻ മരത്തനെ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയുടെ കാര്യസ്ഥൻ ചവി-ട്ടിക്കൊല്ലുന്നു. തുടർന്ന് അവന്റെ കുടുംബത്തെത്തന്നെ നമ്പൂതിരി തന്റെ ഭൂമിയിൽനിന്നും കുടി-യൊഴിപ്പിക്കുകയും നാട്ടിൽനിന്നോടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മരത്തന്റെ ജഡം പുഴയിൽനിന്നും കണ്ടെടുക്കുന്നതോടെ നാട്ടിൽ പലതരം കഥകൾ പരക്കുന്നു. മരത്തൻ ഒരിംഗ്ലീഷുകാരന്റെ തോട്ടം തൊഴിലാളിയായിരുന്നതുകൊണ്ട് അയാൾ ഒരു പൊലീസ് അന്വേഷണത്തിനു തരമു-ണ്ടാക്കി. നമ്പൂതിരിയുമായി വിരോധത്തിലിരിക്കുന്ന അവുള്ളയുടെ കാര്യസ്ഥനായ കുട്ട്യസ്സനും ഭവശർമ്മൻ നമ്പൂതിരിയും ശത്രുപക്ഷത്തു നിലയുറപ്പിച്ചതോടെ സാക്ഷികളെ കിട്ടാൻ പ്രയാ-സമുണ്ടായില്ല. പോലീസ് അന്വഷണമുണ്ടാകുമെന്നറിഞ്ഞതോടെ നമ്പൂതിരി വില്ലേജ് അധി-കാരിയെ സ്വാധീനിച്ച് യാദാസ്ത് മാറ്റിയെഴുതിച്ചെങ്കിലും രക്ഷപ്പെട്ടില്ല. മാപ്പിളമാർ നമ്പൂതിരി-ക്കും കാര്യസ്ഥനായ രാമർകുട്ടിനമ്പ്യാർക്കുമെതിരെ ശക്തമായ തെളിവുകളണിനിരത്തി. രാ-മർകുട്ടിനമ്പ്യാർ പോലീസ് പിടിയിലായതോടെ നമ്പൂതിരി മലബാറിൽ നിന്നും ഓടിപ്പോകാൻ നിർബന്ധിതനായി. തിരുവനന്തപുരം, മദ്രാസ്, ബോംബെ, ശ്രീരംഗം വഴി അദ്ദേഹം കാശി-യിലെത്തിച്ചേരുന്നു. നീണ്ട പതിനഞ്ചുവർഷക്കാലം അവിടെ പണ്ഡിതനായി കഴിഞ്ഞുകൂടി.

അതേസമയം നാട്ടിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മകൾ സുഭദ്ര പരപുരുഷബന്ധവും അധാർമികതയു-മാരോപിക്കപ്പെട്ട് സ്വസമുദായത്തിൽനിന്നും ഭ്രഷ്ടയാവുകയും വൈകാതെ ഒരു ജർമ്മൻ പാ-തിരി അവളെയും മകൾ സരസ്വതിയെയും ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്കു സ്വീകരിക്കുകയുംചെയ്തു.

പതിനഞ്ചു വർഷത്തിനുശേഷം കാശിയിൽനിന്നും പിടികൂടുന്ന കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയെ മലബാറിലേക്കു മടക്കിക്കൊണ്ടുവന്ന് വിചാരണയ്ക്ക് വിധേയമാക്കുന്നു. യേശുദാസൻ എന്ന ക്രിസ്ത്യാനി ജഡ്ജി അധ്യക്ഷത വഹിക്കുന്ന കോടതിമുറിയിൽ നമ്പൂതിരിക്കെതിരെ തെളിവുക-ളൊരുപാടു നിരന്നു. എന്നാൽ ഒരു പാതിരി പഴയൊരു ഫോട്ടോഗ്രാഫ് ഹാജരാക്കുന്നതോ-ടെ എല്ലാംമാറിമറിയുന്നു. മരത്തൻ ജീവിച്ചിരിപ്പുണ്ടെന്നും ജഡ്ജിയായ യേശുദാസാണതെ-ന്നും വിചാരണക്കൊടുവിൽ ബോധ്യമാവുന്നു. നമ്പൂതിരിയുടെ കാര്യസ്ഥന്റെ ചവിട്ടേറ്റുവീണശേ-ഷം നാട്ടിൽനിന്നുമോടിപ്പോയ മരത്തനെ ഒരു മിഷണറി മദിരാശിയിലേക്കയച്ച് ഉയർന്ന വി-ദ്യാഭ്യാസം നൽകുകയായിരുന്നു. നിയമ ബിരുദം നേടി സെഷൻസ് കോടതി ജഡ്ജിയായെ-ത്തിയ യേശുദാസൻ നമ്പൂതിരിയെ കുറ്റവിമുക്തനാക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണരല്ലാത്തവരെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ കാഴ്ചപ്പാട് തെറ്റായിരുന്നെന്ന് രാജ്യസഞ്ചാരംകൊണ്ടും തനിക്കുവന്ന ആപത്തുകൊ-ണ്ടും കുബേരൻ നമ്പൂതിരിക്കു ബോധ്യമാവുന്നു.

2.4.1.2. ഘടനാവിശകലനവും സ്വത്വനിർമിതിയും

ഒട്ടേറെ മുസ്‌ലിം കഥാപാത്രങ്ങളുള്ള നോവലല്ല സരസ്വതീവിജയം. എങ്കിലും കഥാഗ-തിയെ നിർണ്ണായകമായി സ്വാധീനിക്കുന്ന നോവലിലെ ചില മുസ്‌ലിം സാന്നിധ്യങ്ങളെയും പരാമർശങ്ങളെയും വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയുടെ കാര്യസ്ഥനായ രാമർകുട്ടിനമ്പ്യാർ മരത്തനെ അടിച്ചുകൊന്ന കേസിനെ ബലപ്പെടുത്താനെത്തുന്ന സാക്ഷിക-ളാണ് ഇതിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന മുസ്‌ലിം കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം. പള്ളിസ്ഥലത്തെ സംബ-ന്ധിച്ച് നമ്പൂതിരിയുമായി കേസുനടത്തിത്തോറ്റ അവുള്ളയുടെ കാര്യസ്ഥനായ കുട്ട്യസ്സനും കൂ-ട്ടാളികളുമാണത്. അതിനപ്പുറം അവർക്കാർക്കും സ്വന്തമായൊരു ഐഡന്റിറ്റിയോ രൂപഭാവ-ങ്ങളോ നോവലിസ്റ്റ് നൽകിയിട്ടില്ല. നമ്പൂതിരി ഒഴിപ്പിച്ച ചാളയ്ക്കു സമീപമുള്ള പുഴയുടെ കര-യിൽ ഒരു ശവംകാണുന്നതോടെയാണ് ഈ മാപ്പിളമാർ കഥയിലേക്കു വരുന്നത്. അവരത്

അംശംഅധികാരിയെ അറിയിക്കുന്നു. അധികാരി ശവം പരിശോധിച്ച് തയ്യാറാക്കിയ യാദാസ്തിൽ മാപ്പിളമാർ ഒപ്പുവെക്കുന്നു. എന്നാൽ നമ്പൂതിരിയുടെ പ്രേരണയാൽ കേസ് അട്ടിമറിക്കപ്പെട്ടുവെന്നറിയുന്നതോടെ കുട്ട്യസ്സൻ കോടതിയിൽ പോയി പോലീസു മുൻഷിയെകണ്ട് 'ഒന്നു കൈമടക്കി' കാര്യങ്ങൾ അറിയുന്നു.താൻ ഒപ്പിട്ട യാദാസ്തല്ല സമർപ്പിക്കപ്പെട്ടതെന്നറിഞ്ഞ മാപ്പിള പുതിയ വാറോലകൾ തയ്യാറാക്കി പോലിസ് ഇൻസ്പെക്ടർക്കും മജിസ്ട്രേറ്റിനും അഞ്ചരക്കണ്ടിയിലെ സായ്പ്പിന്നും അയച്ചുകൊടുക്കുന്നു. അതോടെ കേസുമുറുകുകയും രാമർകുട്ടിനമ്പ്യാർ അറസ്റ്റിലാവുകയും കുബേരൻ നമ്പൂതിരി നാട്ടുവിട്ടോടിപ്പോവുകയും ചെയ്തു. കുട്ട്യസ്സൻ, എഴുത്താണിന്റകത്ത് മൂസ്സ, ദീൻ കുഞ്ഞമ്മദ്, അബ്ദുറഹിമാൻ എന്നിവർ കേസ് വിസ്താര സമയങ്ങളിൽ കോടതിയിൽ ഹാജരായി നമ്പൂതിരിക്കും രാമർകുട്ടിനമ്പ്യാർക്കുമെതിരെ മൊഴി-നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത്രയുമാണ് നോവലിലെ മുസ്‌ലിം ഇടപെടലുകൾ. കഥയുടെ അന്ത്യത്തിൽ മരത്തൻ മരിച്ചിട്ടില്ലെന്നു തെളിയുന്നതോടെ ഈ ഇടപെടലുകളെല്ലാം തെറ്റായിരുന്നെന്നു വിധിക്കപ്പെടുന്നു. അങ്ങനെ നമ്പൂതിരിക്കെതിരെ ഗൂഢാലോചന നടത്തുന്ന കൊള്ളസംഘമായി നോവലിലെ മുസ്‌ലീങ്ങൾ മാറുന്നു.

കാര്യസ്ഥൻ രാമർകുട്ടിനമ്പ്യാരുടെ വിചാരണാ വേളയിൽ "പള്ളിസ്ഥലത്തിന്റെ വ്യവഹാരം നിമിത്തം നമ്പൂതിരിയുമായി കഠിനമായ വിരോധത്തിൽ ഇരിക്കുന്ന മാപ്പിളയുടെയും ക്ഷേത്രത്തിന്റെ വ്യവഹാരം നിമിത്തം വിരോധത്തിൽ ഇരിക്കുന്ന ഭവശർമ്മൻ നമ്പൂതിരിയുടെയും ഉത്സാഹത്തിന്മേലാണ് തടവുകാരെ ശിക്ഷിക്കാൻ മതിയായതെളിവുകിട്ടിയത്" (71) എന്നു പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഭവശർമ്മൻ നമ്പൂതിരി വക ഒരു സാക്ഷിയെയും എഴുത്തുകാരൻ ഹാജരാക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നമ്പൂതിരിക്കെതിരെ കള്ളസാക്ഷ്യംപറയുന്ന ദുഷ്ടന്മാരുടെ പട്ടികയിൽ മാപ്പിളമാർ മാത്രമാകുന്നു.

മരത്തനെ രാമർകുട്ടിനമ്പ്യാർ അടിച്ചുകൊന്നതാണെന്നും മറ്റും മാപ്പിളമാർ പറഞ്ഞതായി അധികാരി കോന്തുനമ്പ്യാർ പറഞ്ഞപ്പോൾ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയുടെ പ്രതികരണംനോക്കുക : "ആരാണ് ആ കള്ള മാപ്പിളമാർ ? ഈ മൊട്ടകൾ നാട്ടിൽ വന്നു, നാട്ടിൽ നിന്നും ധർ-

മ്മം മറഞ്ഞു" (49). കള്ള മാപ്പിളമാർ, മൊട്ടകൾ തുടങ്ങിയ അധിക്ഷേപകരമായ സംബോധ-നകൾ അക്കാലത്ത് സവർണ്ണ വിഭാഗങ്ങൾ മുസ്ലീങ്ങളോടു പുലർത്തിയിരുന്ന മനോഭാവ-ത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഈ മൊട്ടകൾ പുറത്തുനിന്നുംവന്നവരാണ്, അവർ വന്നതോടെയാണ് നാട്ടിൽനിന്നും ധർമ്മം മറഞ്ഞതെന്ന കൊളോണിയൽ ബോധം അക്കാലത്ത് കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഒന്നായിരുന്നുവെന്ന് നോവലിന്റെ സൂക്ഷ്മപാരായണത്തിൽ നിന്നുംവ്യക്തമാകും. നോവലിൽ കഥാപാത്രങ്ങളായി വരുന്ന മുസ്ലീങ്ങളെയെല്ലാം എഴുത്തു-കാരൻ 'മാപ്പിള' എന്നാണു വിളിച്ചിട്ടുള്ളത്. കഥാഗതിയിൽനിന്നുംമാറി കേരളത്തിലെ എല്ലാ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെയും ജീവിത രീതികളെകുറിച്ചു പറയുന്ന ലേഖന സമാനമായ രണ്ടു സന്ദർഭ-ങ്ങളിലൊഴികെ നോവലിലുടനീളമുള്ളത് 'മാപ്പിള' എന്ന പ്രയോഗമാണ്. പുറത്തുനിന്നു വന്ന മത വിഭാഗങ്ങളിൽപെട്ടവരെ സംബോധന ചെയ്യുന്ന പദമാണ് മാപ്പിള. തെക്കൻകേരള-ത്തിൽ ക്രിസ്ത്യാനിയാണ് മാപ്പിളയെങ്കിൽ മലബാറിൽ മുസ്ലീങ്ങളെല്ലാം മാപ്പിളമാരാണ്. പു-റത്തുനിന്നും വന്ന് നാട്ടിലെ ധർമ്മമില്ലാതാക്കുന്ന കൂട്ടരായതുകൊണ്ട് ദുഷ്ടന്മാരാകാതെ വഴി-യില്ലെന്നു ആഖ്യാതാവിനു ഉറപ്പാണ്.

കൊലക്കേസിൽ പ്രതിചേർക്കപ്പെടുന്ന കുബേരൻ നമ്പൂതിരി ഒളിച്ചോടുമ്പോൾ രാത്രി-യിൽ ഭയക്കുന്നത് മാപ്പിളമാരെയാണ്. "നമ്പൂതിരിക്ക് കുണ്ടോട്ടി മാപ്പിളമാരെ പേടിയുണ്ട്. ആ വക നിഷ്ഠുരന്മാരോ മറ്റോ വന്നെങ്കിലോ?" (89). കള്ളന്മാരും കൊള്ളക്കാരുമായ മാപ്പിളമാരെ പാവം നമ്പൂതിരി ഭയക്കുന്നു. കാരണം, അവർ നിഷ്ഠുരന്മാരാണ്. മാപ്പിളമാർ ദുഷ്ടന്മാരാണെന്ന മുൻവിധി നോവലിസ്റ്റും വെച്ചുപുലർത്തുന്നുണ്ടെന്നു തുടക്കത്തിൽതന്നെ വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. നമ്പൂതിരിയുമായി ഒരു പള്ളി സ്ഥലത്തെപറ്റി വ്യവഹരിച്ചു തോറ്റ അവുള്ളയുടെ കാര്യസ്ഥൻ കുട്ട്യസ്സനാണ് ആ കള്ള മാപ്പിളയെന്നു അധികാരി വിശദമാക്കുമ്പോൾ നമ്പൂതിരിയിലുണ്ടാകു-ന്ന ഭാവ വ്യത്യാസത്തെക്കുറിച്ചു എഴുത്തുകാരൻ പറയുന്നതു നോക്കുക:

> "നമ്പൂതിരി ഇതുകേട്ടപ്പോൾ നെടുവീർപ്പിട്ടുംകൊണ്ട് കസേലമേൽ ചാരിയിരുന്നു. മറ്റൊ-ന്നും ചോദിക്കാൻപോലും ധൈര്യമില്ലാതെ പട്ടരുടെ മുഖത്തുനോക്കി. ദുഷ്ടന്മാർക്കു ദുഷ്ട-ന്മാരെ വളരെ പേടിയുണ്ടാകും" (49).

അവുള്ളയാണോ കുട്ട്യസനാണോ എന്നൊന്നും പറയുന്നില്ലെങ്കിലും അപ്പുറത്തുള്ള മാപ്പിളയും നമ്പൂതിരിയെപ്പോലെ ദുഷ്ടനാണെന്നു എഴുത്തുകാരന് എളുപ്പത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്.

സ്വാഭാവികമോ വിശ്വസനീയമോ ആയ ഒരിതിവൃത്തമല്ല നോവലിലേത്. പുലയനൊപ്പം നമ്പൂതിരിക്കും വിമോചനം സാധ്യമാകണമെന്ന വിശാലമായ കാഴ്ച്ചപ്പാട് വെച്ചുപുലർത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും സവർണ്ണതയുടെ ബാധയിൽനിന്നും പൂർണ്ണമായും ഒഴിഞ്ഞുമാറാൻ കുഞ്ഞമ്പുവിന് കഴിയുന്നില്ല. നാടുവിട്ടോടിപ്പോയി പലദേശങ്ങളിൽ കഴിയുമ്പോഴും പോലീസ് കസ്റ്റഡിയിലിരിക്കുമ്പോഴും ആചാര വിഘ്നമുണ്ടായി കുബേരൻ നമ്പൂതിരിക്ക് ജാതി നഷ്ടപ്പെടാതിരിക്കാൻ നോവലിസ്റ്റ് കഠിനമായി പരിശ്രമിക്കുന്നതായികാണാം. മാത്രമല്ല, നടന്നിട്ടില്ലാത്ത ഒരു സംഭവമാണ് കഥയുടെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു നിലകൊള്ളുന്നത്. യഥാർത്ഥത്തിൽ നമ്പൂതിരി പുലയനെ കൊന്നിട്ടില്ല. നമ്പൂതിരി കൊലപാതകിയല്ലെന്നു സാരം. ആദ്യഘട്ടത്തിൽ വിമർശനങ്ങളുടെ കേന്ദ്രത്തിൽ നിന്നിരുന്ന നമ്പൂതിരിയെ എഴുത്തുകാരൻ മാറ്റി പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. ഒന്നു പേടിപ്പിച്ചു വിട്ടാൽ തന്നെ നമ്പൂതിരി മനുഷ്യനായിക്കൊള്ളുമെന്നു നോവലിസ്റ്റ് വിശ്വസിച്ചു. പക്ഷേ, 'ദുഷ്ടന്മാരായ മാപ്പിളമാരെ' മാത്രം മനുഷ്യരാക്കാൻ മറന്നുപോയി.

പ്രതിസന്ധികളെല്ലാം നീങ്ങി എല്ലാവർക്കും ശുഭകരമായതു സംഭവിച്ചുകൊണ്ടാണ് നോവലവസാനിക്കുന്നത്. കൊല്ലപ്പെട്ടുവെന്നു കരുതിയിരുന്ന പുലയൻ മരത്തൻ വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ച് ജഡ്ജിയായി, ക്രിസ്ത്യാനിയായി തിരിച്ചെത്തി നമ്പൂതിരിയുടെ കൊച്ചുമകളെ വിവാഹംകഴിക്കുന്നു. കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയെ കുറ്റക്കാരനല്ലെന്നു വിധിക്കുന്നു. എല്ലാവരെയും മനുഷ്യരായിക്കാണാനുള്ള വിശാലതയിലേക്ക് കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയും വളരുന്നു. സ്മാർത്തവിചാരം നേരിട്ട നമ്പൂതിരിയുടെ മകൾ സുഭദ്രയ്ക്ക് ഭർത്താവിനെ തിരിച്ചുകിട്ടുന്നു. രാമർകുട്ടിനമ്പ്യാർ ജയിൽ മോചിതനാകുന്നു. ഇങ്ങനെ കഥയിൽ വന്നുപോയ എല്ലാവർക്കും നല്ലതുമാത്രം സംഭവിച്ചപ്പോൾ മാപ്പിളമാർമാത്രം അപ്പോഴും കുറ്റക്കാരായി ബാക്കിയാവുന്നു.

"പുഴയിൽ യാദൃച്ഛയാ കണ്ട ശവം മരത്തന്റേതാണെന്നാക്കിത്തീർപ്പാൻ കൊണ്ടുവരപ്പെട്ട മാപ്പിളമാർ കൊടുത്ത തെളിവ് കള്ളത്തെളിവാണെന്നും ആയതു നമ്പൂതിരിയുടെ

നേരെയുള്ള വിരോധം നിമിത്തം അവുള്ള കെട്ടിച്ചമച്ചതാണെന്നും കള്ളത്തെളിവു കൊ-ടുത്ത കുറ്റത്തിനു ആ മാപ്പിളമാരുടെ മേൽ വിസ്താരം നടത്തണമെന്നും" (113-114)

കോടതി വിധിക്കുന്നു. അതായത് നോവലിൽ കുറ്റക്കാരെന്നു വിധിക്കുന്നത് മാപ്പിളമാരെ മാ-ത്രമാണ്. മറ്റുള്ളവരെയെല്ലാം വെറുതെവിട്ടു. കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയുടെ പ്രധാന ശത്രുക്കളി-ലൊരാളായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയും കേസിൽ മാപ്പിളമാർക്കൊപ്പം ഗൂഢാലോചന നടത്തുക-യുംചെയ്യുന്ന ഭവശർമ്മൻ നമ്പൂതിരിക്കെതിരെ ഒരു പരാമർശം പോലുമുണ്ടാകുന്നില്ല. എല്ലാവ-രെയും മനുഷ്യരായംഗീകരിക്കാൻ കഴിയാതിരുന്ന ദുഷ്ടനായിരുന്നിരുന്ന നമ്പൂതിരിക്കുവരെ പരിവർത്തനമുണ്ടാകുമ്പോൾ മാപ്പിളമാർ മാത്രം ദുഷ്ടന്മാരായി നിലനിൽക്കുകയാണ്. നോവ-ലിന്റെ ഏകാഗ്രമായ വായനയിൽനിന്നും കണ്ടെടുക്കാൻകഴിയുന്നത് ഒരൊറ്റ വില്ലനെയാണ്. അതൊരു വ്യക്തിയല്ല. മാപ്പിളമാർ എന്ന പുറത്തുനിന്നും വന്ന സമൂഹം തന്നെയാണ്.

2.4.1.3. **പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം**

'സരസ്വതീവിജയം' എന്ന പാഠത്തിന്റെ പ്രതിനിധാന സ്വഭാവത്തെ വിശകലനം ചെ-യ്തുകഴിഞ്ഞു. അതിനകത്തു പ്രവർത്തിക്കുന്ന അധികാര ബലതന്ത്രങ്ങളെയും പ്രത്യയശാസ്ത്ര-ത്തെയും വിമർശനാത്മക സമീപനത്തിലൂടെ നിർധാരണം ചെയ്യുമ്പോഴേ ഈ നോവലിലെ പ്രാതിനിധ്യപരമായ പ്രശ്നങ്ങളുടെ പൊരുളഴിയൂ. മാപ്പിളമാരെക്കുറിച്ച് കുഞ്ഞമ്പു, 'പ്രശ്നക്കാർ' എന്ന തീർപ്പിലേക്കുപോകുന്നത് അന്നത്തെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളാൽ രൂപം-കൊണ്ട പൊതുബോധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കൂടിയായിരിക്കണം. ബ്രിട്ടീഷ് മലബാറി-ലെ സർക്കാർ ഉദ്യോഗസ്ഥരായിരുന്ന പലരും രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്ന കാര്യങ്ങളാണ് അക്കാലത്തെചരിത്രമായി പിന്നീട് വായിക്കപ്പെട്ടതെന്ന് ഈ അധ്യായത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അത്തരം ചരിത്രരേഖകളിലെ മുസ്‌ലിം പരാമർശങ്ങളെല്ലാംതന്നെ പാശ്ചാത്യ പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ അനുകരണങ്ങളായിരുന്നുവെന്നതാണ് വാസ്തവം.

മലബാർ സ്പെഷ്യൽ കമ്മീഷണറായിരുന്ന മി. ഗ്രെമെ ഒരു വർഗ്ഗമെന്ന നിലയിൽ മാപ്പി-ളമാരെപ്പറ്റി, കമ്പനി ഗവർമേണ്ടിനു സമർപ്പിച്ച റിപ്പോർട്ടിൽ പറയുന്നതിനെക്കുറിച്ച് വില്യം

ലോഗൻ മലബാർ മാന്വലിൽ ചൂണ്ടികാണിക്കുന്നുണ്ട്: "തീരപ്രദേശങ്ങളിൽ അവർ പ്രയത്ന- ശാലികളും വ്യാപാര കാര്യങ്ങളിൽ സമർത്ഥരും സൂത്രശാലികളും ദുരാഗ്രഹികളും ലഹരി പദാർത്ഥങ്ങൾ വർജ്ജിക്കണമെന്ന പ്രവാചക ശാസന കർശനമായി പാലിക്കുന്നവരും തങ്ങളുടെ മതവിശ്വാസങ്ങൾ അതിന്റെ സത്തയിലല്ലാതെ രൂപത്തിൽ മാത്രം അനുഷ്ഠിക്കുന്ന- വരും പതിവായി നിസ്കാരമുറകൾ ചെയ്യുന്നവരും അതേസമയം ഇതിലൊന്നിലും ആത്മാർ- ത്ഥത തൊട്ടുതെറിപ്പിച്ചിട്ടില്ലാത്ത കപടനാട്യക്കാരും സ്വന്തം മതത്തിലേക്ക് ആളെ കൂട്ടാൻ ഭ്രാന്താവേശം കാട്ടുന്നവരുമാണ് മാപ്പിളമാർ" (വില്യം ലോഗൻ 153).

1852-ൽ മദ്രാസ് സർക്കാരിനാൽ നിയമിതനായ സ്പെഷ്യൽ കമ്മീഷണർ ടി.എൽ. സ്ട്രേഞ്ചിന്റെയും മറ്റും ഇതിനു സമാനമായ ചില അഭിപ്രായങ്ങളെ കെ.എൻ. പണിക്കരെ ഉദ്ധ- രിച്ചുകൊണ്ട് എം.ടി. അൻസാരി 'മലബാർ ദേശീയതയുടെ ഇടപാടുകൾ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് "കുടില ചിന്താഗതിക്കാരും പ്രതികാര ദാഹികളും നിരക്ഷര കുക്ഷിക- ളായ മാപ്പിളമാരുടെ മനസ്സിൽ അവരുടെ സ്വാർത്ഥരും അജ്ഞരും ദുഷ്ടലാക്കുകാരുമായ പു- രോഹിത വർഗ്ഗം ഊട്ടിയുറപ്പിച്ച കടുത്ത മതഭ്രാന്തിന്റെ ഫലമായിരുന്നു മാപ്പിളലഹളകളെ- ല്ലാം തന്നെ. ബ്രിട്ടീഷുകാർ മാപ്പിളമാരെ ചിത്രീകരിച്ചത് അറിവില്ലാത്തവരും മതാന്ധരും മാ- ത്രമായല്ല, അവർ യുക്തിയുടെ ഒരു പൊരിപോലുമില്ലാത്ത പേയിളകിയ മൃഗങ്ങളാണ് എന്നു- മാണ്" (എം.ടി. അൻസാരി: 30).

വ്യാജ പ്രതിനിധാനങ്ങളിലൂടെ ഇത്തരം ചരിത്രരേഖകൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത പൊതുബോ- ധമാണ് കുഞ്ഞമ്പുവിനെ നയിക്കുന്നതെന്നു വ്യക്തം. അന്നത്തെ സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങളും അടിത്തട്ടിൽ പ്രേരണയായി നിലകൊണ്ടിട്ടുണ്ടാവണം. മലബാറിലെ മുസ്‌ലിംജീവിതം അത്ര ശോഭനമല്ലാത്തൊരുകാലത്താണ് 'സരസ്വതീവിജയം' എഴുതപ്പെടുന്നത്. ഒരു കാലത്ത് സാ- മൂതിരിയുടെ പ്രോത്സാഹനത്താൽ നല്ല നിലയിൽ കഴിഞ്ഞിരുന്ന മാപ്പിളമാർക്ക് വൈദേശിക ഭരണങ്ങൾ നിരന്തരം പ്രശ്നങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു. ടിപ്പുവിന്റെ ആക്രമണങ്ങളോടെ സാമൂതിരിമാർ നി- ലപാടു മാറ്റി. ബ്രിട്ടീഷ് നിയമങ്ങളും വലിയ രീതിയിൽ തിരിച്ചടിയായി.ഇതോടെ തീർത്തും

അസംതൃപ്തരായൊരു ജനതയായി മലബാറിലെ മുസ്ലീങ്ങൾ മാറി. പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കം മുതൽ മലബാറിൽ ശക്തിയാർജ്ജിച്ച കർഷകകലാപങ്ങളുടെ നേതൃസ്ഥാനത്ത് മുസ്ലീങ്ങളായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷുകാർ നടപ്പിലാക്കിയ ഭൂനികുതി സമ്പ്രദായം ഭൂ ഉടമാ നിയമങ്ങളും ജന്മിത്ത വാഴ്ച്ചയെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കുന്നതായതുകൊണ്ട് കുടിയാന്മാരും കർഷകരുമായ മുസ്ലീങ്ങൾ ജന്മിമാരുമായും ഭരണകൂടവുമായും നിരന്തരമായസംഘർഷത്തിലായിരുന്നു. ജന്മിമാർക്കെതിരായസമരങ്ങൾ പലപ്പോഴും ഹിന്ദുകൾക്കെതിരായ ആക്രമണങ്ങളായിമാറുന്നുമുണ്ട്.

"മാപ്പിളമാരുടെ അസംതൃപ്തി അക്രമാസക്തമായ ഒട്ടേറെ കലാപങ്ങളിലേക്കുനയിച്ചു. ഇടവിട്ടിടവിട്ട് ആ കലാപങ്ങൾ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടു മുഴുവൻ തുടർന്നു. ഈ അസ്വസ്ഥതകൾ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് നിരന്തരം പ്രശ്നങ്ങളുണ്ടാക്കി. അവയുടെ പ്രത്യാഘാതങ്ങളെയും അവ നിയന്ത്രിക്കാൻ വേണ്ട അടിച്ചമർത്തൽ നടപടികളെയും കുറിച്ച് ഒട്ടേറെ റിപ്പോർട്ടുകളും അഭിപ്രായങ്ങളും പുറത്തുവന്നു. മാപ്പിളമാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ കലാപങ്ങളെല്ലാം തികച്ചും വ്യർത്ഥമായിരുന്നു; ധീരമെങ്കിലും നിഷ്ഫലമായിരുന്നു. മാപ്പിളയെ ക്രൂരനും പ്രതീക്ഷയറ്റവനുമായി ചിത്രീകരിക്കുന്നതിന് ഈ സംഭവങ്ങളാണ് ഉത്തരവാദി" (റോളണ്ട് മില്ലർ: 115). ഒരു നൂറ്റാണ്ടിലധിക കാലം മലബാറിൽ നീണ്ടുനിന്ന ഇത്തരം കലാപങ്ങൾ കാരണം, 'നിരന്തരം പ്രശ്നങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നവരാണ് മുസ്ലീങ്ങൾ' എന്ന തീർപ്പിലേക്കെത്തിച്ചേരാൻ കുഞ്ഞമ്പുവിനു വലിയ പ്രയാസങ്ങളുണ്ടായില്ല. പൂർവ്വമാതൃകകളെന്നവണ്ണം ചരിത്രത്തിലും സാഹിത്യത്തിലുമെല്ലാം നിരന്തരം അപരവത്കരിക്കപ്പെട്ട മുസ്ലീങ്ങൾ ധാരാളമുണ്ടായിരുന്നു.

സമത്വാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സമൂഹ നിർമ്മിതിയിലൂടെമാത്രമേ കീഴാളനവോത്ഥാനമെന്ന വിപ്ലവകരമായ ആശയം സാധ്യമാക്കാൻകഴിയൂ. എന്നാൽ കുഞ്ഞമ്പു സ്വീകരിച്ച സമത്വത്തിലേക്കുള്ളവഴി കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടേതായിരുന്നു. കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിന്റെ ഇടപെടൽകൊണ്ടും അവരുടെതന്നെ വിദ്യാഭ്യാസ പ്രവർത്തനങ്ങൾകൊണ്ടുമാണ് കീഴാളർക്ക് മനുഷ്യപദവി ലഭിച്ചത് എന്നതരത്തിലുള്ള നോവലിലെ പ്രഖ്യാപനങ്ങളെ ശരിവെ-

ക്കുമ്പോൾതന്നെ കീഴാളർക്കൊപ്പം വിമോചനം സാധ്യമാകേണ്ട രാജ്യത്തെ മുസ്‌ലിം ജനവിഭാഗത്തെ അപരിഷ്കൃതരായി ചിത്രീകരിക്കുന്നതിലെ വൈരുദ്ധ്യം മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. വേണ്ടത്ര ഗൗരവത്തിലുള്ള ഒരു വായന നടക്കാത്തതു കൊണ്ടാണ് 'സരസ്വതീവിജയ'ത്തിലെ തോൽപ്പിക്കപ്പെടുന്ന മുസ്‌ലിമിനെ നമ്മുടെ പല സാമൂഹിക പ്രവർത്തകരും എഴുത്തുകാരും വിജയിയായി പ്രഖ്യാപിക്കുന്നത്. മലയാള നോവലിലെ മുസ്‌ലിം സാമൂഹിക ജീവിതമന്വേഷിച്ച ജമാൽ കൊച്ചങ്ങാടിയുടെ നിരീക്ഷണംനോക്കുക:

"ഒരു കൊലക്കുററത്തിൽ സവർണ്ണനായ പ്രതിക്കെതിരെ സാക്ഷി പറയാനുള്ള സത്യസന്ധതയും ധീരതയും പകടിപ്പിക്കുന്ന മാപ്പിളമാർ, തങ്ങൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന സമുദായത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്." (ജമാൽ കൊച്ചങ്ങാടി, മുസ്‌ലിം സാമൂഹ്യജീവിതം: 28). ഈ സാക്ഷി പറച്ചിൽ കള്ളത്തരമായിരുന്നെന്നും മാപ്പിളമാർ തെറ്റുകാരാണെന്നും വിധിക്കുന്ന നോവലിന്റെ അവസാനഭാഗം വായിക്കാതെയാണ് കൊച്ചങ്ങാടി ഇങ്ങനെ ഒരു തീർപ്പിലെത്തുന്നത്. സരസ്വതീവിജയത്തിലെ മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ കൃത്യമായി വിശകലനം ചെയ്യാതെയുള്ള നിരീക്ഷണമായതുകൊണ്ടാണ് നോവലിലെ മാപ്പിളമാർ അദ്ദേഹത്തിനു ധീരന്മാരും സത്യസന്ധരുമായിത്തീർന്നത്. കെ.കെ. കൊച്ചിന്റെ നിരീക്ഷണത്തിലും നോവലിലെ മാപ്പിളമാർ ധീരരും ഉദാത്തമാതൃക കാണിക്കുന്നവരുമാണ്. "തകരുന്ന നമ്പൂതിരിസമുദായത്തിന്റെ ചിത്രത്തോടൊപ്പം, മുസ്‌ലിംസമുദായത്തിന്റെ ബ്രാഹ്മണ വിരോധവും മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ ദലിതുകളോടുള്ള സഹഭാവവും നോവലിൽനിന്നും വായിച്ചെടുക്കാനാവും. മരത്തന്റെ കൊലപാതകത്തിനെതിരെ ശബ്ദമുയർത്തുന്നത് മുസ്‌ലീങ്ങളാണ്" (കെ.കെ. കൊച്ച്, കേരളം മറന്ന...: 146). കൊലപാതകത്തിനെതിരെ ശബ്ദമുയർത്തി എന്ന ഒരുവശത്തെ മാത്രം വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിന്റെ പ്രശ്നമാണിത്. നോവലിലെ പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെ സമഗ്രതയിലൂന്നിനിന്നുകൊണ്ട് അപഗ്രഥിക്കുന്ന പഠനങ്ങളാണുണ്ടാവേണ്ടത്.

യൂറോകേന്ദ്രിതമായ ആശയങ്ങളും ചിന്തകളും ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുകയാണ് കൊളോണിയൽ ആധുനികത ചെയ്യുന്നത്. അവിടെ സമത്വമെന്നത് പൂർണാർത്ഥത്തിൽ സാധ്യമാകുന്ന

ഒന്നല്ല. അതുകൊണ്ടാണ് കോളനി വിരുദ്ധ രാഷ്ട്രീയം മുന്നോട്ടുവെച്ച മലബാറിലെ മുസ്ലീങ്ങ-ളെ അധമരായി ചിത്രീകരിക്കാൻ 'സരസ്വതീവിജയം' പോലെയുള്ള കോളോണിയൽ ആധു-നികതയുടെ ആഖ്യാനമാതൃകകൾക്ക് എളുപ്പത്തിൽസാധിക്കുന്നത്.

2.4.2. ലക്ഷ്മീകേശവം

പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാന ദശകത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ 'ലക്ഷ്മീകേശ-വം' (1892) ആധുനികമായ ലോകബോധത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യാൻ തുടങ്ങിയ കേ-രളീയ സാമൂഹിക ജീവിതത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന നോവലാണ്. വടക്കാഞ്ചേരിക്കാരനായ കോമാട്ടിൽ പാഡുമേനോൻ രചിച്ച 'ലക്ഷ്മീകേശവം', കൊച്ചിശ്ശീമയിൽ ആദ്യമായുണ്ടായ നോവലാണെന്നും ഇന്ദുലേഖയെ അനുകരിച്ചുണ്ടായ നോവൽ എന്നതിനപ്പുറം വിശേഷവിധി-യായ ചമത്കാരമൊന്നും അതിനില്ലെന്നും വിദ്യാവിനോദിനിയിൽ സി.പി. അച്യുതമേനോൻ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. ലക്ഷ്മീകേശവം പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നത് കൊച്ചിയിലാണെങ്കിലും കഥാപശ്ചാ-ത്തലം മലബാറാണ്. ഒപ്പം മദിരാശിയും മൈസൂറുമെല്ലാം കഥാഗതിയുടെ ഭാഗമാകുന്നുണ്ട്. മലബാറിൽ അക്കാലത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന പ്രഭുത്വ വാഴ്ച്ചയുടെ അപഹാസ്യമായ കാഴ്ച്ചകളും അതിനെതിരെ നായർ തറവാടുകളിൽ നിന്നുതന്നെ ഉയർന്നുവന്ന പ്രതിരോധവും നോവലിൽ പ്രമേയമാകുന്നു. ഒപ്പം സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസവും, അവരുടെ സ്വതന്ത്രപൂർണ്ണമായ ജീവിതവും നോ-വൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്.

2.4.2.1. സന്ദർഭവിശകലനം

ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം, നീതിന്യായവ്യവസ്ഥ, യാത്രാവിനിമയ സൗകര്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയ കൊളോണിയൽ ആധുനികത നിർമ്മിച്ച ഭൗതിക പരിസരങ്ങളാണ് ഈ നോവലിന്റെ വിപ്ല-വാത്മകമായ ആശയങ്ങൾക്കു പ്രചോദനമാകുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ച, ബ്രിട്ടീ-ഷ് നീതിന്യായവ്യവസ്ഥയിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന ആധുനിക വ്യക്തിസങ്കല്പത്തെയാണ് ലക്ഷ്മികേ-ശവം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. നോവലിലെ നായികാ-നായക കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം അത്തര-ത്തിലുള്ളതാണ്. എന്നാൽ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരിസരം

ബോധപൂർവ്വം അന്യവത്കരിച്ച ചില സാമൂഹിക ജീവിതങ്ങളുണ്ട്. അവയൊക്കെയും അതേപടി ഈ നോവലിലും അപരമായിതന്നെ നിലനിർത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഈയൊരു പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ലക്ഷ്മീകേശവത്തിലെ മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനം ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്.

ജനങ്ങളുടെ അറിവിവിലേക്കായി സാമൂഹികമായ ചില വിഷയങ്ങൾ എത്തിക്കാൻവേണ്ടി രചിച്ച നോവലാണ് ലക്ഷ്മീകേശവമെന്ന് എഴുത്തുകാരൻ മുഖവുരയിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്:

“ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷാ പരിചയമില്ലാത്ത അസഖ്യം ജനങ്ങൾക്ക് ഉപരിപ്ലവമായ ഒരു മനോഭാവമെങ്കിലും കൊടുക്കേണ്ടതിനെ ഉദ്ദേശിച്ചു മാത്രം ബഹുമാനപ്പെട്ട ശ്രീ ശങ്കരന്നായരവർകളുടെ വിവാഹബീലിന്റെ ഒരു ചുരുക്കം ഇതിൽ ചേർത്തിരിക്കുന്നതാകുന്നു” (പുറം 33) .

ആധുനികമായ ലോകബോധമാണ് നോവലിസ്റ്റിനെ സ്വാധീനിക്കുന്നതെന്ന് മുഖവുര വ്യക്തമാക്കുന്നു. ജീർണ്ണിച്ച സംബന്ധരീതികൾക്കു പകരം ഏക ഭർതൃത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ വിവാഹ സമ്പ്രദായം നിയമമായി വരുന്നത് ഇംഗ്ലീഷറിയാത്ത ജനങ്ങൾക്ക് വ്യക്തമാകാൻവേണ്ടി നോവലിൽ ബോധപൂർവ്വം ഉൾച്ചേർത്തിരിക്കുകയാണ്. സുദീർഘമായ ആ ബിൽ ചർച്ച അസ്ഥാനത്താണ്. എന്നിരുന്നാലും അന്നത്തെ മലബാറിന്റെ സാമൂഹികാവസ്ഥ തുറന്നു കാണിക്കാനും ആധുനികതയുടെ യുക്തി ജനങ്ങളിലേക്കെത്തിക്കാനും എഴുത്തുകാരൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. അന്നത്തെ സാമൂഹികാവസ്ഥയുടെ ഒരു നേർചിത്രം അതുകൊണ്ടുതന്നെ നോവലിൽനിന്നും ലഭിക്കേണ്ടതാണ്. ആധുനികമായ ലോകബോധത്തിലേക്ക് പരിണമിക്കാൻ തുടങ്ങിയ കേരളീയ മധ്യവർഗ്ഗത്തെ കൃത്യമായി നോവൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുമുണ്ട്. എന്നാൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചുവെന്നു പറയുന്നതിനേക്കാൾ അന്നു നിലനിന്നിരുന്ന പൊതുബോധത്തെ ചിത്രീകരിച്ചുവെന്നു പറയുന്നതാണ് യുക്തിഭദ്രം. ആ പൊതുബോധം കൊളോണിയൽ ആധുനികത നിർമ്മിച്ചെടുത്തതാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നോവലിലെ മുസ്‌ലിം പ്രതിനിധാനം പ്രശ്നാധിഷ്ഠവുമാണ്.

അക്കരപ്പാട്ടു കേലുണ്ണി നമ്പ്യാർ എന്ന ഭൂപ്രഭുവിന്റെ ജീവിത ചുറ്റുപാടുകൾ പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് നോവൽ ആരംഭിക്കുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷറിയാത്ത, സംഗീതമാസ്വദിക്കാൻ കഴിയാത്ത, ലോകബോധം തീരെയില്ലാത്ത, അതിസമ്പന്നനായ ഒരു സർവ്വസാധാരണ ജന്മി. ജന്മിയുടെ

പാട്ടക്കാരനായ ചാത്തരമേനോനോന്റെ കുടുംബമാണ് കഥയുടെ കേന്ദ്രം. ചാത്തരമേനോന്റെ സഹോദരി ഇക്കാവമ്മയുടെ ഭർത്താവ് കമ്മാരന്നായർ മദ്രാസ് ഹൈക്കോർട്ടിൽ വക്കീലാണ്. മകൾ ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയെ ഇംഗ്ലീഷു പഠിപ്പിക്കാനായി കമ്മാരന്നായർ മദ്രാസിലേക്കു കൊണ്ടുപോകുന്നു. അവിടെവെച്ച് കമ്മാരന്നായരുടെ പരിചയക്കാരനും ബി.എൽ. വിദ്യാർത്ഥിയുമായ കേശവനുണ്ണിയുമായി ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി പ്രണയത്തിലാകുന്നു. ഒഴിവുകാലത്തു നാട്ടിലെത്തിയ സുന്ദരിയായ ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയെകണ്ട പ്രഭു, അവളെ ഭാര്യയാക്കാൻ തീരുമാനിക്കുന്നു. ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി സമ്മതമല്ലെന്നറിയിക്കുന്നതോടെ പ്രഭു പാട്ടക്കാരനായ ചാത്തരമേനോനെ വരുത്തി, സ്വത്തുവകകൾ ഒഴിഞ്ഞു കൊടുക്കണമെന്ന് കല്പിച്ചു. വീടുൾപ്പെടെ വഴിയാധാരമാകുമെന്നു വന്നതോടെ ചാത്തരമേനോൻ ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയെ പ്രഭുവിന് വിവാഹം കഴിച്ചുതരാമെന്നേൽക്കുന്നു. അതോടെ, കേശവനുണ്ണിയെ മാത്രം മനസ്സിലോർത്തു ജീവിക്കുന്ന ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി പ്രതിസന്ധിയിലായി. ദുഃഖിതയായ അവൾ ഒരെഴുത്തെഴുതിവെച്ച് സഖിയായ മീനാക്ഷിക്കൊപ്പം ദീർഘ സഞ്ചാരത്തിനിറങ്ങുന്നു. ഒരുവർഷം കഴിഞ്ഞു മാത്രമേ കേശവനുണ്ണിയുമായി ഒന്നിക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളു എന്നതുകൊണ്ട് അത്രയുംകാലം ഇന്ത്യ മുഴുവൻ സഞ്ചരിക്കാമെന്നു കരുതിയാണ് അവൾ ഇറങ്ങിപ്പുറപ്പെടുന്നത്. യാത്രക്കിടയിൽ ഒട്ടേറെ ദുരിതങ്ങൾ നേരിടുന്നു. മൈസൂർ രാജകുമാരന്റെ സുഹൃത്തായ കേശവനുണ്ണി ഒഴിവുകാലം കഴിച്ചുകൂട്ടാൻ കൊട്ടാരത്തിലെത്തുകയും വിധിവശാൽ കുറച്ചുകാലമവിടെ ജയിലിൽ കഴിയുകയുംചെയ്യുന്നു. ഈ സമയത്താണ് തോഴിയായ മീനാക്ഷിയെ നഷ്ടപ്പെട്ട്, ദുഷ്ടനായയൊരു പട്ടാണിയിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെട്ട് ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി മൈസൂർ രാജകൊട്ടാരത്തിലെത്തുന്നത്. അവിടെവെച്ച് കേശവനുണ്ണിയും ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയും പരസ്പരം തിരിച്ചറിയുന്നു. വൈകാതെ തന്നെ കേശവനുണ്ണി മൈസൂർ രാജ്യത്തെ മന്ത്രിയായതോടെ കമ്മാരന്നായരെയും കുടുംബത്തെയും വിവരമറിയിച്ച് ലക്ഷ്മീകേശവന്മാർ ഒന്നായിത്തീരുന്നു.

2.4.2.2. ഘടനാവിശകലനവും സ്വത്വനിർമ്മിതിയും

സ്വാഭാവികമായ ആഖ്യാനരീതിയുടെ അഭാവവും കൃത്രിമത്വം നിറഞ്ഞ ബോധപൂർവ്വമായ കഥാ സന്ദർഭങ്ങളുമാണ് ലക്ഷ്മീകേശവത്തിലെ പ്രതിനിധാനങ്ങളെ സങ്കീർണ്ണമാക്കുന്നത്.

ഒരു നോവലെന്ന നിലയ്ക്ക് ലക്ഷ്മീകേശവത്തിന്റെ ആഖ്യാനരീതി ഒട്ടും ആകർഷണീയമല്ല. കഥാഗതിയെ മുന്നോട്ടുനയിക്കാൻ കൃത്രിമമായ അവതരണശൈലി പലയിടത്തും പിന്തുടരുന്നുണ്ട്.

“ഇതിവൃത്തം, കഥാപാത്രങ്ങൾ, സംഭവങ്ങൾ, പശ്ചാത്തലം, ഭാഷ എന്നിവയിൽ യഥാതഥമായ അംശങ്ങൾ വളരെയുണ്ടെങ്കിലും കേവലം കല്പിതമായ ഭാഗങ്ങളും നോവലിൽ സുലഭമാണ്. ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയും തോഴിയും കൂടി രാത്രി മൂന്നുമണിക്കു വീട്ടിൽനിന്നിറങ്ങി പാലക്കാട്ടേക്കും പിന്നീടു ജലാർപേട്ടയ്ക്കും അവിടെനിന്നു ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി തനിച്ചു ബാംഗ്ലൂർക്കും പോകുന്നത് യാത്രാസൗകര്യങ്ങൾ കുറഞ്ഞ അക്കാലത്ത് അസംഭവ്യമാണ്. പതിനാറുമൈൽ അകലെയുള്ള പാലക്കാട്ടേക്ക് അവർ രാത്രിയിൽ നടന്നുവത്രെ. ജലാർപ്പേട്ടയിൽവച്ച് തോഴി പനിപിടിച്ചു മരിച്ചെന്നു വരുത്താൻ ഗ്രന്ഥകാരൻ നന്നെ ക്ലേശിക്കുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെ വന്നാലേ ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയെ ഒറ്റയ്ക്കു ബാംഗ്ലൂർക്കയയ്ക്കാനും അവിടെയെത്തും മുമ്പ് ഒരു ബലാത്സംഗക്കാരന്റെ കൈയ്യിലും തുടർന്നു രാജകുമാരിയുടെ പക്കലും ഒറ്റയ്ക്കെത്തിക്കാനും തരപ്പെടൂ. ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി രാജകുമാരിയുടെ അടുത്തെത്തിയാൽ രാജകുമാരന്റെ കൂടെയുള്ള കേശവനുണ്ണിയുമായി അവളെ സന്ധിപ്പിക്കുക എളുപ്പമാണ്. ഇമ്മാതിരി കൃത്രിമത്വം യഥാതഥമായ നോവലിനു ചേർന്നതല്ല. ആഖ്യാനത്തിലും കഥാപാത്ര സംഭാഷണത്തിലും കൃത്രിമത്വം കലർന്ന ഭാഗങ്ങൾ ഇടയ്ക്കുകാണാം” (ജോർജ്ജ് ഇരുമ്പയം: 150-151). നന്നേ പാടുപെട്ടാണ് ക്ലൈമാക്സിലേക്കെത്തിക്കാൻ എഴുത്തുകാരൻ ഉപകഥകൾ മെനയുന്നതെന്നാണ് ജോർജ്ജ് ഇരുമ്പയം പറയുന്നത്. ഒട്ടും സ്വാഭാവികതയില്ലാത്ത കഥാപരിണാമമാണ് നോവലിൽ സംഭവിക്കുന്നത്. അത് ബലാൽസംഗക്കാരന്റെ ആഖ്യാനമെത്തുമ്പോൾ കൂടുതൽ വ്യക്തമാകുന്നു.

ദുഷ്ടനായ ഭൂപ്രഭുവിന്റെയും പുരോഗമന പക്ഷത്തു നിൽക്കുന്ന നായർ കുടുംബത്തിന്റെയും കഥ പറയുന്ന ലക്ഷ്മീകേശവത്തിന് മുസ്‌ലിം ജീവിതപരിസരം കടന്നു വരേണ്ടതില്ലാത്ത ഇതിവൃത്തഘടനയാണുള്ളത്. എന്നിട്ടും ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയുടെ സഞ്ചാരപഥത്തിലേക്ക് ദുഷ്ടതയുടെ പ്രതിരൂപമായി പേരുപോലുമില്ലാത്ത ഒരു മുസ്‌ലിം കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലബാറിന്റെ സാമൂഹിക ജീവിതം കേന്ദ്രമായി കഥപറഞ്ഞ നോവലിനകത്തെ മുസ്‌ലിം

പ്രതിനിധാനം ഇത്രമേൽ സങ്കീർണ്ണമാകാനിടയായ രാഷ്ട്രീയം ചർച്ചചെയ്യേണ്ടതാണ്. രാജ്യസഞ്ചാരത്തിനിറങ്ങിപ്പുറപ്പെട്ട ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിക്ക് കൂട്ടുവന്നിരുന്ന മീനാക്ഷിയെ യാത്രമധ്യേ നഷ്ടപ്പെടുന്നു. തനിച്ചായിപ്പോയ വ്യസനത്തോടെ ബാംഗ്ലൂരിലേക്കുപുറപ്പെട്ട അവൾക്ക് തീവണ്ടിയാത്രക്കിടയിൽ പിന്നെയും ദുരിതമനുഭവിക്കേണ്ടി വരുന്നുണ്ട്. രാത്രിയിൽ ഏതോ സ്റ്റേഷനിൽ മൂത്രമൊഴിക്കാൻ വേണ്ടിയിറങ്ങിയ അവൾ തിരികെ കയറുംമുമ്പ് വണ്ടിപോകുന്നു. പാതിരാത്രിയിൽ പ്ലാറ്റ്ഫോമിൽ തനിച്ചായിപ്പോയ അവളുടെയടുത്തേക്ക് സഹായിക്കാനെന്ന വ്യാജേന ഒരു പട്ടാണി എത്തിച്ചേരുന്നു. അടുത്തു തന്നെയുള്ള ഒരു ശിപായിയാണ്, സഹായിക്കാം, കൂടെ പോന്നോളൂ, നിങ്ങളുടെ ജാതിക്കാരുടെ വീട്ടിലെത്തിക്കാം എന്നൊക്കെ പറഞ്ഞ് സൂത്രത്തിലവളെ ദൂരെയുള്ള കാട്ടിനുള്ളിലെത്തിക്കുന്നു. അവിടെവെച്ചയാൾ അവൾക്കു നേരെ കത്തി ചൂണ്ടി ബലാൽസംഗം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. പെട്ടെന്ന് കാട്ടിനുള്ളിൽനിന്നു വന്ന ഒരു നായാട്ടുകാരൻ അവളെ അയാളിൽനിന്നും രക്ഷിക്കുകയും ഒടുവിൽ മൈസൂർ കൊട്ടാരത്തിൽ എത്തിച്ചേരുകയുംചെയ്യുന്നു. രണ്ടുപുറത്തിലായാണ് നോവലിൽ പട്ടാണിയുടെ വരവും ദുഷ്ടതയും വിവരിക്കുന്നത്.

'ഒരു പട്ടാണി' എന്നേ നോവലിൽ ഈ കഥാപാത്രത്തിനെപറ്റി പറയുന്നുള്ളൂ. മുസ്‌ലിം എന്ന വാക്ക് എവിടെയും ഉപയോഗിച്ചിട്ടില്ല. അഫ്ഗാനിസ്ഥാനിൽ നിന്നു കുടിയേറിപ്പാർത്ത മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ പരമ്പരയിൽപെട്ടവരെയാണ് പൊതുവെ പത്താൻ/പട്ടാണി എന്നൊക്കെ വിളിക്കുന്നത്. കർണാടകയിലെ മുസ്‌ലീങ്ങളധികവും പട്ടാണി വംശത്തിൽ പെട്ടവരാണ്. ഉത്തരേന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിലും പട്ടാണികളെ കാണാം. മുസ്‌ലീങ്ങളെ മലബാറിൽ പൊതുവെ 'മാപ്പിള'യെന്നു വിളിക്കുന്നതു പോലെയാണ് കേരളത്തിനു പുറത്തുള്ള മുസ്‌ലീങ്ങളെ 'പട്ടാണി'യെന്നു വിളിക്കുന്നത്. കേരളത്തിലും വലിയ തോതിലല്ലെങ്കിലും വയനാട്, പാലക്കാട് ഭാഗങ്ങളിൽ പട്ടാണി മുസ്‌ലീങ്ങൾ അധിവസിക്കുന്നുണ്ട്. ടിപ്പുവിന്റെ അധിനിവേശകാലത്ത് മൈസൂരിൽ നിന്നും എത്തിച്ചേർന്നവരുടെ തലമുറയായിരിക്കണം അവർ.

2.4.2.3. പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം

ലക്ഷ്മീകേശവന്മാരെ ഒന്നിപ്പിക്കുന്ന കഥ പറയുമ്പോൾ കഥാഗതിയെ മുന്നോട്ടു കൊണ്ടുപോകാൻ ധാരാളം വഴികളുണ്ടായിട്ടും കൃത്രിമമായി ഇങ്ങനെയൊരു സന്ദർഭം സൃഷ്ടിച്ചെടുത്തത് എന്തിനാണ്? പാതിരാത്രിയിൽ ഒരു പെണ്ണിനെ കാട്ടിൽകൊണ്ടുപോയി കത്തിചൂണ്ടി ബലാൽസംഗം ചെയ്യാനൊരുങ്ങുന്ന ദുഷ്ടത നിറഞ്ഞ കഥാപാത്രം, പേരില്ലാത്ത പട്ടാണി–മുസ്‌ലിം–തന്നെയാകുന്നത് എന്തുകൊണ്ടാണ്? കള്ളനെന്നോ കൊള്ളക്കാരനെന്നോ പറഞ്ഞവസാനിപ്പിക്കാമായിരുന്ന ഒരു സന്ദർഭത്തിൽ ബോധപൂർവ്വം 'പട്ടാണി'യെന്നു നാമകരണം ചെയ്യപ്പെടുന്നതിനു പിന്നിൽ ചില സാമൂഹികമായ കാരണങ്ങളുണ്ട്. 'പട്ടാണി = കൊള്ളക്കാരൻ' എന്ന ബോധ്യം അന്നത്തെ എഴുത്തുകാരനും വായനക്കാരനുമുണ്ടായിരുന്നു. ഇത്തരം പൊതുബോധങ്ങളെ ആദ്യം നിർമ്മിച്ചെടുത്തത് ബ്രിട്ടീഷധിനിവേശവും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുമാണ്. അതിന്റെ തുടർച്ചയിൽ പിറന്ന ആഖ്യാനങ്ങൾ ഇക്കാര്യം ഊട്ടിയുറപ്പിച്ചു. ഒപ്പം മലബാറിലെ അന്നത്തെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളും വലിയ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്.

മലബാറിലെ കാർഷിക കലാപങ്ങളുടെ കാലത്താണ് ഈ കഥ നടക്കുന്നത്. കർഷകരായ മാപ്പിളമാർ പ്രഭുത്വ വാഴ്ചക്കെതിരെ നടത്തിയ നിരന്തരമായ പ്രക്ഷോഭങ്ങളായിരുന്നു അവയെന്ന് മുകളിൽ വിശദമായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ദുഷ്ടന്മാരും ക്രൂരരുമാണ് മുസ്‌ലീങ്ങളെന്ന് ബ്രിട്ടീഷ് ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരുടെ അക്കാലത്തെ ആഖ്യാനങ്ങൾ വഴി പടരുകയും അത് സമൂഹത്തിലാകെ നിലനിൽക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. പ്രഭുത്വവാഴ്ച്ചയുടെ ദുഷ്ടതകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഒരു നോവലായതുകൊണ്ടുതന്നെ, മലബാറിലെ മുസ്‌ലിംകലാപങ്ങളെക്കുറിച്ചൊ മുസ്‌ലീങ്ങൾ ഇവിടെയുണ്ടാക്കിയ ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള പ്രതിസന്ധിയെക്കുറിച്ചോ നോവലിൽ പരാമർശമില്ല. ആ മൗനത്തിനു പിന്നിലെ കാരണം പ്രഭുക്കന്മാരുടെ ഭരണം അത്രമേൽ അസംതൃപ്തി മലബാറിലെ പൊതുസമൂഹത്തിൽ ഉണ്ടാക്കിയിരുന്നതു കൊണ്ടാണ്. പാട്ടക്കാരായ കർഷകരെയും കുടിയാന്മാരെയും പ്രഭുക്കളുടെ ഭരണം ഏറെ കഷ്ടപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. ഇതു നോവലിൽ പറയുന്നുമുണ്ട്. മാപ്പിളമാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലുണ്ടായ എല്ലാ കലാപങ്ങളുടെയും കാരണം ഈ കഷ്ടപ്പെടുത്തൽ തന്നെയായിരുന്നു. മാപ്പിളമാരുടെ

സമരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന കാരണം പ്രമേയമായി വരുന്നുണ്ടെങ്കിലും മാപ്പിള കർഷകരോടുള്ള ആഭിമുഖ്യമോ വിരുദ്ധതയോ നോവലിൽ കടന്നുവരുന്നില്ല. എന്നാൽ അക്കാലത്തു നിലനിന്നിരുന്ന മുസ്‌ലിം വിരുദ്ധമായ പൊതുബോധത്തിൽ നിന്നും മാറി നിൽക്കാൻ എഴുത്തുകാരനു കഴിയുന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് കൊള്ളക്കാരനായ പട്ടാണി, ആഖ്യാനവഴിയിൽ ആ പൊതുബോധത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.

മറ്റൊന്ന് ടിപ്പുവിന്റെ 'പടയോട്ട'മെന്ന മലബാറിൽ ഏറെ പ്രചാരംസിദ്ധിച്ച ആഖ്യാനമാതൃകയാണ്. ടിപ്പുവിന്റെ അധിനിവേശകാലത്തെ, പട്ടാണികളുടെ ആക്രമണമായാണ് പൊതുവെ കണ്ടിരുന്നത്. കൃത്യമായ രേഖകളോ തെളിവുകളോ ഇല്ലെങ്കിലും ആർത്താറ്റ് പള്ളിപ്പാട്ടിൽ ടിപ്പുവിന്റെ ആക്രമണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരാഖ്യാനം ഇങ്ങനെയാണ്:

"ദുഷ്ടരിൽ ദുർഘട മുഖ്യശാൻ
മഹമ്മദുവേദശ്രേഷ്ഠനാം നൃപൻ
ദുഷ്ടൻ പട്ടാണി വന്നു
പന്തം കത്തിച്ച ചുട്ടു പള്ളിയും"

ടിപ്പുവിനെ പട്ടാണിയെന്നാണ് ഈ പാട്ടിൽ വിളിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെയൊരാക്രമണത്തെകുറിച്ച് ഈ പാട്ടിലല്ലാതെ ചരിത്രത്തിൽ തെളിവുകളൊന്നുമില്ലെങ്കിലും അന്നത്തെയൊരു ആഖ്യാനരീതി ഇതായിരുന്നു. ദുഷ്ടന്മാരായ ആക്രമണകാരികളാണ് പട്ടാണികൾ. ഈ ആഖ്യാനപാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് 'ലക്ഷ്മീകേശവ'ത്തിലും കാണുന്നത്. മൈസൂർരാജ്യാതിർത്തിയിൽ വെച്ചുതന്നെ ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയെ പട്ടാണി ആക്രമിക്കുന്നത് ഒട്ടുംആകസ്മികമല്ല. മാത്രമല്ല, ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിക്ക് തുണയാകുന്നത് മൈസൂർ സുൽത്താന്മാരുടെ കാലശേഷം ഭരണം നടത്തുന്ന ഹൈന്ദവ രാജാക്കന്മാരുമാണ്. ടിപ്പുവിന്റെ കാലശേഷം മലബാറിൽ അങ്ങോളമിങ്ങോളം പാടിക്കേട്ട കഥകളെ ഒട്ടും ആലങ്കാരികതയില്ലാതെ ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് 'ലക്ഷ്മീകേശവ'ത്തിലെ പട്ടാണിക്കഥ.

2.4.3. **സുകുമാരി**

'ഇന്ദുലേഖ'യെ പിന്തുടർന്ന് പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യദശകത്തിലുണ്ടായ മിക്കനോവലുകളും സാമൂഹ്യമായ ചിലവീക്ഷണങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നവയാണ്. നോവലെന്ന ആഖ്യാനമാതൃകയുടെ സൗന്ദര്യാത്മക മൂല്യത്തേക്കാൾ സാമൂഹികമായ ലക്ഷ്യത്തിനായിരുന്നു ഈ നോവലുകൾ ഊന്നൽ കൊടുത്തത്. 'ഇന്ദുലേഖ'യിൽ നിന്നുള്ള പ്രകടമായ വ്യത്യാസവും അതുതന്നെയാണ്. സരസ്വതീവിജയം, ലക്ഷ്മീകേശവം, മീനാക്ഷി, സുകുമാരി എന്നിവയെല്ലാം ഈ ഗണത്തിൽപ്പെടുന്നവയാണ്. ബാസൽ മിഷൻ സൊസൈറ്റിയുടെ സൂക്ഷ്മ ജീവചരിത്രം രേഖപ്പെടുത്തുകയെന്ന ലക്ഷ്യം മുൻനിർത്തിയാണ് ജോസഫ് മൂളിയിൽ 1897-ൽ സുകുമാരി രചിക്കുന്നത്.

ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ കൊടിയ അനീതി മൂലം ദുരിതത്തിലായ അധഃസ്ഥിത ജനതയുടെ വിമോചനത്തിലേക്കുള്ള വഴിതുറക്കുകയാണ് മലബാറിൽ ബാസൽ മിഷൻ ചെയ്തിരുന്നത്. ആധുനികമായ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അവബോധം ജനങ്ങളിലേക്കെത്തുന്നത് ഈ ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറി സംഘത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയാണ്. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം, ഭൂനികുതി വ്യവസ്ഥ, നീതിന്യായം, സിവിൽ നിയമങ്ങൾ, യാത്രാ സൗകര്യങ്ങൾ, അച്ചടി തുടങ്ങിയ ഭൗതിക സൗകര്യങ്ങളുടെ വ്യാപനമാണ് നിലവിലുണ്ടായിയിരുന്ന ബ്രാഹ്മണാധിപത്യ സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥ ശിഥിലീകൃതമാകാൻ കാരണം. നൂതനവും വിപ്ലവാത്മകവുമായ ഇത്തരം സൗകര്യങ്ങളുടെ പ്രൊമോട്ടർമാരായാണ് ബാസൽ മിഷൻ പ്രവർത്തിച്ചത്. ആ നിലയ്ക്ക് കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ പ്രത്യക്ഷ സമീപനങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന നോവലാണ് സുകുമാരി. അതുകൊണ്ടുതന്നെ 'ലക്ഷ്മീകേശവ'ത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെയുള്ള പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ കുറച്ചുകൂടി തീവ്രമായി 'സുകുമാരി'യിൽ കാണാനാവും. അവ വിശദമായി പഠനവിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

2.4.3.1. **സന്ദർഭവിശകലനം**

ഉച്ചനീചത്വത്തിന്റെ തടവിൽ കഴിയാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട അധസ്ഥിത ജനതയുടെ അതിജീവന ചരിത്രത്തിന്റ ഭാഗമാണ് മതപരിവർത്തനം. തിരുവിതാംകൂറിൽ രാജഭരണവും അധികാര ഇടപെടലുകളും ജാതി ബോധത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തിയപ്പോൾ മലബാറിലെ മിഷനറി

പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ജാതി ബോധത്തെ അസ്ഥിരപ്പെടുത്താൻ സാധിച്ചു. അത്തരം ഇടപെടലുകളിലൂടെ ദളിതരെ മനുഷ്യരായി പരിഗണിക്കാൻ തുടങ്ങിയ സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങളുടെ ആഖ്യാനമാണ് സുകുമാരിയിലേത്. പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന് ഇക്കാര്യം വിശദമായി വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്:

"1840-ൽ ആരംഭിക്കുന്ന നോവലിന്റെ കാലത്തെ മലബാർ വൈദേശികാധിപത്യം, ദയനീയമായ അധഃസ്ഥിത ജാതി ജീവിതം, ബ്രാഹ്മണാധിപത്യം, അനാചാരങ്ങൾ ഇവയെല്ലാം ചേർന്നു സൃഷ്ടിച്ച സവിശേഷമായ ആശയമണ്ഡലമായിരുന്നു. അങ്ങേയറ്റം ദുരിതപൂർണമായിരുന്ന അവർണ സമുദായത്തിൽ ക്രൈസ്തവ മിഷനറിമാർ ഭൗതിക ജീവിതത്തിന്റെ ഗതി നിർണയിക്കുന്നവരായിത്തീരുകയായിരുന്നു. അതിന്റെ ആദ്യത്തെ അടയാളമാണ് സുകുമാരി. ഒരു സഭയുടെ പ്രവർത്തനത്തെ മുൻനിർത്തി രചിക്കപ്പെട്ട ആദ്യത്തെ നോവൽ. വടക്കേ മലബാറിലെ പ്രത്യേകിച്ച് കണ്ണൂർ, തൃച്ചംബരം, തളിപ്പറമ്പ്, തലശ്ശേരി തുടങ്ങിയ സ്ഥലങ്ങളിലെ ബാസൽ മിഷൻ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ ആദ്യകാല ചരിത്രം മതപരിവർത്തിത മനുഷ്യ ജീവിതത്തിന്റെ അതിജീവന ശ്രമങ്ങളുടെ പ്രാഥമികരേഖ. ഇങ്ങനെ സാമൂഹ്യ ചരിത്രത്തിൽക്കൂടി പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവയാണ് സുകുമാരി" (പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന്, കാലം എന്ന വെളിച്ചം: 12-13).

ബാസൽ മിഷൻ അംഗമായിരുന്ന പരിവർത്തിത ക്രിസ്ത്യാനിയായ ജോസഫ് മൂളിയിൽ മിഷനറി അനുഭവങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിലാണ് കഥപറയുന്നത്. ദളിതരുടെ ക്രൈസ്തവപരിവർത്തനത്തിന്റെ കഥയായതു കൊണ്ടുതന്നെ മുസ്‌ലിം ജീവിതമെന്നത് വിദൂരസ്ഥമായ ഒന്നാണ്. എന്നാൽ കഥാസന്ദർഭങ്ങളിൽ എവിടെയും ആവശ്യമില്ലാതിരുന്നിട്ടും ബോധപൂർവ്വം ചില മുസ്‌ലിം കഥാപാത്രങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചും പഴയചരിത്രം പറയാൻ ശ്രമിക്കുന്നിടങ്ങളിൽ മുസ്‌ലിംവിരുദ്ധത പരാമർശ വിഷയമാക്കിയുമാണ് നോവൽ മുന്നോട്ടു പോകുന്നത്. മലബാറിൽ അക്കാലത്തു നിലനിന്ന കൊളോണിയൽ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ബോധമാണ് ഈ ആഖ്യാനത്തിനു പിന്നിലെന്ന് എളുപ്പത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും. നോവലിൽ കടന്നുവരുന്ന പരാമർശങ്ങളെയും ആശയങ്ങളെയും കുറിച്ച് എഴുത്തുകാരൻ മുഖവുരയിൽ പറയുന്നതും അതുതന്നെയാണ്:

“മനഃപോഷണം കാംക്ഷിക്കുന്ന വായനക്കാർക്ക് ആലോചനക്കായി ചില വിഷയങ്ങൾ ഉണ്ടായാൽ കൊള്ളാം എന്നുവെച്ച് ഈ കഥയിൽ അവിടവിടെ ഓരോ അഭിപ്രായങ്ങൾ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതെല്ലാം ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ഇടയിൽ ചിലരുടെ മനസ്സിൽ നടക്കുന്നവയും നടന്നവയും ആകുന്നുതാനും” (ജോസഫ് മൂളിയിൽ: 30).

മനസ്സിൽനടന്നവയും നടക്കുന്നവയുമായ ഇത്തരം അബോധമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും മലബാറിലെ സവിശേഷമായ സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങളുമാണ് അതു നിർമ്മിച്ചെടുത്തത്. ഇവിടെ പഠനവിധേയമാക്കിയ മറ്റു നോവലുകളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി കുറേക്കൂടി പ്രകടമായാണ് അപരവത്കരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ‘സുകുമാരി’യിൽ കടന്നു വരുന്നത്.

ബാസൽ മിഷനിലെ സായിപ്പുമായി പരിചയപ്പെട്ട തിയ്യക്കുടുംബത്തിലെ അംഗമായ രാമൻ ക്രിസ്തുമതാനുയായിയാകുന്നു. മകൻ ക്രിസ്ത്യാനിയായത് അമ്മയ്ക്ക് ഇഷ്ടപ്പെടാതെവന്നപ്പോൾ അയാൾ നാടുവിട്ടു. പിന്നീട് അയാളുടെ സഹോദരിയുടെ മരണസമയത്തെ ആഗ്രഹമനുസരിച്ച് അമ്മയും അയാളുടെ കൊച്ചുമകളും ക്രിസ്തുമതത്തിൽ ചേരുന്നു. ആ കൊച്ചുകുട്ടിയാണ് കേന്ദ്രകഥാപാത്രമായ സുകുമാരി. അധികനാൾ പിന്നിടും മുമ്പേ സുകുമാരിയുടെ മുത്തശ്ശിയും മരിക്കുന്നു. ബാസൽ മിഷന്റെ തണലിലാണ് അവൾ വളരുന്നത്. ആദ്യം ചിറയ്ക്കൽ അനാഥാലയത്തിൽ ചേർന്നു പഠിക്കുന്നു. സത്യദാസനെന്ന ബാലനാണ് സുകുമാരിക്ക് ക്രിസ്തുമതതത്വങ്ങളും പെരുമാറ്റ രീതികളുമൊക്കെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത്. പഠനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള താൽപര്യങ്ങൾ അവളിൽ ജനിപ്പിക്കുന്നതവനാണ്. എന്നാൽ സത്യദാസൻ ജോലികിട്ടി ദൂരെസ്ഥലത്തേക്കു പോകുന്നു. തന്നെ സഹായിക്കാനെത്തിയിരുന്ന സുകുമാരിയെ മറക്കരുതെന്ന് അയാളുടെ അമ്മ, മരിക്കും മുമ്പ്, മകനോടുപറഞ്ഞിരുന്നു.

ബാസൽ മിഷൻകാരായ കരുണയുടെയും അവളുടെ പിതാവ് ദിനകരന്റെയും സംരക്ഷണത്തിലാണ് സുകുമാരി, കുറേകാലം കഴിയുന്നത്. ഇതിനിടയിൽ ജോലിക്കുപോയ സത്യദാസൻ മുതലാളിയുടെ മകളുമായി സ്നേഹത്തിലാണെന്ന് സുകുമാരിയും, സുകുമാരി മറ്റൊരാളെ വിവാഹം ചെയ്യാൻ തീരുമാനിച്ചിരിക്കുന്നതായി സത്യദാസനും തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നു. കരുണയ്ക്കും

സുകുമാരിക്കും പലസഹായങ്ങളും ചെയ്തിട്ടുള്ള സേഡ്ഹാർട്ടിനെയാണ് സുകുമാരിയുടെ പ്രതിശ്രുതവരനായി സത്യദാസൻ തെറ്റിദ്ധരിച്ചത്. എന്നാലയാൾ സുകുമാരിയുടെ അച്ഛൻ തന്നെയായിരുന്നു. രാമനെന്ന അയാൾ ക്രിസ്തുമതത്തിൽ ചേർന്നുനാടുവിട്ട് സത്യാർത്ഥിയെന്ന പേരു സ്വീകരിച്ചിരുന്നു. സത്യാർത്ഥി ബൽഗാമിൽ ജോലിചെയ്യുമ്പോൾ കരുണയുടെ സ്നേഹിതനായിരുന്നു. പിന്നീടു പലയിടത്തുംപോയി ധനം സമ്പാദിച്ച് മടങ്ങിവന്നിരിക്കുകയാണ്. അയാൾ സത്യദാസിന്റെയും സുകുമാരിയുടെയും തെറ്റിദ്ധാരണ ഇല്ലാതാക്കുന്നു. സത്യദാസും സുകുമാരിയും തമ്മിലും സത്യാർത്ഥിയും കരുണയും തമ്മിലും ഉള്ളവിവാഹങ്ങൾ നടക്കുന്നു.

2.4.3.2. **ഘടനാവിശകലനവും സ്വത്വനിർമ്മിതിയും**

'മലയാളരാജ്യത്തിൽ' എന്നുപറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് 'സുകുമാരി' ആരംഭിക്കുന്നത്. മലയാളം സംസാരിക്കുന്നവരുടെ രാജ്യം എന്ന സങ്കല്പം യാഥാർത്ഥ്യമാവുന്നതിനും അറുപതുവർഷം മുമ്പാണ് ഈ പ്രയോഗം എന്നതിനു പ്രസക്തിയേറെയാണ്; അതും ഒരു മിഷനറി ചരിത്രം പറയുന്ന നോവലിൽ. ഒരേ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്നവരുടെ ദേശമുണ്ടാവുമ്പോൾ ആ ഭാഷ സംസാരിക്കാത്തവരെല്ലാം ദേശത്തിനു പുറത്തുനിൽക്കേണ്ടവരാണെന്നുകൂടി മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. 'സുകുമാരി' മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന 'മലയാളരാജ്യ'ത്തിലെ പ്രജകളെല്ലാം ഒരേ മലയാളം സംസാരിക്കുന്നവരാണ്. ക്രിസ്ത്യാനിയും ദളിതനുമെല്ലാം സംസാരിക്കുന്നതങ്ങനെയാണ്. ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിലെ സാമുദായികമായ ഭാഷാഭേദങ്ങളെ ആഖ്യാനഭാഷയിൽ നിന്നും ഒരിക്കലും വ്യത്യാസപ്പെടുത്തി കാണിച്ചിട്ടില്ല. എന്നാൽ നോവലിലെ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ കാര്യം വരുമ്പോൾ സംസാരഭാഷയിൽ മാറ്റംവരുന്നു. സവർണ്ണ ഹിന്ദുവും ദളിതനും ക്രിസ്ത്യാനിയുമെല്ലാം പറയുന്ന ആഖ്യാനഭാഷയ്ക്കു പുറത്താണവർ. ബേപ്പൂരിൽനിന്നും മദ്രാസിലേക്കുള്ള കരുണയുടെയും സുകുമാരിയുടെയും തീവണ്ടി യാത്രക്കിടയിൽ കാണുന്ന മാപ്പിളയുടെ സംസാരം അവതരിപ്പിക്കുന്നതു നോക്കുക:

"മാപ്പിള: ഇബട ഈ ബണ്ടിന്റെ ഓട്ടം കണ്ടിറ്റി നിങ്ങ ഇത്തിരി അയിശയിക്കുന്നല്ലോ. ഞമ്മള മക്കത്ത്, കപ്പലിന്ന് പായി കൊടുക്കുമ്പോലെ തീബണ്ടിക്ക് പായുണ്ട്. കാറ്റും കൂടിയങ്ങ് പിടിക്കുമ്പളക്ക് ഓട്ടത്തിന്റൊര് - അദ്ദപ്പം എന്താ പറയണ്ടിയത്?

ഹിന്ദു: ആഹാ? ഒരു മണിക്കൂറിൽ എത്ര കാതം ഓടും?

മാപ്പിള: അത് യേതും പറയണ്ടാ. മക്കത്ത്........ന്ന് ഉറുമി സുൽത്താന്റെ ലാച്ച്യത്തിലേക്ക് ഏയായിരത്തെഞ്ഞൂറ്റുപതിനായിരത്തി എയിനൂറ്റി എയ്‌വത്തേയി കാതം ഉണ്ട്. അത് ഏയി നായിക നേരംകൊണ്ടെത്തും.

ഹിന്ദു: ഭൂമി ആകപ്പാടെ ഇരുപത്തയ്യായിരം നാഴിക ചുറ്റളവേ ഉള്ളൂ എന്നല്ലേ പറയുന്നത്. പിന്നെ മക്കത്തുനിന്നു സുൽത്താന്റെ നാട്ടിലേയ്ക്കു മാത്രം എങ്ങനെയാണിത്ര ദൂരമുണ്ടാകുക?

മാപ്പിള: പൂമി ഇപ്പം മുയിമനെ അളന്ന് നോക്കിയോൻ പറയട്ടെ. അപ്പോ അത് ഞമ്മക്ക് ബിശ്വോതിക്ക. അയിന് മുമ്പ് ഞമ്മക്കത് ബിശ്വാതമാകൂല, ഇമ്മായിരിയെല്ലാം പറഞ്ഞാ ഞമ്മന്റെ ഖല്ബിലൊറക്കും എന്നു നിരീക്കണ്ടാ. ഈ ഇങ്കിലിയസ്കാരനും സുൽത്താനും കൂടി ഒരിക്ക പടകൂടിയ ബെശയം കേട്ടിനോ?

ഹിന്ദു: ഇല്ല, കേൾക്കട്ടെ." (134)

ഇങ്ങനെയാണ നോവലിൽ മാപ്പിളയെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ആധുനികതയുടെ വിപ്ലവാത്മകമായ ഭൗതിക പരിസരമാണ് തീവണ്ടി. പരിവർത്തനത്തിന്റെ ആ വണ്ടിയിലിരുന്ന് വിടുവായത്തം പറയുന്ന യാഥാർത്ഥ്യ ബോധമില്ലാത്തവനാണ് മുസ്‌ലിം എന്നുച്ചത്തിൽ വിളിച്ചു പറയുകയാണ് എഴുത്തുകാരൻ. മാപ്പിള വാമൊഴിയെന്നു പറഞ്ഞു നിസ്സാരവത്കരിച്ചു പോകാൻ കഴിയുന്ന ആഖ്യാനമല്ലിത്. അപകടകരമായ വംശീയ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ആശയമണ്ഡലമാണ് എഴുത്തുകാരനെ ഭരിക്കുന്നത്. മാപ്പിളയും ഹിന്ദുവും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിന്റെ ബാക്കികൂടി വായിക്കുമ്പോൾ അതുകൃത്യമായി തെളിഞ്ഞുവരും.

"മാപ്പിള: ഒരിക്ക സുൽത്താനെ ഇങ്കിലിയസ്കാരൻ പടക്ക് ബിളിച്ചി, അപ്പോ സുൽത്താൻ പറഞ്ഞി. നിമ്മന്റെ ലാച്ച്യം ബാക്ന്നത് പൊണ്ണ്ങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടിറ്റി ഞമ്മ നിങ്ങളോട് ചക്തി നോക്കൂലാന്ന് പറഞ്ഞി. അപ്പോ ബെള്ളക്കാരൻ പറഞ്ഞി 'മയിക്കില്ല, ഞമ്മന്റെ കൂട്ടത്തിലേയ്ക്കും ബെച്ചി ചക്തി പെരിത്തുള്ള ഒരിത്തനും നിമ്മേന്റെ കൂട്ടത്തിലേ-

യ്ക്കും ബെച്ചി ചക്തിയുള്ള ഒരിത്തനും തമ്മ് പടകൂടി നോക്കട്ടെ എന്നാ മയി' എന്നു പറഞ്ഞി അങ്ങന ഒത്ത്. ഇങ്കിലിയസ്ക്കാരൻ ഓന്റെ നാട്ടിലേക്ക് നൂളവും ബെണ്ണവും ഉള്ള ഒരിത്തനെ കൊണ്ട്പോയി. സുൽത്താൻ ഉറുമിലേക്കും വെച്ചി അറക്കത്ത് കൊറഞ്ഞ ഒരിത്തനയും അയച്ചി. ഓൻ എബന്റെ അട്ക്ക് ചെന്ന് ൻന്നപ്പൊ എന്താ പറയണ്ടിയത്? ഓന്റെ അരെക്കില്ല എബെൻ; ആര് ? ഇങ്കിലിയസ്ക്കാരൻ. ആ തുർക്കിന്റെ ഉജീനം എന്താന്നറിയുവോ? ഒരി നേരത്തെ തീനേ ഉള്ളൂ, ഓനിക്ക് ഒരു ദബസം. ആ നേരത്ത് ഓന് ഏയി എടങ്ങായി അരിന്റെ നെയിച്ചോറാണ്. ബലിയ ഒരാട്ടിന്റെ എറച്ചിയും തിന്നും. അത് തന്നെ. ഓൻ അട്ക്കബെര്ന്നത് കണ്ടപ്പോ തന്നെ ഇങ്കിലിയസ്ക്കാരൻ എലിബെറക്കും പോലെ ബെറച്ചിതൊടങ്ങി. ഓൻ അത് കണ്ടിറ്റി ഒന്നും ചെയ്തില്ല. എബെന്റെ രണ്ടു കൈയും കുടക്കൂട്ടി ഓന്റെ ഒരികയ്യൊണ്ടിങ്ങ് പൊന്തിച്ചി ഞമ്മ ഒരി ബടി ബീശുമ്പോലെ തലയ്ക്ക് ചുറ്റും ഒന്നു ബീശി ആടെ ഇട്ടേച്ചി. ബീശുമ്പൊ കെണിപ്പെല്ലും കട് കട് കട് എന്നു പൊട്ടുന്നത് കേട്ടിനായിനു. നെലത്താട ഇട്ടപ്പൊ എബന് എയിറ്റൂടാ. എറച്ചിയും കൊട്ടും എല്ലും പൊടിഞ്ഞി ഒരിപോലെ കൊയഞ്ഞ് പോയി. എനി ഞമ്മള പടക്ക് ബിളിക്കല്ലേ' എന്നും പറഞ്ഞി സുൽത്താനും അങ്ങു പോയി." (135)

ഒരുപാടുയാത്രക്കാരുള്ളൊരുവണ്ടിയിലിരുന്ന് ഒരാൾമാത്രം വീമ്പുപറഞ്ഞ് സ്വയംഅപഹാസ്യനാകുന്ന ചിത്രമാണിത്. പൊതുവെ വാമൊഴി വഴക്കങ്ങൾ എഴുത്തിൽക്കൊണ്ടുവരുന്നത് ആഖ്യാനത്തിന്റെ സൗന്ദര്യാത്മകതലം മെച്ചപ്പെടുത്താനാണ്. എന്നാലിവിടെ മാപ്പിള വാമൊഴി പരിഹാസത്തിന്റെ ഭാഷയായാണ് ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. കഥ നടക്കുന്ന 'മലയാളരാജ്യം' മാനകീകൃതമായ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്നവരുടേതാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ജാതിഭേദമില്ലാതെ എല്ലാഹിന്ദുക്കളും ക്രിസ്ത്യാനികളും ഒരേപോലെ സംസാരിക്കുന്നത്. മാപ്പിളയും ഒരു പോർച്ചുഗീസുകാരനും മാത്രമാണ് വ്യത്യസ്തമായ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ രണ്ടുപേരും ഏതാണ്ടൊരുപോലെയാണ് സംസാരിക്കുന്നതെന്നു കാണാം.

"സാത്നമരി! ഞിനിക്കൊപ്പരം പട്ത്ത് പട്ത്ത് കൊണോ ഉണ്ടാവൂ. മിത്തദേവൂസ്! ഞമ്മളിന്റെ നട്ടു ഇളുക്കിപ്പോയി. ഞിന്റെ പേടെന്താ?"

"ഞിന്റെ ബീടെബിടെയാ?"

"ഞീ ഇബട എനന്തിനി ബന്ന?"

"ഞീ ഇത്തിരി ചെരിയ ചെക്കെൻ. ഞീ പണിയെടുക്കാൻ പോന്നോ?"

"മിത്തമായി മിത്തേദേവൂസ്! ഞീ നല്ല ചെക്കെൻ. ഞിനിക്കി പട്ത്ത് കൊണോ ഉണ്ടാവൂ" (68).

സത്യദാസൻ സുകമാരിയോടുപറയുന്നതാണ് ഈ പോർച്ചുഗീസുകാരന്റെകഥ. അങ്ങാടിപ്പിള്ളേർ കല്ലെടുത്തെറിഞ്ഞും പരിഹസിച്ചോടിച്ചും പെരുവഴിയിലാക്കുന്ന പോർച്ചുഗീസുകാരനെ സത്യദാസൻ രക്ഷിക്കുന്നതാണ്. എന്തിനാണ് ആ പാവത്തിനെ ആ ഭാഷ പറഞ്ഞു പിന്നെയും കളിയാക്കുന്നതെന്ന് സുകമാരി ചോദിക്കുമ്പോൾ കളിയാക്കിയതല്ല, അയാൾ പറഞ്ഞപോലെ പറഞ്ഞതാണ് എന്നു സത്യദാസൻ പറയുന്നുണ്ട്. പോർച്ചുഗീസുകാരനെ ഭാഷയുടെപേരിൽ കളിയാക്കേണ്ടതില്ലെന്ന ബോധം എഴുത്തുകാരനുണ്ടെങ്കിലും മാപ്പിളയുടെ കാര്യത്തിൽ ആ അനുഭാവമൊട്ടുമില്ല. അങ്ങാടിപ്പിള്ളേർ കല്ലെടുത്തെറിഞ്ഞ പ്രവൃത്തി തന്നെയാണ് എഴുത്തുകാരൻ മാപ്പിളയോടു ചെയ്യുന്നതും. പറങ്കിയെപ്പോലെ മാപ്പിളയ്ക്കും ഇടമില്ലാത്തതാണ് കൊളോണിയൽ ആധുനികത നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ഈ മാനകീകൃതമലയാള ദേശം.

കഥാപാത്രത്തിന് ഇങ്ങനെ സ്വയംവെളിപ്പെടാനവസരം നൽകി ആഖ്യാതാവ് മാറിനിൽക്കുന്നില്ല. ആഖ്യാതാവ് മാപ്പിളയെപ്പറ്റിപ്പറയുന്ന കാര്യങ്ങൾകൂടി ഇവയോടു ചേർത്തുവായിക്കണം:

"യാത്രക്കാരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഒരു മാപ്പിളയുണ്ടായിരുന്നു. അവൻ പറയുന്നതു സകലം മറ്റുള്ളവർ വിശ്വസിക്കേണമെന്നും മറ്റുള്ളവർ പറയുന്നതിൽ അവന്നു രസമായി തോന്നുന്നതുമാത്രം വിശ്വാസയോഗ്യം എന്നും ആയിരുന്നു അവന്റെ ഭാവം." (134)

"ഇങ്ങനെ ആ മാപ്പിള പറഞ്ഞുകൂട്ടിയ കഥ മുഴുവനെ ഇവിട വിവരിപ്പാൻ സ്ഥലമില്ല. എന്നാൽ മനുഷ്യർക്ക് അജ്ഞാനം നിമിത്തം എത്ര സത്യമായ കാര്യവും വിശ്വസിപ്പാൻ കഴിയുകയില്ലെന്നും വിശ്വസിപ്പാൻ അശേഷം പാടില്ലാത്ത കാര്യങ്ങൾ കൂടി വിശ്വസിച്ച്

മറ്റുള്ളവരോട് ലജ്ജ കൂടാതെ വിവരിപ്പാൻ കഴിയുമെന്നും കരുണയും സുകുമാരിയും ഇതിൽ നിന്നും പഠിച്ചു" (135)

പരിവർത്തിത ക്രിസ്തീയ ജീവിതത്തിന്റെ ഗുണാത്മകമായ തലങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഒരു മിഷനറി നോവലിനകത്ത് ബോധപൂർവ്വം കടന്നുവരുന്ന പരാമർശങ്ങളാണിത്. കഥാപാത്രത്തെ സ്വയം അപഹാസ്യനാകാൻ വിട്ടതു പോരാഞ്ഞിട്ടാണ് ആഖ്യാതാവുതന്നെ നേരിട്ടു കയറിവന്ന് കാര്യങ്ങൾ വളച്ചു കെട്ടില്ലാതെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അജ്ഞതയുടെ തടവിലകപ്പെട്ടവരാണ് മാപ്പിളമാരെന്ന് എളുപ്പത്തിൽ സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണിത്. ആധുനികതയുടെ വഴിയേ സഞ്ചരിക്കാതെ പിന്തിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്ന അപരിഷ്കൃത ജീവിതമാണ് മുസ്ലീങ്ങളുടേതെന്ന പൊതുബോധത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയിലാണ് എഴുത്തുകാരൻ ശ്രദ്ധയൂന്നുന്നത്.

നോവലിന്റെ ഘടനയ്ക്കകത്ത് പ്രധാനമായും കടന്നുവരുന്ന ആശയമണ്ഡലമാണ് മുസ്ലിം വിരുദ്ധത. പല സന്ദർഭങ്ങളിലുമിത് ആസൂത്രിതമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. നോവലിന്റെ അവസാന ഭാഗത്ത് തോണിയപകടത്തിൽപ്പെട്ടവരെ രക്ഷിക്കുന്നവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഏതാനുംചില മാപ്പിളമാരുണ്ടായിരുന്നു.

> "അപ്പോൾ തന്നെ സേഡ്ഹാർട്ട് അവളുടെ തല വെള്ളത്തിൽ പൊന്തിച്ചു പിടിച്ചുംകൊണ്ട് താൻ ഏകനായി കരക്കെത്തിച്ചു. മടങ്ങി ചെല്ലുമ്പോൾ ചില മാപ്പിളമാർ ഈരണ്ടുപേർ ഓരോരുത്തരെയും കൊണ്ട് നീന്തിവരുന്നതുകണ്ടു" (157).

ചില മാപ്പിളമാർ ഈരണ്ടുപേർ ഓരോരുത്തരെയുംകൊണ്ട് നീന്തിവരുമ്പോൾ സേഡ്ഹാർട്ടിന് ഒറ്റയ്ക്ക് ഒരാളെ രക്ഷിക്കാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. ഈ താരതമ്യത്തിന്റെയടിത്തട്ടിൽ മാപ്പിളമാർ രക്ഷിച്ചുവെന്നു പറയുന്നത് അംഗീകരിക്കാൻ കഴിയാത്ത മാനസികാവസ്ഥയാണുള്ളത്. ആ സമയത്ത് നായക പരിവേഷമുള്ള സേഡ്ഹാർട്ട് സാഹസികമായി തനിച്ച് ആളുകളെ രക്ഷിച്ചുവെന്നു പറയുന്നതിൽ തെറ്റൊന്നുമില്ല. എന്നാൽ രണ്ടു മാപ്പിളമാർചേർന്ന് ഒരാളെ രക്ഷിക്കുന്നുവെന്നു കണക്കു പറയുന്നതിനകത്ത് ബോധപൂർവ്വമായ അജണ്ടകൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്.

2.4.3.3. **പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം**

സ്വന്തവും സ്വതന്ത്രവുമായ വ്യക്തിത്വമുള്ള ഒരു മുസ്‌ലിം കഥാപാത്രവും സുകുമാരിയിലില്ല. നോവലിന്റെ ഇതിവൃത്ത സ്വഭാവത്തിനനുസരിച്ച് അത്തരമൊരു കഥാപാത്രത്തിന്റെയാവശ്യ-വുമില്ല. എന്നാൽ പല സന്ദർഭങ്ങളിലായി ചില മുസ്‌ലീങ്ങൾ നോവലിനകത്തേക്കു തള്ളിക്ക-യറിവരുന്നുണ്ട്. അപഹാസ്യരും വിവരമില്ലാത്തവരും വിഡ്ഢികളുമായ അവരൊക്കെയും പേരി-ല്ലാത്ത വെറും മാപ്പിളമാരാണ്. കൊളോണിയൽ അധികാരഘടന നിർമ്മിച്ചെടുത്ത മുസ്‌ലിം വിരുദ്ധതയുടെ രാഷ്ട്രീയമാണ് ഇത്തരം പ്രതിനിധാനങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചത്. നോവലിന്റെ വായന-ക്കാർക്കിടയിൽ പോലും മുസ്‌ലീങ്ങൾ കടന്നുവരേണ്ടതില്ലെന്ന ബോധമാണ് എഴുത്തുകാരനു-ള്ളതെന്ന് മുഖവുരയിലെ ഈ പ്രസ്താവന വിളിച്ചുപറയുന്നു:

> "സാക്ഷാൽ ക്രിസ്ത്യാനികളിൽ ദരിദ്രരായവരുടെ ജീവിത വ്യവസ്ഥപോലും അറിയാത്ത-വർ സമീപം തന്നെ ഹിന്ദുക്കളുടെ ഇടയിലും ഉണ്ട്. അവർ സാധാരണയായ ചില കാര്യ-ങ്ങളല്ലാതെ അറികയില്ല. എന്നാൽ വാസ്തവമായ അവസ്ഥകൾ അറിവാൻ താല്പര്യമുള്ള ഹിന്ദുക്കൾക്കും ഈ കഥയിൽ രസമുണ്ടാകുമെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നു. ഇത് ഒരു സമുദായം ഇന്ന സ്ഥിതിയിലായാൽ കൊള്ളാം എന്ന് ഒരു അഭിപ്രായം പ്രസ്ഥാവിപ്പാൻ എഴുതി-യതല്ല. ഇതിലുള്ള മിക്ക സംഗതികളും ഈ കഥയുടെകാലത്ത് അവിടവിടെ ഓരോരി-ക്കൽ സംഭവിച്ചവയാകുന്നു. എങ്കിലും വായനക്കാർ ക്രിസ്ത്യാനികളായാലും ഹിന്ദുക്കളാ-യാലും വെറും കഥാരസത്തിനായി മാത്രം വായിക്കുന്നവർക്ക് ഇതിൽ രസമുണ്ടാവുകയി-ല്ല" (ജോസഫ് മൂളിയിൽ: 29-30).

ഒന്നുംതന്നെ വെറുംകഥയായി പറയുന്നവയല്ല, കാര്യങ്ങളാണ് എന്നാണ് എഴുത്തുകാ-രൻ പറയുന്നത്. അതറിയേണ്ട വായനക്കാരൻ ക്രിസ്ത്യൻ അല്ലെങ്കിൽ ഹിന്ദു മാത്രമാണ്. മു-സ്‌ലിമെന്നത് വായനയുടെ പരിസരത്തു പോലും കടന്നുവരാൻ സാധ്യതയില്ലാത്ത വിഭാഗമാ-യി എഴുത്തുകാരൻ കരുതിയിരിക്കണം.

പരിഷ്കൃത സമൂഹത്തിലേക്കുള്ള ചവിട്ടുപടിയായാണ് നോവലിൽ മതപരിവർത്തനത്തെ കാണുന്നത്. ജാതി വിവേചനത്തിന്റെ ദുരിതമനുഭവിച്ചിരുന്ന ദളിതർക്ക് പുതിയൊരുലോകം

സാധ്യമാക്കുന്നത് മതപരിവർത്തനമാണ്. എന്നാൽ മുസ്‌ലീങ്ങൾ അപരിഷ്കൃതരായിത്തന്നെ തുടരേണ്ടതുണ്ടെന്ന പാഠമാണ് നോവൽ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. മുസ്‌ലിം അപരവത്കരണത്തിന്റെ ആസൂത്രിത ആഖ്യാനമായി നോവൽ മാറുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

മാപ്പിളമാരെ കള്ളന്മാരും കൊലപാതകികളുമാക്കി മാറ്റിയിരുന്ന അപരവത്കരണത്തിന്റെ പൂർവ്വമാതൃകകൾക്കു പകരം വിവരക്കേടിന്റെ പ്രതിരൂപങ്ങളാക്കി ആവിഷ്കരിക്കുകയാണ് ഈ നോവലിൽ ചെയ്യുന്നത്. മൂന്ന് ഉത്തരങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടാണ് അപരവത്കരണത്തിന്റെ യുക്തി ഇവിടെ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ഒന്ന്: അപരിഷ്കൃതമായ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്നവരാണ് മാപ്പിളമാർ.

രണ്ട്: ആധുനികതയുടെ വെളിച്ചം എത്തിയിട്ടില്ലാത്ത, വിഡ്ഢിത്തംമാത്രം വിളമ്പുന്നവരാണവർ.

മൂന്ന്: മറ്റൊരുദേശത്തെകുറിച്ചാണ് അവരെപ്പോഴും സംസാരിക്കുന്നത്.

ഈ മൂന്നുയുക്തികളും ചേർത്തുവെച്ചുകൊണ്ടാണ് മുസ്‌ലിങ്ങൾ അന്യരാണെന്ന് എഴുത്തുകാരൻ സ്ഥാപിക്കുന്നത്.

ഏറ്റവും അപഹാസ്യമായ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്നവരായി മാപ്പിളമാരെ ചിത്രീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് അന്യവത്കരണത്തിന്റെ യുക്തി എഴുത്തുകാരൻ നടപ്പിലാക്കുന്നത്. ലോകബോധം തീരെയില്ലാത്തവരാണ് മാപ്പിളമാരെന്ന് ബോധപൂർവ്വം വരുത്തിത്തീർക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായാണ്, മക്കത്ത് തീവണ്ടിയോടുന്നത് കപ്പലുപോലെ പായകെട്ടിയിട്ടാണ് എന്നൊക്കെപ്പറയുന്ന വിവരക്കേടിന്റെ ആൾരൂപമായി മാപ്പിളമാരെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത്. പഴഞ്ചൻ ചിന്താഗതിയുള്ള അജ്ഞരായ അക്കാലത്തെ ഹിന്ദുവിനെയോ ക്രിസ്ത്യാനിയേയോ നോവലിലെവിടെയും പരിഹസിക്കുന്നില്ല. ശാസ്ത്രീയമായി ചിന്തിക്കാൻശേഷിയില്ലാത്ത വിവരംകെട്ട മനുഷ്യരാണ് മുസ്‌ലീങ്ങളെന്നു സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ‘സുകുമാരി’യിലുടനീളമുള്ളത്. അവർ അന്യരാണെന്നു പറയാനുള്ള എളുപ്പവഴിയാണ് മൂന്നാമത്തേത്. സ്വന്തം ദേശത്തേക്കാൾ മറ്റൊരു ദേശത്തിന്റെ മഹത്വം പറയുന്നവരാക്കി അവതരിപ്പിക്കുകയാണാ വഴി. ‘ഞമ്മള മക്ക-

ത്ത്', 'ഞമ്മളെ സുൽത്താൻ' എന്നൊക്കെയുള്ള പ്രയോഗങ്ങളുദാഹരണം. മറ്റൊരു ദേശത്തു-നിന്നു വന്നവരാണ് മാപ്പിളമാർ, മലയാളരാജ്യത്തിൽ അവരുൾപ്പെടില്ല എന്നൊക്കെ സ്ഥാ-പിച്ചെടുക്കാനുള്ള എളുപ്പവഴിയാണിത്. ഈ മൂന്നുകാര്യങ്ങളും ആത്യന്തികമായി സ്ഥാപിക്കു-ന്നതും അതുതന്നെയാണ്.

ടിപ്പുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങളാണ് മറ്റൊന്ന്. മലബാറിലാകെ നിലനിന്നിരുന്ന ടി-പ്പുവിന്റെ 'പടയോട്ട'ക്കഥയുടെ ബാധ, ജോസഫ് മൂളിയിലിനെയും പിടികൂടുന്നുണ്ട്. ഒന്നാമധ്യാ-യത്തിന്റെ ആരംഭംതൊട്ട് പല സന്ദർഭങ്ങളിലും ടിപ്പുവിന്റെ ആക്രമണത്തെ ക്കുറിച്ച് പറയു-ന്നുണ്ട്.

"മേൽപ്പറഞ്ഞ ശിവക്ഷേത്രം (തളിപ്പറമ്പ്) നൂറുവർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പേ ടിപ്പു സുൽത്താൻ ആക്രമിച്ചു നശിപ്പിച്ചു കളഞ്ഞതിനാൽ അതിന്നു പണ്ടുണ്ടായിരുന്ന ഭംഗിയും മഹിമയും ഇപ്പോഴില്ല" (31).

"അമ്പലത്തിന്നെതിരായി കുപ്പം പുഴയുടെ തെക്കേക്കരയിന്മേലുള്ള ഒരു ഉയർന്ന കുന്നി-ന്റെ ശിഖരത്തിന്മേൽ പാഴായ ഒരു കോട്ടയുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളുള്ളതിന്നു 'ഠിപ്പുവിന്റെ കോട്ട' എന്ന് ഇപ്പോഴും പേർ പറഞ്ഞുവരുന്നു. അതിന്മേൽ നിന്നായിരുന്നു ടിപ്പുസുൽ-ത്താൻ പീരങ്കികൊണ്ടു ക്ഷേത്രത്തിന്റെ മതിൽ തകർത്തത്" (32).

"ഇനി നിങ്ങളൊന്നു പാടുവിൻ എന്നു ചിരിച്ചുകൊണ്ടു പറഞ്ഞു. അപ്പോൾ സമീപത്തു നി-ന്നിരുന്ന ഒരാൾ ഇപ്രകാരം പാടി:

അടുത്തു ചെന്നിട്ടു നോക്കിയെന്നാൽ
തടിച്ചുരുണ്ടുള്ളൊരു കല്ലുതന്നേ
അടിച്ചു പണ്ടത്തടി ഠിപ്പുസുൽത്താൻ
ഉടച്ചതും തീരെ മറന്നുപോയോ?" (37)

"അത് ആരുമില്ലാത്ത ഒരു പെൺകുട്ടി ആകുന്നു. എന്റെ അച്ഛനമ്മമാരെയും മറ്റും ഠിപ്പു-സുൽത്താൻ കൊന്നുകളഞ്ഞതു മുതൽ ഞാൻ ഇങ്ങനെ വളർന്ന ഒരുവനാകയാൽ അവളെ വളർത്തേണ്ടത് എന്റെ ഒരു കടമയായി ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നു" (60).

ടിപ്പുവിന്റെ 'പടയോട്ട'ത്തെ എങ്ങനെയാണ് സാമുദായിക ധ്രുവീകരണത്തിനായി ബ്രിട്ടീഷുകാരുപയോഗിച്ചതെന്ന് ഈ അധ്യായത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ വിശദീകരിച്ചതാണ്. സുകുമാരിയിൽ ഇടക്കിടെ വന്നുപോകുന്ന ടിപ്പു ഭീകരത കേവലം ടിപ്പുവിനോടു മാത്രമുള്ളതല്ല. നോവലിലാകെ നിലനിൽക്കുന്ന മുസ്‌ലിം വിരുദ്ധതയുടെ തുടർച്ചയാണത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടെ മലബാറിലാകെ പടർന്ന മുസ്‌ലിം വിരുദ്ധ ആഖ്യാനങ്ങളുടെ മേമ്പൊടി മാത്രമാണ് ടിപ്പു. 'സുകുമാരി'യിലുൾപ്പെടെ എടുത്തു കാണിക്കുന്ന ടിപ്പുവിന്റെ ക്ഷേത്രാക്രമണങ്ങൾക്ക് ചരിത്രപരമായ പിന്തുണയില്ല. അത്തരം കഥകളെക്കുറിച്ച് പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ പറയുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

"ടിപ്പുവിന്റെ ക്രൂരതകളെക്കുറിച്ചും (ഹൈദറും അങ്ങനെ തന്നെ) മതഭ്രാന്തിനെക്കുറിച്ചും മലബാറിൽ ശേഷിച്ചിട്ടുള്ള എല്ലാ രേഖകളും എല്ലാ കേൾവിക്കുറിപ്പുകളും നായന്മാരുടെയും നമ്പൂരിമാരുടെയുമാണ്. അക്ഷരാഭ്യാസവും വിദ്യയും അവർക്കു മാത്രമായിരുന്ന ഇവിടെ, മറ്റാരുടെയും രേഖകൾ ഉണ്ടായില്ല എന്നതും സ്വാഭാവികമാണ്. ഈ ഉള്ള വിവരങ്ങൾ ശരിക്കു നോക്കിയാൽ, അതിൽ വസ്തുതകൾ കുറവും കലി ജാസ്തിയുമാണെന്ന് കാണാം. ക്ഷേത്ര ധ്വംസനവും മത ധ്വംസനവും നടത്തിയ ടിപ്പു കേരളത്തിലെ ഇന്ന ക്ഷേത്രം നശിപ്പിച്ചുവെന്ന് ഒറ്റ വിവരണത്തിലുമില്ല. ക്ഷേത്രങ്ങൾ മുഴുവനുമാണ് നശിപ്പിക്കുന്നത്. ഒറ്റയൊറ്റയായ ക്ഷേത്രങ്ങളെല്ലാം പരമ ഭദ്രമായി ശേഷിക്കുന്നുണ്ട് (പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ: 183).

പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ മലബാറിൽവ്യാപകമായ ബ്രിട്ടീഷ്-സവർണ്ണ ആഖ്യാനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയിലാണ് 'സുകുമാരി'യുമുള്ളത്. മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങൾ ആധുനികതയുടെ വഴി തുറന്നിട്ടതിനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു നോവലിലേക്കു ടിപ്പുവിനെ കൊണ്ടുവരുന്നത് ബോധപൂർവ്വമാണ്. അതിനു പിന്നിലെ രാഷ്ട്രീയം അപരവത്കരണത്തിന്റെയാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യ ദശകത്തിലുണ്ടായ മലയാള നോവലുകളിൽ ഏറ്റവും തീവ്രമായി അപരത്വത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം നടപ്പിലാക്കുന്നത് 'സുകുമാരി'യിലാണ്. അയഥാർത്ഥവും വ്യാജവ്-

മായ പ്രതിനിധാന മാതൃകയാണ് 'സുകുമാരി' നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത്. മലബാറിലെ മുസ്ലിം ജീവിതത്തെകുറിച്ച് അക്കാലത്തു നിലനിന്നിരുന്ന പൊതുബോധത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്താൻ ഈ നോവൽ വഴിവെച്ചിട്ടുണ്ടെന്നുറപ്പാണ്.

2.4.4. **പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം**

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ അന്ത്യദശകത്തിലുണ്ടായ മൂന്നു നോവലുകളിലെ പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങളെയാണ് ഇവിടെ അവതരിപ്പിച്ചത്. സാഹിത്യത്തിലെ പ്രതിനിധാനം ഏറെ സങ്കീർണ്ണതകൾ നിറഞ്ഞ ഒന്നാണ്. പോസ്റ്റ്ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനശാസ്ത്രത്തിന്റെ സങ്കേതങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് സാഹിത്യാദി കലകളിലെ പ്രതിനിധാന വിശകലനം പ്രധാനമായും മൂന്നുതരത്തിൽ സാധ്യമാണ്: സന്ദർഭ വിശകലനം, ഘടനാ വിശകലനം, പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം. ഈ മൂന്നുനോവലുകളിലെ പ്രതിനിധാന സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാൻ മുകളിലുദ്ധരിച്ച മൂന്നു വിശകലനരീതിയും സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഉത്പന്നമെന്നനിലയ്ക്ക് ആദ്യകാല നോവലുകളുടെ പ്രമേയ പരിസരം പ്രശ്നാധിഷ്ഠിതമാണ്. ഒപ്പം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലബാറിലെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച പൊതുബോധവും മുസ്ലീങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചടത്തോളം പ്രതിലോമകരമായിരുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അതേപടി പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാൻ കഴിയുകയെന്നത് ഒരു സർഗ്ഗാത്മക സൃഷ്ടിക്കും സാധ്യമല്ലാത്തതാണ്. എന്നാൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മറച്ചുവെക്കാൻ ശ്രമിച്ചും തീർത്തുംവ്യാജമായ ഒന്നിനെ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് ആദ്യകാല മലയാള നോവലുകൾ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.

സരസ്വതീവിജയം, ലക്ഷ്മീകേശവം, സുകുമാരി—മൂന്നു നോവലുകളും അന്നത്തെ സവിശേഷമായ സാഹചര്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തി കഥ പറയുന്ന യഥാതഥമായ നോവലുകളായാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. അധഃസ്ഥിത ജനതയുടെ വിമോചനവും ജന്മിത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ചയും ആധുനികകമായ ലോകബോധത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനവുമൊക്കെയാണ് ഈ കഥകളുടെ ഇതിവൃത്ത പരിസരം. എന്നാൽ യഥാതഥമായ നോവലെന്നത് അത്ര നിഷ്കളങ്കമായ

ആഖ്യാനമല്ല. സവിശേഷമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു സൗന്ദര്യശാസ്ത്ര പദ്ധതിയാണത്. എഴുത്തുകാർ അവരുടെ സ്വന്തം സാമൂഹിക ഇടത്തു നിന്നാണ് എഴുത്തു രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ എല്ലാതലങ്ങളും അയാൾക്കാവിഷ്കരിക്കാൻകഴിയില്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മുഴുവനായി ചിത്രീകരിക്കാതെ, പ്രത്യയശാസ്ത്ര യുക്തിക്കനുസൃതമായി ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെട്ട ജീവിതത്തെ യാഥാർത്ഥ്യമായി ആധികാരികമാക്കുകയാണിവിടെ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ യഥാതഥമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന ഈ നോവലുകളിൽ സ്വാഭാവികമായും പ്രതിനിധാനപ്പിശക് സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്.

കാൾമാർക്സിന്റെ 1844-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'പാരീസ് കുറിപ്പുകളി'ൽ, സാഹിത്യകൃതികൾ എങ്ങനെയാണ് ഭരണകൂടത്തിനും അധികാര സ്ഥാപനങ്ങൾക്കും വേണ്ടി വിടുവേലചെയ്യുന്നതെന്നു വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. സാഹിത്യ ഭാവന അധീശത്വയുക്തിയെ സ്ഥാപിക്കാനുള്ള വഴിയാണെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ആ അഭിപ്രായം സത്യസന്ധമാണന്ന് നോവലും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ വ്യക്തമാകും. കറുത്തവനും മുസ്‌ലിമുമെല്ലാം പുറത്താക്കപ്പെടേണ്ടവരും തിന്മയുടെ പ്രതിപുരുഷന്മാരുമാണെന്ന ബോധം കൊളോണിയൽ ആധുനികത മുന്നോട്ടുവെച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്ര യുക്തിയുടേതാണ്. അതിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായ സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളിലെ പ്രതിനിധാനം അധീശത്വ ചിന്താപദ്ധതികളെ സ്ഥാപിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ളവയായിരുന്നു. എല്ലാ അറിവിന്റെയും നന്മയുടെയും പരിഷ്കൃതിയുടെയും കേന്ദ്രമായി വെളുത്തവനും പാശ്ചാത്യലോകവും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെട്ടപ്പോൾ കറുത്തവൻ എല്ലാ ഇടങ്ങളിൽ നിന്നും അന്യനാവുകയും തിന്മയുടെയും ക്രൂരതയുടെയും പ്രതീകമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ജാതികേന്ദ്രിതമായ ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കാതെ കൊളോണിയൽ അധികാരം സ്ഥാപിക്കാൻ പ്രയാസമായിരുന്നതു കൊണ്ട് ഇന്ത്യയിൽ കൊളോണിയൽ ആധുനികത കീഴാളവിമോചനത്തിനൊപ്പം നിന്നു. എന്നാൽ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ പാശ്ചാത്യ ആധുനികത നിർമ്മിച്ചെടുത്ത വ്യാജ പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ വഴിതന്നെ സ്വീകരിക്കുന്നതു കാണാം.

“പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം അധിനിവേശാനന്തര സിദ്ധാന്തങ്ങളിലും സാഹിത്യ-ത്തിലും പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നു. അധീശത്വമാണ് കൊളോണിയൽ പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെ ആധാരം. ആധുനികതയുടെ പ്രമുഖ സാഹിത്യകൃതികളിൽ ഒന്നായ ആൽബർട്ട് കാമുവിന്റെ അന്യനിൽ (The Outsider) ഫ്രഞ്ച് അധീനതയിലുള്ള അൾജീരിയയിലെ അറബികൾക്ക് സ്വത്വം പോലും നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നത് എങ്ങനെയാണെന്ന് എഡ്വേഡ് സെയ്ദ് ‘കൾച്ചർ ആൻഡ് ഇംപീരിയലിസം’ എന്നകൃതിയിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. കോളനിവത്കരിക്കപ്പെട്ട തദ്ദേശവാസികളായ അറബികൾക്ക് നോവലിൽ പേരുകളില്ല. അവർക്ക് സംഭാഷണങ്ങളും ഇല്ല. മൂകരായ അവർക്ക് സ്വത്വം നിരസിക്കപ്പെടുന്നു. അസ്തിത്വത്തിന്റെ വ്യഥകളിൽ ഉഴലുന്ന കാമുവിന്റെ മെഴ്സോ എന്ന പ്രധാനകഥാപാത്രം കൊന്നുതള്ളുന്ന അറബി ആരാണെന്നോ അയാളുടെ പേരെന്തെന്ന പോലുമോ വായനക്കാർ അറിയുന്നില്ല, അയാൾ അറബിയും അടി-മയുമാണല്ലോ” (കെ. ജീവൻകുമാർ: 171).

പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ ഈ കൊളോണിയൽ മാതൃകയാണ് ആദ്യകാല മലയാള നോ-വലുകളും സ്വീകരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് മാധവനെ (ഇന്ദുലേഖ) കൊള്ളയടിക്കുന്നകഥാ-പാത്രം മുസ്ലിം നാമധാരിയാവുന്നത്; ‘ലക്ഷ്മീകേശവ’ത്തിലെ ദുഷ്ടനും ‘സുകുമാരി’യിലെ വിവ-രംകെട്ട പൊങ്ങച്ചക്കാരനും ‘സരസ്വതീവിജയ’ത്തിലെ കള്ളസാക്ഷ്യം പറയുന്നവരും മുസ്ലീ-ങ്ങളാകുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. കൽക്കത്തയിലെ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി ഉൾപ്പെടെയുള്ള കൊളോണിയൽ സ്ഥാപനങ്ങളുടെ അജണ്ടയെ കുറിച്ച് കെ.എൻ.പണിക്കർ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വ-ത്തിന്റെ രണ്ട് ആവശ്യങ്ങളെ പൂർത്തീകരിക്കാൻ ഇത് സഹായിച്ചു. “ഒന്ന്: ഭൂതകാലനേട്ടങ്ങൾ, അധഃപതിച്ച വർത്തമാനകാലത്തെ ഉയർത്തിക്കാണിക്കുവാൻ സഹായകമായി. അത് അധിനിവേശ ഇടപടലിന്റെ സാംഗ-ത്യത്തെ വിശദീകരിക്കുകയും ന്യായീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. രണ്ട്: കീഴടക്കപ്പെട്ടവരുടെ ലോകത്തെക്കുറിച്ച് വിലമ-തിക്കാനാവാത്ത ഉൾക്കാഴ്ചകളാണ് അവ അധിനിവേശി ഭരണാധികാരികൾക്കു നൽകിയത്. അങ്ങനെ, അവ

രണ്ടും അധിനിവേശ നിയന്ത്രണത്തിന്റെ പ്രധാന ഭാഗങ്ങളായി." (പണിക്കർ കെ.എൻ. "പുതിയ സാംസ്കാരികാഭിരുചിയുടെ നിർമ്മിതി." സാംസ്കാരിക വിമർശവും മലയാളഭാവനയും, ഷാജി ജേക്കബ് (എഡിറ്റർ) , കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്,തിരുവനന്തപുരം, 2014: 75)

2 Padamsee, Alex. Representations of Indian Muslims in British Colonial Discourse. Palgrave Macmillan UK, 2005. DOI.org (Crossref) , https://doi.org/10.1057/9780230512474.

3 "ഒടുക്കത്തെ ചേരമാൻ പെരുമാൾ തന്റെ രാജ്യം, കീഴിലുള്ള നാടുവാഴികൾക്ക് ഏല്പിച്ചുകൊടുത്തു മതം മാറി മക്കത്തു പോയെന്നാണ് കേരളത്തിലെ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലിങ്ങളും പറഞ്ഞുവന്ന കഥ. പന്ത്രണ്ടാംശതകത്തെ സംബന്ധിച്ചാവുമ്പോൾ ഇത് ശരിയാകാനിടയുണ്ട്. മാലിക് ദിനാറും കൂട്ടുകാരും സ്ഥാപിച്ച ആദ്യത്തെ മുസ്‌ലിംപള്ളികളിൽ ഒന്നായി കരുതപ്പെടുന്ന കൊടുങ്ങല്ലൂർ ചേരമാൻപള്ളിയുടെ അടിത്തറ പന്ത്രണ്ടാം ശതകത്തിലെ ഹിന്ദുക്ഷേത്രങ്ങളുടെ കരിങ്കൽ അധിഷ്ഠാനം പോലെ ത്തന്നെ ആയിരിക്കുന്നു. അക്കൂട്ടത്തിൽ മറ്റൊരു പള്ളിയായ മാടായിപ്പള്ളി 1124 എ.ഡിക്ക് തുല്യമായ ഹിജറാ 518 ലാണ് പണിയിച്ചതെന്ന് അവിടത്തെ പള്ളിയിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു." (നാരായണൻ എം.ജി.എസ്. കോഴിക്കോടിന്റെ കഥ. മാതൃഭൂമി, 2017:38)

4. നാരായണൻ എം.ജി.എസ്., കോഴിക്കോടിന്റെ കഥ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2017: 100.

5. അകാരണമായി ദണ്ഡിക്കുക, പരിഹസിക്കുക, അപമാനിക്കുക, ചെളിയും വെള്ളവുമുള്ള സ്ഥലങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോകേണ്ടിവരുമ്പോൾ വാഹനമായിട്ടുപയോഗിക്കുക, മുഖത്തും ശരീരത്തിലും കാർക്കിച്ചു തുപ്പുക, യാത്ര പ്രത്യേകിച്ച് ഹജ്ജ്‌യാത്ര മുടക്കുക, സ്വത്തുക്കൾ കൊള്ളയടിക്കുക, വാഹനങ്ങൾ പിടിച്ചെടുക്കുക, വീടുകളും പള്ളികളും അഗ്നിക്കിരയാക്കുക, മുസ്ഹഫുകളും കിത്താബുകളും ചവിട്ടിത്തേക്കുകയും കത്തിക്കുകയും ചെയ്യുക, പ്രവാചകരെ പരസ്യമായി അപഹസിക്കുക, ആരാധനാ കേന്ദ്രങ്ങൾ അശുദ്ധമാക്കുക, ഇസ്‌ലാംമതത്തിനു വിരുദ്ധമായ ആശയങ്ങൾ പറയിക്കുക, കുരിശിന്റെ മുമ്പിൽ നിർബന്ധിച്ച് കുമ്പിടീക്കുകയും അതുചെയ്യുന്നവർക്ക് പണം കൊടുക്കുകയും ചെയ്യുക, മുസ്‌ലിം സ്ത്രീകളെ അവമതിക്കാൻവേണ്ടി അവരുടെ മുമ്പിൽകൂടി ക്രിസ്ത്യൻ സ്ത്രീകളെ ആഭരണങ്ങളും വിലപിടിച്ച വസ്ത്രങ്ങളും ധരിപ്പിച്ച് നടത്തുക, ഹജ്ജ് തീർത്ഥാടകരെ വധിക്കുകയും പലവിധേന പീഡിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക, പിടിച്ചുബന്ധിക്കുക, കൈകാലുകളിൽ കനത്ത ചങ്ങലകളിടുക, അടിമകളാക്കി അങ്ങാടികളിൽ വലിച്ചിഴച്ചു കൊണ്ടുനടന്നു വിൽക്കുക, പിടിച്ചുകൊണ്ടുപോയി ദുർഗന്ധം വമിക്കുന്നതും അപകടം നിറഞ്ഞതുമായ ഇരുട്ടറകളിൽ കൂട്ടമായ് പാർപ്പിക്കുക, മലമൂത്ര വിസർജ്ജനം നടത്തിയിട്ട് വെള്ളംകൊണ്ടു ശുദ്ധിവരുത്തിയാൽ ചെരിപ്പു കൊണ്ടടിക്കുകയും തീ കൊണ്ടു കുത്തിപ്പൊള്ളിക്കുകയും ചെയ്യുക ഇതെല്ലാം മുസ്‌ലീങ്ങളോട് അവർ നിത്യമായി ചെയ്തിരുന്ന ക്രൂരതകളായിരുന്നു" (ശൈഖ് സൈനുദ്ദീൻ. തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദീൻ. അൽഹുദാ ബുക്സ്, 2013: 80

6. ടിപ്പുസുൽത്താൻ പിതാവിന്റെ നയം പിന്തുടരുകയാണ് ചെയ്തത്. പൂർണ്ണയ്യ എന്ന പേരുള്ള ഹൈ-ന്ദവനെയായിരുന്നു തന്റെ ഭരണ കാലത്തെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട തസ്തികയായ മീർ ആസഫ് ആയി അദ്ദേഹം നിയമിച്ചത്. കൃഷ്ണറാവു ആയിരുന്നു ട്രഷറർ. പോലീസ് തപാൽ വകുപ്പ് മന്ത്രിയാക്കിയത് ഷാമിയ അയ്യങ്കാറെ ആയിരുന്നു. നരസിംഗറാവുവിനെയും രംഗഅയ്യങ്കാറിനെയും ശ്രീരംഗപട്ടണത്തെ പ്രധാനപ്പെട്ട സ്ഥാനങ്ങളിൽ നിയമിച്ചു. ശ്രീനിവാസറാവുവും അപ്പാജിറാമും ടിപ്പുവിന്റെ വിശ്വസ്തരായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇവർക്ക് ചീ-ഫ് കോൺഫിഡന്റ്സ് സ്ഥാനങ്ങൾ നൽകി. മൂൽചന്ദ്, സുചൻ റായ് തുടങ്ങിയവരായിരുന്നു മുഗൾ കൊട്ടാര-ത്തിലെ ടിപ്പുവിന്റെ പ്രതിനിധികൾ. നായിക് റാവു, നായിക് സംഗ തുടങ്ങിയ ഉദ്യോഗസ്ഥരെയാണ് ഭരണത്തി-ന്റെ ഉത്തരവാദിത്വങ്ങൾ ഏൽപ്പിച്ചിരുന്നത്. മുഖ്യ പേഷ്കാറായിരുന്നത് സുബ്ബറാവു ആയിരുന്നു. നാഗപ്പയ്യ എന്ന ബ്രാഹ്മണനായിരുന്നു കുടകിലെ ഫൗജ്ദാർ. മലബാറിലെ കാട്ടുകളിൽ മരം മുറിക്കാനുള്ള അവകാശം നൽകി-യിരുന്നത് ഒരു ബ്രാഹ്മണനായിരുന്നു. ആദ്യം കോയമ്പത്തൂരിലും പിന്നെ പാലക്കാട്ടും 'ആസഫ്' എന്ന പദവി കൊടുത്തത് മറ്റൊരു ബ്രാഹ്മണനായിരുന്നു. ടിപ്പുവിന്റെ 'ആമിൽ' എന്ന പേരുള്ള റവന്യൂ ഉദ്യോഗസ്ഥരിൽ ഭൂരി-ഭാഗവും ബ്രാഹ്മണരോ ഉന്നതജാതിക്കാരോ ആയിരുന്നു. ഇവരിൽ പ്രധാനിയായിരുന്നു ഹരിസിംഗ്. മലബാറി-ലെ നായർ കലാപങ്ങൾ അടിച്ചമർത്താനുള്ള ചുമതല, ശ്രീപദ് റാവു, റോഷൻ ഖാൻ എന്നിവർക്കാണ് നൽകി-യത്. ശിവജി എന്ന പേരുള്ള ഒരു മറാത്തിയാണ് മൂവായിരത്തോളം വരുന്ന കുതിരപ്പടയുടെ തലവനായിരുന്ന-ത്. രാമറാവു എന്ന ബ്രാഹ്മണനും കുതിരപ്പടയുടെ കമാൻഡറായി പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു.

7 മലബാറിൽ ടിപ്പു പിടിച്ചടക്കിയ പ്രദേശങ്ങളിലെ 61 മതസ്ഥാപനങ്ങൾക്ക് അദ്ദേഹം ഭൂമി ഇനാം കൊടുക്കുന്നു-ണ്ട്. ക്ഷേത്രങ്ങൾക്കും ബ്രാഹ്മണർക്കും മറ്റ് മതസ്ഥാപനങ്ങൾക്കും മഠങ്ങൾക്കും ഭൂമിയും സമ്പത്തും കൊടുക്കു-ന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഇത് നമ്മുടെ ചരിത്രകാരന്മാർ പൊതുവിൽ പറയാറില്ല. കേരളത്തിലെ നാലോ അഞ്ചോ ക്ഷേത്രങ്ങൾ ഉദാഹരണമായി പറയാം. മണ്ണൂർ ക്ഷേത്രത്തിലേക്ക് 70 ഏക്കർ വയലും 3.2 ഏക്കർ പറമ്പും ടിപ്പു കൊടുക്കുന്നുണ്ട്. തിരുവഞ്ചിക്കുളം ക്ഷേത്രത്തിലേക്ക് 208.82 ഏക്കർ നിലവും 3.29 ഏക്കർ പറമ്പും, ഗുരുവായൂർ ക്ഷേത്രത്തിലേക്ക് 46.02 ഏക്കർ നിലവും 73.3 ഏക്കർ പറമ്പും, തൃക്കണ്ടിയൂർ വേട്ടയ്ക്കൊരു മകൻ ക്ഷേത്രത്തിന് 122.70 ഏക്കർ നിലവും 73.36 ഏക്കർ പറമ്പും, കാട്ടുമാടത്തിൽ ശ്രീകുമാരൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട് എന്ന ബ്രാഹ്മണന് 27.9 ഏക്കർ നിലവും 6.91 ഏക്കർ പറമ്പും, തൃക്കണ്ടിയൂർ സമൂഹം ക്ഷേത്രത്തിന് 22.63 ഏക്കർ നിലവും 41 ഏക്കർ പറമ്പും നടുവിൽ മഠത്തിൽ തിരുമുൽപ്പാട് എന്ന നമ്പൂതിരിക്ക് 40.26 ഏക്കർ നിലവും 22 ഏക്കർ പറ-മ്പും ടിപ്പു നൽകിയതായി ചരിത്രരേഖകളിലുണ്ട്. (ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾക്ക് കാണുക, കെ.-

കെ.എൻ. കുറുപ്പ്, നവാബ് ടിപ്പു സുൽത്താൻ) കോഴിക്കോട് ആർക്കൈവ്സിലെ ഇനാം രജിസ്റ്റർ പരിശോധിച്ചാൽ 61 സ്ഥാപനങ്ങളുടെ പട്ടിക കാണാനാവും" (മുജീബ് റഹ്മാൻ എം.പി. കേരള ചരിത്രത്തിലെ ടിപ്പുസുൽത്താനും ബ്രിട്ടീഷുകാരും. ഡിസി ബുക്സ്, 2022: 41).

8. "ഹിന്ദു ജന്മിമാരും റവന്യൂ ഉദ്യോഗസ്ഥരുമാണ് പ്രധാനമായും കലാപകാരികളുടെ ഇരകളായതെങ്കിലും ആക്രമണങ്ങൾ പൊതുവിൽ ഹൈന്ദവർക്കെതിരായിരുന്നില്ല. ഹൈന്ദവർക്കോ അവരുടെ സ്വത്തുക്കൾക്കോ എതിരേ വിവേചനപരമല്ലാതെ ആക്രമണങ്ങൾ നടക്കുകയുണ്ടായില്ല. ചില കലാപങ്ങളിലെങ്കിലും കലാപകാരികൾക്കു വേണമായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഹൈന്ദവ ഭവനങ്ങൾ ആക്രമിക്കുകയും അനേകം ഹിന്ദുക്കളെ കൊലപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യാമായിരുന്നു. പക്ഷേ, ഉന്നംവെച്ച വ്യക്തികളെയല്ലാതെ മറ്റുള്ളവരെ ആക്രമിക്കുകയുണ്ടായില്ല. മഞ്ചേരി, മലപ്പുറം, ഒഴൂർ, പാണ്ടിക്കാട് കലാപങ്ങളിൽ ഇത്തരം അവസരങ്ങൾ ഉണ്ടായതായി രേഖകളിലുണ്ട്. തത്സമയം മഞ്ചേരി ക്ഷേത്രത്തിൽ സന്നിഹിതരായിരുന്ന 100 ബ്രാഹ്മണരെ സുരക്ഷിതരായി മടങ്ങുവാൻ അനുവദിക്കുകയുണ്ടായി. മതപരിത്യാഗം കാരണമായിരുന്ന 1885-ലെ മലപ്പുറം കലാപത്തിലും കലാപകാരികൾ സഞ്ചരിച്ച 80 മൈൽ ദൂരത്തിനിടയിൽ ഒരാളെയൊഴികെ കണ്ടുമുട്ടിയ ഒരു ഹിന്ദുവിനെപ്പോലും ആക്രമിക്കുകയുണ്ടായില്ല. കലാപകാരികൾ ഭക്ഷണവും ആയുധങ്ങളും കണ്ടെത്തിയ ഹിന്ദു ഭവനങ്ങളിലും ആക്രമണം നടത്തുകയുണ്ടായില്ല. 1885-ലെ ഒഴൂർ കലാപത്തിലും പട്ടാളത്തിനെതിരെ പോരിനു തെരഞ്ഞെടുത്ത നമ്പൂതിരി ഇല്ലത്തിലെ അംഗങ്ങളോട് ഒഴിഞ്ഞു പോകാനാണ് ആവശ്യപ്പെട്ടത്. 1896, 1898, 1915, 1919 വർഷങ്ങളിലുണ്ടായ കലാപങ്ങളിലും ഹൈന്ദവ വിരുദ്ധ മനോഭാവത്തിന്റെ അഭാവം പ്രകടമാണ്. ഇതിൽ 1896-ലെ കലാപത്തിൽ ഒരു തട്ടാനെ കൊന്നതൊഴികെ, ധാരാളം അവസരങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടും, ഒരൊറ്റ ഹിന്ദുവിനെപ്പോലും ഉപദ്രവിക്കുകയുണ്ടായില്ല" (പണിക്കർ കെ.എൻ. മലബാർകലാപം – പ്രഭുത്വത്തിനും രാജവാഴ്ച്ചക്കുമെതിരെ. ഡി. സി-.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2020: 121).

9. More, J.B.P. Origin and Early History of the Muslims of Keralam, 700 A.D.-1600 A.D. Other Books, 2011.

10. Since my exclusive focus here is on the modern Western empires of the nineteenth and twentieth centuries, I have looked especially at cultural forms like the novel, which I believe were immensely important in the formation of imperial attitudes, references, and experiences. I do not mean that only the novel was important, but that I consider it the aesthetic object whose connection to the expanding societies of Britain and France is particularly interesting to study. The prototypical modern realistic novel is Robinson Crusoe, and certainly not accidentally it is about a European who creates a fiefdom for himself on

a distant, non European island." (Said, Edward W. Culture and Imperialism. Vintage Books, 1994: xii)

11. സ്കറിയ സക്കറിയ. 'ഹുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥയ്ക്കൊരാമുഖം.' മലയാളവഴികൾ-*2* സ്കറിയാസക്കറിയയുടെ തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ, സുനിൽ പി. ഇളയിടം; അജയകുമാർ എൻ., (എഡി.) സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2019: 647).

12. സി.പി.അച്യുതമേനോൻ, വിദ്യാവിനോദിനി, മകരം 1068 പുറം 81.

അധ്യായം മൂന്ന്

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം ജീവിതവും ദേശീയമുസ്‌ലിമും

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ പഠനവിധേയമാക്കുമ്പോൾ നിശ്ചയമായും വിശകലനം ചെയ്യേണ്ട ചില രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളും സങ്കല്പനങ്ങളുമുണ്ട്. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്വാധീനം, ഇന്ത്യാവിഭജനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം, ദേശീയതയെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണങ്ങൾ തുടങ്ങിയ ചരിത്ര പശ്ചാത്തലം ഇതിൽ പ്രധാനമാണ്. ദേശീയത ഇന്ത്യൻ മുസ്‌ലിമിനെ എങ്ങനെയാണ് ഉൾക്കൊണ്ടതെന്ന അന്വേഷണം ഈ ഘട്ടത്തിൽ പ്രസക്തമാണ്. ആധുനികതയുടെ യുക്തിയും ദേശീയതയുടെ രാഷ്ട്രീയവും നിർമ്മിച്ചെടുത്ത പൊതുബോധമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കാലത്തെ മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തിയത്. നോവലുൾപ്പെടെയുള്ള പ്രതിനിധാന മാതൃകകൾ എങ്ങനെയാണ് 'ദേശീയമുസ്ലിം' എന്ന പരികല്പനയെ നിരന്തരമായി നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നതെന്ന് വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ ദേശീയതയും ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം പഠനത്തിന്റെ പരിധിയിലേക്കു വരുന്നു. ആധുനികീകരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ യുക്തി വിഭജനാനന്തര ഇന്ത്യയുടെ സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്. ദേശീയതാ ബോധം സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിൽ സൃഷ്ടിച്ച പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര പരിസരം ദേശീയത സംബന്ധിച്ച സൈദ്ധാന്തിക പരികല്പനകൾ മുൻനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. എസ്.കെ. പൊറ്റക്കാട്ടിന്റെ

'മൂടുപടം', കേശവദേവിന്റെ 'ഭ്രാന്താലയം', പി.എ. മുഹമ്മദ്കോയയുടെ 'സുൽത്താൻ വീട്', എന്നീ നോവലുകളാണ് പഠനത്തിനായി ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

3.1. ആധുനികതയും ദേശീയതയും

വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ജ്ഞാനപദ്ധതികൾക്കും വ്യവഹാരരൂപങ്ങൾക്കും ആരംഭം കുറിച്ച സാമൂഹിക സാഹചര്യമാണ് ആധുനികത. യൂറോകേന്ദ്രിതമായ ആ ചരിത്ര സന്ദർഭത്തിന്റെ അനന്തര ഫലമായാണ് ലോകത്ത് ദേശീയതകൾ രൂപംകൊണ്ടത്. ദേശീയത (Nationalism) എന്നത് ഏതെങ്കിലുമൊരു നിർവചനത്തിനകത്ത് ഒതുക്കിനിർത്താവുന്ന സങ്കല്പനമല്ല. ദേശം (Nation), ദേശരാഷ്ട്രം (Nation-State), ദേശീയത (Nationalism), ദേശീയത്വം (Nationality) തുടങ്ങിയ ഒരുപറ്റം ആശയങ്ങൾ ഉള്ളടങ്ങിയ പരികല്പനയാണത്. ഒരു പ്രത്യേക ദേശത്തിന്റെയോ ഒരുകൂട്ടം ആളുകളുടെയോ സ്വത്വം, ഐക്യം, താല്പര്യങ്ങൾ എന്നിവയ്ക്ക് ഊന്നൽ നല്കുന്ന ഒരു രാഷ്ട്രീയ, സാമൂഹിക, സാംസ്കാരിക പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് ദേശീയത. യൂറോപ്പിൽ ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത് ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ യുക്തിയിൽ വികസിച്ച ആധുനികതയുടെ കാലത്താണ്. പതിനേഴ്, പതിനെട്ട് നൂറ്റാണ്ടുകളിലായി യൂറോപ്പിലുണ്ടായ ബൗദ്ധികമായ മുന്നേറ്റത്തെയാണ് ജ്ഞാനോദയം കൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത്.[1] ജ്ഞാനോദയം നിർമ്മിച്ചെടുത്ത പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രപരവും സാമൂഹികവുമായ ആവിഷ്കാരമായിരുന്നു ആധുനികത. ആധുനികത ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തി. ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളും മൂല്യങ്ങളും സമീപനങ്ങളും തന്നെയാണ് ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളെ നിർമ്മിച്ചത്. ആധുനികത മുന്നോട്ടുവെച്ച ദേശീയതയെന്ന സങ്കല്പത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ആധുനിക സമൂഹങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടത്.

ദേശ-രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ രൂപീകരണം ദേശീയബോധം രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ സുപ്രധാനമായ പങ്കുവഹിച്ചു. കേന്ദ്രീകൃത ഗവൺമെന്റുകൾ ഉയർന്നുവരുകയും ഭരണാധികാരികൾ അതിർത്തി നിശ്ചയിച്ച പ്രദേശങ്ങൾക്കുള്ളിൽ അധികാരം ഏകീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തതോടെ, ഈ പ്രദേശങ്ങളിലെ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ തങ്ങൾ ഒരു ദേശക്കാർ എന്ന

സ്വത്വബോധവും വിശ്വസ്തതയും വളരാൻ തുടങ്ങി. ആധുനികതയുടെ കാലത്ത് ഉയർന്നുവന്ന ജ്ഞാനോദയചിന്തകൾ വ്യക്തിഗത അവകാശങ്ങൾ, ജനകീയ പരമാധികാരം, സാമൂഹിക ഉടമ്പടി തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങൾക്ക് ഊന്നൽ നൽകി. ഈ ആശയങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയ തത്ത്വചിന്തയെ സ്വാധീനിക്കുകയും ദേശ-രാഷ്ട്രങ്ങൾക്കുള്ളിലെ പൗരന്മാരുടെ അവകാശങ്ങളും ഉത്തരവാദിത്തങ്ങളും അംഗീകരിക്കുന്ന നിയമ വ്യവസ്ഥകളുടെ വികാസത്തിന് സംഭാവന നൽകുകയും ചെയ്തു. ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെയും ദേശീയതയുടെയും രൂപീകരണത്തിനു പിന്നിലെ ചാലക ശക്തിയായി വർത്തിച്ചത് സാമ്പത്തികമായ ഘടകങ്ങളും താൽപര്യങ്ങളുമാണ്. മുതലാളിത്തത്തിന്റെയും വ്യവസായവത്കരണത്തിന്റെയും മുന്നുപാധിയും ഉത്പന്നവുമായിട്ടാണ് ലിയ ഗ്രീൻഫീൽഡ് 2 ദേശീയതയെ കാണുന്നത്. ആധുനികതയുടെ സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ഘടനകളുടെ വികാസത്തിന് ദേശീയത വഴിവെച്ചു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മുതലാളിത്ത സമൂഹങ്ങളിലാണ് ദേശീയതയുടെ എല്ലാതരം വ്യവഹാരങ്ങളും ആശയങ്ങളും രൂപപ്പെട്ടത്. മുതലാളിത്ത താൽപര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായി യൂറോപ്പിനകത്തുണ്ടായ ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ രൂപീകരണം യൂറോപ്പിനുപുറത്ത് അധിനിവേശത്തിനു കാരണമായി. ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ സാമ്രാജ്യ വിപുലന മോഹവും എന്തിനെയും കീഴടക്കുകയെന്ന ആധുനികതയുടെ യുക്തിയുമാണ് ഇതിനുപിന്നിൽ പ്രവർത്തിച്ചത്. മുതലാളിത്ത സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയോട് യോജിച്ചുപോകുന്ന സമീപനമായതു കൊണ്ടാണ് ദേശ-രാഷ്ട്രം എന്നത് ആധുനികതയുടെ അടിസ്ഥാനമായി മാറിയത്. വ്യാവസായിക വിപ്ലവത്തിന്റെ ഫലമായി മുതലാളിത്ത ഉൽപാദന സംവിധാനത്തിന് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന വിപണി അപര്യാപ്തമായിവന്നു. ചെറിയ അതിരുകൾക്കുള്ളിൽ നിലകൊള്ളുന്ന ഫ്യൂഡൽഭരണസംവിധാനങ്ങളെ മുൻനിർത്തി മുതലാളിത്തത്തിനു മുന്നോട്ടുപോകാനാവുമായിരുന്നില്ല. നാട്ടുവാഴിത്തത്തിന്റെ നാട്ടതിരുകളെ മായ്ച്ചുകളഞ്ഞ് വിസ്തൃതമായ ഭൂവിഭാഗങ്ങളെ വരച്ചുചേർത്ത ദേശ-രാഷ്ട്രങ്ങൾ മുതലാളിത്ത സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയുടെ അനിവാര്യതയായി മാറി. നാട്ടുവാഴിത്ത വ്യവസ്ഥക്കകത്ത് പ്രാദേശികമായ അസമത്വങ്ങളും വർഗ്ഗ സംഘർഷങ്ങളും നിലനിന്നിരുന്നതിനാൽ അതിനെ തകർത്തുകളയാൻ മുതലാളിത്ത ആധുനികതയ്ക്ക് എളുപ്പം സാധിച്ചു. അങ്ങനെയാണ് ഭാഷയുടെയും വംശത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും മതത്തിന്റെയുമൊക്കെ പേരിൽ യൂറോപ്പിൽ ദേശ-

രാഷ്ട്രങ്ങളും ദേശീയതകളും ഉദയംകൊള്ളുന്നത്. വ്യാവസായിക മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വളർച്ച സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക രംഗത്ത് വലിയ പരിവർത്തനങ്ങളുണ്ടാക്കി.[3] ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾവഴി ശാക്തീകരിക്കപ്പെട്ട മുതലാളിത്തഭരണകൂടങ്ങൾ യൂറോപ്പിനു പുറത്ത് കോളനികൾ സ്ഥാപിച്ചു. തങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയാധികാരം ഉറപ്പിച്ചു നിർത്തുന്നതിനായി വംശീയ വിദ്വേഷത്തിന്റെയും വർഗ്ഗീയതയുടെയും സാംസ്കാരിക ആധിപത്യത്തിന്റെയും ആശയങ്ങൾക്ക് അവർ പ്രചാരം നൽകി. ഇത് യൂറോപ്യൻ ദേശീയതയെ ഒഴിവാക്കൽ രീതി (exclusiveness) ഉള്ളതാക്കിമാറ്റി. തങ്ങളുടെ ദേശത്തിനോ വംശത്തിനോ ഭാഷയ്ക്കോ പുറത്തുള്ളവരെയെല്ലാം അപരമായികണ്ട് അകറ്റിനിർത്തി.

ആധുനികതയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടു മാത്രമെ ദേശീയതയെയും ദേശീയതനിർമ്മിച്ച വ്യവഹാരങ്ങളെയും വിലയിരുത്താനാവൂ. അതുപോലെതന്നെ ആധുനികമായ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ സ്വഭാവ സവിശേഷതകൾ വിലയിരുത്തണമെങ്കിൽ ആ സമൂഹം മുന്നോട്ടുവെച്ച ദേശീയതയെ വിശകലനം ചെയ്താൽ മതി. ഏതൊരു സമൂഹത്തെയും ആധുനികമാക്കുന്നത് ദേശീയതയാണ്. എന്നാൽ ഓരോ ദേശീയതയും നിർമ്മിക്കുന്ന വ്യവഹാരങ്ങൾ പ്രശ്നവത്കരിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നാണ് ദേശീയതാ പഠനങ്ങൾ വിരൽച്ചൂണ്ടുന്നത്. ആധുനികതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര യുക്തിയിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ള അപരവത്കരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ദേശീയതയുടെ നിർമ്മിതിയിലും പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. അത് വെളിച്ചെത്തുകൊണ്ടുവരാൻ ദേശീയതയെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണങ്ങളെ പഠനവിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

3.2. ദേശീയത: വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണങ്ങൾ

യൂറോപ്പിൽ ദേശ-രാഷ്ട്രങ്ങൾ രൂപംകൊള്ളുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ ആധുനികപൂർവ്വ സമൂഹങ്ങളിൽ മത കേന്ദ്രിത സംവിധാനങ്ങളും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ വംശീയതകളും നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. രാജാക്കൻമാരും മതപൗരോഹിത്യവും ഗോത്രത്തലവൻമാരും അധികാരം കയ്യാളിയിരുന്ന അത്തരം പ്രദേശങ്ങളും ദേശം എന്ന നിലയിൽ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടുപോന്നു. പ്രാചീനഗ്രീസിലെ നഗരരാഷ്ട്രങ്ങളിലെ ജനങ്ങൾ ദേശബോധത്തിന് പേരുകേട്ടവരായിരുന്നു. ഭരണ സംവിധാനമെന്ന നിലയിൽ രാഷ്ട്രം രൂപംകൊള്ളുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ ദേശം എന്ന

നിലയിൽ രാഷ്ട്രം സങ്കല്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നുവെന്ന് അഡ്രിയാൻ ഹേസ്റ്റിങ്സ് [4] അഭിപ്രായപ്പെട്ടു-ന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ദേശീയതയെകുറിച്ചുള്ള സൈദ്ധാന്തികമായ ചർച്ചകളും സമീപനങ്ങളും ആരംഭിക്കുന്നത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ്; ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ രൂപീകൃതമായതിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ. ദേശീയതയുടെ അടിസ്ഥാനവും സാംസ്കാരികപ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്ന നിലയിലുള്ള അതിന്റെ ഇടപെടലുകളുമാണ് ദേശീയതാ പഠിതാക്കളെല്ലാം വിശകലനം ചെയ്തത്. ഒരു ദേശത്ത് ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യർ എന്ന ബോധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാംസ്കാരികമായ നിർമ്മിതിയാണ് ദേശീയത.

1870-ൽ ഫ്രാൻസിന്റെ ചില പ്രദേശങ്ങൾ ജർമ്മനി ആക്രമിച്ച് കീഴടക്കിയതിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഫ്രെഞ്ച് ചിന്തകനായ ഏണസ്റ്റ് റെനാൻ എഴുതിയ 'എന്താണ് രാഷ്ട്രം' എന്ന ലേഖനമാണ് ദേശീയതയെ കുറിച്ച് ശ്രദ്ധേയമായ നിരീക്ഷണങ്ങൾ പങ്കുവെക്കുന്ന ആദ്യകൃതി. ഗോത്രസ്മൃതികൾ, രാജഭരണം, മതം, ഭൂമിശാസ്ത്രം, ഭാഷ, സാമ്പത്തികതാൽപര്യ-ങ്ങൾ തുടങ്ങി ദേശരാഷ്ട്രത്തെ നിർമ്മിക്കുന്ന സുപ്രധാന ഘടകങ്ങളോരോന്നും അദ്ദേഹം പഠനവിധേയമാക്കുന്നു. ഒരു രാഷ്ട്രത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിൽ സാംസ്കാരികവും ആത്മീയവു-മായ ബന്ധങ്ങൾക്കുള്ള പ്രാധാന്യം റെനാൻ ഉയർത്തിക്കാട്ടി. രാഷ്ട്രീയമോ നിയമപരമോ ആയ ഘടകങ്ങളേക്കാൾ ഭാഷ, പാരമ്പര്യം, ചരിത്രാനുഭവം എന്നിവ ദേശീയ ബോധത്തിന് സംഭാവന നൽകുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം വിലയിരുത്തി. "രാഷ്ട്രമെന്നാൽ ആത്മാവാണ്, ഒരു ആത്മീയ തത്ത്വമാണ്"[5] എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. രാഷ്ട്രത്തെ സംബന്ധിച്ചട-ത്തോളം പ്രധാനമായത് ഭൂതകാല സ്മൃതികളും വർത്തമാന കാലത്ത് ഒരുമിച്ച് നിൽക്കാനുള്ള ആഗ്രഹങ്ങളുമാണ്. ഒരു രാഷ്ട്രമായി ഒരുമിച്ച് ജീവിക്കാൻ തീരുമാനിക്കുന്ന ആളുകളുടെ സ്വമേധയായുള്ള കൂട്ടായ്മയാണ് രാഷ്ട്രത്തെ നിർമ്മിക്കുന്നത്. ഒരു രാഷ്ട്രത്തിന്റെ സത്ത 'ദൈനംദിന ഹിതപരിശോധന'യാണെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു, പൊതുലക്ഷ്യത്തിനായി ഒരുമിച്ച് പ്രവർത്തിക്കാൻ വ്യക്തികളെ പ്രചോദിപ്പിക്കാൻ ശേഷിയുള്ള ധാർമ്മിക ശക്തിയായാണ് റെനാൻ ദേശീയതയെ കണ്ടത്. ദേശീയത എന്ന നൂതനമായ സ്വത്വബോ-ധത്തിലേക്ക് ദേശരാഷ്ട്രത്തിലെ ജനം പരിണമിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് റെനാൻ വിശദീകരി-

ക്കുന്നതിനെ ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കുന്നു: "തങ്ങൾ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നവരാണെന്നും തങ്ങൾക്കു പൊതുവായി ചിലതുണ്ടെന്നും സ്വയം അംഗീകരിക്കുന്ന സമൂഹമാണ് ദേശീയത എന്ന വ്യത്യസ്തമായൊരു സ്വത്വബോധത്തിലേക്ക് പരിണമിക്കുന്നത്" (രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി., ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും: 19). ദേശീയസ്വത്വം നിർമ്മിക്കുന്ന ശക്തമായ ബോധം രാജ്യത്തിന്റെ ക്ഷേമത്തിനായി ത്യാഗംചെയ്യാൻ ആളുകളെ പ്രേരിപ്പിക്കുമെന്ന് റെനാൻ കരുതി. ദേശീയതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളുടെ ചരിത്രത്തിൽ റെനാന്റെ ചിന്തകൾ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തി.

ഏണസ്റ്റ് റെനാനെപോലെ, വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളേക്കാൾ ജനങ്ങളുടെ ആത്മനിഷ്ഠമായ വൈകാരികതകളാണ് രാഷ്ട്രത്തെയും ദേശീയതകളെയും നിർണയിക്കുന്നതെന്ന വിലയിരുത്തലാണ് അമേരിക്കൻ നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞനായ ക്ലിഫോഡ് ഗീറ്റ്സിനുമുള്ളത്. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര സമൂഹങ്ങളിൽ രാഷ്ട്രമാണ് ഭരണകൂടമെന്ന നിലയിൽ നിരന്തരം ഇടപെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കേണ്ടത്. എന്നാൽ അതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ജനപക്ഷത്തുനിന്നുള്ള ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളും ആധുനിക സമൂഹങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നാണ് ഗീറ്റ്സ് കരുതുന്നത്. ഭരണകൂടം നിർമ്മിച്ചെടുത്ത പൗരബോധവും ജനസമൂഹത്തിന്റെ പ്രാക്തനമായ സ്വത്വബോധവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം ഇന്ത്യ ഉൾപ്പെടെയുള്ള അധിനിവേശാനന്തര രാഷ്ട്രങ്ങളിൽ പ്രതിസന്ധി സൃഷ്ടിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. പ്രാക്തനമായ വിശ്വാസങ്ങളെ ദേശരാഷ്ട്രം സംശയത്തോടെ കാണുകയും അത് അപരസമൂഹങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയിലേക്കു നയിക്കുകയുംചെയ്യും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദേശീയത, രാഷ്ട്രം എന്നിവയുടെ രൂപീകരണത്തിൽ പൗരത്വ ഘടകങ്ങൾക്കൊപ്പം വംശീയമായ ഘടകങ്ങളും സുപ്രധാന പങ്കുവഹിക്കുന്നുവെന്ന് ഗീറ്റ്സ് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.[6]

ആധുനിക സമൂഹ സൃഷ്ടിയിൽ ദേശീയതക്കുള്ള പങ്കും ദേശീയതാ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന വൈരുദ്ധ്യവും വിശകലനം ചെയ്യുന്ന സുപ്രധാന കൃതിയാണ് ഐറിഷ് ചിന്തകനായ ബെനഡിക്ട് ആൻഡേഴ്സന്റെ 'Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism[7]. ജനസമൂഹത്തിന്റെ ഭാവനാ ശേഷിയെ

മുൻനിർത്തി രാഷ്ട്രത്തെ ഒരു 'കല്പിത രാഷ്ട്രീയ സമൂഹ'മായിട്ടാണ് (imagined political community) ആൻഡേഴ്സൺ കാണുന്നത്. ആധുനിക ദേശീയതയുടെ അടിത്തറയായാണ് ഈ കല്പിതസമൂഹത്തെ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. രാഷ്ട്രമെന്നത് കേവലമായ ഭൗതിക അസ്തിത്വമല്ല, മറിച്ച് അവയിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന ആളുകൾ സാമൂഹികമായി രാഷ്ട്രത്തെ നിർമ്മിക്കുകയും സങ്കല്പിക്കുകയും ചെയ്യുകയാണ്. ഒരിക്കലും കണ്ടുമുട്ടാത്തതും എന്നാലിപ്പോഴും ഒരേ രാജ്യത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്ന് കരുതുന്നതുമായ ആളുകൾക്കിടയിൽ ഉടലെടുത്ത സ്വത്വബോധവും തങ്ങളെല്ലാം ഒന്നാണെന്ന തീർത്തും ഭാവനാത്മകമായ ചിന്തയുമാണ് ഈ സങ്കല്പ കേന്ദ്രിതമായ സമൂഹങ്ങളുടെ സവിശേഷത. പൗരത്വം, രാഷ്ട്രസത്ത, ദേശീയത എന്നിവയെല്ലാം സവിശേഷമായ സാംസ്കാരിക നിർമ്മിതികളാണ്. ജനസമൂഹത്തിന്റെ വിഭാവനാശക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രണ്ടുതരം ദേശീയതകളാണ് രാഷ്ട്രത്തെ നിർമ്മിക്കുന്നതെന്ന് ആൻഡേഴ്സൺ വിശദീകരിക്കുന്നു:

1. ആധുനികപൂർവ്വ സമൂഹത്തിൽ മതപരവും വംശീയവുമായ ഘടകങ്ങൾ ചേർന്ന് രൂപീകൃതമാവുന്ന വംശീയദേശീയത (Ethnic Nationalism).
2. ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി രൂപംകൊള്ളുന്ന പൗരദേശീയത (Civic Nationalism). മതസമൂഹങ്ങളിൽനിന്നും ജനാധിപത്യ സംവിധാനത്തിലേക്കുള്ള വളർച്ചയാണ് പൗരദേശീയതയുടെ അടിസ്ഥാനം.

വ്യവസായവത്കരണവും അച്ചടി മുതലാളിത്തവും മതകേന്ദ്രിതമായ ശ്രേഷ്ഠഭാഷകളുടെ ആധികാരികത തകർത്തതോടെ രാജഭരണവും പൗരോഹിത്യവും ജനാധിപത്യത്തിനു വഴിമാറി. ആധുനിക സമൂഹത്തിൽ ദേശീയബോധം വളർത്തുന്നതിൽ അച്ചടി മുതലാളിത്തത്തിന്റെ പങ്ക് ആൻഡേഴ്സൺ എടുത്തുകാണിക്കുന്നുണ്ട്. വൻതോതിലുള്ള അച്ചടിയുടെ ഫലമായി പുതിയ വായനാസമൂഹങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടു. അച്ചടി മുതലാളിത്തം ദേശീയസ്വത്വത്തെ എങ്ങനെ നിർണയിച്ചുവെന്ന് ആൻഡേഴ്സൺ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്: "അച്ചടി ഭാഷകൾ മൂന്നു വ്യത്യസ്ത തലങ്ങളിലാണ് ദേശീയ ബോധത്തിന് അടിത്തറ പാകിയത്:

1. അവ ലത്തീനിന് താഴെയും പ്രാദേശിക വാമൊഴിഭാഷകൾക്ക് മുകളിലുമായി വ്യവഹാരത്തിന്റെയും വിനിമയത്തിന്റെയും ഏകീകൃത മണ്ഡലങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു;
2. അച്ചടി മുതലാളിത്തം ഭാഷയ്ക്ക് പുതിയ സ്ഥിരത നൽകി, ഇത് ദീർഘകാലാടിസ്ഥാനത്തിൽ രാഷ്ട്രം എന്ന ആത്മനിഷ്ഠ ആശയത്തിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവായി പൗരാണികതയുടെ പ്രതിച്ഛായ കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ സഹായിച്ചു;
3. അച്ചടി മുതലാളിത്തം പഴയ ഭരണകൂട പ്രാദേശിക ഭാഷകളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ പുതിയ ഒരുതരം അധികാര ഭാഷ സൃഷ്ടിച്ചു" (44-45).

പത്രം, പുസ്തകം പോലുള്ള അച്ചടിച്ച ഉല്പന്നങ്ങളും അതുവഴിയുണ്ടായ ഭാഷയുടെ മാനകീകരണവും ഒരേ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്ന ആളുകൾക്കിടയിൽ പൊതുബോധം ഉണ്ടാക്കുന്നതിനു കാരണമായി. അച്ചടിഭാഷ കൂടുതൽ വികാസം പ്രാപിച്ചപ്പോൾ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന നിരവധിയായ പ്രാദേശിക ഭാഷകൾ അപ്രസക്തമായി. അങ്ങനെ അച്ചടി മുതലാളിത്തം പുതിയതരം ദേശീയതക്ക് അടിത്തറയിട്ടു.

പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രാജഭരണ സാമ്രാജ്യങ്ങളുടെ തകർച്ചയും ദേശ-രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ ഉയർച്ചയും ദേശീയത എന്ന ആശയത്തെ സ്വാധീനിച്ചുവെന്ന് ആൻഡേഴ്സൺ വാദിക്കുന്നു. ഔദ്യോഗിക ദേശീയതകൾ ദേശ-രാഷ്ട്രത്തിന്റെ സുസ്ഥിരതയെ നിലനിർത്താനുള്ള ഉദ്യമങ്ങളുടെ ഭാഗമാണ്. യൂറോപ്പിൽ വളർന്ന ദേശ-രാഷ്ട്രങ്ങൾ തങ്ങളുടെ ഓദ്യോഗിക ദേശീയതകളെ കോളനികളിൽ അടിച്ചേല്പിച്ചു. ഔദ്യോഗിക ദേശീയതകൾ ദമനകാരിയായി വളർന്നപ്പോൾ അതിനോടുള്ള പ്രതികരണമെന്ന നിലയിലാണ് കോളനികളിലെ ദേശീയതകൾ ഉടലെടുത്തത്. ഇങ്ങനെ കോളനികളിൽ വികസിച്ച ദേശീയതകൾ ദേശീയതയുടെ ചരിത്രത്തിലെ അവസാന തരംഗമാണെന്ന് ആൻഡേഴ്സൺ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ദേശീയത എല്ലാവരെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമല്ലെന്നാണ് ഇതു കാണിക്കുന്നത്. ദേശീയതയ്ക്ക് ഏകീകരണത്തിന്റെയും വിഭജനത്തിന്റെയും ഫലങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കാൻകഴിയും.

ദേശീയതയെ ആധുനികതയുടെ ഉല്പന്നമായി കണ്ട ചിന്തകനാണ് ഏണസ്റ്റ് ഗെൽനർ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ വ്യവസായവൽക്കരണവും നഗരവൽക്കരണവും സൃഷ്ടിച്ച സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവുമായ മാറ്റങ്ങളുടെ ഫലമായി ഉയർന്നുവന്ന ഒരു രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് ദേശീയത. ഭാഷയും സംസ്കാരവുമാണ് ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണത്തിൽ നിർണായക പങ്കുവഹിച്ചത്. ആധുനികീകരണ പ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായി സംഭവിച്ച ഉച്ചവർഗ്ഗ പ്രൗഢ സംസ്കാരത്തിന്റെ (high culture) മാനകീകരണവും വ്യാപനവുമാണ് ദേശീയതയെ നിർമ്മിക്കുന്നത്. വിദ്യാഭ്യാസ പ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായി അതതു സമൂഹങ്ങളിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന സാമാന്യജനങ്ങളുടെ സംസ്കാരമോ (low culture) എല്ലാവരെയും ഉൾക്കൊള്ളാൻ ശേഷിയുള്ള പുതുസംസ്കാരമോ ഉയർന്നു വരുന്നില്ല. കുറച്ചു പേർക്കു മാത്രം പ്രാപ്യമാവുന്ന പ്രൗഢ സംസ്കാരത്തിന്റെ മാനകീകരണമാണ് അവിടെ സംഭവിക്കുക. ഇതുമൂലം വിദ്യാഭ്യാസ വ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഷയും ഭൂരിപക്ഷ ജനതയുടെ ഭാഷയും തമ്മിലുള്ള അന്തരം വർദ്ധിക്കും. ജനകീയമായ പ്രാദേശിക സംസ്കൃതികളുടെ മേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചു കൊണ്ടാണ് ദേശീയത രാഷ്ട്രത്തിന് അടിത്തറ പണിയുന്നത്. ദേശരാഷ്ട്രമെന്നത് പെട്ടെന്ന് ഉണ്ടായതല്ല, അത് ദേശീയതയുടെ സൃഷ്ടിയാണ്, ഗെൽനറെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു: "സമജാതീയമായൊരു (homogeneous) പൊതുസംസ്കാരം ഉടലെടുക്കുന്നതോടെ വന്യമായി പെരുകിയിരുന്ന ഉപസംസ്കാരങ്ങളുടെ പ്രസക്തിയില്ലാതാകുന്നു. വ്യാപകമായ സ്വീകാര്യതയുള്ള പ്രൗഢസംസ്കാരത്തിന്റെ അതിർത്തികൾ രാഷ്ട്രീയാതിർത്തികളായി മാറുന്നു. അതിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് ഭരണകൂടം ഉടലെടുക്കുന്നു. അണുവത്കരിക്കപ്പെട്ട, ചലനത്വമുള്ള, സമത്വത്തിൽവിശ്വസിക്കുന്ന മാനക സംസ്കാരം, അതിന്റെ അതിർത്തികളുടെ രക്ഷ ഉറപ്പുവരുത്തുന്ന, അതിനെ ജനങ്ങളിലേക്കുപകർന്നുകൊടുക്കാൻവേണ്ട സ്ഥാപനങ്ങളുള്ള ഭരണകൂടം—ഇതാണ് ഗെൽനർ നിർവചിക്കുന്ന ദേശരാഷ്ട്രം" (രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി.: 34). ഭരണകൂടത്തിന്റെ പിന്തുണയോടെപ്രവർത്തിക്കുന്ന വിദ്യാഭ്യാസ പ്രക്രിയയിലൂടെ, അക്ഷരാഭ്യാസത്തിലൂടെ, കടന്നു വരുന്നതോടെ ആ ദേശത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന ഉപസംസ്കാരങ്ങളെല്ലാം മെരുക്കപ്പെടുകയും അപരവത്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. സംസ്കാരവും അധികാരവും

തമ്മിലുള്ള സമന്വയത്തിലൂടെ രാഷ്ട്രത്തെ നിർവചിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ് ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നതെന്ന കാഴ്ച്ചപ്പാടാണ് ഗെൽനറിനുള്ളത്.

ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായുണ്ടായ സാമൂഹിക നിർമ്മിതിയാണ് രാഷ്ട്രം എന്ന വിലയിരുത്തലാണ് എറിക് ഹോബ്സ്ബോമിനുള്ളത്. 'രാഷ്ട്രങ്ങളും ദേശീയതയും: 1780-നുശേഷം' 8 എന്ന കൃതിയിലാണ് രാഷ്ട്രത്തെയും ദേശീയതയെയും സംബന്ധിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ച്ചപ്പാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. വ്യാവസായിക മുതലാളിത്തത്തിന്റെ-യും ജനാധിപത്യത്തിന്റെയും ഘട്ടത്തിൽ ദേശീയതയുടെ ഭാഗമായി 'കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ട പാരമ്പര്യങ്ങളാ'ണ് (invented traditions) രാഷ്ട്രം എന്നസങ്കല്പത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത്. ആചാരങ്ങൾ, ചിഹ്നങ്ങൾ, ചരിത്രപരമായ ആഖ്യാനങ്ങൾ തുടങ്ങി ദേശീയസ്വത്വത്തിന്റെ പല തലങ്ങളും ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ദേശീയ ബോധമുണ്ടാക്കുന്നതിനായി നിർമ്മിക്കുകയോ കണ്ടെത്തുകയോ ചെയ്തുവെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. കണ്ടുപിടിച്ച ഈ പാരമ്പര്യങ്ങൾക്ക് പലപ്പോഴും ചരിത്രപരമായ അടിസ്ഥാനമില്ലായിരുന്നുവെങ്കിലും ദേശീയ ഐക്യം വളർത്തുകയെന്ന ഉദ്ദേശ്യം നിറവേറ്റി. സമൂഹത്തിൽ ചെറിയൊരു വിഭാഗത്തിൽ മാത്രമായി പ്രവർത്തിച്ചു തുടങ്ങുന്ന ദേശീയ ബോധം വൈകാതെ മുഴുവൻ ജനങ്ങളെയും സ്വാധീനിക്കുന്നു. ഈ പ്രക്രിയയിൽ വംശീയതയും (ethnicity) പ്രാദേശിക വരേണ്യ വിഭാഗങ്ങളും (local elite) നിർണ്ണായക സാന്നിധ്യമാവുന്നുണ്ടെന്ന് ഹോബ്സ്ബോം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

3.3. ഇന്ത്യൻ ദേശീയത

ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിലൂടെയാണ് യൂറോപ്പിൽ ദേശീയത പ്രത്യക്ഷമായ-തെങ്കിൽ, അതിൽനിന്നു തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ സാഹചര്യങ്ങളാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധതയായിരുന്നു ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ അടിസ്ഥാനസ്വഭാവം. സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരായി രാജ്യത്താകെ ഉയർന്നുവന്ന പലതര-ത്തിലുള്ള സമരങ്ങളിലൂടെയാണ് ഇന്ത്യൻ ജനത ആധുനികീകരണ പ്രക്രിയക്കൊപ്പം നടന്നതും അതുവഴി രാഷ്ട്രം എന്ന സാങ്കല്പികതയുടെ ഭാഗമായതും. കോളനീകരണത്തോട്

പലതട്ടിൽ നിന്നും ഉയർന്നുവന്ന എതിർപ്പുകളെ ആകമാനം ഒറ്റ പ്ലാറ്റ്ഫോമിൽ ഒന്നിച്ചുനിർത്തിയ സുപ്രധാന ഘടകമാണ് ദേശീയത. എങ്കിലും കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധദേശീയതയ്ക്കുപോലും പലതരം വിവേചനങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്ന ഇന്ത്യൻ ജനതയെ എത്രകണ്ട് ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്നത് പരിശോധനാവിഷയമാണ്.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭം തൊട്ട് ഏഷ്യൻ-ആഫ്രിക്കൻ രാജ്യങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയ പുതുദേശീയതകളെ അപകോളനീകരത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് കാണുന്നത്. ദേശീയതയുടെ ചരിത്രത്തിലെ അവസാന തരംഗമെന്നാണ് കൊളോണിയൽ-രാജ്യങ്ങളിൽ വളർന്നുവന്ന ഈ ദേശീയതകളെ ബെനഡിക്ട് ആൻഡേഴ്സൺ[9] വിശേഷിപ്പിച്ചത്. യൂറോപ്പിൽ വികാസം പ്രാപിച്ച ദേശ-രാഷ്ട്രങ്ങൾ തങ്ങളുടെ ഔദ്യോഗിക ദേശീയതകൾ ഏഷ്യയിലെയും ആഫ്രിക്കയിലെയും കോളനികളിൽ അടിച്ചേല്പിച്ചു. ഔദ്യോഗിക ദേശീയതകളുടെ ഇടപെടൽമൂലം പ്രതിസന്ധിയിലായ കോളനീകൃത ദേശങ്ങളുടെ പ്രതികരണമാണ് കൊളോണിയൽ ദേശീയതകൾ ഉടലെടുക്കാൻ കാരണമായത്. “കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടം ദേശവാസി (Natives) കളെ വിദ്യാഭ്യാസ സ്ഥാപനങ്ങളിലേക്കു ക്ഷണിച്ചപ്പോഴും അവരെ അധികാര കേന്ദ്രങ്ങൾക്കു പുറത്തുനിർത്തി. വായനയിലൂടെയും വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെയും ബുദ്ധിജീവികൾ സ്വാംശീകരിച്ച ചരിത്രങ്ങളും ദേശീയതയുടെ വാർപ്പു മാതൃകകളും സ്വന്തം സമൂഹങ്ങളെ സ്വതന്ത്രമായും വ്യത്യസ്തമായും വിഭാവനം ചെയ്യാൻ അവരെ പ്രേരിപ്പിച്ചു. മാദ്ധ്യമങ്ങളുടെ അത്ഭുതപൂർവ്വമായ പ്രചാരത്തോടെ ബുദ്ധിജീവികൾക്ക് തങ്ങൾ വിഭാവനംചെയ്ത രാഷ്ട്രീയ സമൂഹത്തിന്റെ ചിത്രം ജനങ്ങൾക്കു മുന്നിൽ—അതിൽ അക്ഷരജ്ഞാനമില്ലാത്തവരും അന്യഭാഷ സംസാരിക്കുന്നവരും പെടും—അവതരിപ്പിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞു. അവർക്കുകൂടി പങ്കാളിത്തം ഉറപ്പുവരുത്തുന്നരീതിയിൽ ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിരവധി മാദ്ധ്യമങ്ങളിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ ഒരു രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഭാഗമായി അവർ സ്വയം തിരിച്ചറിഞ്ഞു” (രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി.: 25-26). വിയറ്റ്നാമിന്റെയും ഇന്തൊനേഷ്യയുടെയും ചരിത്രത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ബെനഡിക്ട് ആൻഡേഴ്സന്റെ ഈ വിശകലനം ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണത്തിനും ബാധകമാണ്. അതായത് പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസം

ഉൾപ്പെടെയുള്ള ഉപകരണങ്ങളിലൂടെ സാമ്രാജ്യത്വം മുന്നോട്ടുവെച്ച ഔദ്യോഗിക ദേശീയതയെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധമായ നൂതന ദേശീയതയെ ഇന്ത്യൻ ജനത സ്വീകരിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച് സുപ്രധാനമായ രണ്ടു സമീപനങ്ങളാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. ദേശീയതയെ അതീതഭൂതകാലവുമായി ചേർത്തു വായിക്കുന്നതാണ് ആദ്യത്തേത്. തീർത്തും ആധുനികമായ ഒന്നായി ദേശീയതയെ കാണുന്നതാണ് രണ്ടാമത്തെ സമീപനം. വേദകാലം മുതൽ നിലനിൽക്കുന്നതാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെന്ന അതിവാദമാണ് ഒന്നാമത്തെ സമീപനത്തെ നയിക്കുന്നത്. ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലാകമാനം വ്യാപിച്ച ഹൈന്ദവമത കേന്ദ്രിതമായ ഒരു സാമ്രാജ്യം നിലനിന്നിരുന്നുവെന്ന പ്രചാരണമാണ് ഈ വാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഇതു ചരിത്രപരമായി സ്വീകാര്യമല്ലാത്തതും യാഥാർത്ഥ്യത്തിനു നിരക്കാത്തതുമാണെന്ന് കെ.എൻ. പണിക്കർ[10] ഉൾപ്പെടെയുള്ള ചരിത്രകാരൻമാർ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ കാണുന്ന രണ്ടാമത്തെ സമീപനമാണ് ചരിത്രപരവും യുക്തിപൂർണ്ണവുമായത്. അതീതഭൂതകാലത്തിൽ ആകൃഷ്ടമാകുന്ന സമീപനം മതാത്മകമായ ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണത്തിലേക്കാണ് നയിച്ചത്. അത് ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയ ചരിത്രത്തിൽ വലിയ പ്രതിസന്ധികൾക്കു കാരണമായി.

സാംസ്കാരികമായി ഏറെ ബഹുത്വം പുലർത്തുന്ന ഇന്ത്യയെപ്പോലുള്ള ഒരു ദേശത്ത് വളർന്നുവന്ന ദേശീയതയെ മതാധിഷ്ഠിതമായി നോക്കിക്കണ്ടത് സംഘർഷങ്ങൾക്കു കാരണമായി. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ സവിശേഷ സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാൻ ആധുനികതയുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന അതിന്റെ ചരിത്ര പശ്ചാത്തലം മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. കൊളോണിയൽ ആധിപത്യം, ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം, നീതിന്യായ സംവിധാനം, യാത്രാ-വാർത്താവിനിമയ സൗകര്യങ്ങളുടെ വ്യാപനം, അച്ചടി മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വളർച്ച, വ്യവസായവത്കരണം, സാമൂഹിക നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ സമരം തുടങ്ങിയ ഒട്ടേറെ ഘടകങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ ദേശീയത രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ നിർണ്ണായക പങ്കുവഹിച്ചിട്ടു-

ണ്ട്. ഇതിൽ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനവും കോളോണിയലിസത്തിനെതിരായ സമരങ്ങളുമാണ് 'ഇന്ത്യക്കാർ' എന്ന ദേശീയ ബോധത്തിലേക്ക് വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾകൊണ്ടുനിറഞ്ഞ, പലതട്ടിലുള്ള ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ നയിച്ചത്. സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരായ സാംസ്കാരികവും ദേശീയവുമായ പ്രതിരോധമെന്നതിനൊപ്പം മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള ദേശീയമായ കാഴ്ച്ചപ്പാടും ഇക്കാലയളവിൽ ഉയർന്നുവന്നു. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിനൊപ്പം സജീവമായ സാമൂഹിക പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സ്വാധീനഫലമായാണ് ജാതി-മതചിന്തകൾക്കതീതമായ മനുഷ്യൻ എന്ന വ്യക്തിബോധം രൂപംകൊണ്ടത്. ജനങ്ങൾക്ക് വിമോചനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വലിയ പ്രതീക്ഷകൾ നൽകിയ ഈ ഒത്തുചേരലിന്റെ ഘട്ടം ദേശീയവാദ ആധുനികത[11] എന്നുവിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടു.

ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന ഈ ആധുനികീകരണ പ്രക്രിയയിൽ ഉദ്യോഗസ്ഥരും ബുദ്ധിജീവികളും പുത്തുമുതലാളിത്തവുമാണ് പങ്കാളികളായത്. കീഴാളർ, ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ, കർഷകർ, തൊഴിലാളികൾ, സ്ത്രീകൾ തുടങ്ങിയ മഹാഭൂരിപക്ഷത്തെയും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാൻ ഈ പ്രക്രിയക്ക് കഴിയാതെപോയി. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജന്മിത്വത്തെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും അഭിമുഖീകരിക്കാനും ഉന്മൂലനം ചെയ്യാനും ദേശീയവാദ ആധുനികത മുന്നോട്ടു വന്നില്ല. കീഴാള-കർഷക-കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ നേതൃത്വം നൽകിയ കീഴാളജനകീയ ആധുനികതയാണ് ഈ ദൗത്യം ഏറ്റെടുത്തത്. എന്നാൽ ആഭ്യന്തരമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ നിലനിൽക്കുമ്പോഴും കോളനി വിരുദ്ധമായ രാഷ്ട്രം എന്നസങ്കല്പത്തിൽ ഈ രണ്ട് ആധുനികതയും ഐക്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. "സാമ്രാജ്യത്വ വിരുദ്ധ സമരത്തിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞ ഇന്ത്യൻ ദേശീയത ചിതറിയ ഒന്നായിരുന്നു. മതം, ജാതി, വർഗ്ഗം എന്നിവയുടെ ആഭ്യന്തര വൈരുദ്ധ്യങ്ങളാൽ കീറിപ്പറിഞ്ഞു വേർപ്പെട്ടത്. വിഭജനവും പാക്കിസ്ഥാന്റെ രൂപവത്കരണവും സംഭവിച്ചിട്ടും ഇന്ത്യയെ ഒരു മതേതര ജനാധിപത്യ റിപബ്ലിക്കായി രൂപമെടുക്കാൻസഹായിച്ചത് മതമൗലികവാദത്തിനോടുള്ള സാമ്രാജ്യത്വ വിരുദ്ധ ദേശീയതയുടെ സന്ധിയില്ലായ്മയാണ്" (പണിക്കർ കെ.എൻ., മതം സ്വത്വം ദേശീയത: 21). കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ ദേശീയതയുടെ നിർവചനാത്മകമായ സ്വഭാവം

മതനിരപേക്ഷതയാണ്. കെ.എൻ. പണിക്കരുടെ ഈ വിശകലനം ഊന്നൽ നൽകുന്നത് അതിലേക്കാണ്. എന്നാൽ കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ ദേശീയതയ്ക്കുമേൽ ഏകാത്മകമായ സാംസ്കാരിക ദേശീയത ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടെ മതനിരപേക്ഷ സ്വഭാവം അപകടത്തിലായി. ഇന്ത്യൻ ദേശീയത അതിന്റെ ബഹുസ്വരസ്വഭാവത്തിനു വിപരീതമായി അപരങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കാൻതുടങ്ങി.

3.3.1. **അപരനിർമ്മിതിയും ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയും**

കീഴാളപഠനങ്ങളാണ് ചരിത്രവിജ്ഞാനം അടിസ്ഥാനപരമായി ചോദ്യംചെയ്യുന്നത് ആദ്യ അധ്യായത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അഞ്ചു തലങ്ങളിലാണ് കീഴാളപഠനം ഇന്ത്യൻ ദേശീയതാസങ്കല്പത്തെ എതിർക്കുന്നത്.

1. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതാസങ്കല്പം പ്രബല വരേണ്യ പാഠമാണ്. അത് കീഴാളജീവിതത്തെ പ്രാന്തവത്കരിക്കുന്നു.
2. യൂറോകേന്ദ്രിത ചരിത്രവിജ്ഞാനീയം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നതുപോലെ ഒരു ഏകീകൃത ദേശീയ ചരിത്രാഖ്യാനമല്ല ഇന്ത്യക്കുള്ളത്, അത് ബഹുസ്വരമാണ്.
3. കൊളോണിയലിസം സൃഷ്ടിച്ച കൃത്രിമമായ അതിർത്തികളുള്ള ആധുനിക കേന്ദ്രിത ദേശരാഷ്ട്രമല്ല ഇന്ത്യ, പ്രാദേശികതകളിലാണ് ഇന്ത്യ ജീവിക്കുന്നത്.
4. കീഴാളപ്രതിരോധത്തിലും മുന്നേറ്റങ്ങളിലുമാണ് ഊന്നൽ കൊടുക്കേണ്ടത്.
5. നിലനിൽക്കുന്ന ഫ്യൂഡൽ അധികാരഘടനകളെ പ്രബലപ്പെടുത്താനാണ് ഈ ദേശീയത സഹായിക്കുന്നത്.

അപരങ്ങളെ നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടാണ് ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിലും ഇടപെട്ടത്. ഇന്ത്യൻ ജനതയ്ക്കും കൊളോണിയലിസത്തിനുമിടയിൽ നിലനിന്ന വൈരുദ്ധ്യത്തിന്റെ ആവിഷ്കരണമായി ദേശീയതയെ അടയാളപ്പെടുത്തുമ്പോഴും ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ആഭ്യന്തര വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ ദേശീയത എങ്ങനെ ഉൾക്കൊണ്ടുവെന്ന-

ത് പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്. ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായ സമരത്തിൽ ഒന്നിക്കുമ്പോഴും സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പലതരം താൽപര്യങ്ങളുടെയും പ്രേരണകളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഒത്തുചേർന്നവരായിരുന്നു ഇന്ത്യൻ ജനത. അതുൾക്കൊള്ളാതെ മുഖ്യധാരാവിഭാഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്ക് ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ പ്രാമാണ്യത ലഭിച്ചപ്പോൾ ദേശീയത പ്രതിസന്ധിയിലായി. സാമൂഹികമായ അസമത്വങ്ങൾക്കെതിരെ അവബോധമുണ്ടാക്കാൻ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിനു കഴിഞ്ഞെങ്കിലും അവ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഉണ്ടായില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദളിതർ, ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ, സ്ത്രീകൾ എന്നിവർക്കൊന്നും ദേശീയതയുടെ മുഖ്യധാരയിൽ ഇടം കിട്ടിയില്ല. ദേശരാഷ്ട്ര രൂപീകരണ-മാണ് വർണ്ണ-വർഗ്ഗ-ലിംഗ വ്യത്യാസങ്ങൾ സ്ഥാപനവത്കരിച്ചത്. കൊളോണിയലിസം അത് കോളനികളിലേക്കുകൂടി പകർന്നു കൊടുക്കുകയായിരുന്നു.[12] അതായത് കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധമായ ആശയങ്ങളാൽ പ്രചോദിതമായാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയത വികാസം പ്രാപിച്ച-തെങ്കിലും അതു മുന്നോട്ടുവെച്ച അറിവു മാതൃക എന്നത് കീഴാളലോകങ്ങളെ മറച്ചുവെക്കുന്ന പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയുടേതായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യമായ അറിവിനാൽ രൂപപ്പെട്ട തദ്ദേശീയ ബുദ്ധിജീവികളാണ് രാഷ്ട്രത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതിൽ നിർണ്ണായക പങ്കുവഹിച്ചത്.[13] അവരുടെ സ്വാധീനവലത്താൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽനിന്നു കീഴാളർ പുറത്തായി.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയും രാഷ്ട്രവും തങ്ങളുടെ പ്രതിരോധ സമരത്താൽ രൂപംകൊണ്ടതാ-ണെന്ന വാദമാണ് വരേണ്യ ബുദ്ധിജീവികൾ പങ്കു വെച്ചിരുന്നത്. 'കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയിലെ ചരിത്രമെഴുത്തിന്റെ ചില ഘടകങ്ങൾ'[14] എന്ന രണജിത്ത് ഗുഹയുടെ ലേഖനം ഇക്കാര്യം വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. കൊളോണിയൽ മാതൃകയിലുള്ള വരേണ്യ വർഗ്ഗ ചരിത്രരചന, മഹാഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന ഇന്ത്യയിലെ സാധാരണ മനുഷ്യരെ അടിമത്തത്തിൽ-നിന്നും മോചിപ്പിച്ച് സ്വാതന്ത്ര്യം നൽകിയത് തങ്ങളാണെന്ന വ്യാഖ്യാനമാണ് നൽകിയത്. ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയ ചരിത്രമെന്നത് കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടവും സമൂഹത്തിലെ വരേണ്യ

വിഭാഗവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം മാത്രമായി എഴുതപ്പെട്ടതോടെ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ചരിത്രത്തിൽനിന്നുംപുറത്തായത് സാധാരണക്കാരായ കീഴാളജനതയാണ്.

3.3.1.1. **ദേശീയതയും സംസ്കാരവും**

ദേശീയതയെ നിർവചിക്കുന്നതിലും രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിലും സംസ്കാരത്തിനു സുപ്രധാനമായ പങ്കുണ്ട്. ഭാഷ, മതം, ആചാരങ്ങൾ തുടങ്ങിയ സാംസ്കാരികമായ പൊതുഘടകങ്ങളാണ് ദേശീയതയുടെ അടിസ്ഥാനമെന്ന ബോധം തദ്ദേശീയരായ ബുദ്ധിജീവികളിലൂടെ കൊളോണിയലിസം ജനങ്ങൾക്കുമേൽ അടിച്ചേല്പിച്ചു. സമൂഹത്തിലെ പ്രബലവിഭാഗങ്ങളുടെ ഭാഷയും സംസ്കാരവും ദേശീയ പദവിയിലേക്കുയർത്തപ്പെട്ടു. സംസ്കൃത ബാഹുല്യമുള്ള ഹിന്ദി ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ചിഹ്നമായത് അങ്ങനെയാണ്. വൈവിധ്യപൂർണ്ണമായ ഒട്ടേറെ സംസ്കാരങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്ന ഇന്ത്യ പോലുള്ള ഒരു രാജ്യത്ത് എല്ലാവർക്കും പങ്കാളിത്തമുള്ള പൊതുവായ സംസ്കാരമല്ല ദേശീയതയുടെ അടയാളമായത്. പൗരസ്ത്യവാദം സമകാലിക ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെ ജീർണ്ണവും പ്രാകൃതവും എന്ന് വിലയിരുത്തിയപ്പോൾ അതിനെ പ്രതിരോധിക്കാനായി ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുൻനിരയിലുണ്ടായിരുന്ന ബുദ്ധിജീവികൾക്ക് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ 'മഹിതമായ പാരമ്പര്യ'ത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കേണ്ടിവന്നു. പാശ്ചാത്യ ദേശീയതകൾ തങ്ങളുടെ ഭൂതകാലത്തെ ഗ്രീക്ക് ക്ലാസിക് പാരമ്പര്യവുമായി ചേർത്തുകെട്ടുന്നത് അവർ വീക്ഷിച്ചിരുന്നു. ചിലതിനെ ചരിത്രമെന്നോണം പെരുപ്പിച്ചു കാട്ടിയും ഉണ്ടായിരുന്ന പലതിനെയും ഒഴിവാക്കിയുമാണ് ഇന്ത്യൻ മധ്യവർഗ്ഗം രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഭൂതകാലചരിത്രം നിർമ്മിച്ചെടുത്തത്. ബംഗാളിലെ വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ചരിത്രനിർമ്മിതിയെ മുൻനിർത്തി പാർത്ഥചാറ്റർജി[15] ഇക്കാര്യം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ദേശീയതയുടെ ഭാഗമായുള്ള ഇത്തരം അതീതഭൂതകാല നിർമ്മിതി പ്രധാനമായും ഇന്ത്യൻ മുസ്ലീങ്ങളെയാണ് അപരരാക്കിമാറ്റിയത്.

സംസ്കാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിർമ്മിച്ചിട്ടുള്ള ദേശീയതാസങ്കല്പമാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ എക്കാലത്തും നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നത്. സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരായ പ്രതിരോധമെന്നനിലയിൽ ഉയർത്തിക്കാട്ടിയ സംസ്കാരം ഹൈന്ദവ മത കേന്ദ്രിതമായിരുന്നു. ഹൈന്ദവ

പുരാണങ്ങളിലും ഇതിഹാസങ്ങളിലും ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ അതിരുകളന്വേഷിക്കാൻ പുനരുത്ഥാന വാദികളും പാരമ്പര്യ വാദികളും മത്സരിച്ചു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മതനവീകരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ, പ്രത്യേകിച്ച് ആര്യസമാജത്തിന്റെ ഇടപെടലുകൾ ഈ മട്ടിലുള്ളൊരു ഇന്ത്യയെയാണ് അന്വേഷിച്ചത്. സംസ്കാരത്തിന്റെ 'വീണ്ടെടുക്കലും' 'തിരിച്ചുപോക്കും' 'പുനരുത്ഥാന'വുമെല്ലാം യാഥാസ്ഥിതികവും മതാത്മകവുമായ ഒരു ദേശീയതയെ സ്ഥാപിക്കലായിരുന്നു. അങ്ങനെ വന്നപ്പോൾ സാംസ്കാരിക വൈവിധ്യത്തിന്റെ നീണ്ടപാരമ്പര്യം തമസ്കരിക്കപ്പെടുകയും പ്രബലമല്ലാത്ത മുസ്ലിം ഉൾപ്പെടെയുള്ളവർ അപരരായി മാറ്റിനിർത്തപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ദേശീയതയെക്കുറിച്ച് പഠനംനടത്തിയ പെറി ആൻഡേഴ്സൺ[16] ഇന്ത്യൻ ദേശീയത അടിസ്ഥാനപരമായി മതദേശീയതയാണെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത് ഇക്കാരണങ്ങൾകൊണ്ടാണ്. വാസ്തവത്തിൽ ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ അടിത്തറ ഏതെങ്കിലുമൊരു മതത്തിന്റെയോ സംസ്കാരത്തിന്റെയോ ചരിത്രംകൊണ്ടു കെട്ടിപ്പടുത്തതല്ല. ഹിന്ദു, ബുദ്ധ,ജൈന, ഇസ്ലാം, ക്രിസ്ത്യൻ മതങ്ങളുമായിബന്ധപ്പെട്ട വൈവിധ്യപൂർണ്ണമായ ആചാരങ്ങളാൽ പടുത്തുയർത്തപ്പെട്ടതാണത്.

രാമായണവും മഹാഭാരതവുംപോലെയുള്ള ഇതിഹാസ കൃതികൾ ഇന്ത്യക്കാരുടെ പൊതുപാരമ്പര്യമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടത് ദേശീയവാദ ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിലാണ്. സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരായ പോരാട്ടത്തിന് ദേശീയ പ്രസ്ഥാനംപോലും ഊർജ്ജം കണ്ടെത്തിയത് മതചിഹ്നങ്ങളിൽ നിന്നായിരുന്നു. ബാലഗംഗാധരതിലകനും അവിന്ദ്ഘോഷും ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജിയുമെല്ലാം ഹൈന്ദവ ചിഹ്നങ്ങളെ ജനസംഘാടനത്തിന് ഉപയോഗിച്ചു.[17] ഇത് ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മതേതരകാഴ്ചപ്പാടിന് വിള്ളലുകളുണ്ടാക്കി. യൂറോപ്യൻ ദേശീയവാദവും ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദവും തമ്മിലുള്ള മൗലികമായ വ്യത്യാസം, ഒന്നാമത്തേത് ഭൂപരമായ ഐക്യത്തിന് ഊന്നൽ നൽകുമ്പോൾ രണ്ടാമത്തേത് സാംസ്കാരികൈക്യത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം നൽകിയതെന്ന് ബിപിൻ ചന്ദ്രപാൽ[18] അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ആ സാംസ്കാരികൈക്യമെന്നത് ഇന്ത്യൻ ജനതയെ ആകമാനം പ്രതിനിധാനം ചെയ്തിരുന്നില്ല, ഹിന്ദുമതത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചായിരുന്നെന്ന് അക്കാലത്തെ

ദേശീയ നേതാക്കളെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് കെ. ദാമോദരൻ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്: “ലജ്പത്റാ-യിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ദേശീയത്വം എന്നുവച്ചാൽ, പൊതുവായ ഒരു പേര്, പൊതു-പാരമ്പര്യം, പൊതുവായ ഒരു ചരിത്രം, പൊതുവായ ഒരു മതം, പൊതുവായ ഒരു ഭാഷ, പൊതുവായ ഒരു ഭാവി' എന്നിവയായിരുന്നു. അരവിന്ദഘോഷ് ഒരു പടികൂടിമുന്നോട്ടുപോയി; ദേശീയത്വത്തെ സനാതനധർമമായി വ്യാഖ്യാനിച്ചു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: 'ഹിന്ദുരാഷ്ട്രം സംജാതമായത് സനാതനധർമത്തോടുകൂടിയാണ്. അതോടൊപ്പമാണതു നീങ്ങുന്നത്. അതോടൊപ്പം തന്നെ വളരുകയും ചെയ്യുന്നു. സനാതനധർമം അധഃപതിക്കുമ്പോൾ രാഷ്ട്രവും അധഃപതിക്കുന്നു. സനാതനധർമം രാഷ്ട്രത്തോടൊപ്പം നശിച്ചു പോകുമെങ്കിൽ നശിക്കും. സനാതനധർമം എന്നു വച്ചാൽ ദേശീയത്വമാണ്” (ദാമോദരൻ കെ. ഭാരതീയചിന്ത: 555). സാംസ്കാരിക ദേശീയത എന്നപേരിൽ സാമ്രാജ്യത്വ വിരുദ്ധപോരാട്ടങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വംനൽ-കിയവർ ഉയർത്തിക്കാട്ടിയത് മതദേശീയത തന്നെയായിരുന്നു. അത് ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തി-നുണ്ടെന്നു ധരിച്ചിരുന്ന മതേതര കാഴ്ചപ്പാടിനെ പ്രതിസന്ധിയിലാക്കി.

3.3.1.2. കൊളോണിയൽ സമീപനം

ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണകൂടത്തിന്റെ 'ഭിന്നിപ്പിക്കൽ നയം' മുസ്ലിം അപരവത്കരണത്തെ സംഘർഷാത്മകമായ അവസ്ഥയിലേക്കു വളർത്തി. “ഏകമത സമുദായത്തിൽനിന്നു വന്ന ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾക്കു ബഹുമത സമുദായം എങ്ങനെ കൈകാര്യം ചെയ്യണമെന്ന് അറിയില്ലായിരുന്നു. അവർ ഇന്ത്യയെ പ്രാഥമികമായും ഒരു ഹിന്ദുരാജ്യം എന്നനിലയിൽ തന്നെയാണ് മനസ്സിലാക്കിയത്. ഇന്ത്യൻ ജനതയെ മനസ്സിലാക്കാൻ അവർ ഭഗവദ്ഗീതയും അർത്ഥശാസ്ത്രവും മറ്റും പരിഭാഷചെയ്യിച്ചതിൽ നിന്നുതന്നെ ഇതുവ്യക്തമാണ്. സ്വയം ക്രിസ്ത്യൻരാഷ്ട്രത്തിൽ നിന്നുവന്നവരായതിനാൽ അവർക്ക് ക്രിസ്തുമതത്തെ മനസ്സിലാക്കുക പ്രയാസമല്ലായിരുന്നു. ഇസ്‌ലാം ഈ രണ്ടു മതങ്ങളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമാണെന്ന് അവർ കണ്ടു, ഒപ്പം അത് ന്യൂനപക്ഷമാണെന്നും. അതുകൊണ്ട് ഭരണതന്ത്രം എന്ന നിലയിൽ അവർ 'വിഭജിച്ചു ഭരിക്കുക' എന്നനയം നടപ്പിലാക്കി. ഹിന്ദുക്കളും മുസ്‌ലിങ്ങളും തമ്മിൽ സംശയവും വൈരവും വളർത്തി, മുസ്ലിം ഭരണാധികാരികൾ ഹിന്ദുക്കളെ പീഡിപ്പിച്ചുവെന്ന് ഏകപക്ഷീയ-

മായി ചരിത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചത് അവരായിരുന്നു. തങ്ങൾ കൂടുതൽ നല്ല സഹിഷ്ണുക്കളായ ഭരണാധിപരാണെന്ന വരുത്തുകയായിരുന്നു അവരുടെ ലക്ഷ്യം. ഹിന്ദുക്കളുമായി ആരോഗ്യ-കരമായ ബന്ധം പുലർത്തിയ, മഹാനായ അക്ബറിനെപ്പോലുള്ള, രാജാക്കന്മാരും ഉണ്ടായിരുന്നെന്നും പല മുസ്ലിം രാജാക്കന്മാരുടേയും ഉപദേശകരും സൈന്യാധിപരും മന്ത്രിമാരും ഹിന്ദുക്കളായിരുന്നു എന്നുമുള്ളകാര്യം അവർ മറച്ചുവെച്ചു" (സച്ചിദാനന്ദൻ കെ.: 540-541). കുരിശുയുദ്ധങ്ങളുടെ ഓർമ്മകൾ സൂക്ഷിച്ച ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ ഇന്ത്യക്കാ-രെ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളുമായി വിഭജിച്ചുനിർത്താൻ നിരന്തരമായി ശ്രമിച്ചു. 1905-ലെ ബംഗാൾ വിഭജനവും 1947-ലെ ഇന്ത്യാവിഭജനവും അതിന്റെ തുടർച്ചയാണ്.

ഇന്ത്യാചരിത്രത്തെ അപകടരമാംവിധം കാലക്രമപ്പെടുത്തിയ കൊളോണിയൽചരിത്ര-കാരൻമാരും അവരുടെ വിഭജനത്തെ അതേപടി പിന്തുടർന്ന വരേണ്യബുദ്ധിജീവികളും ഈ അപരനിർമ്മിതിയിൽ സുപ്രധാനമായ പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ സർവ്വകലാശാലകളിൽ പാഠപുസ്തകമായിരുന്ന 1817-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ ജെയിംസ് മില്ലിന്റെ 'ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രം' ഇതിനൊരു ഉദാഹരണമാണ്. ഹിന്ദു ഇന്ത്യ, മുസ്ലിം ഇന്ത്യ, ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യ എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിഭജനം ദൂരവ്യാപകമായ പ്രത്യാഘാതങ്ങളുണ്ടാക്കി. എ.ഡി 320 മുതൽ 540 വരെയുള്ള ഗുപ്തസാമ്രാജ്യ കാലഘട്ടത്തെ ഹിന്ദുവിന്റെ സുവർണ്ണ കാലഘട്ടമായി അവതരിപ്പി-ച്ചപ്പോൾ ഡൽഹി സുൽത്താന്മാരുടെ ഭരണകാലമായ മധ്യകാലഘട്ടം അസഹിഷ്ണുതയുടെ കാലമായും ഇന്ത്യയുടെ സമ്പത്തും സംസ്കാരവും നശിപ്പിച്ച കാലഘട്ടമായും വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെ-ട്ടു. ഹെൻറി എലിയറ്റും ജോൺ ഡാവ്സനും ചേർന്ന് 1877-ൽ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയ 'The History of India, as told by its own Historians' എന്ന ചരിത്രഗ്രന്ഥവും മുഗൾ ഭരണ കാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കൊളോണിയൽ വീക്ഷണങ്ങൾ കൃത്യമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം ചരിത്രനിർമ്മിതികൾ മുസ്ലീങ്ങളെ അക്രമകാരികളും മതഭ്രാന്തൻമാരും ദേശവിരുദ്ധരുമായി ചിത്രീകരിക്കുകയാണുണ്ടായതെന്ന് പാർത്ഥ ചാറ്റർജി അഭിപ്രായ-പ്പെടുന്നുണ്ട്.[19]

3.3.1.3. ഇന്ത്യാവിഭജനം

മുസ്ലിം അപരത്വത്തെ യാഥാർത്ഥ്യമാക്കിയ മറ്റൊരു രാഷ്ട്രീയ കാരണം ഇന്ത്യാവിഭജനമായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയത്തിൽ മതമൊരു സുപ്രധാന ഘടകമാവുന്നത് 1906-ൽ മുസ്ലിം ലീഗും 1915-ൽ ഹിന്ദുമഹാസഭയും രൂപംകൊള്ളുന്നതോടെയാണ്. ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭിന്നിപ്പിക്കൽ തന്ത്രത്തിന്റെ പരിണിത ഫലമായിരുന്നു ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തെ വിഘടിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഹിന്ദുവിന്റെയും മുസ്ലിമിന്റെയും പേരിൽ രണ്ടു രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത്. മുസ്ലിം ലീഗിന്റെ രൂപവത്കരണത്തിന് കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടം എല്ലാവിധ പിന്തുണയും നൽകി. മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിനോടുള്ള കൂറുവർദ്ധിപ്പിക്കലും ഇന്ത്യൻ മുസ്ലീങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയാവകാശങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കലുമായിരുന്നു മുസ്ലിം ലീഗിന്റെ രൂപീകരണ ലക്ഷ്യം. മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിലെ ഉന്നത വിഭാഗത്തിന്റെമാത്രം പ്രാതിനിധ്യമുണ്ടായിരുന്ന മുസ്ലിം ലീഗിന് 1940-കളോടെ താഴെക്കിടയിലുള്ളവരിലേക്കുമെത്താൻ കഴിഞ്ഞത് മുഹമ്മദലി ജിന്നയുടെയും മറ്റും പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയാണ്.

മദൻമോഹൻ മാളവ്യയും ലാലാജപത്റോയിയും അടക്കമുള്ള ദേശീയ നേതാക്കളായിരുന്നു ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഹിന്ദുമഹാസഭയുടെ നേതൃത്വത്തിലുണ്ടായിരുന്നത്. 1920-ൽ തീവ്ര ചിന്താഗതിക്കാരനായ വി.ഡി. സവർക്കർ ഹിന്ദുമഹാസഭയുടെയും 1934-ൽ മുഹമ്മദലിജിന്ന മുസ്ലിം ലീഗിന്റെയും ചുമതലയേറ്റെടുത്തതോടെയാണ് ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെയടിത്തട്ടിൽ പുകഞ്ഞുകൊണ്ടിരുന്ന വർഗ്ഗീയത കൂടുതൽ പ്രത്യക്ഷമാവാൻതുടങ്ങിയത്. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിനുകൈവന്ന മതാത്മകമായമുഖം ഉയർത്തികാട്ടിയാണ് ജിന്ന വർഗ്ഗീയരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെയും മതവിദ്വേഷത്തിന്റെയും ആശയങ്ങൾ മുസ്ലിം സമൂഹത്തിൽ പടർത്തിയത്. മുഹമ്മദലി ജിന്നയും മുസ്ലിം ലീഗും ദ്വിരാഷ്ട്രവാദം ഉയർത്തുന്നതിനു മുമ്പെ ഹിന്ദുമഹാസഭ ഹിന്ദുരാഷ്ട്രമെന്ന ലക്ഷ്യം മുൻനിർത്തി പ്രവർത്തനം തുടങ്ങിയിരുന്നു. ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ 'നമ്മൾ', 'അവർ' എന്ന പ്രയോഗങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയത് 1940-കളോടെ രൂക്ഷമായ ഈ സംഘർഷാത്മക അന്തരീക്ഷത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. ഹിന്ദുവെന്നാൽ ഇന്ത്യനും മുസ്ലിമെന്നത് വിദേശിയുമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടതോടെയാണ് 'നമ്മളും' 'അവരും' ഉണ്ടായത്.

എല്ലാ മതവിഭാഗങ്ങളിലുംപെട്ട ഇരുപതു ലക്ഷത്തിലധികം വരുന്ന മനുഷ്യരുടെ ജീവനെടുത്തും കോടിക്കണക്കിനാളുകളെ അഭയാർത്ഥികളുമാക്കിയാണ് 1947-ൽ ഇന്ത്യാവിഭജനം നടപ്പിലായത്. പാക്കിസ്ഥാൻ എന്ന മുസ്ലിം രാജ്യവും ഇന്ത്യ എന്ന ജനാധിപത്യ രാജ്യവും നിലവിൽവന്നു. എന്നാൽ പാക്കിസ്ഥാനിലേക്കു പോകാതെ ഇന്ത്യയുടെ നാനാഭാഗങ്ങളിൽ അവശേഷിച്ച ഇന്ത്യക്കാരായ മുസ്ലീങ്ങളനുഭവിച്ച സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയും കഠിനമായ അപരവത്കരണവുമായിരുന്നു 'ജനാധിപത്യ ഇന്ത്യ' അഭിമുഖീകരിച്ച തീവ്രമായ മറ്റൊരുപ്രശ്നം. മാതൃരാജ്യത്തെ വിദേശികൾക്ക് ഒറ്റിക്കൊടുത്ത് വിഭജനത്തിനു കൂട്ടുനിന്നവരായി ഇന്ത്യൻ മുസ്ലീങ്ങൾ മുദ്രകുത്തപ്പെട്ടു. ദേശക്കൂറും രാജ്യസ്നേഹവും നിരന്തരമായി വിളിച്ചുപറയേണ്ടിവന്ന, പ്രാമാണികത നഷ്ടപ്പെട്ട സമൂഹമായി മുസ്ലീങ്ങൾ മാറി. വിഭജനത്തിന്റെ ആഘാതവും ഹൈന്ദവ ദേശീയതയുടെ വളർച്ചയും ഇന്ത്യയും പാകിസ്ഥാനും തമ്മിൽ നടന്നുകൊണ്ടിരുന്ന സംഘർഷവുമെല്ലാം മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ കൂടുതൽ സങ്കീർണ്ണമാക്കി.

3.4. ദേശീയമുസ്ലിം

ഏതെങ്കിലുമൊരു ദേശീയ ജനവിഭാഗത്തെ മുഖ്യധാരയിലേക്കുയർത്തിക്കൊണ്ടാണ് ലോകത്തെല്ലായിടങ്ങളിലും ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ രൂപീകൃതമായിട്ടുള്ളത്. ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചടത്തോളം ആ മുഖ്യധാരയിൽ ഇടംകിട്ടിയത് ഇവിടത്തെ പ്രബലവിഭാഗമായ സവർണ്ണ ഹിന്ദുക്കൾക്കാണ്. പ്രാന്തവത്കൃതരും ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഘടകമായി വിലയിരുത്തപ്പെടാറുണ്ടെങ്കിലും ദേശീയത നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന വ്യവഹാരങ്ങളിൽ പലപ്പോഴും അവർ പരിഗണിക്കപ്പെടാറില്ല. ദേശസ്നേഹവും ദേശബോധവും തെളിയിക്കപ്പെടേണ്ട ഉത്തരവാദിത്വം മുഖ്യധാരയുടെ ഭാഗമായ ജനവിഭാഗത്തിനില്ല. എന്നാൽ ന്യൂനപക്ഷങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അങ്ങനെയല്ല, നിരന്തരമായി ദേശക്കൂറ് വെളിപ്പെടുത്താൻ ബാധ്യതയുള്ളവരാണവർ. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ ഇങ്ങനെ സ്വയംവെളിപ്പെടുത്തലിന്റെ ഉത്തരവാദിത്തവുംപേറി ജീവിക്കുന്ന സമൂഹമാണ് മുസ്ലീങ്ങൾ. ഇന്ത്യൻ ദേശീയത മുസ്ലീങ്ങളെ

എങ്ങനെയാണ് ഉൾക്കൊള്ളുന്നതെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയാൽ മാത്രമെ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിലെ സാഹിത്യാദി വ്യവഹാരങ്ങളിലെ പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യാൻകഴിയുകയുള്ളു.

ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെഘട്ടത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന ഒരു സംബോധനയാണ് 'ദേശീയമുസ്ലിം ' (Nationalist Muslim) എന്നത്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ വൈരുദ്ധ്യത്തെ തുറന്നുകാട്ടാൻ ഈ സംജ്ഞ ഏറെസഹായകരമാണ്. ദേശീയ താൽപര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ദേശബോധത്തോടെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ദേശസ്നേഹി-യായ മുസ്ലിം എന്നാണ് 'ദേശീയമുസ്ലിം' കൊണ്ട് വിവക്ഷിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇതിനുസമാന-മായി 'ദേശീയഹിന്ദു' എന്ന പ്രയോഗം ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ കാണാൻകഴിയുക-യില്ല. "ഖാൻ അബ്ദുൾ ഗാഫർഖാനോ, അബ്ദുൾകലാം ആസാദോ, അബ്ദുറഹ്മാൻസാഹിബോ ദേശീയമുസ്ലീമായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ മഹാത്മാഗാന്ധിയോ സർദാർ വല്ലഭായ് പട്ടേലോ കെ. കേളപ്പനോ 'ദേശീയഹിന്ദു'വായി പരിഗണിക്കപ്പെടില്ല. ഹിന്ദു സ്വാഭാവികമാ-യും ദേശീയമായിരിക്കുമ്പോൾ മുസ്ലിം , ദേശീയതയുടെ അപരങ്ങളിലൊന്നായി നിലകൊള്ളു-ന്നു. അതുകൊണ്ട് ഒരു മുസ്ലീമിനെസംബന്ധിച്ച് ദേശീയത സ്വാഭാവികമല്ലെന്ന് സങ്കല്പിക്ക-പ്പെടുന്നു" (സുനിൽ പി. ഇളയിടം, വീണ്ടെടുപ്പുകൾ: 280). അപരദേശീയതയുടെ ഭാഗമാക്കി മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടതുകൊണ്ടാണ് മുസൽമാന് ദേശീയത എന്നത് നേടിയെടുക്കേണ്ടതോ തെളിയിക്കപ്പെടേണ്ടതോ ആയ ഒന്നായി മാറുന്നത്. വൈദിക പാരമ്പര്യത്തെയും അതീതഭൂതകാലത്തെയും രാഷ്ട്രപാരമ്പര്യമായി സ്വീകരിച്ചതുകൊണ്ട് ഹിന്ദുവിന്റെകൂടെ സവിശേഷമായി ദേശീയത ചേർക്കേണ്ടിവന്നില്ല, ഹിന്ദുവെന്നാൽ അടിസ്ഥാനപരമായി ദേശീയവാദി തന്നെ. എന്നാൽ മുസ്ലിമെന്നത് ദേശീയതയുടെ ഗുണങ്ങൾ ആർ-ജ്ജിച്ചിട്ടില്ലാത്ത സ്വത്വമാണ്. അത് നേടിയെടുക്കുകതന്നെവേണം. ദേശീയ സംസ്കാരത്തിലും മൂല്യങ്ങളിലുമധിഷ്ഠിതമായ ഒരു പുതിയ ദേശീയസ്വത്വം കെട്ടിപ്പടുക്കുക എന്നതാണ് വിഭജനത്തിനുശേഷം ഇന്ത്യൻ മുസ്ലീങ്ങൾ നേരിട്ട സുപ്രധാന വെല്ലുവിളി.

ഹിന്ദുദേശീയത ശക്തിപ്പെട്ടുവന്ന കാലത്തുതന്നെയാണ് ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ ബഹുസ്വരതയിലൂന്നുന്ന മതേതര ദേശീയവാദവും സജീവമാകുന്നത്. ഹൈന്ദവികമായ ബിംബങ്ങൾക്ക് പ്രാമുഖ്യം നൽകുന്നതിനോടു വിമുഖത കാട്ടിയ ഈ ദേശിയവാദത്തെയാണ് നെഹ്റു യഥാർത്ഥ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെന്ന് വിളിച്ചത്. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിനൊപ്പംനിന്ന ഹിന്ദുക്കൾ ഹിന്ദു ദേശീയവാദികളും മതേതര ദേശീയവാദികളുമായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടു. എന്നാൽ മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ ഇത്തരം വിഭജനം നടന്നില്ല. മുസ്ലിം /ദേശീയമുസ്ലിം എന്ന വേർതിരവ് മാത്രമാണ് അവിടെ നടന്നത്. ഹിന്ദുക്കളെല്ലാവരും സ്വാഭാവികമായും ദേശിയവാദികളായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ മുസ്ലീങ്ങളെല്ലാവരും ദേശിയവാദികൾ എന്ന ആശയമണ്ഡലത്തിനകത്ത് ഉൾപ്പെട്ടില്ല, ചിലർ മാത്രമാണ് ദേശിയവാദികളായി അറിയപ്പെട്ടത്. ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിനകത്ത് ധാരാളം മുസ്‌ലീങ്ങൾ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നെങ്കിലും മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹിമാൻ സാഹിബിനെമാത്രമാണ് കേരളത്തിൽ 'ദേശീയമുസ്ലിം ' എന്നു വിളിച്ചത്. ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം മുസ്‌ലിമിനെ പുറത്തുനിർത്താനാണ് താൽപര്യം കാണിച്ചത്. അവരുടെ മതപരമായ ആചാരങ്ങളെയും വിശ്വാസങ്ങളെയും സംശയത്തോടെയാണ് ദേശീയത നോക്കിക്കണ്ടത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മുസ്‌ലിമും ദേശീയവാദിയുമായി നിലനിൽക്കൽ ഒരാൾക്ക് എളുപ്പത്തിൽ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. ആ പ്രതിസന്ധിയുടെ അടയാളമായാണ് 'ദേശീയമുസ്ലിം ' എന്ന പ്രയോഗത്തെ വിലയിരുത്തേണ്ടത്.

ദേശനിർമ്മിതിയുടെയും പൗരത്വ നിർവചനത്തിന്റെയും ചരിത്രഘട്ടത്തിലുണ്ടായ ഇസ്‌ലാമിന്റെ അപരവത്കരണമാണ് പേരിനൊപ്പം ദേശീയത ഒട്ടിച്ചുചേർക്കണ്ട വിഭാഗമായി മുസ്‌ലിമിനെ മാറ്റിയത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെയും ദേശീയമുഖ്യധാരാ പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും സമന്വയത്തിൽനിന്നും രൂപീകൃതമായ മനുഷ്യമാതൃകയാണ് ആധുനിക പൗരത്വത്തിന്റെ അടയാളമായത്. ദേശീയാധുനികത അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രതാൽപര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായി പുതിയപൗരൻമാരെ നിർമ്മിച്ചു. മുസ്ലീങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള കീഴാളജനവിഭാഗങ്ങളെ അപരരാക്കി മാറ്റിനിർത്തിയാണ് ഈ 'ദേശീയപൗരൻ' ഉയർന്നുവന്നത്. അതോടെ മുസ്ലിം എന്നത് ദേശീയപൗരന്റെ ലക്ഷണങ്ങൾക്ക് പുറത്ത്

അധിവസിക്കുന്ന ജനവിഭാഗമായി മാറി. മുസ്ലിം ലീഗ് മുന്നോട്ടുവെച്ച വിഭജന രാഷ്ട്രീയവും അതിനെതിരായി ഉയർന്നുവന്ന പ്രതിരോധവും ഈ അപരവത്കരണത്തെ കൂടുതൽ തീവ്രമാക്കി.

പത്രങ്ങൾ, ആനുകാലികങ്ങൾ, നോവൽ, പുസ്തകങ്ങൾ, റേഡിയോ, ടെലിവിഷൻ, സിനിമ, നാടകം ഇവയെല്ലാംചേർന്ന സാംസ്കാരിക സ്ഥാപന സമുച്ചയമാണ് ദേശീയതയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര വ്യവഹാരങ്ങളെ നിർമ്മിച്ചത്. അത്തരം വ്യവഹാരങ്ങളൊക്കെയും വിഭജനത്തിന്റെ ഉത്തരവാദികളെന്ന് മുദ്രകുത്തിയതിനാൽ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിം ജീവിതം ദുഷ്കരമായിരുന്നു. ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് വിശ്വാസിയായ ഒരു സാധാരണ മുസൽമാന്റെ ജീവിതം വെല്ലുവിളികൾ നിറഞ്ഞതായി. ദേശത്തിലുള്ള വിശ്വാസവും കൂറും നിരന്തരം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തേണ്ട അവസ്ഥവന്നു. മറ്റു മതസ്ഥരെ അപേക്ഷിച്ച് മുസ്ലിമിന്റെ മതവിശ്വാസം മാത്രം പിന്തിരിപ്പനും യാഥാസ്ഥിതികവും അപകടകരവുമായ ഒന്നാണെന്ന പൊതുബോധം രൂപപ്പെടുത്താൻ ദേശീയതയുടെ ഭാഗമായ സാംസ്കാരിക സ്ഥാപന സമുച്ചയത്തിന് എളുപ്പംകഴിഞ്ഞു. വിശ്വാസിയും യാഥാസ്ഥിതികനുമായ മുസ്ലിമിനു ബദലായി 'മതേതര'മുഖമുള്ള 'ദേശീയമുസ്ലിമി'നെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുമ്പോൾ ഇന്ത്യയിലെ സാധാരണക്കാരായ മുസ്ലീങ്ങൾ അപരത്വത്തിന്റെ പടുകുഴിയിലേക്ക് പിന്നെയും തള്ളിമാറ്റപ്പെടുകയാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കാലത്തെ മലയാള നോവൽ ഉൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാസാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളും ഇതിനു സഹായകമായി നിലകൊണ്ടു.

3.5. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം ജീവിതാഖ്യാനങ്ങൾ

ഇതര സാഹിത്യ വിഭാഗങ്ങളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ദേശീയതയുടെ വിഷയ മേഖലകളുമായി ഇഴചേർന്നുനിൽക്കുന്ന സാഹിത്യരൂപമാണ് നോവൽ. യൂറോപ്പിൽ ആധുനികദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ ഉദയംകൊണ്ടു തുടങ്ങിയ അതേ കാലത്താണ് ഗദ്യത്തിന്റെ ആധുനിക രൂപമായ നോവലും ആവിഷ്കൃതമായത്. ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിലൂടെ

ഒരുപ്രദേശത്ത് സ്ഥിരവാസികളായിരുന്ന ജനങ്ങളുടെ സ്വത്വം അധിനിവേശവും വിപണിയും മുതലാളിത്തവും നിരന്തരമായ ഇടപെടലുകളിലൂടെ പുനഃസൃഷ്ടിച്ചപ്പോൾ അതിനെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി രൂപംകൊണ്ട പുതിയ സാഹിത്യരൂപമാണ് നോവൽ. ഒരു ദേശത്ത് നിലനിലക്കുന്ന ഭാഷപരമായ വൈവിധ്യങ്ങളും ശൈലികളും ഭൂപ്രകൃതിയും ആചാര സവിശേഷതകളും ചേർത്തുവെച്ചുകൊണ്ട് സമകാലിക സമൂഹത്തെ സംബോധനചെയ്യുന്ന നോവലിന്റെ ആഖ്യാനരീതി ദേശത്തെ എഴുതലായി പരിണമിക്കുന്നു. ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഭാഷാപരവും സാംസ്കാരികവുമായ ബഹുസ്വരതയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന നോവലിന്റെ ഉള്ളടക്കപരമായ സവിശേഷത, ആ സാഹിത്യരൂപത്തിന്റെ ജനപ്രീതിക്ക് കാരണമായി-ത്തീർന്നു. നോവൽ എങ്ങനെയാണ് ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ സ്വത്വത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുത്തതെന്ന് തിമോത്തി ബ്രണ്ണൻ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്: “രാഷ്ട്രങ്ങൾ എന്നത് സാങ്കല്പികനിർമ്മിതികളാണ്, അവയുടെ നിലനില്പ് സാംസ്കാരിക ഭാവനകളുടെ ഉപകരണങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു, അതിൽ സർഗ്ഗാത്മക സാഹിത്യത്തിന് നിർണായകപങ്കുണ്ട്. യൂറോപ്യൻ ദേശീയതയുടെ ഉയർച്ച സവിശേഷമായി, ഒരു സാഹിത്യരൂപവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു—നോവൽ. നോവലാണ് ചരിത്രപരമായി രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ ഉയർച്ചക്കൊപ്പം നടന്ന്, ദേശീയ ജീവിതത്തിന്റെ ‘ഒന്ന്, എന്നാൽ പല’ എന്ന സങ്കല്പത്തെ വസ്തുവൽക്കരിക്കുകയും രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഘടനകളെ അനുകരിക്കുകയും ചെയ്തത്. അതായത്, വ്യക്തമായ അതിർത്തികളുള്ള ഭാഷകളുടെയും ശൈലികളുടെയും കൂട്ടം. സാമൂഹികമായി, നോവൽ ദേശീയ അച്ചടി മാധ്യമത്തിന്റെ പ്രധാന വാഹനമായ പത്രത്തോടൊപ്പം ചേർന്ന് ഭാഷയെ ഏകീകരിക്കാനും സാക്ഷരത പ്രോത്സാ-ഹിപ്പിക്കാനും പരസ്പര അഭിപ്രായവ്യത്യാസം ഇല്ലാതാക്കാനും അതിലപ്പുറവും സഹായിച്ചു. അതിന്റെ അവതരണരീതി ജനങ്ങളെ രാഷ്ട്രം എന്ന പ്രത്യേക സമൂഹത്തെ സങ്കല്പിക്കാൻ അനുവദിച്ചു” (Timothy Brennan: 173).

ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആവേശവും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ വെളിച്ചവും ജനാധിപത്യ-ത്തെകുറിച്ചുള്ള സ്വപ്നങ്ങളുമാണ് സ്വാഭാവികമായും സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര സാഹിത്യ വ്യവഹാര-ങ്ങളെ സ്വാധീനിക്കേണ്ടിയിരുന്നതെങ്കിലും ആ നിലക്കുള്ള ചലനങ്ങൾ വലിയ തോതിൽ

മലയാള നോവലിന്റെ കാര്യത്തിൽ സംഭവിച്ചിട്ടില്ല. രണ്ടു ലോക യുദ്ധങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിയ സാമ്പത്തിക പ്രതിസന്ധി, പട്ടിണി, ദാരിദ്ര്യം, തൊഴിലില്ലായ്മ, സ്വത്വപ്രതിസന്ധി, വിഭജനത്തിന്റെ മുറിവുകളുണ്ടാക്കിയ അരക്ഷിതാവസ്ഥ, സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം സംഭവിച്ച കഠിനമായ നിരാശ–അക്കാലഘട്ടത്തിലെ മലയാള നോവലിനെ സ്വാധീനിച്ചഘടകങ്ങൾ ഇവയൊക്കെയായിരുന്നു. സ്വതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവൽ എന്നതുകൊണ്ട് ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കുന്നത് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുശേഷമുള്ള മൂന്നു പതിറ്റാണ്ടുകാലത്തെ നോവലിനെയാണ്. പഠന സൗകര്യാർത്ഥമാണ് ഈ കാലഗണന വെച്ചിട്ടുള്ളത്. നിരാശകൾക്കും അരക്ഷിതാവസ്ഥകൾക്കുംമേൽ പടർന്നുപിടിച്ച വിഭജന രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പൊതുബോധം മലയാള നോവലിനെ ആഴത്തിൽതന്നെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടിട്ടുണ്ട്. അന്നത്തെ നോവലുകളിൽ ചെറുതുംവലുതുമായി അടയാളപ്പെട്ട മുസ്ലിം ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ പരിശോധിച്ചാൽ ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാകും.

മലയാളത്തിലെ ലക്ഷണമൊത്ത ആദ്യനോവൽ എന്നുവിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട 'ഇന്ദുലേഖ'യുടെ ചരിത്രംതൊട്ടേ മുസ്ലിം കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സാന്നിധ്യം പ്രകടമായിത്തുടങ്ങിയെങ്കിലും മുസ്ലിം ജീവിതപരിസരം നോവലിന്റെ ആഖ്യാനപരിസരമായി മാറാൻ പതിറ്റാണ്ടുകൾ പിന്നെയും വേണ്ടിവന്നു. റിയലിസത്തിന്റെ വേരുകൾ ആഴ്ന്നപതിച്ച 1930-കൾ തൊട്ടുള്ള മൂന്നു പതിറ്റാണ്ടു കാലത്താണ് സാധാരണ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതം മലയാള നോവലിൽ ആവിഷ്കൃതമാവാൻ തുടങ്ങുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മലയാളികളുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ നവീകരിക്കപ്പെട്ട കാലംകൂടിയായിരുന്നു അത്. സമൂഹത്തിലെ താഴേക്കിടയിലുള്ള മനുഷ്യരനുഭവിച്ച അടിസ്ഥാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങളിലേക്കും പുതിയൊരു ലോകം സാധ്യമാവേണ്ടതിലേക്കുമാണ് നവോത്ഥാനകാല എഴുത്തുകാർ ശ്രദ്ധപതിപ്പിച്ചത്. അതോടെ കീഴാളജനതയുടെ ദുരിതപൂർണ്ണമായ സാമൂഹ്യാവസ്ഥ മുഖ്യധാരാ എഴുത്തിന്റെ ഭാഗമായി. മെല്ലെമെല്ലെ 1940-കളോടെ മുസ്ലിം ജീവിതവും സമഗ്രമായിതന്നെ മലയാളി വായിച്ചുതുടങ്ങി. വൈക്കം മുഹമ്മദ് ബഷീറിന്റെയും പി. കേശവദേവിന്റെയും ഉറൂബിന്റെയും നോവലുകളാണ് പൊതുവ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് അപരിചിതമായിരുന്ന ഈയൊരു ലോകത്തെ മലയാളിക്ക്

പരിചയപ്പെടുത്തിക്കൊടുക്കുന്നത്. 1944-ൽ വൈക്കം മുഹമ്മദ് ബഷീറിന്റെ 'ബാല്യകാലസഖി' പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടതോടെ, മലയാള നോവൽസാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ പുതിയൊരു യുഗത്തിനു നാന്ദി കുറിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. അറിവും അക്ഷരവും നിഷിദ്ധമെന്ന് വിശ്വസിച്ച്, അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുടെ തടവിൽ കഴിഞ്ഞിരുന്ന മുസ്ലിംസമുദായത്തിന്റെ നീറുന്ന ജീവിതപരി-സരത്തെ പുതിയൊരുണർവ്വിലേക്ക് തുറന്നു വെച്ചുകൊണ്ടാണ് ബഷീർ മജീദിന്റെയും സുഹറയുടെയും കഥ പറഞ്ഞത്. സാമൂഹിക ജീവിതത്തിൽ പലതരം വിലക്കുകളനുഭവിച്ചിരു-ന്ന ഒരു സമുദായത്തിലെ മനുഷ്യരുടെ സ്നേഹമസൃണവും ദുരിതപൂർണ്ണവുമായ ലോകം ആദ്യമായാണ് മലയാള നോവലിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ തെളിഞ്ഞുവന്നത്.

മുഖ്യധാരയിൽ ഒരിക്കലും കണ്ടുപരിചയമില്ലാത്ത, എന്നാൽ നമുക്കുചുറ്റും നിരന്തരമായി-കണ്ടുവന്ന 'തെണ്ടി'കളും കള്ളൻമാരും 'ഒറ്റക്കണ്ണൻ'മാരും 'മണ്ടൻ'മാരും കച്ചവടക്കാരും കൈനോട്ടക്കാരും 'വേശ്യകളും വേശ്യൻ'മാരും കാമുകിമാരും ഉമ്മമാരും പെണ്ണുങ്ങൾമാരും ഒക്കെയാണ് ബഷീറിന്റെ നോവലുകളിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമായത്. അവർക്ക് മത-സാമുദായിക ഭേദമില്ലായിരുന്നു. എങ്കിലും തന്റെ ജീവിതപരിസരത്തെ ആഖ്യാനത്തിന്റെ പൊതുവഴിയിലൂടെ കടത്തിവിട്ടപ്പോൾ മുസ്ലിം ജീവിതപരിസരം സ്വാഭാവികമായും ഏറെ തെളിച്ചത്തോടെ ആവിഷ്കൃതമായി. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിലെ ഏറ്റവുംതെളിമയുള്ള മുസ്ലിം ജീവിതാഖ്യാനമാണ് ബഷീറിന്റെ 'ന്റുപ്പൂപ്പാക്കൊരാനേണ്ടാർന്ന്' (1951). ഫ്യൂഡൽ ലോക-ബോധവും നവോത്ഥാനാശയങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തെ ആവിഷ്കരിച്ച് മുസ്ലിംസമുദായ പരിഷ്കരണത്തിന്റെ കഥപറയുകയാണ് ബഷീർ. ഉപ്പൂപ്പാക്കുണ്ടായിരുന്ന ആനയെ സാംസ്കാരിക മൂലധനമായി വിഭാവനം ചെയ്ത് പഴയ പ്രതാപത്തിന്റെ വമ്പുപറഞ്ഞു ജീവിക്കുന്ന കുഞ്ഞിത്താച്ചുമ്മയുടെയും ഉമ്മ പറഞ്ഞു പഠിപ്പിച്ച അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിലൂടെ മാത്രം ഇസ്‌ലാമിനെ മനസ്സിലാക്കുന്ന മകൾ കുഞ്ഞിപ്പാത്തുമ്മയുടെയും ജീർണ്ണിച്ച ലോകബോധത്തെ നവീകരിക്കുന്ന ആധുനികീകരണ പ്രക്രിയയാണ് നിസാർ അഹമ്മദും സഹോദരി ആയിഷയുംവഴി സാധ്യമാക്കുന്നത്. കേരളത്തിലെ മുസ്ലിംസമുദായത്തിന്റെ പുരോഗതിയെ നൂറ്റാണ്ടുകളോളം പുറകിലോട്ടു വലിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന സാമ്പ്രദായിക

മതപഠനത്തിന്റെ പൊള്ളത്തരത്തെയും വിദ്യാഭ്യാസം, ജീവിത മൂല്യങ്ങൾ എന്നിവയെക്കുറിച്ച് നിലനിന്നിരുന്ന അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും ബഷീർ തുറന്നുകാട്ടുന്നുണ്ട്. യാഥാസ്ഥിതികചിന്തയ്ക്ക് ഒരിക്കലും അംഗീകരിക്കാൻ കഴിയാത്ത പ്രണയപൂർത്തീകരണത്തിലൂടെയാണ് അത്തരം വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെ കുഞ്ഞിപ്പാത്തുമ്മ പരാജയപ്പെടുത്തുന്നത്. പഠിക്കുന്നവരൊക്കെ കാഫിരീങ്ങളാണ് എന്നുവിശ്വസിച്ചിരുന്നയിടത്തു നിന്നുമാണ് പ്രണയത്തിന്റെ കൈപിടിച്ച് കുഞ്ഞിപ്പാത്തുമ്മ ആധുനികതയുടെ വ്യാവഹാരിക ക്രമത്തിലേക്കെത്തുന്നത്. അക്ഷരം പഠിച്ച്, സാരിയും ബ്ലൗസും ഉടുത്ത്, മുല്ലപ്പൂ ചൂടി, മുടി പിന്നിയിട്ട്, അടിവസ്ത്രം ധരിച്ച്, വൃത്തി ശീലമാക്കി സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പുതിയലോകം അവൾ സ്വന്തമാക്കുന്നു. അക്കാലം വരെയുള്ള മലയാള നോവലിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടാതിരുന്ന ഒരു സമുദായത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പരിതോവസ്ഥകളെ സത്യസന്ധമായി ആവിഷ്കരിക്കാനും ആധുനികതയുടെ വെളിച്ചം അവർക്കെത്തിക്കാനുമുള്ള ധീരമായ പരീക്ഷണമായിരുന്നു ബഷീർ നടത്തിയത്. 1959-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ 'പാത്തുമ്മയുടെ ആട്', നോവലിനെക്കുറിച്ച് അക്കാലംവരെ നിലനിന്നിരുന്ന സങ്കല്പങ്ങളെ തകർത്തുകളയാൻ ശക്തിയുള്ള ആഖ്യാനമായിരുന്നു. ഒട്ടും പരിചിതമല്ലാത്ത ഇടത്തരം മുസ്ലിം കുടുംബത്തിന്റെ ജീവിതം ഏറെ പരിചിതവും സരസവും സുന്ദരവുമായി യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തോടെ ആവിഷ്കരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ബഷീർ പുതിയ ജീവിതപരിസരങ്ങളെ മലയാളി വായനക്കാരിലേക്കെത്തിച്ചത്.

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിന്റെ ആഖ്യാനപരിസരങ്ങളിൽ മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്തിയ എഴുത്തുകാരനാണ് ഉറൂബ്. മതാതീതവും മാനവികവുമായ പ്രണയ സങ്കല്പവും സ്വാതന്ത്ര്യബോധവുമാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ നോവലുകളിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സംഘർഷങ്ങളേക്കാൾ സമുദായങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്നത് സമന്വയത്തിന്റെയും സൗഹൃദത്തിന്റേതുമായ അന്തരീക്ഷമാണെന്ന് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികൾ. ആമിന, കുഞ്ഞമ്മയും കൂട്ടുകാരും, ഉമ്മാച്ചു, സുന്ദരികളും സുന്ദരൻമാരും തുടങ്ങിയ നോവലുകളെല്ലാം ഈ നിലയ്ക്കുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളായിരുന്നു. വിഭജനാനന്തര കാലത്തെ ഹിന്ദു-മുസ്ലിം ലഹളയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലെഴുതപ്പെട്ട ഉറൂബിന്റെ

ആദ്യനോവലായ ആമിനയിൽ, സംഘർഷാത്മകമായ സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങൾക്കുമേൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെടേണ്ട മതാതീതമായ സ്നേഹത്തിന്റെ സാന്നിധ്യത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നത്. തീർത്തും ഗ്രാമീണമായ പശ്ചാത്തലത്തിലെഴുതിയ, കുഞ്ഞമ്മയുടെയും ചാത്തപ്പന്റെയും ഖദീജയുടെയും ബാവക്കുട്ടിയുടെയും ഹൃദയ ബന്ധങ്ങളുടെ കഥപറയുന്ന 'കുഞ്ഞമ്മയും കൂട്ടുകാരും' എന്ന നോവലും സാമുദായിക സൗഹാർദ്ദം എന്ന ഉറൂബിന്റെ ചിരപരിചിത കഥാഖ്യാനത്തിന്റെ ഉദാഹരണമാണ്. മായനെ സ്നേഹിക്കുകയും അവന്റെ കൊലയാളിയായ ബീരാനെ വിവാഹം കഴിക്കേണ്ടി വരികയുംചെയ്ത ഉമ്മാച്ചു എന്ന മലയാള നോവലിലെ എക്കാലത്തെയും കരുത്തുറ്റ മുസ്ലിം സ്ത്രീ കഥാപാത്രത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന, മലബാറിലെ മുസ്ലിം സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന 'ഉമ്മാച്ചു'വിലും മതാതീതമായ സ്നേഹബന്ധത്തിന്റെ കഥയാണ് ഉറൂബ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. മൂന്നുതലമുറയുടെ കഥ പറയുന്ന ഈ നോവലിൽ ഇടുങ്ങിയ സാമുദായിക ചിന്തകൾക്കുപകരം മനുഷ്യരിൽ വിശ്വാസമർപ്പിക്കാനുള്ള ആഹ്വാനമാണ് കാണാൻ കഴിയുക. മലബാറിലെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ ജീവിതത്തിന്റെ ഗതിവിഗതികൾ നിയന്ത്രിച്ച മൂന്നു പതിറ്റാണ്ടു കാലത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ഉറൂബിന്റെ ബൃഹത്തായ നോവലാണ് 'സുന്ദരികളും സുന്ദരൻമാരും'. മലബാർ കലാപം, ഖിലാഫത്ത് പ്രസ്ഥാനം, സ്വാതന്ത്ര്യ സമരം, തൊഴിലാളിവർഗ്ഗ മുന്നേറ്റം, രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധം തുടങ്ങിയ കലുഷിതമായ രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യം കുടുംബബന്ധങ്ങളിലുണ്ടാക്കിയ സംഘർഷാത്മകമായ പരിവർത്തനങ്ങളെ പലവിധ മനുഷ്യരിലൂടെ ഈ നോവലിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. മലബാർ കലാപം മാപ്പിള ലഹളയായി വ്യഖ്യാനിക്കപ്പെടാനിടയായ പലതരം കഥകളെക്കുറിച്ച് നോവലിൽ ഉറൂബ് പറയുന്നുണ്ട്. "മുന്നൂറ്റി ചില്വാനം ഹിന്ദുസ്ത്രീകളിൽനിന്നായി അറുന്നൂറിൽ ചില്വാനം മുലകൾ ചെത്തിയടുത്തതായി ഒരു കഥ പ്രചരിച്ചു" (43). സത്യങ്ങളേക്കാൾ ഊതിവീർപ്പിച്ച കഥകളാണിവയിൽ പലതുമെന്ന് എഴുത്തുകാരൻതന്നെ പറയുന്നുണ്ട്. മതപരിവർത്തനത്തെക്കുറിച്ചും ലഹളക്കാരുടെ അക്രമണങ്ങളെകുറിച്ചും അന്നു നിലനിന്നിരുന്ന പൊതുബോധത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ 'സുന്ദരികളും സുന്ദരൻമാരും' എന്ന കൃതിയിലൂടെ സാധിക്കുന്നുണ്ട്. ഉറൂബിന്റെ നോവലുകളിൽ തെളിയുന്ന മുസ്ലിം പശ്ചാത്തലവും കഥാപാത്രങ്ങളും ഒട്ടും കൃത്രിമത്വമില്ലാത്ത സ്വാഭാവികമായ ഒന്നാണ്. മതപരമായ

ചിന്തകൾക്കപ്പുറം ഉയർന്നുനിൽക്കുന്ന മനുഷ്യനന്മയിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളാണ് അവയിൽ മിക്കവയും.

വിഭജനാനന്തര ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയ പശ്ചാത്തലത്തിൽ എഴുതിയ, മുസ്ലിം ജീവിതം കേന്ദ്ര പശ്ചാത്തലമാകുന്ന നോവലുകളാണ് എസ്.കെ. പൊറ്റക്കാട്ടിന്റെ 'മൂടുപട'വും (1948). പി. കേശവദേവിന്റെ 'ഭ്രാന്താലയ'വും (1949) കേരളീയ ഗ്രാമീണാന്തരീക്ഷത്തിന്റെ ഒന്നാം പകുതിയിൽനിന്നും ഉത്തരേന്ത്യയിലെ വർഗ്ഗീയ കലാപങ്ങളിലേക്ക് ചുവടുമാറ്റുന്ന ഈ നോവലുകളുടെ രാഷ്ട്രീയം വിശദപഠനത്തിൽ പ്രത്യേകം ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. എസ്.കെ.പൊറ്റക്കാട്ടിന്റെ മറ്റൊരുനോവലായ 'ഒരു ദേശത്തിന്റെ കഥ' (1971) ശ്രീധരന്റെയും അതിരാണിപ്പാടത്തിന്റെയും കഥയാണു പറയുന്നതെങ്കിലും നോവലിൽ കടന്നുവരുന്ന മുസ്ലിം പരാമർശങ്ങളും കഥാപാത്രങ്ങളും സവിശേഷ പഠനം ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. അപരവത്കരണത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര യുക്തിയിൽ എഴുതപ്പെട്ട ഈ നോവലിലെ പല സന്ദർഭങ്ങളിലും മുസ്ലീങ്ങളെ വില്ലൻമാരും അക്രമികളുമായാണ് ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. പട്ടാണീന്ന് കേൾക്കുമ്പോൾ പേടിക്കുന്നതും പട്ടാണി കുട്ട്യോളെ പിടിക്കുമെന്ന് അമ്മ പറഞ്ഞതും (പുറം25) അത്തരമൊരു ആഖ്യാനത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ്. മൊയ്തു മാപ്പിളയുടെ പറമ്പും പുരയിടവും വാങ്ങുന്നത് ശ്രീധരനാണ്. മാപ്പിളയല്ലെന്നറിയുമ്പോൾ സമാധാനപ്പെടുന്നതും (പുറം 18) മുസ്ലീങ്ങൾ തിങ്ങിപ്പാർക്കുന്നസ്ഥലങ്ങൾ മാത്രം ഒട്ടും വ്യവസ്ഥയും വൃത്തിയുമില്ലാത്തതാണെന്ന് (പുറം 46) പറയുന്നതും അപരത്വനിർമ്മിതിയുടെ ഭാഗമായാണ്. ജഗള എന്ന പതിമൂന്നാമത്തെ അധ്യായം പ്രതിലോമകരമായ ഈ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ സമ്പൂർണ്ണമായ അടയാളപ്പെടുത്തലാണ്. ലഹളക്കാരായ മാപ്പിളമാരുടെ ക്രൂരതകളും അവരെക്കുറിച്ചുള്ള പേടിപ്പെടുത്തുന്ന കഥകളുമാണ് ഈ അധ്യായത്തിലുള്ളത്. അതിരാണിപ്പാടത്തിന്റെയും അവിടത്തെ മനുഷ്യരുടെയും ഇതിഹാസതുല്യമായ ജീവിതകഥ പറയുന്ന ഒരു നോവലിൽപോലും പ്രതിനിധാനപരമായ ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങൾ കടന്നുവന്നതിനുപിന്നിലെ രാഷ്ട്രീയം ചർച്ചചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്.

വള്ളുവനാടൻ ഗ്രാമജീവിതത്തിന്റെ സംഘർഷഭരിതമായ കഥ പറഞ്ഞ എം.ടി. വാസുദേവൻ നായരുടെ നോവലുകളിൽ കടന്നുവരുന്ന മുസ്ലിം കഥാപാത്രങ്ങളധികവും കരുത്തുറ്റതും വ്യക്തിത്വമുള്ളതുമാണ്. പടച്ചോന്റെ മുമ്പിൽമാത്രമേ തലകുനിക്കാവൂ എന്ന വിശ്വാസം ജീവിതപ്രമാണമായി കൊണ്ടുനടക്കുന്ന 'പാതിരാവും പകൽവെളിച്ചവും' എന്നതിലെ മരയ്ക്കാരും "ഇസ്ലാമിന്റെ വീര്യം കാട്ടാൻ മുളവടിയുമായി ഇടവഴിയിൽ പതിയിരിക്കാൻ കുഞ്ഞരക്കാരെ കിട്ടില്ല" (അസുരവിത്ത് 88) എന്നു തുറന്നുപറയുന്ന 'അസുരവിത്തി'ലെ കുഞ്ഞരക്കാരും പ്രതിസന്ധിയിലകപ്പെട്ടു പോകുന്ന മനുഷ്യർക്ക് ജാതിയും മതവും നോക്കാതെ താങ്ങാവുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളാണ്. നിരന്തരമായ പശ്ചാത്താപങ്ങളിലൂടെ സ്നേഹവായ്പുകൊണ്ട് തന്റെമേൽ പതിഞ്ഞ പാപക്കറ കഴുകിക്കളയാൻ ശ്രമിക്കുന്ന 'നാലുകെട്ടി'ലെ സൈതാലിക്കുട്ടി സവിശേഷ വ്യക്തിത്വമുള്ള കഥാപാത്രമാണ്. മതാതീതമായ സ്നേഹബന്ധം പുലർത്തുന്ന ആഖ്യാനങ്ങളാണ് എം.ടിയുടെ മുസ്ലിം പശ്ചാത്തലമുള്ള നോവലുകളിൽ തെളിയുന്നത്. വിഭജനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം നിർമ്മിച്ച വിവേചനത്തിന്റെ പാടുകൾ മായ്ച്ചുകളയാനുള്ള ശ്രമങ്ങളായി എം.ടിയുടെ നോവലുകളെ വായിക്കാൻകഴിയും.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെക്കുറിച്ച് കൃത്യമായ നിലപാടുള്ള എഴുത്തുകാരനാണ് എൻ.പി. മുഹമ്മദ്. ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലീങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ഭാഗമായി നിലനില്ക്കണമെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് 'സെക്യുലർ ഡെമോക്രസിയും ഇന്ത്യൻ മുസ്ലീങ്ങളും' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ആ നിലയ്ക്കുള്ള ദർശനങ്ങളാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ നോവലുകളിൽ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നത്. തദ്ദേശീയമായ സംസ്കൃതിയെ അതിന്റെ ഭാഷാപരവും പ്രാദശികവുമായ വൈവിധ്യങ്ങളോടെ അടയാളപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് 'എണ്ണപ്പാട'ത്തിലും 'ദൈവത്തിന്റെ കണ്ണി'ലും 'മര'ത്തിലുമെല്ലാമുള്ളത്. കോഴിക്കോട്ടെയും പരപ്പനങ്ങാടിയിലെയും മുസ്ലിങ്ങളുടെ ജീവിതകഥ പറയുമ്പോൾ അവർ കൂടി ഉൾപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ബഹുസ്വരതയിലാണ് അദ്ദേഹം ഊന്നൽ നൽകിയിരുന്നത്. ദേശീയമുസ്ലിമായി അറിയപ്പെട്ട മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹിമാൻ സാഹിബിന്റെ ജീവിതകഥ നോവലായി (മുഹമ്മദ്

അബ്ദുറഹ്മാൻ-ഒരു നോവൽ) എഴുതാൻ കാരണമായിത്തീർന്നതും അദ്ദേഹം പുലർത്തിയിരുന്ന വിശാല ദേശീയ ബോധമായിരുന്നു.

മതത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടുകൾ തകർത്തെറിഞ്ഞ് എഴുത്തിന്റെ ലോകത്ത് സ്വതന്ത്രനായി നിലകൊണ്ട പുനത്തിൽ കുഞ്ഞബ്ദുള്ളയുടെ നോവലുകൾ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിലെ ശ്രദ്ധേയമായ ആഖ്യാനങ്ങളാണ്. ഉത്തര മലബാറിലെയും അലിഗഢിലെയും പലവിധ മനുഷ്യരുടെ ജീവിത വൈകാരികതകളെ അതേ തീവ്രതയോടെ ചേർത്തുവെക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് പുനത്തിലിന്റേത്. അക്കൂട്ടത്തിൽ ഏറ്റവും പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നത് 'സ്മാരകശിലകളാ'ണ് (1977). അറയ്ക്കൽ തറവാട്ടിലെ ഖാൻബഹദൂർ പൂക്കോയ തങ്ങൾ എന്ന പ്രതാപശാലിയായ മാപ്പിളജന്മിയുടെ പേരുംപെരുമയുമൊത്ത ജീവിതത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരമാണ് ഈ നോവൽ. മലബാറിലെ മാപ്പിളമാരുടെമേൽ ചാർത്തിക്കൊടുത്ത കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധസമരത്തിന്റെ പാരമ്പര്യത്തിനൊപ്പം ബ്രിട്ടീഷ് അനുകൂലപാരമ്പര്യത്തിന്റെ കഥകൂടിയുണ്ടെന്ന് പൂക്കോയതങ്ങളുടെ സകല പ്രതാപങ്ങളോടെയുമുള്ള ജീവിതം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. മലയാള നോവലിന്റെ പശ്ചാത്തല ചരിത്രത്തിലെ അതുവരെ കാണാത്ത മുസ്ലിം ജീവിത പശ്ചാത്തലമായിരുന്നു പുനത്തിൽ ആവിഷ്കരിച്ചത്.

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരമലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം ഏകമുഖമായിരുന്നില്ല. അക്കാലഘട്ടത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും വിഭജനനാന്തര ജീവിത സാഹചര്യങ്ങളുമാണ് നോവൽ എന്ന ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരരൂപത്തെ സ്വാധീനിച്ചത്. അതിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ അന്നത്തെ നോവലുകളിൽ തെളിഞ്ഞുകാണാം.

3.5.1. മൂടുപടം

എസ്.കെ. പൊറ്റക്കാട്ടിന്റെ എഴുത്തിലെ പൊതുസ്വഭാവവും രാഷ്ട്രീയവും പ്രതിഫലിക്കുന്ന നോവലാണ് 1948-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ 'മൂടുപടം'. മതാതീതമായ സ്നേഹവും സൗഹൃദവും പങ്കുവെക്കുന്ന രണ്ടു ഹിന്ദു-മുസ്ലിം കുടുംബങ്ങളുടെ ജീവിതകഥയാണ് മൂടുപടം' അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അവർക്കിടയിൽ ജാതി-മതചിന്തകൾക്കതീതമായിവളർന്ന ഒരു ഗ്രാമീണ പ്രണയകഥ

മതബോധ്യങ്ങളുടെയും സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരമുണ്ടായ ഹിന്ദു-മുസ്ലിം ലഹളകളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ വിഫലമായിപ്പോകുന്നതിന്റെ സംഘർഷാത്മകമായ ആഖ്യാനമാണ് ഈ നോവലിലുള്ളത്.

വിഭജനാനന്തര സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച മുസ്ലിം വിരുദ്ധമായ പൊതുബോധത്തെ മറികടക്കാനാകാതെ അതിനകത്ത് അകപ്പെട്ടു പോകുന്ന എഴുത്തുവഴിയായിരുന്നു എസ്.കെ. പൊറ്റക്കാട്ടിന്റേത്. ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം നിർമ്മിച്ചെടുത്ത അപരജീവിതസ്ഥലികളെ ഒട്ടുംമാറ്റംവരുത്താതെ പിന്തുടരുകയാണ് എസ്.കെ. പൊറ്റക്കാട്ടും ചെയ്യുന്നത്. 'ഒരു ദേശത്തിന്റെ കഥ'യിൽ ശ്രീധരനെ മുൻനിർത്തി അതിരാണിപ്പാടത്തിന്റെ കഥ പറയുമ്പോൾ ദേശം ഭീതിയോടെ കാണുന്ന അപരസ്വത്വമുള്ളവരായാണ് മുസ്ലീങ്ങളെ നോവലിലുടനീളം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. 'ഒരു ദേശത്തിന്റെ കഥ' എഴുതുന്നതിനും ഇരുപതുവർഷംമുമ്പെഴുതിയ 'മൂടുപട'വും ഈ നിലയ്ക്കുള്ള ഒരു വായന ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. പുറമേക്ക് മതേതരമായ സാമൂഹിക ജീവിതത്തിന്റെ കഥയാണ് പറയുന്നതെങ്കിലും ആഖ്യാനത്തിൽ അപരവത്കരണത്തിന്റെ സങ്കീർണ്ണമായ ചില പ്രശ്നങ്ങൾ ഉയർന്നുവരുന്നുണ്ട്. അവ പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്.

3.5.1.1. സന്ദർഭവിശകലനം

നവോത്ഥാനകാല മലയാള നോവലുകൾക്ക് ഏറെ പരിചിതവും ജനപ്രിയവുമായ ഒരു ഇതിവൃത്തമാണ് 'മൂടുപട'ത്തിലുള്ളത്. രണ്ടുമതസ്ഥരായ സുഹൃത്തുക്കൾ, അവരിലൊരാളുടെ സഹോദരിയോട് ഇതര മതസ്ഥനായ ചങ്ങാതിക്കു പ്രേമം. എന്നാൽ മതത്തിന്റെ വിലക്കുകൾ ലംഘിച്ച് അവളെ വിവാഹം കഴിക്കാൻ നായകനു കഴിയുന്നില്ല. പരാജയപ്പെട്ട പ്രണയത്തിന്റെ നിരാശയിൽ സകലതുമുപേക്ഷിച്ച് അയാൾ നാടുവിടുന്നു. ഈ ചേരുവയെ പൂർണ്ണതയിലെത്തിക്കുവാൻ വർഗ്ഗീയ കലാപത്തിന്റേതായ ഒരു പശ്ചാത്തലം എഴുത്തുകാരൻ ബോധപൂർവ്വം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നു. അയൽക്കാരും ആത്മമിത്രങ്ങളുമായ അപ്പുക്കുട്ടനും ആലിക്കുട്ടിയുമാണ് നോവലിലെ പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങൾ. അവർക്കൊപ്പം കളിച്ചുവളരുന്ന

ആമിനയാണ് നായികാപാത്രം. അപ്പുക്കുട്ടനും ആമിനയും തമ്മിലുള്ള പ്രേമകഥയുടെ മട്ടിലാണ് നോവൽ ആരംഭിക്കുന്നതെങ്കിലും ജീവിതച്ചുറ്റുപാടുകളും മതപരമായ വിലക്കുകളും ആ പ്രേമകഥയ്ക്ക് ഭംഗം വരുത്തുന്നു. കേരളീയ ഗ്രാമീണ പശ്ചാത്തലത്തിൽനിന്നും ബോംബെ എന്ന നഗരച്ചുഴയിലേക്ക് കഥ മുറിച്ചുമാറ്റപ്പെടുന്നു. ബോംബെയിലെ വർഗ്ഗീയലഹളയിൽ ആലിക്കുട്ടി കൊല്ലപ്പെട്ടപ്പോൾ സഹോദരന്റെ ഉത്തരവാദിത്തത്തോടെ അപ്പുക്കുട്ടൻ ആമിനയെ മറ്റൊരാൾക്ക് വിവാഹം കഴിച്ചുകൊടുക്കുകയാണ്. മതപരമായ വിലക്കുകളൊന്നു-മില്ലാതെയാണ് അപ്പുക്കുട്ടനും ആമിനയും വളരുന്നതെങ്കിലും മുതിരുന്നതോടെ ആമിനയിൽ പ്രകടമാകുന്ന മതബോധം അവളെ അപ്പുക്കുട്ടനിൽനിന്നും അകറ്റിനിർത്തി. വിലക്കുകൾ ലംഘിച്ച് അവളെ സ്വന്തമാക്കാൻ വിപ്ലവ പുസ്തകങ്ങൾ വായിച്ചു വളർന്നിട്ടും അപ്പുക്കുട്ടനു കഴിയുന്നില്ല.

അപ്പുക്കുട്ടനിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന 'മൂടുപട'ത്തിന്റെ കഥാഘടനയിൽ മറ്റു കഥാപാത്രങ്ങ-ളെയും സമൂഹത്തെയും ഘടിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. അധീശവർഗ്ഗ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ താൽപര്യങ്ങൾ മുസ്ലിം കഥാപാത്രങ്ങ-ളുടെ സൃഷ്ടിയിൽ ബോധപൂർവ്വം ഇടപെടുന്നുണ്ട്. ആമിനയിൽ വളരുന്ന മതചിന്തയുടെ തീവ്രതയും ബോംബെയിലെ കലാപങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയവും പറയുന്നിടത്ത് ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാകും.

3.5.1.2. **ഘടനാവിശകലനവും സ്വത്വനിർമിതിയും**

വിഭജനാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ പടർന്നുപിടിച്ച കലഹങ്ങളും കലാപങ്ങളും മതേതരമായ ഒരു നവസമൂഹ സൃഷ്ടിയെക്കുറിച്ചുള്ള നിരന്തരമായ ആലോചനകൾക്ക് വഴിവെക്കുകയും സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ അത്തരമാഖ്യാനങ്ങൾ വ്യാപകമായി കടന്നുവരികയുംചെയ്തു. എന്നാൽ, മതേതരമെന്ന പേരിൽ കൊട്ടിഘോഷിക്കപ്പെട്ട സാഹിത്യകൃതികൾ മുന്നോട്ടുവെച്ച ദേശരാഷ്ട്ര സങ്കല്പത്തിനകത്ത് മുസ്‌ലീങ്ങളുൾപ്പെടെയുള്ള കീഴാളവിഭാഗങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട-ത് അത്ര സുരക്ഷിതമായ രീതിയിലല്ലായിരുന്നു. മതേതരരാഷ്ട്രത്തിന് ഭീഷണിയാവുന്ന

മതചിന്തകൾ ഉള്ളിൽപേറിജീവിക്കുന്ന വില്ലൻമാരും കലാപകാരികളും പിടിച്ചുപറിക്കാരുമൊക്കെയായി മുസ്‌ലീങ്ങൾ ആഖ്യാനംചെയ്യപ്പെട്ടു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിനു ചിരപരിതമായ ആ വഴി സ്വീകരിച്ച, പുറമേക്കു നിഷ്കളങ്കമെന്നു വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ കഴിയുന്ന, ആഖ്യാനം കൊണ്ടു ശ്രദ്ധേയമായ നോവലാണ് മൂടുപടം.

പേരു സൂചിപ്പിക്കുന്നപോലെ 'മൂടുപടം' എന്ന പദം തന്നെ അപരത്വത്തെ എളുപ്പമാക്കുന്ന ചിഹ്നമാണ്. ഒരു സമൂഹത്തെ കൂട്ടത്തിൽനിന്നും വേറിട്ട നിർത്തുന്നതിൽ അവരുടെ വേഷത്തിന് വലിയ പങ്കുണ്ട്. മുസ്ലിം സ്ത്രീകളുടെ പരമ്പരാഗതമായ വസ്ത്രം ശരീരമാകെ മൂടുന്നവേഷമാണ്. മുസ്ലിം എന്ന ഐഡന്റിറ്റിയെ നിലനിർത്തുന്ന സുപ്രധാനമായ ചിഹ്നമാണത്. എന്നാൽ മതേതരദേശീയ സമൂഹസൃഷ്ടിയിൽ തടസ്സമായി മാറിനിൽക്കുന്ന മതാത്മക വേഷമാണ് മൂടുപടം എന്നു വായിച്ചെടുക്കുമ്പോഴാണ് നോവലിനു നൽകിയ പേരിലെ അപരസൂചകത്വം വെളിപ്പെടുകയുള്ളൂ. മൂടുപടമണിഞ്ഞ് അന്ധകാരത്തിൽ കഴിയുന്ന ഒരു സമുദായത്തിന്റെ കഥ എന്ന അർത്ഥമാണ് നോവലിന് ഈ പേര് നൽകുന്നതിലൂടെ സാധ്യമാകുന്നത്. അതിലേക്കുള്ള സൂചനകൾ നോവലിൽ ധാരാളമുണ്ട്. പലതരം മൂടുപടങ്ങൾക്കുള്ളിൽ അകപ്പെട്ടുപോയ ജീവിതമാണ് നായികയായ ആമിനയുടേതെന്ന് നോവലിൽ പറയുന്നു:

"സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ മൂടുപടത്തിനുള്ളിൽ ആമിന വളർന്നുകൊണ്ടിരുന്നു" (പുറം46)

"അങ്ങനെ ആ പുതിയ വെളിച്ചത്തിൽ സ്വൈരമായി ദീർഘനേരം വിനോദിക്കാൻ അവൾക്കനുവാദമില്ലാതായി. ആ മൂടുപടത്തിനുമീതെ മറ്റൊരു മൂടുപടംകൂടി അവൾക്കു ധരിക്കേണ്ടതായിവന്നു—സമുദായത്തിന്റെ പരുത്തുമുഷിഞ്ഞ പടുത" (47).

സ്ത്രീയെന്നനിലയിലും മുസ്ലിംസമുദായത്തിലെ അംഗമെന്ന നിലയിലുമുള്ള മൂടുപടങ്ങൾക്കുള്ളിൽ അകപ്പെട്ടുപോയവളാണ് ആമിന. മൂടുപടത്തിനുള്ളിലെ അവളുടെ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് എഴുത്തുകാരന് സന്ദേഹങ്ങളുണ്ട്. അവളുടെ വേഷം സാധാരണ മുസ്ലിം സ്ത്രീയുടേതായിരുന്നിട്ടും എഴുത്തുകാരൻ അതിന് 'അന്ധത' എന്ന അർത്ഥം കല്പിച്ചുകൊടുക്കാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്.

‘ഒരു ദേശത്തിന്റെ കഥ’യിലെ ഹാജിയാരുടെ ഭാര്യമാരെ “ബുർക്കയിൽ മൂടിയ ആ സത്വങ്ങൾ” (156) എന്ന് പൊറ്റക്കാട്ട് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് ഇവിടെ ചേർത്തു വായിക്കേണ്ട-താണ്. വേഷവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അപരത്വനിർമ്മിതി ഒരു തുടർപ്രക്രിയായി കാണണം. ‘മൂടുപട’ത്തിന്റെ അവസാന ഭാഗത്ത് മണവാട്ടിയായ ആമിനയെ അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ ഉയർന്നു വരുന്ന സന്ദേഹം നോക്കുക:

“ആമിന ചുകന്ന പട്ടുതുണിയുടുത്തു വെള്ളക്കുപ്പായം ധരിച്ചിരിക്കുന്നു. കസവുപൂക്കൾ മിന്നുന്ന ചുകന്നപട്ടിന്റെ തട്ടം കൊണ്ടു മൂർദ്ധാവും മുഖപാർശ്വങ്ങളും ദേഹത്തിന്റെ ഊർദ്ധ്വഭാ-ഗവും മറച്ചുപിടിച്ചിരിക്കുന്നു; ചുമലിനോടു തൊട്ടു ചായ്ച്ചുപിടിച്ചിരിക്കുന്ന പച്ചപ്പട്ടുക്കുടയും. അപ്പുക്കുട്ടൻ അവളെ കണ്ണിമയ്ക്കാതെ നോക്കിനിന്നു; മൂടുപടത്തിലെ കസവുപൂക്കൾ പരിഹാസപ്പുഞ്ചിരിതൂകി. ആ മൂടുപടത്തിനുള്ളിൽ ഒരു പ്രാപ്പിട പിടഞ്ഞുകൊണ്ടിരുന്നു. [.........] ആ മൂടലിനുള്ളിലെ മൂകചലനങ്ങൾ ആരുമറിഞ്ഞില്ല. ആ പ്രാപ്പിട അന്ധതയിൽ, നിസ്സഹാ-യതയിൽ, അങ്ങനെ പിടഞ്ഞുകൊണ്ടേയിരുന്നു” (150).

അവളനുഭവിക്കുന്ന പ്രതിസന്ധിയുടെ ചിഹ്നമായി എഴുത്തുകാരൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് മൂടുപടം എന്ന മതചിഹ്നത്തെയാണ്. മതവും സമുദായവുമാണ് അവളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതെന്ന് ആഖ്യാതാവ് നേരിട്ടുവന്നു നിരന്തരം പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവളുടെ ജീവിതത്തിൽ മതപരമായ വലിയ വിലക്കുകളൊന്നുംതന്നെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നില്ല. നോവലിലെ ചില പരാമർശങ്ങൾ നോക്കുക:

“ആ മുൾവേലിയുടെ മീതെ കൈനീട്ടി അവന്റെ മുഖമൊന്നു പിടിച്ചുതിരിച്ച് ആ വീർത്ത കവിളിൽ അമർത്തിയൊരു നുള്ളുകൊടുക്കാൻ അവൾക്കൊരു കൊതിതോന്നി; കൈ പൊന്തിയില്ല. നൂറ്റാണ്ടുകൾ തീറ്റിപ്പോറ്റിവന്ന മതത്തിന്റെ ദുർമേദസ്സിന്റെ ഭാരം ആ കൈത്തണ്ടിൽ പറ്റിക്കിടക്കുന്നുണ്ട്. ആചാരങ്ങളുടെ മാറാവലയിൽക്കുടുങ്ങി അവളുടെ മോഹശലഭം തത്തിപ്പിടയുകയാണ്” (39)

“മദഭരിതങ്ങളായ ജീവിത വികാരങ്ങളുടെ പ്രഥമ പ്രലോഭനങ്ങളും പ്രകടനങ്ങളും സമുദായ സംസ്ഥയുടെയും മതശാസനങ്ങളുടെയും മർദ്ദനത്തിൽപ്പെട്ട് മൂകസ്വപ്നങ്ങളായി മാറി, ആ കരിമിഴികളിൽ മറഞ്ഞു മൂടിക്കിടക്കുന്നു” (47).

എല്ലാ മതവിശ്വാസികളെയുമെന്നപോലെ മതം ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തിട്ടുള്ള പൊതുബോധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ആമിനയും ജീവിക്കുന്നത്. തലമുറകളായി ശീലിച്ചുവന്ന വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെ തള്ളിക്കളയാൻ ആമിനയെപോലെ ഗ്രാമീണയായ ഒരു പെൺകുട്ടിക്ക് അത്രയെളുപ്പം സാധിക്കില്ല. എന്നാൽ ആമിനയുടെ ജീവിതത്തിൽ മതം, ഏതെങ്കിലും തരത്തിലിടപെട്ട് വിലക്കുകൾ ഏർപ്പെടുത്തുന്നതായി നോവലിലെവിടെയും പറയുന്നില്ല. മതപൗരോഹിത്യത്തിന്റെയോ മതനിയമങ്ങളുടെയോ യാതൊരുവിധ നിയന്ത്രണങ്ങളുമില്ലാതെയാണ് ആമിന വളരുന്നത്. എന്നിട്ടും അവളുടെ സ്വപ്നങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കുന്ന, അവളുടെ ചിന്തകൾക്കു തടയിടുന്ന വലിയ സാന്നിധ്യമായി മതംമാറുന്നുവെന്ന് എഴുത്തുകാരൻ പറയുന്നത് യുക്തിക്കു നിരക്കുന്നതല്ല. കഥയുടെ ഒഴുക്കിനെ തടഞ്ഞുകൊണ്ട് ആഖ്യാതാവ് നേരിട്ടുവന്നു ബോധപൂർവ്വം നടത്തുന്ന പ്രസ്താവനകളാണ് മുകളിൽ ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രണയനിർഭരമായ മുഹൂർത്തത്തിൽ അപ്പുക്കുട്ടന്റെ കവിളിൽ തലോടി ആശ്വസിപ്പിക്കാൻ ആമിന കൊതിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവളുടെ കൈ പൊന്താതെ വരുന്നതിന് എഴുത്തുകാരൻ കണ്ടെത്തുന്ന കാരണം മതചിന്തകളുടെ ഭാരമാണ്. പ്രണയത്തോടെയാണെങ്കിലും അപ്പുക്കുട്ടൻ ആമിനയുടെ കുപ്പായത്തിൽ പിടിക്കുമ്പോൾ “കുട്ടി കളിച്ചു കളിച്ച് മെയ്യ് തൊട്ടിട്ടായോ കളി” എന്ന ആമിനയുടെ നിഷ്കളങ്കമായ ചെറുത്തു നില്പിന്റെ കാരണം ആഖ്യാതാവ് നേരിട്ടുവന്നു അപ്പുക്കുട്ടനെ അറിയിക്കുന്നുണ്ട്: “മതത്തിന്റെയും ആചാരത്തിന്റെയും സാമുദായിക ശാസനങ്ങളുടെയും വലക്കെട്ടിനുള്ളിലേക്ക് ആ മുസ്ലിം പെൺകിടാവ് മെല്ലെമെല്ലെ വലിഞ്ഞുതുടങ്ങുകയാണെന്ന്–ആ വിഡ്ഢിക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല” (44)

ആമിനയിൽ മാത്രമായാണ് ഈ മതചിന്തയുടെ ഭാരം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ആ സമുദായവും അവരുടെ വിശ്വാസവും മാത്രം പ്രതിസ്ഥാനത്തു വരുന്നത് നമ്മുടെ

സാഹിത്യ വിശകലനങ്ങളിൽ ചർച്ചയാവാതെ പോവുകയാണ് പതിവ്. മതേതരസമൂഹം എന്ന സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര സ്വപ്നത്തിലേക്കുള്ള യാത്രയിൽ അക്കാലത്തു നിലനിന്ന പൊതുബോധം ഏറെ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അപരനിർമ്മിതിയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര-ത്തിന്റെ ഉപകരണങ്ങൾകൊണ്ടാണ് മതേതരസമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ അക്കാലത്തെ എഴുത്തുകാർ ശ്രമിച്ചത്. ആമിനയിൽ വളർന്നുവന്ന പോലെയുള്ള മതചിന്തയുടെ ഭാരം നോവലിലെ മുസ്ലിം ഇതര വിശ്വാസികളെയൊന്നും വഴിതെറ്റിക്കുന്നില്ല. ആമിനയുടെ വീട്ടിൽ പോകുന്നത് വിലക്കിക്കൊണ്ട് അപ്പുക്കുട്ടന്റെ അച്ഛൻ അവനെ മർദ്ദിക്കുന്നുണ്ട് :

“എടാ നായേ!... നിനക്കെന്താണ് ദിവസോം കെഴക്കേലെ മാപ്ലക്കുടിലേക്ക് ഒരു പോക്ക്? ഏണ്ട്യെ? നെന്റെ പെണ്ണു വീടാണ്ടാ അവിടെ? ഇനി ആ തൊടിയിൽ ചവിട്ടുന്നതു ഞാൻ കാണട്ടെ” (91).

“എടാ നായേ, എന്റെ വാക്കു കേക്കാൻ മനസ്സില്ല–ഇല്ലേടാ? ഉമ്മച്ചിയെ കെട്ടാൻ നടക്കാണില്ലേ, തെമ്മാടീ–എന്റെ ചോറും നക്കി തോന്ന്യാസം കളിക്ക്യാണല്ലേ, ചെളുക്കേ– ഞാൻ പറഞ്ഞതു കേക്കാൻ മനസ്സില്ലെങ്കില് നീ എവിടെങ്കിലും പോയി തെണ്ട്. ഈ പടി കയറണ്ടാ” (96).

അപ്പുക്കുട്ടന്റെ അച്ഛനെക്കൊണ്ട് ഇങ്ങനെ പറയിക്കുന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതബോധ-മോ മതകീയജീവിതമോ അല്ല, ഇളയമ്മയ്ക്ക് അവനോടുള്ള വിരോധത്തിന്റെ ഫലമാണ് അച്ഛൻ വഴിയുള്ള ഈ ചീത്ത വിളിക്കലെന്ന് നോവലിന്റെ ആഖ്യാനത്തിൽനിന്നും തെളിഞ്ഞുവരുന്നുണ്ട്. അപ്പോൾ ആമിന മാത്രം പ്രതിസ്ഥാനത്ത് ബാക്കിയാവുന്നു. ആമിനയ-ല്ല, ആമിനയുടെ വിശ്വാസമാണ് പ്രശ്നമെന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു. പഴകി ജീർണ്ണിച്ച വിശ്വാസപ്രമാ-ണങ്ങളുടെ മൂടുപടമണിഞ്ഞു കൊണ്ടാണ് അവൾ അന്ധതയിൽ, നിസ്സാഹയതയിൽ പിടഞ്ഞു തീരുന്നതെന്ന് എഴുത്തുകാരൻ കണ്ടെത്തുന്നു. കാലഹരണപ്പെട്ട ചിന്തകളാണ് മതപ്രമാണങ്ങളായി നിലനിൽക്കുന്നത് എന്നതൊരു യാഥാർത്ഥ്യം തന്നെയാണ്. എന്നാൽ ആമിനയുടെ വിശ്വാസപ്രമാണം മാത്രം സാമൂഹിക പുരോഗതിക്ക് തടസ്സമാകുന്നു എന്നു

വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത് തീർത്തും ഏകപക്ഷീയമായ വിലയിരുത്തലാണ്. അപരനിർമ്മിതിയുടെ രാഷ്ട്രീയമാണ് ഇതിനു കാരണമായി വർത്തിക്കുന്നത്.

3.5.1.3. പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം

ദേശരാഷ്ട്രം എന്ന ആശയത്തിനുതന്നെ വലിയ ഭീഷണിയായിത്തീരുന്ന സമൂഹമായാണ് വിഭജനാനന്തര സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ മുസ്‌ലീങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. കലാപകാരികൾ, വർഗ്ഗീയവാദികൾ, മതഭ്രാന്തൻമാർ, ദേശവിരുദ്ധർ, വിഘടനവാദികൾ എന്നിങ്ങനെ പലമട്ടിലുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളാണ് നിരന്തരമായി നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടത്. കലാപകാരികളുടെയും ദേശവിരുദ്ധരുടെയും പ്രതിരൂപമായി മുസ്‌ലീങ്ങൾ മാറിയതിന്റെ ചരിത്രം ഈ അധ്യായത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ വിശദീകരിച്ചതാണ്. ശക്തമായ പ്രതിനിധാനങ്ങളിലൂടെ മാധ്യമികവത്കരിക്കുകയും പുനഃസ്ഥാപിക്കുകയുംചെയ്ത സവർണ ഹിന്ദുമതമാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രം സാമൂഹ്യമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ട ഐഡന്റിറ്റി എന്ന് പാർത്ഥാ ചാറ്റർജിയെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് തലൽ ആസാദ് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട് (Asad 9). ദേശീയതയുടെ പ്രതിനിധാനമായ ആ ഐഡന്റിറ്റിയുമായി യോജിക്കാത്തവരെയെല്ലാം ദേശരാഷ്ട്രം പുറത്തു നിർത്തുകയും കലാപകാരികളും വർഗ്ഗീയവാദികളുമായി മുദ്രകുത്തുകയും ചെയ്തു. കലാസാഹിത്യാദി ആവിഷ്കാരങ്ങളിലൂടെ നടക്കുന്ന ഇത്തരം അപരവത്കരണ പ്രക്രിയയെ ഡോ.കെ.എസ്. മാധവൻ സാംസ്കാരിക പ്രതീകാത്മക ഹിംസയായാണ് (Cultural and symbolic violence) നോക്കിക്കാണുന്നത്. 19 വിഭജനാനന്തര ഇന്ത്യയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലെഴുതിയ 'മൂടുപടം' മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികഹിംസയുടേതാണെന്ന് സൂക്ഷ്മവായനയിൽ വ്യക്തമാകും.

നോവലിന്റെ രണ്ടാംപകുതിയിലെ ഗ്രാമത്തിൽനിന്നും നഗരത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റം അടിത്തട്ടിലൊതുക്കിവെച്ച മതഭേദങ്ങളെ പ്രത്യക്ഷവത്കരിക്കുന്നതിലേക്കുള്ള മാറ്റം കൂടിയാണ്. ഗ്രാമജീവിതത്തിന്റെ കഥ പറയുമ്പോൾ ആമിനയുടെ ചിന്തയിൽ മാത്രമായി ഒതുക്കി നിർത്തിയ അപരവിദ്വേഷത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ യുക്തി ഒരു സമൂഹത്തിലേക്കാകമാനം

പടർത്തിവിടലായി നഗരജീവിതാഖ്യാനം പരിണമിക്കുന്നു. സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവുമായ അരക്ഷിതാവസ്ഥകളാണ് ആലിക്കുട്ടിയെയും അപ്പുക്കുട്ടനെയും ബോംബെ എന്ന മഹാനഗരത്തിലെത്തിക്കുന്നത്. ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കും ഒന്നിച്ച് ജീവിക്കാൻ കഴിയാത്ത രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യമായതിനാൽ രണ്ടുപേരും വ്യത്യസ്ത ഇടങ്ങളിലാണ് താമസിക്കുന്നത്. വൈകാതെ ബോംബെയിലെ നഗരവീഥികളിൽ ഹിന്ദു-മുസ്ലിം കലാപം ആളിപ്പടരുകയും ആലിക്കുട്ടി കലാപത്തിന്റെ രക്തസാക്ഷിയാവുകയുംചെയ്യുന്നു. വർഗ്ഗീയ ലഹളയുടെ സമയത്തും അതിനു മുമ്പുമുള്ള ബോംബെ നഗരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങൾ ചിത്രീകരിക്കുമ്പോൾ ഏകമുഖവും തീർത്തും മുസ്ലിം വിരുദ്ധവുമായ ആഖ്യാനമാണ് എഴുത്തുകാരൻ നടത്തുന്നത്. മുസ്‌ലീങ്ങൾ ഒന്നിച്ച് താമസിക്കുന്ന ഇടങ്ങളിൽ കലാപത്തിനു കോപ്പുകൂട്ടുന്നവരെയും മതഭ്രാന്തൻമാരെയും പാക്കിസ്ഥാൻ വാദികളെയും കാണാൻ കഴിയുമ്പോൾ അതിന്റെ എതിർദിശയിലുള്ള തീവ്രഹിന്ദുക്കളുടെതായ ഒരു ലോകവും നോവലിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വർഗ്ഗീയ സംഘർഷങ്ങൾക്ക് വഴിയൊരുക്കുന്നവരും ഉത്തരവാദികളുമെല്ലാം മുസ്‌ലീങ്ങളാണെന്ന പൊതുബോധം നോവൽ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ട്. ആലിക്കുട്ടി താമസിച്ചിരുന്ന കെട്ടിടത്തിലുണ്ടായിരുന്ന മുസ്‌ലിങ്ങൾ "ദാരിദ്ര്യത്തിൽ, ദുർഗന്ധത്തിൽ വൃത്തികേടിൽ, ഇരുട്ടിൽ വീർപ്പുമുട്ടിക്കഴിഞ്ഞുകൂടുന്ന്ന" (78)വരായിരുന്നു. അവരെക്കുറിച്ചുള്ള വിശദീകരണം അവസാനിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്:

"ഹോട്ടലിൽ എച്ചിലെടുക്കുന്ന വേലക്കാരും ഇളനീർ വില്പനക്കാരും വഴിവാണിഭക്കാരും ഇറാണി ഷാപ്പിൽനിന്നു ചായ പുറത്തു തെരുവിൽ കൊണ്ടുനടന്നു വിറ്റ് കമ്മീഷൻ വാങ്ങി ജീവിക്കുന്ന 'ബാഹർവാല'മാരും ജോലിയില്ലാത്തവരും പരചൂഷണംകൊണ്ടും ചില്ലറ മോഷണങ്ങൾകൊണ്ടും കഴിഞ്ഞുകൂടുന്ന നിസ്തേജന്മാരും ചെറുകിടപോക്കിരികളും എല്ലാം കൂടിക്കലർന്ന ഒരു വിചിത്രസംഘമായിരുന്നു അത്" (79).

നഗരത്തിന്റെ പൊതുബോധത്തിനു ചേരാത്ത, ദേശത്തിന്റെ അതിരുകൾക്കകത്ത് താമസിപ്പിക്കാൻ കഴിയാത്ത വൃത്തിഹീനമായ പരിസരത്തു ജീവിക്കുന്ന വിചിത്ര സംഘമായി എഴുത്തുകാരൻ അവരെ നോക്കിക്കാണുന്നു. അപ്പുക്കുട്ടൻ താമസിക്കുന്ന ഗല്ലിയിൽ ഈ

വൃത്തിഹീനമായ സാഹചര്യങ്ങളില്ല, അവിടത്തെ താമസക്കാരൊക്കെ കുഞ്ഞിക്കണാരൻനായരെപ്പോലെ മാന്യമാരായിരുന്നു. എന്നാൽ ആലിക്കുട്ടിയുടെ മുറിയിൽ വന്നുപോകുന്നവരെല്ലാം തീവ്രചിന്താഗതിക്കാരും കലാപകാരികളുമാണ്. അവിടത്തെ താമസക്കാരനായ അത്തർവാല അബ്ദുള്ളയെ നോക്കുക. ഉഷ്ണരോഗം ബാധിച്ച് പുണ്ണുപൊന്തിയ ശരീരമുള്ള, മറ്റുള്ളവരിൽ അറപ്പും അസ്വസ്ഥതയും പടർത്തുന്ന കഥാപാത്രം. മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ മാത്രമാണ് ഇത്തരം വൃത്തിഹീനമായ സാഹചര്യങ്ങളിൽ വളരുന്ന മനുഷ്യരെ കാണാൻ കഴിയുന്നത്. കാഴ്ച്ചയിൽ മാത്രമല്ല അയാളുടെ സ്വഭാവവും അസ്വസ്ഥത ഉണ്ടാക്കുന്നതാണ്. വെറുപ്പിന്റെ രാഷ്ട്രീയമാണ് അയാൾ പ്രസംഗിക്കുന്നത്:

“ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിം താത്പര്യങ്ങളെ രക്ഷിക്കാൻ മധ്യപൗരസ്ത്യ മുസ്ലിം രാഷ്ട്രങ്ങളോട് ഇന്ത്യയുടെ വടക്കുപടിഞ്ഞാറൻ പ്രദേശങ്ങൾ കൂട്ടിച്ചേർക്കാൻ മുസ്ലിം ലീഗ് ശ്രമിച്ചുവരികയാണെന്നും ശേഷം സ്ഥലങ്ങളിലെ രക്ഷാധികർത്തൃത്വം നൈസാം ഏറ്റെടുത്തുകൊള്ളുമെന്നും ഹിന്ദുക്കൾ തമ്മിൽത്തല്ലി ഹിന്ദുകോൺഗ്രസ്സ് പൊളിഞ്ഞു പോകുമെന്നും മുഗളരുടെ കാലത്തേതുപോലെ ഇന്ത്യയെ വീണ്ടും മുസ്ലിങ്ങൾ കീഴടക്കി ഭരിക്കുമെന്നും മറ്റുമുള്ള രാഷ്ട്രീയ ചർച്ചകൾ ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് അവൻ പുണ്ണ് പൊതിഞ്ഞുകെട്ടുക. അവൻ ഒരു മികച്ച ലീഗുകാരനാണ്” (87).

ഗ്രാമാന്തരീക്ഷത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ മടിച്ചുനിന്ന മതവർഗ്ഗീയത നഗരജീവിതത്തിൽ യാതൊരു മടിയുമില്ലാതെ വെളിപ്പെടുന്നുവെന്നാണ് എഴുത്തുകാരൻ പറയുന്നതെങ്കിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതൊക്കെയും ഒരു സമുദായത്തെമാത്രം പ്രതിസ്ഥാനത്തു നിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ളതാണ്. വർഗ്ഗീയ കലാപത്തിനു നേതൃത്വം നൽകിയ കാസിംദാദയാണ് മറ്റൊരു കഥാപാത്രം.

“ബോംബായിലെ വലിയൊരു മൂവാലി സംഘത്തിന്റെ തലവനാണ് കാസിംദാദ. പോലീസുകാരുംകൂടി അയാളെപ്പേടിച്ച് ഒഴിഞ്ഞു മാറിക്കളയും, സാധുക്കളെ ചൂഷണം ചെയ്തും മുതലാളിമാരെ ഭീഷണിപ്പെടുത്തിയും കിട്ടുന്ന പണംകൊണ്ട്, ഒരു പ്രഭുവിന്റെ മട്ടിൽ കഴിഞ്ഞുകൂടുകയാണയാൾ. കൂടാതെ ഫൊറാസ് തെരുവിലെ ഒരുകൂട്ടം തേവിടിച്ചികളുടെ

രക്ഷാധികർത്തൃത്വവും സട്ടയുടെ ഏജൻസിയും അറബി ക്കച്ചവടക്കാർക്കു കള്ളച്ചരക്കുകൾ എത്തിച്ചുകൊടുക്കുന്ന കരാറും കാസിംദാദ ഏറ്റെടുത്തു നടത്തിവരുന്നുണ്ട്" (89).

കലാപത്തിന്റെ നേതൃസ്ഥാനത്തേക്കുയർത്താൻ കഴിയുന്ന വില്ലനായാണ് കാസിംദാദ-യെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. മറുവശത്ത് പ്രകോപനമുണ്ടാക്കുന്ന ഇത്തരം വില്ലന്മാരെയൊന്നും കണ്ടെടുക്കാനാവില്ല. അത്തർവാല അബ്ദുള്ളമാരും കാസിംദാദമാരും ബോധപൂർവ്വം സൃഷ്ടിച്ചതാണീ ലഹളയെന്ന് എഴുത്തുകാരൻ ഉറപ്പിച്ചുപറയുമ്പോൾ ദേശരാഷ്ട്രത്തിനുള്ളിലെ കലാപകാരികളും മതഭ്രാന്തന്മാരുമാണ് മുസ്‌ലീങ്ങളെന്ന് ഉറപ്പാക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. ലഹളയുടെ വിവരണങ്ങൾപോലും ഈ ഒരു ലക്ഷ്യത്തെ സാധൂകരിക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയുള്ള-താകുന്നു. നഗരത്തിൽ സംഘർഷമുണ്ടായതിന്റെ ആദ്യവിവരണത്തിൽത്തന്നെ ഇക്കാര്യം പ്രകടമാണ്:

"ആ അവസരത്തിൽത്തന്നെ ബോംബെയിൽ വർഗ്ഗീയ ലഹളകളും പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടു. നഗരം മുഴുവനും പരിഭ്രാന്തിയിൽ മുഴുകി. കത്തിക്കുത്തുകളും കൊലപാതങ്ങളും കൊള്ളയും! ഭിണ്ഡിഭജാറിൽവെച്ച് രണ്ടു ഹിന്ദുക്കളെ കുത്തിക്കൊന്നു. കർണാക്ബന്ദറിൽ ഒരു മുസ്‌ലിമിന്റെ ഗുദാം കത്തിയെരിഞ്ഞു കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഗിർഗാമിലെ ഒരു ഹിന്ദു മാർവാടിയു-ടെ ധാന്യക്കട കൊള്ള ചെയ്യപ്പോയി. അബ്ദുൾറഹിമാൻ സ്ട്രീറ്റിലൂടെ പോയ്ക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു ട്രാമിലെ കുടുമക്കാരെയൊക്കെ ഒരുകൂട്ടം മുസ്ലിം മുവാലികൾ കഴുത്തറുത്തു നിരത്തിലിട്ടിരിക്കു-ന്നു" (113-114).

പക്ഷപാതപരമായ ആഖ്യാനം കൊണ്ടാണ് എഴുത്തുകാരൻ കലാപകാരികളാരാണെ-ന്ന് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. രണ്ടുഹിന്ദുക്കളെ കുത്തിക്കൊന്നതിന്റെ വാർത്തയാണ് ആദ്യംവരു-ന്നത്. കലാപത്തിനു തുടക്കമിട്ടവരെ ഇതുവഴി എളുപ്പം വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. പകരം 'ഒരു മുസ്‌ലിമിന്റെ ഗുദാം കത്തിയെരിഞ്ഞുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു' എന്നേ പറയുന്നുള്ളു. 'കൊള്ളയടി-ച്ചു'വെന്നോ 'തീവെച്ചു'വെന്നോ പറയുന്നില്ല. എന്നാൽ അടുത്തവരിയിൽ ഹിന്ദുമാർവാടിയുടെ ധാന്യക്കട 'കൊള്ളചെയ്യപ്പോയി' എന്നുതന്നെ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. മാത്രമല്ല, മുസ്‌ലീങ്ങൾ പിന്നെയും ആക്രമണംനടത്തി, ക്രൂരമായ കൊലപാതകങ്ങൾ: 'കുടുമവച്ചവരെയൊക്കെ

കഴുത്തറുത്തു നിരത്തിലിട്ടു' എന്ന് ആ പൈശാചിക വൃത്തിയെ ആഖ്യാനം ചെയ്തിട്ടുമുണ്ട്. എല്ലാറ്റിന്റെയും കാരണക്കാർ മുസ്‌ലീങ്ങളാണ്. ലഹളയുടെ മുഴുവനുത്തരവാദിത്തവും അവരുടെമേൽ എഴുത്തുകാരൻ ആരോപിക്കുന്നു. കലാപത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തുടർന്നുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളിലൊക്കെയും ഏകമുഖമായ ഈ രീതിയാണ് തുടരുന്നത്.

കൊളോണിയൽ ഭൂതകാലത്തിൽ അധിനിവേശത്തിനെതിരെ ഉയർന്ന മലബാറിലെ മുസ്ലിം പ്രതിരോധങ്ങളുടെ മുനയൊടിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷുകാരൻ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത രാഷ്ട്രീയസംജ്ഞയായിരുന്നു 'മതഭ്രാന്തൻ' എന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരകാലത്തും ആ കൊളോണിയൽആഖ്യാനംതന്നെയാണ് നമ്മുടെ എഴുത്തുകാരും പിന്തുടരുന്നത്. അതായത് കൊളോണിയൽ ഇടപാടുകളിലൂടെ രൂപംകൊണ്ട രാഷ്ട്രീയരൂപകമാണ് 'മതഭ്രാന്തൻ' എങ്കിലും ദേശീയതയുടെ പലതരംവ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെ അതിപ്പോഴും നിലനിൽക്കുന്നു. അതു-കൊണ്ടുതന്നെ മതേതരവും പുരോഗമനാത്മകവുമായ ഒരു സമൂഹത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാനുള്ള വിഭജനാന്തര കാലത്തെ എഴുത്തിന്റെ വഴികളൊക്കെയും അപകടം നിറഞ്ഞതായിരുന്നു. അതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് 'മൂടുപട'ത്തിനുള്ളിൽ തെളിയുന്ന ഏകപക്ഷീയമായ അപരത്വനിർ-മ്മിതി. ദേശരാഷ്ട്രത്തിനുള്ളിലെ കലാപകാരികളെ കൃത്യമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയന്നെ ദേശീയതയുടെ ദൗത്യമാണ് എസ്.കെ. പൊറ്റക്കാട്ട് മൂടുപടത്തിൽ നിർവഹിക്കുന്നത്.

3.5.1.4. ദേശീയമുസ്‌ലിമും അധീശപ്രത്യയശാസ്ത്രവും

അപരത്വത്തെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുമ്പോൾ അതുണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്ന വിവേചനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെ ബാലൻസ് ചെയ്യാൻ വേണ്ടിയുള്ള ബോധപൂർവ്വമായ നിർമ്മിതിയാണ് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ദേശീയമുസ്ലിം. മതഭ്രാന്തൻമാരും കലാപകാരികളുമായി ഒരു സമുദായത്തെ ഒന്നാകെ ചിത്രീകരിച്ചുകൊണ്ട്, 'യഥാർത്ഥ മുസ്ലിം ' എങ്ങനെയായിരിക്കണമെന്ന് ബോധ്യപ്പെടുത്താൻവേണ്ടി മതേതരനായ ഒരു മുസ്ലിമിനെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണിത്. മൂടുപടത്തിൽ അപ്പുക്കുട്ടന്റെ ബാല്യകാലസുഹൃത്തായ ആലിക്കുട്ടിയിലാണ് ആ ദൗത്യം ഏല്പിച്ചിരിക്കുന്നത്.

ഗ്രാമ ജീവിതാന്തരീക്ഷത്തിൽ കഥ നടക്കുമ്പോഴും നഗരജീവിതപരിസരങ്ങളിൽ അതു വികസിക്കുമ്പോഴും കാണുന്ന മതഭേദത്തിന്റെ ചലനങ്ങൾ ഒട്ടുമേ ബാധിക്കാത്ത കഥാപാത്ര-മായാണ് ആലിക്കുട്ടിയെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. മുതിരുന്തോറും ആമിനയിൽ വളരുന്ന മതചിന്ത ഒരിക്കലും ആലിക്കുട്ടിയിൽ കാണാൻകഴിയില്ല. രണ്ടുപേരും ഒരു കുടുംബത്തിൽ ഒരേ സാഹചര്യത്തിൽ വളരുന്നവരാണെങ്കിലും അയാൾ 'കുറേക്കൂടി മതേതരനായി' അപ്പുക്കുട്ടനോടും മറ്റും ചേർന്നുനിൽക്കുന്നു. ചെറുപ്രായത്തിൽ തന്നെ കുടുംബത്തിന്റെ ഉത്തരവാദിത്വം ഏറ്റെടുത്ത് പലതരം ജോലികൾചെയ്ത് ഉമ്മയ്ക്കും പെങ്ങൾക്കും താങ്ങുംതണ-ലുമായി അവൻ വളരുന്നു. മതവും വിശ്വാസവുമൊന്നും അവനെ ഒരുതരത്തിലും സ്വാധീനിക്കു-ന്നില്ല.അപ്പുക്കുട്ടനുമായുള്ള സൗഹൃദമാണ് അവന്റെ ചിന്തകളെയും ജീവിതത്തെയും നിർണയിക്കുന്നത്. നോവലിലെ മറ്റു മുസ്ലിം കഥാപാത്രങ്ങൾക്കില്ലാത്ത 'മതേതരമായ' ചില ഗുണങ്ങളാണ് ആലിക്കുട്ടിയെ 'ദേശീയമുസ്‌ലിമി'ലേക്കുയർത്തുന്നത്.

പാലക്കുളം പാടത്ത് ഗ്രാമവാസികളുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നാടകം നടക്കുമ്പോൾ വസിഷ്ഠ മഹർഷിയുടെ വേഷംചെയ്യുന്ന ബാലന് സ്റ്റേജിൽ കയറാൻ പറ്റാതെ വന്നപ്പോൾ ആ വേഷം ഗംഭീരമായഭിനയിച്ച് നാട്ടുകാരുടെ പ്രശംസ പിടിച്ചുപറ്റിയ നടൻകൂടിയാണ് ആലിക്കുട്ടി. "ആ മഹർഷി വര്യന്റെ യോഗാഭ്യാസമുറയിലുള്ള ഇരിപ്പും ശാന്തസ്വരത്തിലുള്ള സംഭാഷണങ്ങളും സംയമിക്കുചേർന്ന ആംഗ്യങ്ങളും എല്ലാംകണ്ടപ്പോൾ, ഒരു യഥാർത്ഥസന്ന്യാസി തന്നെയാ-ണോ വന്നിരിക്കുന്നതെന്ന് അവരിൽ പലർക്കും തോന്നിപ്പോയത്രെ" (59). വേഷംകെട്ടലും അഭിനയവുമൊക്കെ അനിസ്ലാമികമെന്ന് മൗലവിമാർ വയള് പറയുന്നകാലത്താണ് ആലിക്കുട്ടിയുടെ ഈ വേഷപ്പകർച്ച. ഒരു യഥാർത്ഥ സന്ന്യാസിയെന്ന് തോന്നിപ്പിക്കുന്ന വ്യക്തിത്വമാണ് ആലിക്കുട്ടിയുടേത് എന്ന് എഴുത്തുകാരൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. അത് സാംസ്കാരിക ദേശീയത മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന സുപ്രധാന ഗുണങ്ങളിലൊന്നാണ്. ദേശീയമുസ്‌ലിമാവാനുള്ള ഒരു പ്രൊമോഷനായി വസിഷ്ഠ മഹർഷിയുടെ വേഷം ഉപകാരപ്പെടുന്നു. മതചിന്തകൾക്കതീ-തമായി ഇടപെടാൻ ഗ്രാമ ജീവിത കാലത്തുതന്നെ ആലിക്കുട്ടിക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നുവെന്നു പറയാൻ ഇത്തരമാഖ്യാനങ്ങൾ ബോധപൂർവ്വം ശ്രമിക്കുന്നു.

ബോംബെ മഹാനഗരത്തിലേക്കു ജീവിതംപറിച്ചുനട്ടപ്പോഴും ആലിക്കുട്ടി വേറിട്ടുനിന്നു. മതഭ്രാന്തന്മാരായ ബോംബെയിലെ സഹജീവികളുടെ നിലപാടുകളോട് യോജിക്കാതെ അയാൾ വഴിമാറി നടക്കുന്നു. അത്തർവാല അബ്ദുള്ള വന്ന് പാക്കിസ്ഥാനുവേണ്ടി സംസാരിക്കുമ്പോൾ അതുകേൾക്കാൻ നിൽക്കാതെ അടുക്കളയിലേക്കുംമറ്റും ഒഴിഞ്ഞു മാറുന്ന ശീലമായിരുന്നു ആലിക്കുട്ടിയുടേത്. കാസിംദാദയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള മൂവാലി സംഘം ആയുധങ്ങളുമായി അവൻ താമസിക്കുന്ന കെട്ടിടത്തിൽവന്ന് അക്രമത്തിനു കോപ്പുകൂട്ടുമ്പോൾ "അവിടെ ആ സംഹാര താണ്ഡവത്തിനു താളംപിടിക്കാതെ ഒളിച്ചു ചൂളിയിരിക്കുന്ന ഒരേയൊരു വ്യക്തിയാണ് ആലിക്കുട്ടി. അവൻ കട്ടിലിൻമേൽ മൂടിപ്പുതച്ചു മിണ്ടാതെ കിടന്നു" (121). ഒരു സമൂഹമൊന്നാകെ അക്രമകാരികളായി ആയുധമെടുക്കുമ്പോൾ അവരുടെ താൽപര്യങ്ങളോട് യോജിക്കാതെ ദേശതാൽപര്യങ്ങൾക്കൊപ്പം നിൽക്കുന്ന കഥാപാത്രമായി ആലിക്കുട്ടിമാറുന്നു. ആലിക്കുട്ടിയിലെ 'മതേതര' മനുഷ്യനെ വെളിപ്പെടുത്താൻ ഗ്രാമത്തിൽ വസിഷ്ഠ മഹർഷിയുടെ വേഷമാണ് എഴുത്തുകാരൻ ഉപയോഗിക്കുന്നതെങ്കിൽ നഗരത്തിലെത്തുമ്പോൾ 'മതേതര'നായ കാമുകന്റെ വേഷമാണ് നൽകുന്നത്. ചമ്പ എന്ന ഗുജറാത്തി ബ്രാഹ്മണ വിധവയുടെ വിധിയെകുറിച്ച് സഹതപിച്ച് അവളെ പ്രേമിച്ച് അവളുടെ ആഗ്രഹ പ്രകാരം അവൾക്കൊപ്പം കിടക്ക പങ്കിട്ടുകൊണ്ടാണ് യാഥാസ്ഥിതിക മുസ്ലിമിന്റെ വേഷം അഴിച്ചുവെച്ച് ആലിക്കുട്ടി മതേതരമുസ്ലിമിന്റെ വേഷമണിയുന്നത്. ആമിനയുടെ ചിന്തകളെ കീഴടക്കുന്ന വലിയഭാരമായി മതത്തെ എഴുത്തുകാരൻ ആവിഷ്കരിക്കുമ്പോൾ ആ കനം ഒട്ടും ബാധിക്കാത്ത വ്യക്തിത്വമായാണ് ആലിക്കുട്ടിയെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

ആലിക്കുട്ടി എന്ന കഥാപാത്രത്തെ വിഭജനനാന്തര ഇന്ത്യയുടെ പൊതുബോധം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ബോധപൂർവ്വ സൃഷ്ടിയായിവേണം കണക്കാക്കാൻ. അപരത്വനിർമ്മിതിയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് ദേശീയമുസ്ലിം . അതുകൊണ്ടുതന്നെ എല്ലാത്തിനെയും അതിജയിക്കാൻ കഴിയുന്ന നായക വേഷത്തിലേക്ക് ഈ കഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് വികാസമുണ്ടാകൽ വിരളമാണ്. അധീശ പ്രത്യയശാസ്ത്രം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ആശയങ്ങൾക്കാണ് അത്തരം ആഖ്യാനങ്ങളിൽ ആധിപത്യമുണ്ടാവുക. ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ചിന്തകൾക്കൊപ്പം നിൽക്കുന്ന മതേതര ദേശീയമുസ്ലിമായി അവതരിപ്പിക്കുമ്പോഴും എല്ലാ പ്രതിബന്ധങ്ങളെ-

യും അതിജീവിക്കാൻ കഴിയുന്ന കരുത്തുറ്റ കഥാപാത്രമായി നോവലിൽ ആലിക്കുട്ടിയെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നില്ല. മതഭ്രാന്തിനോട് വിയോജിക്കുമ്പോഴും അതുണ്ടാക്കുന്ന വിപത്തുകളെ മറികടക്കാൻ തക്ക കരുത്ത് ആ കഥാപാത്രത്തിന് ഇല്ലാതെപോകുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ബോംബെയിലെ വർഗ്ഗീയ ലഹളയിൽ ആലിക്കുട്ടി രക്തസാക്ഷിയാവുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ആ ലഹളയാകട്ടെ മുസ്ലിം കലാപകാരികളുടെ നേതൃത്വത്തിൽ സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടതാണ്. ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ സംസ്ഥാപനത്തിനു വേണ്ടിയാണ് ആ രക്തസാക്ഷിത്വത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത്.

ദേശീയമുസ്‌ലിമും മതേതരവാദിയുമൊക്കെയായി അവതരപ്പിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും നോവലിൽ ആലിക്കുട്ടിയേക്കാൾ ഔന്നത്യവും പ്രാമാണികതയുമുള്ള കഥാപാത്രം അപ്പുക്കുട്ടനാണ്. രണ്ടുപേരും വളരുന്നത് ഒരേ പോലെയാണെന്നാണ് തുടക്കത്തിൽ പറയുന്നത്. "അങ്ങനെ അപ്പുക്കുട്ടനും ആലിക്കുട്ടിയും വളർന്നു. ഒരേ മണ്ണിൽ, ഒരേ കാറ്റും വെള്ളവും നുകർന്നുകൊണ്ട്, ഒരേ ഭാഷ സംസാരിച്ചുകൊണ്ട്, ഒരേ ഗ്രാമീണ സംസ്കാരത്തിന്റെ അംശങ്ങളായി, ഒരു വേലിയുടെ ഇരുവശത്തുമായി അവർ ജീവിതത്തിന്റെ പുതിയ രംഗങ്ങൾ ദർശിച്ചു" (17). എന്നാൽ അപ്പുക്കുട്ടൻ പിന്നെയും വളർന്നു; തികഞ്ഞ മതേതരവാദിയും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ചിന്തകളുടെ അനുഭാവിയും ആയി. വിപ്ലവാഭിമുഖ്യമുള്ള പുസ്തകങ്ങൾ വായിച്ചും ഇംഗ്ലീഷ് പഠിച്ചും പുതിയ അറിവുകൾ തേടിയും അപ്പുക്കുട്ടൻ അധീശത്വമുള്ള കഥാപാത്രമായി വികാസം നേടുന്നു. ആലിക്കുട്ടി കെസ്സുപാട്ടുകളും മറ്റും വായിച്ച് ജീവിതം തള്ളി നീക്കുമ്പോൾ അപ്പുക്കുട്ടൻ ലെനിന്റെ ജീവചരിത്രം വായിച്ച് തൊഴിലാളി നേതാവായി തൊഴിൽ സമരങ്ങൾക്കു നേതൃത്വം നൽകി. മതചിന്തകളുടെ ഭാരമില്ലാത്ത, മതേതര ദേശിയവാദിയായിരുന്നിട്ടും ആലിക്കുട്ടിക്ക് അപ്പുക്കുട്ടനോളം വളർച്ച ലഭിക്കാത്തതിനുപിന്നിലെ രാഷ്ട്രീയം അധീശ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ബോധപൂർവ്വമായ ഇടപെടലായി വേണം മനസ്സിലാക്കാൻ. ഇക്കാര്യം സി.എസ്. ബിജു വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്:

"നോവലിന്റെ ആഖ്യാനഗതിയിൽ അപ്പുക്കുട്ടൻ എന്ന കഥാപാത്രം നേടിയെടുക്കുന്ന പ്രാമാണികത്വം നിർണ്ണായകമാണ്. അപ്പുക്കുട്ടനിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന ഒരു ലോകവീക്ഷണമാണ് നോവലിന്റെ രണ്ടാം പാദത്തിൽ വെളിപ്പെടുന്നത്. ഈ പ്രാമാണികത്വത്തിന്റെ

സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ കാരണങ്ങൾ കേരളീയ സമൂഹത്തിലെ ജാതിമത ഭേദങ്ങളുടെ ചരിത്രവും അവയെ രൂപീകരിക്കുന്ന അധീശ പ്രത്യയശാസ്ത്രവുമായി ഗാഢമായി-ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ആധുനിക കേരളീയ സമൂഹത്തിലെ ആദർശ വ്യക്തിത്വം എന്നസ്ഥാനം ന്യായീകരിക്കപ്പെടുന്നത് ഉപരിവർഗ്ഗ ഹിന്ദു എന്ന സാമൂഹിക പശ്ചാത്തലത്തോട് വിപ്ലവാഭിമുഖ്യം, പുരോഗമനേച്ഛ, ജ്ഞാനതൃഷ്ണ, യുക്തിചിന്ത എന്നിവയെല്ലാം ചേരുംപടിചേർ-ത്തെടുത്താണ്. 'ഇന്ദുലേഖ'യിലെ മാധവൻ മുതൽ 'ഖസാക്കി'ലെ രവി വരെ രൂപപ്പെടുന്നത് അധീശമായ സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര മൂശയിലാണ്" (ബിജു സി.എസ്. 7).

അപ്പുക്കുട്ടന് ലഭിക്കുന്നതും ആലിക്കുട്ടിക്ക് കിട്ടാതെ പോകുന്നതും ആയ പ്രാമാണികത-യ്ക്കുപിന്നിലെ രാഷ്ട്രീയം വ്യക്തമാണ്. അത് നോവൽ എഴുതപ്പെട്ട കാലത്തിന്റെ പൊതുബോ-ധത്തോട് ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന ഒന്നാണ്. എഴുത്തുകാരൻ നായകനിലൂടെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് പുരോഗമനപരമായ രാഷ്ട്രീയം ആണെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ. നായകനിലെ വിപ്ലവാഭിമുഖ്യം എന്നത് ഉപരിപ്ലവമായ ഒന്നു മാത്രമാണെന്ന് ആമിനയുടെ കാര്യത്തിൽ അയാൾ എടുക്കുന്ന തീരുമാനം പരിശോധിച്ചാൽ വ്യക്തമാകും. നാടുവിടൽ, അറിവുനേടൽ, പണം സമ്പാദിക്കൽ–അക്കാലത്തെ നായകൻമാർക്ക് ചേർന്ന എല്ലാ ഗുണങ്ങളും അപ്പുക്കുട്ടൻ കൈവരിക്കുന്നു. എന്നാൽ മതത്തിന്റെ വിലക്കുകൾ ലംഘിച്ച് നായികയെ സ്വന്തമാക്കാൻ അയാൾക്കു കഴിയുന്നില്ല. പുരോഗമനാത്മകമായ ഒരു സമൂഹം രൂപപ്പെട്ടുവ-രുന്ന കാലയളവിൽ എഴുതപ്പെട്ട ഒരു കൃതിക്ക് മതത്തിന്റെ അതിരുകൾ തകർത്തു പുറത്തുവരാൻ കഴിയാതെ പോയത് നോവലിലുടനീളം മതത്തെകുറിച്ച് വെച്ചുപുലർത്തിയ കാഴ്ച്ചപ്പാടിലെ വൈരുദ്ധ്യം കൊണ്ടാണ്. വിപ്ലവാഭിമുഖ്യമെന്നത് അധീശ വർഗ്ഗതാൽപര്യ-ങ്ങൾക്കൊപ്പം നിൽക്കലാണെന്ന തെറ്റിദ്ധാരണയാണ് മൂടുപടം സൃഷ്ടിക്കുന്നത്.

3.5.2. **ഭ്രാന്താലയം**

എഴുത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയഭൂപടത്തിൽ അക്കാലംവരെ കണ്ടുപരിചയമില്ലാത്ത, സമൂഹത്തി-ലെ സാധാരണ മനുഷ്യരുടെ പട്ടിണിയും ദാരിദ്ര്യവും നിറഞ്ഞ ജീവിതത്തെ നോവലിന്റെ ആഖ്യാനതലത്തിലേക്കു കൊണ്ടുവന്നവരിൽ പ്രധാനിയാണ് പി. കേശദേവ്. സോഷ്യലിസ്റ്റ് റിയലിസമായിരുന്നു[20] അദ്ദേഹത്തിന്റെ തലമുറയുടെ എഴുത്തിന്റെ ഭാവുകത്വ പരിസരം. റിക്ഷ

വലിക്കുന്നവരുടെയും ഞൊണ്ടികളുടെയും തൊഴിലാളികളുടെയും ജീവിതംപറയുന്ന കഥാകാരൻ എന്നലേബൽ ജീവിതത്തെ സത്യസന്ധമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്ന എഴുത്തുകാരൻ എന്ന പൊതുവിശകലന മാതൃകയിലേക്ക് കേശവദേവിനെ സ്ഥാപിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ 'ഭ്രാന്താലയ'മുൾപ്പെടെയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ നോവലുകൾ അക്കാലത്തെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ പരിച്ഛേദമായാണ് വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.[21]

ഗ്രാമീണപശ്ചാത്തലത്തിൽ ഇന്ത്യാവിഭജനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ചർച്ചചെയ്യുന്ന 'ഭ്രാന്താലയം', നവോത്ഥാനകാല മലയാള നോവലുകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഏറെ വായിക്കപ്പെട്ട കൃതിയാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം ഇന്ത്യയിലാകമാനം ഉണ്ടായ മത-സാമുദായിക ധ്രുവീകരണത്തിന്റെയും വർഗ്ഗീയ സംഘർഷങ്ങളുടെയും ഭാഗമായി ഭ്രാന്താലയമായിത്തീർന്ന ഒരു ദേശത്തിന്റെ ആഖ്യാനമാണ് ഈ നോവലിലൂടെ കേശവദേവ് നടത്തുന്നത്. വിഭജനത്തിന്റെ മുറിവുകൾ ഓർത്തെടുക്കുമ്പോൾ ഏഴുപതിറ്റാണ്ടു പിന്നിട്ടിട്ടും ഒരു റഫറൻസ് പോലെ ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്ന നോവലായി 'ഭ്രാന്താലയം' ഇപ്പോഴും വായിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ നോവലിലെ വിഭജനത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനവും പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും വേണ്ടത്ര വിശകലനം ചെയ്യാതെയാണ് ഇത്തരം പാഠങ്ങൾ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ ഒരു നോവലിനെയും, അതുവഴി പൊതുബോധത്തെയും നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര യുക്തി പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ സങ്കേതങ്ങളുപയോഗിച്ച് വിശകലനം ചെയ്താൽമാത്രമെ പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങൾ ഏറെയുള്ള 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം വെളിച്ചത്തുവരികയുള്ളൂ.

നോവലെന്നത് ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ അന്യാപദേശമായി വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സാഹിത്യവ്യവഹാരമാണ്.[22] സമകാലികമായ വിഷയങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ദേശീയതയുടെ താൽപര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായി രാഷ്ട്രത്തെ പകർത്തിയെഴുതുന്ന പ്രക്രിയയാണത്. കീഴടക്കപ്പെടേണ്ട ദേശത്തിന്റെ അതിരുകളും സംസ്കരിച്ചെടുക്കേണ്ട ജനതയുടെ അടയാളങ്ങളും നോവലുൾപ്പെടെയുള്ള ദേശീയ വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെയാണ് ദേശരാഷ്ട്രം ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്നത്. ഭൂതകാലത്തെയും ചരിത്രത്തെയും തങ്ങൾക്കനുഗുണമായ വിധത്തിൽ വ്യഖ്യാനിച്ച

കൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയത ഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ചിഹ്നങ്ങളെ ദേശീയതയുടെ ഭാഗമാക്കിയത്. അതിനു സഹായകമായി നിലകൊണ്ട കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഉപകരണമാണ് നോവൽ. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും ഇന്ത്യാവിഭജനത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തെ 'ഭ്രാന്താലയം' എന്ന നോവൽ എങ്ങനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നുവന്ന് പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. ഒപ്പം വിഭജനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയപശ്ചാത്തലത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ദേശീയത നിരന്തരമായി നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന അപരവത്കരണത്തിന്റെ സാംസ്കാരികയുക്തി, ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഉപകരണം എന്നനിലയ്ക്ക് 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചതെങ്ങനെയെന്ന് മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുമുണ്ട്.

3.5.2.1. **സന്ദർഭവിശകലനം**

1949-ലാണ് കേശവദേവ് 'ഭ്രാന്താലയം' എഴുതുന്നത്. രണ്ടാംലോക മഹായുദ്ധം, ദേശീയ പ്രസ്ഥാനം, സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധി, ഇന്ത്യാവിഭജനം തുടങ്ങി ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ സന്ദിഗ്ധഘട്ടങ്ങളിലൂടെ അന്നത്തെ സംഘർഷാത്മകമായ രാഷ്ട്രീയ ജീവിതത്തെ വൈകാരികമായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയ നോവലാണ് 'ഭ്രാന്താലയം'. വിഭജനാന്തര ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയ പരിതസ്ഥിതിയാണ് നോവലിന്റെ മുഖ്യപ്രമേയം. ഹിന്ദു-മുസ്ലിം സംഘർഷങ്ങളാൽ ഭ്രാന്താലയമായിത്തീരുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയുടെ ദൈന്യം വിളിച്ചോതുന്ന പന്ത്രണ്ട് അധ്യായങ്ങൾ മാത്രമുള്ള ഈ ചെറുനോവൽ മതരാഷ്ട്രവാദത്തിനെതിരെ ശക്തമായ പ്രതിരോധമുയർത്തുന്ന കൃതിയായാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടുന്നത്. ആ വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ സാധുതയെ പരിശോധിക്കാൻ സന്ദർഭത്തെയും പ്രമേയത്തെയും മുൻനിർത്തിയുള്ള വിശകലനം അനിവാര്യമാണ്.

ഇന്ത്യാ-പാക്കിസ്ഥാൻ വിഭജനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രണ്ടു മുസ്ലിം കുടുംബങ്ങളുടെ സംഘർഷാത്മകമായ ജീവിത കഥപറയുന്ന ഈ നോവലിനെ സന്ദർഭവിശകലനാർത്ഥം രണ്ടു ഭാഗങ്ങളാക്കിത്തിരിക്കാം. ആദ്യഭാഗം മതസ്പർദ്ധകൾ ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവരുന്ന ഗ്രാമീണ പശ്ചാത്തലത്തിലുള്ളതാണ്. വിഭജനത്തിന്റെ മുറിവുകൾ നിർമ്മിച്ച

ഉത്തരേന്ത്യൻ ലഹളയാണ് രണ്ടാം ഭാഗത്തിലുള്ളത്. ഗ്രാമത്തിലെ നീലകണ്ഠപ്പിള്ളയുടെ ചായക്കടയിലിരുന്ന് പത്രം വായിച്ച് കലഹത്തിലേർപ്പെടുന്ന ഉമ്മർകുട്ടി മുതലാളിയുടെ മകൻ അബ്ദുവിലൂടെയാണ് ആദ്യഭാഗത്തെ കഥ മുന്നോട്ടുപോകുന്നത്. നാട്ടിലെ പ്രമാണിയായ ഉമ്മർകുട്ടി മുതലാളിയുടെ രണ്ടു മക്കളാണ് നോവലിലെ നായകനും പ്രതിനായകനും. മതേതരവാദിയായ റഹീം നായകനും മതഭ്രാന്തനായ അബ്ദു പ്രതിനായകനും. ഇസ്‌ലാമിനും ഇസ്‌ലാമികരാജ്യത്തിനും വേണ്ടി മരിക്കാൻവരെ തയ്യാറുള്ള അബ്ദു മറ്റു മതസ്ഥരെയെല്ലാം ശത്രുക്കളായാണ് കാണുന്നത്. എന്നാൽ അബ്ദുവിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തനായി, എല്ലാവരോടും സ്നേഹത്തോടെ മാത്രം പെരുമാറുന്നവനാണ് മൂത്ത സഹോദരനായ റഹീം. നന്നേ ചെറുപ്പത്തിൽതന്നെ നാടുവിട്ടുപോകേണ്ടിവന്ന റഹീമിനെ പിന്നെകാണുന്നത് നോവലിന്റെ അവസാനഭാഗത്താണ്. അബ്ദുവാകട്ടെ നാട്ടിലെ സകല മനുഷ്യരോടും മതത്തിന്റെപേരിൽ കലഹിച്ച്, ഇന്ത്യയെ വെറുത്ത്, ഗാന്ധിയെയും അനുയായികളെയും ചീത്തപറഞ്ഞ് പാക്കിസ്ഥാൻ എന്ന സ്വർഗ്ഗരാജ്യം കിനാവുകണ്ടു നടക്കുകയാണ്. ഭാര്യയായ ജലീമയെയും അവളുടെ ഉമ്മയെയും വളർത്തുമകളായ തത്തയേയുംകൂട്ടി പാക്കിസ്ഥൻ മോഹവുമായി ഉത്തരേന്ത്യയിലേക്കു വണ്ടികയറുന്ന അബ്ദു കലാപത്തിന്റെ തീച്ചൂളയിലേക്കാണ് നടന്നടുത്തത്. മതത്തിന്റെ പേരിൽ പരസ്പരം വെട്ടിക്കൊല്ലുന്നവരുടെ ദേശത്തുവെച്ച് അബ്ദുവിന് ജീവൻ നഷ്ടമാകുന്നു. അബ്ദുവിനെ വിശ്വസിച്ച് ഇറങ്ങിപ്പുറപ്പെട്ട് കലാപഭൂമിയിൽ ഒറ്റപ്പെട്ടുപോയ തത്തക്കും ജലീമക്കും തുണയായി റഹീം എത്തുന്നതാണ് കഥാന്ത്യം.

ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് നിലനിൽക്കേണ്ടവരെയും പുറത്താക്കപ്പെടേണ്ടവരെയും കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതിനൊപ്പം മതപരമായ സംഘർഷങ്ങൾക്കും വർഗ്ഗീയചിന്ത വളർത്തുന്നതിനും കാരണമായിത്തീരുന്നവരെ വായനക്കാർക്ക് എളുപ്പത്തിൽ കണ്ടെത്താൻ പാകത്തിലുള്ള അയഞ്ഞ ഇതിവൃത്തഘടനയാണ് ഈ നോവലിനുള്ളത്.

3.5.2.2. ഘടനാവിശകലനവും സ്വത്വനിർമിതിയും

ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണത്തിനും അതുവഴി ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നതിനും അച്ചടിയും അനുബന്ധ സാംസ്കാരികജീവിതവും വലിയ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് ബെനഡിക്ട് ആൻഡേഴ്സൺ വിലയിരുത്തിയത് ഈ അധ്യായത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ ദേശീയത എന്ന സങ്കല്പനത്തെ അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആധുനികമായ ഒരു ലോകക്രമത്തിന്റെ വരവോടെ കോളനീകൃത രാജ്യങ്ങളിലുൾപ്പെടെ സാധ്യമായ വിദ്യാഭ്യാസം, സാക്ഷരത, വായന എന്നിവയുടെ ഇടപെടൽ ദേശീയസ്വത്വങ്ങളുടെ രൂപപ്പെടലിലേക്കുനയിച്ചു. തീർത്തും ഭാവനാത്മകമായ ഈ സമൂഹ രൂപീകരണത്തിന്റെയും അതുണ്ടാക്കിയ പ്രതിസന്ധികളുടെയും രാഷ്ട്രീയാഖ്യാനമാണ് 'ഭ്രാന്താലയം'. രണ്ടാംലോക മഹായുദ്ധത്തിന്റെയും ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തിന്റെയും വിഭജനത്തിന്റെയും വാർത്തകൾ ഒരു ഗ്രാമവും ചെറുപട്ടണവും ചായക്കടകളിലും മുറുക്കാൻ കടകളിലുമിരുന്ന് ആർത്തിയോടെ വായിച്ച് ദേശസ്നേഹികളും ദേശവിരുദ്ധരുമായി പരിണമിക്കുന്നതിന്റെ ചിത്രണമാണ് നോവലിന്റെ ആദ്യഭാഗങ്ങളിലുള്ളത്.

മുഖ്യകഥാപാത്രമായ അബ്ദുവിന്റെ പത്രവായനയിലൂടെയാണ് നോവൽ ആരംഭിക്കുന്നത്.

"യുദ്ധം തുടങ്ങിയ കാലമായിരുന്നതുകൊണ്ട്, ഗ്രാമവാസികളിൽ വാർത്താ ദാഹം ബാധിച്ചിരുന്നു. അതുകൊണ്ട്, നീലകണ്ഠപ്പിള്ളയുടെ ചായക്കടയിൽ അധികമധികം ആളുകൾ പത്ര-വായന കേൾക്കാൻ വന്നുതുടങ്ങി" (പുറം: 7).

വാർത്താ ദാഹം ആധുനികീകരണത്തിന്റെ അടയാളമാണ്. അച്ചടി മുതലാളിത്തത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയായ ജ്ഞാനദാഹം തന്നെയാണത്. പത്രങ്ങളുടെയും ആനുകാലികങ്ങളുടെയും വരവ് സമൂഹത്തിൽ വലിയ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കു കാരണമായി. സാക്ഷരരായവർ വായനയിലൂടെയും അക്ഷരജ്ഞാനമില്ലാത്തവർ, മറ്റുള്ളവർ വായിക്കുന്നതു കേട്ടും ലോകബോധമുള്ളവരായി. മത പൗരോഹിത്യത്തെ ഇളക്കിമാറ്റിയാണ് ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ആധികാരികവും വിശ്വാസയോഗ്യവുമായ ജ്ഞാനത്തിന്റെ കേന്ദ്രം പത്രങ്ങളായി പരിണമിച്ചത്. "എന്നിട്ടെന്താ ഇപ്പഴ് തോറ്റു തുന്നം പാടുന്നത്? പത്രത്തിൽ കണ്ടില്ലേ ജർമ്മൻകാർ

വരുന്നെന്നുകേട്ടപ്പത്തന്നെ എല്ലാവരുംകൂടെ കടലിൽചാടിയെന്ന്?" (പുറം: 9) കണ്ടകാഴ്ച്ച-പോലെ വിശ്വാസയോഗ്യമായതുകൊണ്ടാണ് പത്രത്തിൽ വായിച്ചില്ലേ എന്നതിനുപകരം പത്രത്തിൽ കണ്ടില്ലേ എന്നു ചോദിക്കുന്നത്. അത്രയും വിശ്വാസ്യതയോടെ പത്രങ്ങളെ സമീപിച്ച്, അതുണ്ടാക്കുന്ന ജ്ഞാനമണ്ഡലത്തിൽവെച്ച് തങ്ങളുടെ ജീവിതത്തെ നിർവചി-ക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന മനുഷ്യരാണ് 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ. "പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് അച്ചടിശാലകൾ വടക്കേ അമേരിക്കയിൽ പ്രചരിച്ചത്. 1691-നും 1820-നുമിട-യിൽ 2120 ദിനപ്പത്രങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. പ്രാദേശികവും ഗ്രാമ്യവുമായ (provincial) സ്വത്വം നിർവചിക്കുന്നതിൽ ഇത്തരം ദിനപത്രങ്ങൾ വലിയപങ്കു വഹിച്ചു. പ്രസാധകനും മുദ്രകനും പത്രലേഖകനും ഒന്നാവുന്ന കാഴ്ചയാണ് ചെറിയ നഗരങ്ങളിൽ നാം കാണുക. സമൂ-ഹത്തിൽ പുതിയൊരു ദിശയിലുള്ള ദേശീയ ബോധത്തിന് അവർ കളമൊരുക്കി" (രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി.: 24). ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയും ഈ മട്ടിൽ തന്നെയാണ് വികാസം പ്രാപിക്കുന്നതെന്ന് ഭ്രാന്താലയം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

വാർത്തകളും അതിനെതുടർന്നുള്ള ചർച്ചകളും കലഹങ്ങളും ഈ നോവലിന്റെ ആഖ്യാനത്തെതന്നെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന സുപ്രധാന ഘടകമാണ്. വ്യക്തികളായി ചിതറിക്കിട-ന്ന ജനതയെ സമൂഹമായി പരിവർത്തിപ്പിച്ചതിൽ പത്രങ്ങൾക്ക് വലിയപങ്കുണ്ട്. വാർത്തകൾ ഉയർത്തിവിട്ട സംവാദ പരിസരമാണ് അഭിപ്രായ രൂപീകരണത്തിന്റെ പൊതുമണ്ഡലമായി വികസിച്ചത്. ഇംഗ്ലീഷുകാരും ജർമ്മൻകാരും ഹിറ്റ്ലറും ഗാന്ധിയും ജിന്നയുമെല്ലാം പത്രങ്ങളിലൂടെയാണ് ജനങ്ങളിലേക്കെത്തിയത്. പത്രവായനയിലൂടെ ഒരു ദേശവും സമൂഹവും രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്നത് ഭ്രാന്താലയത്തിൽ തെളിഞ്ഞുകാണാം. പത്രങ്ങൾ മധ്യവർഗ്ഗത്തെ മാത്രമല്ല അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗത്തെയും സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്. തൊഴിലാളിക-ളുൾപ്പെടുന്ന വ്യവസായ സമൂഹത്തിന്റെ ആന്തരികഘടനയെ പൊതുമണ്ഡലം എങ്ങനെയാ-ണ് സ്വാധീനിച്ചതെന്ന് ഹെബർമാസിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ഇ.വി.രാമകൃഷ്ണൻ വിശദീകരിക്കു-ന്നു: "ഭരണകൂടവും പൗരസമൂഹവും വേർപിരിയുന്നതോടെ അതിനിടയിൽ മാദ്ധ്യസ്ഥ്യം വഹിക്കാൻ വിദ്യാഭ്യാസവും അറിവുമുള്ളവർ സ്വയം നിയോഗിച്ചു തുടങ്ങി. ക്ലബ്ബുകൾ, കോഫീ

ഹൗസുകൾ, ദിനപത്രങ്ങൾ, ആനുകാലികങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെ നടന്ന വിവാദങ്ങളും സംവാദങ്ങളും ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെയും ആധുനികതയുടെ ദർശനങ്ങ-ങ്ങൾക്കനുകൂലമായും പൊതുജനങ്ങളെ അണിനിരത്തി" (രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി. 27-28). ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ ഇത് കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ കൂട്ടായ്മയെ നിർമ്മിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ള വൈരുദ്ധ്യം മതപരമായകലഹങ്ങളി-ലേക്ക് നയിച്ചു. ലോകമഹായുദ്ധത്തിന്റെ വാർത്തകളിൽനിന്നും ക്വിറ്റിന്ത്യാസമരത്തിന്റെയും പാക്കിസ്ഥാൻ വാദത്തിന്റെയും വാർത്തകളിലേക്കു കളംമാറുന്നതോടെ നോവലിൽ സാമൂഹ്യമായ വിഭജനത്തിന്റെ അന്തരീക്ഷം രൂപപ്പെട്ടു. എല്ലാവർക്കുമിടമുണ്ടായിരുന്ന നീലകണ്ഠപ്പിള്ളയുടെ ഗ്രാമീണ ചായക്കടയിൽനിന്നും പട്ടണത്തിലെ വിഭജിതമായ സാമൂഹിക സാഹചര്യത്തിലേക്ക് പത്രം വായിക്കുന്നവരും കേൾക്കുന്നവരും ചുരുങ്ങി. ദേശീയ പത്രങ്ങൾക്കൊപ്പം മുസ്ലിം പത്രങ്ങളുമെത്തി. മതനിരപേക്ഷമായ പൊതുമണ്ഡലത്തെ നിർമ്മിച്ച പത്രങ്ങൾതന്നെ വിഭജനത്തിന്റെ വിത്തുകൾ പാകി. ആ ചെറുപട്ടണത്തിൽ 'പാക്കിസ്ഥാൻ സ്റ്റോറും' 'ഗാന്ധി ഹോട്ടലു'മുണ്ടായി. ദേശീയത ഹിന്ദുദേശീയതയും മുസ്ലിം ദേശീയതയുമായി.

എന്നാൽ ഹേബർമാസിന്റെ പൊതുമണ്ഡല സങ്കല്പം പിൽക്കാല വിമർശനാത്മക സൈദ്ധാന്തികർ ചോദ്യംചെയ്തിട്ടുണ്ട്. പ്രത്യേകിച്ച് സ്ത്രീ ദലിത് വിഭാഗങ്ങൾക്ക്, മറ്റു പാർശ്വവ-ത്കരിക്കപ്പെട്ടവർക്ക് അവിടേക്കുള്ള തുറസ്സിനെപ്പറ്റിയാണ് പ്രധാന വിമർശനം ഉയർന്നുവ-ന്നത്. നാൻസി ഫ്രെയ്സറുടെ 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy' എന്ന പ്രബന്ധമാണ് ഈ വിമർശനത്തിനുതുടക്കമിടുന്നത്. പൊതു ഇടത്തിൽ സ്ഥാനപ്പെടുന്നില്ല എന്നപ്രശ്നം, അവിടെ-യുള്ള ശ്രേണീകരണം, ദൃശ്യതയ്ക്കുണ്ടാവുന്ന ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകൾ, ആധികാരികത, പൊതു അഭിപ്രായങ്ങളെ ആരു സ്വാധീനിക്കുന്നുവെന്നപ്രശ്നം ഇവയൊക്കെയും എടുത്തുകാട്ടപ്പെട്ടിട്ടു-ണ്ട്. ഫ്രെയ്സർ പറയുന്നു: "ഹേബർമാസിന്റെ സങ്കല്പത്തിലെ, പൊതുമണ്ഡലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബൂർഷ്വാ സങ്കല്പത്തിന്റെ പൂർണ്ണ ഉട്ടോപ്യൻ സാധ്യതകൾ പ്രായോഗികതലത്തിൽ ഒരിക്കലും

യാഥാർത്ഥ്യമായില്ല. പ്രത്യേകിച്ചും ഓപ്പൺ ആക്സസ് എന്ന അവകാശവാദം ഒരുതരത്തിലും പാലിക്കപ്പെട്ടില്ല. മാത്രമല്ല, പൊതുമണ്ഡലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ ബൂർഷ്വാ സങ്കല്പം പുതുതായി രൂപംകൊണ്ട സ്വകാര്യവത്കരിക്കപ്പെട്ട കമ്പോള സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയിൽനിന്ന് ഭരണകൂടത്തെ നെടുകെ വേർതിരിക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹിക ക്രമത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ളതായിരുന്നു. 'സ്വ-കാര്യ താല്പര്യങ്ങൾ' കർശനമായി ഒഴിവാക്കപ്പെടുന്ന ഒരു പൊതുചർച്ചയ്ക്ക് അടിത്തറ പാ-കുന്നവിധം സമൂഹത്തെയും ഭരണകൂടത്തെയും വ്യക്തമായി വേർതിരിക്കുന്ന ഒന്ന്. എന്നാൽ ബൂർഷ്വാ ഇതര വിഭാഗങ്ങൾക്ക് പൊതുമണ്ഡലത്തിലേക്ക് പ്രവേശനം ലഭിച്ചതോടെ സ്വകാര്യതാത്പര്യം ഒഴിവാക്കപ്പെടുന്ന ഈ അവസ്ഥകൾ ക്രമേണ ഇല്ലാതായി. അതോടെ പലതരം 'സാമൂഹിക പ്രശ്നം' ഉയർന്നുവന്നു; വർഗസമരത്താൽ സമൂഹം ധ്രുവീകരിക്കപ്പെട്ടു; പൊതുജനങ്ങൾ പരസ്പരം മത്സരിക്കുന്ന താല്പര്യഗ്രൂപ്പുകളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടു. പൊതുനന്മ-യെക്കുറിച്ചുള്ള യുക്തിസഹമായ പൊതുസംവാദങ്ങൾക്കു പകരം തെരുവു പ്രകടനങ്ങളും പിന്നണി പ്രവർത്തനങ്ങളും, സ്വകാര്യതാല്പര്യങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള മധ്യസ്ഥതയിൽ നടക്കുന്ന വിട്ടുവീഴ്ചകളും കടന്നുവന്നു. ഒടുക്കം, 'വെൽഫെയർ സ്റ്റേറ്റ് ബഹുജന ജനാധിപത്യ'ത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തോടെ സമൂഹവും ഭരണകൂടവും പരസ്പരം ഇഴചേർന്നു; ഭരണകൂടത്തിന്റെ വിമർശനാത്മക വിലയിരുത്തൽ എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള പബ്ലിസിറ്റി എന്ന സങ്കല്പനം പബ്ലിക് റിലേഷൻസിന് വഴിമാറി. ബഹുജന മാധ്യമ കേന്ദ്രിതമായ ഷോകളിലൂടെ, പൊതുജ-നാഭിപ്രായത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയും മാനിപ്പുലേഷനും സംഭവിച്ചു" (Fraser, Nancy 59).

നോവലിൽ പ്രതിനിധീകരിക്കപ്പെടുന്ന പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ സ്വഭാവവും അവിടത്തെ പ്രതിനിധാനങ്ങളും നോക്കുക. അബ്ദു എന്ന കേന്ദ്രകഥാപാത്രത്തിന്റെ പ്രതിനായകത്വത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് പത്രങ്ങളും വായനയുമാണ്. പത്രങ്ങളും പുസ്തകങ്ങളും വായിച്ചു വായിച്ചാണ് മുസ്‌ലീങ്ങളുടേതു മാത്രമായ ഭാവനാത്മകമായ ഒരു രാഷ്ട്രത്തെ അബ്ദു നിർമ്മിച്ചെടുത്തത്. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസവും മതപഠനവും വഴിയാണ് അവൻ പത്രവായന-യിലേക്കും പുസ്തകങ്ങളിലേക്കുമെത്തുന്നത്. അബ്ദുവിന്റെ പത്രവായന തന്നെ സവിശേഷമായ ഒന്നാണ്. വാർത്തയുടെ കേവലമായ പാരായണമല്ല അതെന്നു കാണാം:

“പത്രം കൈയിലെടുത്താൽ പിന്നെ അബ്ദുവിന്റെ ശരീരം വിറച്ചുതുടങ്ങും; ആ തിളങ്ങുന്ന കൊച്ചുകണ്ണുകൾ തുറിക്കും. ആ കണ്ണുകളിൽ ഉന്മാദാത്മകമായ ഒരു ക്രൗര്യം നിഴലിക്കും. മുസ്ലിം നേതാക്കന്മാരുടെ പ്രസംഗങ്ങളും പ്രസ്താവനകളും വായിച്ചിട്ട്, അപകടത്തിൽനിന്ന് ഇസ്‌ലാമിനെ രക്ഷിക്കുവാനുള്ള യോദ്ധാവിനെപ്പോലെ തലഉയർത്തിക്കൊണ്ട് അയാൾ ശ്രോതാക്കളെ ഉഗ്രമായിനോക്കും.” (39)

“പത്രം ഇടതുകൈയിൽപിടിച്ച് വലതുകൈ ആഞ്ഞുവീശിയും ചിലപ്പോൾ ശ്രോതാക്കളുടെനേരെ വിരൽ ചൂണ്ടിയും ചിലപ്പോൾ ഇടിക്കുവാനെന്നപോലെ കൈ ചുരുട്ടി ഓങ്ങിയും സമരം ചെയ്തു കയറുംപോലെ അയാൾ മുന്നോട്ടു നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരുന്നു. അയാളുടെ കണ്ണുകളിൽക്കൂടി വിദ്വേഷത്തീപ്പൊരികളും ശ്വാസോച്ഛ്വാസത്തിൽക്കൂടി വിഷജ്ജ്വാലകളുമാണ് വമിച്ചു കൊണ്ടിരുന്നത്” (41)

“അബ്ദു വായിക്കുകയാണ്–അയാൾ പടവെട്ടിക്കയറുകയാണ്. തലയിൽ കെട്ടിയിരുന്ന പട്ടുറുമ്മാൽ അഴിഞ്ഞു തോളിൽവീണു. ചെവിക്കിടയിലിരുന്ന ബീഡിക്കുറ്റി തറയിലുംവീണു. അയാൾ ഒന്നും അറിയുന്നില്ല” (41)

“അബ്ദു പത്രത്തിൽ നോക്കിയിരിക്കുമ്പോൾ അയാളുടെ മുഖത്ത് വിവിധഭാവങ്ങൾ സ്ഫുരിക്കുന്നതുകാണാം. അയാൾ ചിലപ്പോൾ കണ്ണുതുറിക്കുകയും പല്ലിറുമ്മുകയും ഹാസ്യസൂചകമായി മന്ദഹസിക്കുകയും ചെയ്യും. വായിക്കാത്തപ്പോൾ അയാൾ കുനിഞ്ഞിരുന്നുകൊണ്ട് എന്തൊക്കെയോ പിറുപിറുക്കുന്നതു കേൾക്കാം. സന്ധ്യക്കു മുമ്പുതന്നെ കൂലിയുംവാങ്ങി പത്രങ്ങളും പുസ്തകങ്ങളും കക്ഷത്തിലിടുക്കിപ്പിടിച്ച്, പട്ടുറുമ്മാലുംതലയിൽ കെട്ടി. അയാൾ വീട്ടിലേക്കു തിരിക്കും. വീട്ടിലും അത്താഴം കഴിക്കുന്നതുവരെയും അത്താഴം കഴിഞ്ഞാൽ ഉറങ്ങുന്നതുവരെയും അയാൾക്കു വായനതന്നെയാണ്. (92)

വായന അയാളെ ഉൻമാദിയാക്കുന്നു. അബ്ദു എന്ന ദേശവിരുദ്ധ കഥാപാത്രത്തിന്റെ ക്രൗര്യം മുഴുവൻ വെളിപ്പെടുത്താനുള്ള പ്രക്രിയയാക്കി വായനയെ എഴുത്തുകാരൻ മാറ്റിയിട്ടുണ്ട്. അബ്ദുവിന് വായന പടവെട്ടാണ്, യുദ്ധമാണ്, പോരാട്ടമാണ്. തന്റെ

വിശ്വാസങ്ങളും വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന രാഷ്ട്രവും സംരക്ഷിക്കാനുള്ള യുദ്ധമാണത്. വായിക്കു-മ്പോൾ അയാൾ മറ്റൊരാളായിത്തീരുകയാണ്. അറിവിനെ ഭീഷണമായ ഒന്നാക്കിമാറ്റുന്ന മതബോധമാണ് അയാളെ നയിക്കുന്നത്. താൻ വായിക്കുന്ന പത്രങ്ങളും പുസ്തകങ്ങളും തുറന്നിടുന്ന സംവാദ മണ്ഡലമാണ് അബ്ദുവിന്റെ ലോകം. അവിടെനിന്നുമാണ് ആ കഥാപാത്രത്തിന്റെ ദേശവിരുദ്ധമായ സ്വത്വം രൂപപ്പെടുന്നത്.

നീലകണ്ഠപ്പിള്ളയുടെ ചായക്കടയിലിരുന്ന് ദേശീയ പത്രങ്ങൾ മാത്രം വായിച്ചിരുന്ന കാലത്തും ഇസ്‌ലാമിന്റെ രാജ്യത്തെക്കുറിച്ചായിരുന്നു അബ്ദു ചർച്ചചെയ്തിരുന്നത്. പട്ടണത്തി-ലെ സഹോദരിയുടെ വീട്ടിൽനിന്നും അളിയൻ വരുത്തുന്ന ഇസ്‌ലാമിക പത്രങ്ങൾ വായിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടെ, അക്കാലമത്രയും വായിച്ചിരുന്ന പത്രങ്ങളെക്കുറിച്ച് "ഇതു വായിക്കുന്നത് വെറുതെയാ. പച്ചക്കള്ളങ്ങളാണിതിൽ പറയുന്നതെല്ലാം" (41) എന്ന തീർപ്പിലെത്തിച്ചേരുന്നു. ഗ്രാമത്തിൽനിന്നും പട്ടണത്തിലേക്കുള്ള ചേക്കേറൽ തന്നെ പത്രം തേടിയുള്ളതായിരുന്നു. നീലകണ്ഠപ്പിള്ളയുടെ ചായക്കടയിൽനിന്നും പുറത്താക്കപ്പെടുമ്പോൾ സഹോദരീ ഭർത്താവിന്റെ കടയിലും, അവിടെനിന്നും ആട്ടിയിറക്കപ്പെടുമ്പോൾ 'പാക്കിസ്ഥാൻ സ്റ്റോറി'ലും പത്രവായനക്കാരനായി അബ്ദു എത്തുന്നു. വിദ്വേഷത്തിന്റെ പ്രകടനമായി വായനയെ പരിവർത്തിപ്പിക്കുമ്പോഴാണ് എല്ലായിടങ്ങളിൽനിന്നും പുറത്താക്കപ്പെടുന്നത്. ഒടുവിൽ പാക്കിസ്ഥാൻ സ്റ്റോറും കയ്യൊഴിയുന്നതോടെ സ്വന്തമായി പത്രംവരുത്തി അബ്ദു 'ദാഹ'മകറ്റുന്നു. ഒപ്പം ജിന്നയുടേയും മറ്റു മുസ്ലിം നേതാക്കൻമാരുടെയും ജീവചരിത്രങ്ങളും പാക്കിസ്ഥാൻ വാദത്തിന്റെ ന്യായങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പുസ്തകങ്ങളും പത്ര ഏജന്റു വഴി ലഭിക്കുന്നു. അവയെല്ലാം "ആർത്തിയോടു കൂടി നോക്കിനോക്കി വലിച്ചെടുക്കുകയായാണ്" (91) അയാൾ. വൈകാരികമായ ഈ വായനയിലൂടെയാണ് അയാൾ തന്റെ ദേശവും അപരദേശ-വും കണ്ടെടുക്കുന്നത്; പുതിയ ചരിത്രം നിർമ്മിക്കുന്നത്. "ഒരുദിവസം അബ്ദു പ്രസംഗിച്ചു പ്രസംഗിച്ച് എഴുന്നേറ്റുനിന്നു ഗർജ്ജിച്ചു. ഇന്ത്യയിൽ ഹിന്ദുക്കൾക്ക് അവകാശമൊന്നുമില്ലെ-ന്നും, മുഗൾ ചക്രവർത്തിമാർ അന്നത്തെ ഹിന്ദു രാജാക്കൻമാരെ യുദ്ധത്തിൽ തോല്പിച്ചു പിടിച്ചടക്കിയതാണ് ഈ രാജ്യമെന്നും മുസ്ലിം ചക്രവർത്തിമാരുടെ കാരുണ്യം കൊണ്ടുമാത്രം

ഹിന്ദുക്കളിവിടെ ജീവിച്ചതാണെന്നും അയൾ അലറി. അന്നുവായിച്ച ഒരുലേഖനം അങ്ങനെ-ത്തന്നെയങ്ങു ഛർദ്ദിച്ചതാണത്" (46). ചരിത്രത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും പുനർനിർമ്മിച്ചു-കൊണ്ടാണ് എല്ലാതരം ദേശീയതകളും വ്യാപിക്കുന്നത്. വൈദിക പാരമ്പര്യത്തെ ദേശീയതയുടെ ഭാഗമായി കണ്ടെടുത്ത ഹൈന്ദവ ദേശീയതയുടെ മറുവശമാണ് അബ്ദു നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത്. അച്ചടി മുതലാളിത്തത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര യുക്തിയാണ് അതിനു സഹായകമായി നിലകൊള്ളുന്നത്.

ആധുനിക ദേശീയതയുടെ വ്യാപനമാണ് ഇന്ത്യാവിഭജനത്തിനും ഹിന്ദു-മുസ്ലിം സംഘർഷങ്ങൾക്കും കാരണമായതെന്ന് ഹോബ്സ്ബോം23 വിലയിരുത്തുന്നുണ്ട്. കൊല്ലാ-നും ചാകാനും പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന മനോനിലയിലേക്ക് സമൂഹത്തെ പരിവർത്തിപ്പിക്കാൻ ശക്തിയുള്ള ഒന്നാണ് ദേശീയത. രാജ്യത്തെ പ്രബല സമൂഹത്തിന്റെ വിശ്വാസവും സംസ്കാരവും ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ഭാഗമായി വ്യാഖ്യാനിച്ചപ്പോൾ ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ ഔദ്യോഗിക ദേശീയതയ്ക്കു പുറത്തായി. ഒരേ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്നവർക്ക്–ഒരേ മതത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവർക്ക്–ഒരേ വംശത്തിൽപെട്ടവർക്ക്–തങ്ങൾ ഒന്നാണെന്നചിന്ത രൂപപ്പെടാനുള്ള വഴിയൊരുക്കുന്നതിൽ മാധ്യമങ്ങൾ സുപ്രധാന പങ്കു വഹിക്കുന്നുണ്ട്. സ്വീ-കാര്യവും അസ്വീകാര്യവുമായ എല്ലാ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും അച്ചടി അനുബന്ധ സംസ്കാരം ഇടം നൽകിയിട്ടുണ്ട്. യൂറോപ്യൻ ദേശീയതകളുടെ രൂപീകരണകാലത്ത്, നിരോധിക്കപ്പെട്ട പുസ്തകങ്ങൾക്കും രഹസ്യ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾക്കും നല്ല പ്രചാരം ലഭിച്ചിരുന്നു. അത് മതകേന്ദ്രിതമായ ഒരു വ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ചക്കും മതേതരസമൂഹത്തിന്റെ നിർമ്മിതിക്കും കാരണമായെങ്കിൽ അബ്ദുവിനെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്ന പത്രങ്ങളും പുസ്തകങ്ങളും മതാധിഷ്ഠിതമായ ദേശീയതയുടെ പ്രഭവകേന്ദ്രങ്ങളാണ്. എന്നാൽ അബ്ദുവിൽ മാത്രം കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന 'ഭ്രാന്താലയ'യത്തിലെ വായനയും അനുബന്ധ ജീവിതവും അപരദേശീയത-യുടെ ബോധപൂർവ്വ നിർമ്മിതിയായി വേണം വിലയിരുത്താൻ.

3.5.2.3. പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി പത്രമാധ്യമങ്ങൾക്കു പിന്നാലെ അച്ചടി മുതലാളിത്തത്തിന്റെ സവിശേഷ ഉപകരണമായി നോവൽ വികാസം പ്രാപിക്കുന്നത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലാണ്. അച്ചടി മുതലാളിത്തം രൂപപ്പെടുത്തിയ കല്പിത രാഷ്ട്രീയ സമൂഹമായി ദേശരാഷ്ട്രം വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടതോടെ ദേശീയതയുടെയും ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെയും ആഖ്യാനമായി നോവൽ വിലയിരുത്തപ്പെട്ടു. ആധുനികതയുടെ ചിന്താപദ്ധതിയുടെ ഭാഗമായിരുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് അപരങ്ങളെ നിർമ്മിക്കാതിരിക്കാനാവുമായിരുന്നില്ല. അത്തരം അപരനിർമ്മിതിയുടെ യുക്തിയെ 'ഭ്രാന്താലയം' സാധൂകരിക്കുന്നതിനെയും അതുവഴി, ദേശീയതയുടെ ആഖ്യാനമായി ഈ നോവൽ പരിണമിക്കുന്നതിനെയും വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്.

ഇന്ത്യ–പാക് വിഭജനത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഹിന്ദു-മുസ്ലിം സംഘർഷത്തിന്റെ കഥ പറയുമ്പോൾ ദേശീയതയുടെ താൽപര്യങ്ങളെ നീതീകരിക്കുന്ന സവിശേഷമായ ഒരുഘടന 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിന്റെ ആഖ്യാനത്തിനകത്ത് ബോധപൂർവ്വം പ്രവർത്തിക്കുന്നതായികാണാം. അത് വിഭജനാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ ഉയർന്നു വന്ന മുസ്ലിം വിരുദ്ധ പൊതുബോധത്തിൽനിന്നും രൂപംകൊണ്ടതാണ്. പന്ത്രണ്ടധ്യായങ്ങളുള്ള നോവലിന്റെ അവസാനത്തെ മൂന്നധ്യായങ്ങൾ വിഭജനത്തിന്റെ മുറിവുകളും കലാപത്തിന്റെ ഭീതിയും വരച്ചുകാട്ടുമ്പോൾ വിഭജനത്തിലേക്കു നയിച്ച വർഗ്ഗീയവിഷംനിറഞ്ഞ സാമൂഹ്യാന്തരീക്ഷത്തിന്റെ ആഖ്യാനമാണ് ആദ്യത്തെ ഒൻപതധ്യായങ്ങളിലുള്ളത്. എന്നാലതു മുഴുവൻ വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത് മുസ്ലിമെന്ന ഒരൊറ്റ സാമുദായിക സ്വത്വത്തിന്റെ അപകടകരമായ വളർച്ചയിലേക്കാണ്. ഹിന്ദു- മുസ്ലിം കലാപത്തിന്റെ ആഖ്യാനമായിട്ടും മുസ്ലിം കുടുംബങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടു മാത്രം കഥ പറയുന്നതിന്റെ യുക്തിക്കു പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ഈ വിരൽ ചൂണ്ടലിന്റ രാഷ്ട്രീയമാണ്. നോവലിലെ കേന്ദ്രകഥാപാത്രമായ അബ്ദുവിനുള്ളത് പ്രതിനായകന്റെ വില്ലൻ വേഷമാണ്. ദേശരാഷ്ട്ര സങ്കല്പങ്ങൾക്ക് ഉൾക്കൊള്ളാനാവാത്ത, പുറത്താക്കപ്പെടേണ്ട സ്വത്വമായിട്ടാണ് അബ്ദുവിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

അപരവത്കരണത്തിന്റെ യുക്തിയിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട സവിശേഷ പ്രതിനിധാനമാണ് അബ്ദുവിന്റേത്. ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ യൂറോപ്പിലും മൂന്നാം ലോകരാജ്യങ്ങളിലും അഭിമുഖീകരിച്ച 'മുസ്ലിം പ്രശ്ന'ത്തിന്റെ പ്രതിനിധി. അതീതഭൂതകാലത്തിന്റെ പാരമ്പര്യമോ സാംസ്കാരികമായ ഔന്നത്യമോ ഇല്ലാത്തവൻ. ഹിറ്റ്ലറാണ് അബ്ദുവിന്റെ മാതൃക."അവൻ ആണാ! അവൻ ചൊണയുള്ളവനാ! അവൻ ഇസ്‌ലാമാ!" (8) "ഹിറ്റ്ലർ ഹിറ്റ്ലർ എന്നുപറയുന്നത് പിള്ളേരു കളിയല്ലെന്നോർത്തോണ്ടു വേണം പറയാൻ... അവൻ ചൊണയുള്ളവനാ. അവൻ പടച്ചവന്റെ അനുഗ്രഹമുള്ളവനാ;അവൻ ഇസ്‌ലാമാ!" (8) എന്ന് യുദ്ധവാർത്തകൾ വായിക്കുമ്പോൾ ആവേശത്തിൽ വിളിച്ചുപറയുന്ന അബ്ദു ഹിറ്റ്ലറിനെ വീരനായകനായി വാഴ്ത്തുന്ന ഫാഷിസ്റ്റ് അനുകൂലിയും ഹിറ്റ്ലർ ഇസ്‌ലാമാണെന്നു വിശ്വസിക്കുന്ന അപഹാസ്യ കഥാപാത്രവുമാണ്. ചൊണയുള്ളവരെല്ലാം ഇസ്‌ലാമാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് അബ്ദുവിന്റേത്. ഹിന്ദുക്കൾക്ക് അതൊരിക്കലും ഉണ്ടാവില്ല. "കാഫറിനാണോ ചൊണ!" (53) എന്ന അവജ്ഞയാണ് അബ്ദുവിനെ ഭരിക്കുന്നത്. ഏകാകിയും കൂട്ടത്തിൽചേരാത്തവനുമായ അവനെ ക്രൗര്യം കൊണ്ടാണ് എല്ലായിടത്തും അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. പത്രം വായിക്കുമ്പോഴും ബഹളം കൂട്ടുമ്പോഴുമെല്ലാം അതുപ്രകടമാണ്.

"തിളങ്ങുന്ന ആ കൊച്ചുകടുവാക്കണ്ണുകളിൽ സ്ഫുരിച്ചിരുന്ന ക്രൗര്യം അയാളുടെ മനസ്സിന്റെ പ്രതിഫലനമായിരുന്നു. എപ്പോഴും അയാളുടെ മുഖത്ത് ഒരു ഗൗരവമാണ്. ആരോടും അധികമൊന്നും സംസാരിക്കുകയില്ല. അയാൾ ഉപയോഗിക്കുന്ന വാക്കുകൾക്ക് എപ്പോഴും ഘനവും മൂർച്ചയുമുണ്ടായിരിക്കുകയും ചെയ്യും. അയാളിൽ നിന്നു മാർദ്ദവമുള്ള ഒറ്റ വാക്കുപോലും ആ നാട്ടിലാരും കേട്ടിട്ടില്ല. അയാൾ ചിരിക്കുന്നതും ആരും കണ്ടിട്ടില്ല. അയാൾക്കു സ്നേഹിതമാരോ പരിചയക്കാരോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല" (12)

"അയൽഗൃഹങ്ങളിലെങ്ങും അയാൾ പോവുകയില്ല. അവരുടെയൊന്നും കാര്യങ്ങളെപ്പറ്റി അന്വേഷിക്കുകയുമില്ല. ആരോടുമൊന്നും മിണ്ടാതെ, ഒരു ബന്ധവുമില്ലാതെ, കഴിയുന്നതുകൊണ്ട് അയാളോട് അയൽക്കാരാരും അടുക്കുവാൻ ആഗ്രഹിച്ചതുമില്ല. ഇടവഴിയിൽക്കൂടിപോകുമ്പോൾ അയൽക്കാരിലാരെയെങ്കിലും കണ്ടാൽ ആ കടുവാക്കണ്ണുകൊണ്ടൊരു

നോട്ടംനോക്കിയിട്ട നടന്നകളയും. 'അയാളൊരു കടുവായാ' 'ഒറ്റയാനാ ഒറ്റയാൻ!' അതൊക്കെയാണ് അയൽക്കാർക്ക് അയാളെപ്പറ്റിയുള്ള അഭിപ്രായങ്ങൾ" (37)

കടുവയും ഒറ്റയാനുമൊക്കെയായി വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന മൃഗവാസനകളുടെ മനുഷ്യരൂപമാണയാൾ. ഒരുകൂട്ടത്തിലും ചേരാത്തവൻ. സാമൂഹ്യമായ വ്യവസ്ഥകളിൽനിന്നും പുറത്താക്കപ്പെടേണ്ടവൻ. ദേശദ്രോഹി! നീലകണ്ഠപ്പിള്ളയുടെ ചായക്കട, സഹോദരീ ഭർത്താവിന്റെ കട, അസീസിന്റെ പാക്കിസ്ഥാൻ സ്റ്റോർ-അയാൾ പത്രംവായിച്ച കേൾപ്പിച്ചിരുന്ന എല്ലായിടങ്ങളിനിന്നും പുറത്താക്കപ്പെട്ടു. "ബസ്സ്റ്റാന്റിലും പരിസരങ്ങളിലും അബ്ദുവിന്റെ സാന്നിധ്യംമൂലം വല്ലാത്ത ഒരു അസ്വസ്ഥയുണ്ടായി" (48). അത്രമേൽ വിദ്വേഷത്തിന്റെ പ്രതിരൂപമായി ആ കഥാപാത്രത്തെ എഴുത്തുകാരൻ വികസിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. അയാളുടെ എല്ലാ പ്രവൃത്തിയെയും നിയന്ത്രിക്കുന്നത് അതിതീവ്രമായ മതചിന്തയാണ്. പത്രവായനപോലും അയാൾക്ക് യുദ്ധവും പടവെട്ടുമാണ്. കേൾക്കുന്നവരെ മുഴുവൻ അക്രമിച്ച കീഴടക്കുന്നതുപോലെയാണ് കലിതുള്ളിയുള്ള വായന. നാടാകെ വർഗ്ഗീയകലാപം പടരുന്നതിന്റെ വാർത്ത വായിച്ചുവീർപ്പുമുട്ടിയ അബ്ദുവിന് ബീഡിതെറുപ്പുപോലും യുദ്ധമായി മാറി:

"ബീഡിതെറുക്കാൻ അയാൾക്ക് സാധ്യമല്ലാതായി. ഇലവെട്ടുമ്പോൾ, ആരുടെയോ തലവെട്ടിത്തള്ളും പോലെ വെട്ടിയിടുകയേയുള്ളൂ. ഇലയിൽ ചുക്ക എടുത്തുവച്ച തെറുക്കുന്നതുകണ്ടാൽ തോന്നും. ആരെയോ ഞെരിച്ചുകൊല്ലുകയാണെന്ന്" (95). മതംകയറി ഭ്രാന്തുപിടിച്ച അവസ്ഥയാണത്. ഇസ്ലാമിന്റെ രാജ്യത്തിനായുള്ള യുദ്ധം അയാളുടെ സ്വപ്നവും ആവേശവുമാണ്.

"എനിക്കും പോകണം, ഇസ്ലാമിനും പാക്കിസ്ഥാനും വേണ്ടി യുദ്ധം ചെയ്യാൻ... അള്ളാ സാക്ഷിയായി ഞാൻ സത്യം ചെയ്തിട്ടുണ്ടുമ്മാ, ഞാൻ ഇസ്ലാമിനു വേണ്ടി യുദ്ധം ചെയ്ത് പാക്കിസ്ഥാനിൽ കിടന്നു മരിക്കുമെന്ന്" (98).

അപകടത്തിലായ ഇസ്‌ലാമിനെ രക്ഷിക്കാൻ മരിക്കാൻവരെ തയ്യാറാകുന്നത് മതാത്മകമായ ദേശീയത തലയ്ക്കു പിടിച്ചിട്ടാണ്.

വെറുപ്പിന്റെയും വിദ്വേഷത്തിന്റെയും മൂർത്തരൂപമായ 'മതഭ്രാന്തനാ'യാണ് നോവലിലുടനീളം അബ്ദുവിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. മതഭ്രാന്തൻ എന്ന സവിശേഷമായ ആഖ്യാനത്തിലേക്കു കടക്കുന്നതോടെ 'മുസ്ലിം ' എന്ന കർത്തൃത്വം ഇല്ലാതാവുകയും തൽസ്ഥാനത്ത് വിശേഷബുദ്ധിയില്ലാത്ത, മൃഗവാസനകളുള്ള, അജ്ഞാനിയായ, ആക്രമണകാരിയായ ഒരു പ്രതിയോഗിയെ സ്ഥാപിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. സ്വന്തമായൊരു ചരിത്രമോ സംസ്കാരമോ ദേശമോ ഇല്ലാത്ത നാടുകടത്തപ്പെടേണ്ടവരുടെ പട്ടികയിലാണ് അബ്ദുവിന് സ്ഥാനം. "സാഹിത്യരൂപങ്ങളുടെ പ്രതിനിധാന വ്യവസ്ഥയിൽ മുസ്ലിം ഒന്നുകിൽ ക്രൂരനും അക്രമാസക്തനുമായ പ്രാകൃതൻ അല്ലെങ്കിൽ നിഷ്കളങ്കനും ശുദ്ധഗതിക്കാരനുമായ ഗ്രാമീണൻ മാത്രമായിത്തീരുന്നതോടെ സ്വന്തമായി സാമൂഹ്യ സാമ്പത്തിക പ്രശ്നങ്ങളുള്ള, പ്രാദേശിക ചരിത്രത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും പാരസ്പര്യത്തിന്റെയും സങ്കീർണ്ണ ചരിത്രമുള്ള ജനവിഭാഗമെന്നനിലയിൽ മുസ്ലിംസമുദായം ആഖ്യാനരൂപങ്ങളിൽനിന്ന് അപ്രത്യക്ഷമാവുന്നു" (രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി.: 18). പ്രത്യക്ഷമായതാവട്ടെ കർത്തൃത്വം നഷ്ടപ്പെട്ട അബ്ദുവിനെപോലെയുള്ള സ്റ്റീരിയോടൈപ്പ് കഥാപാത്രങ്ങളാണ്. പാരമ്പര്യത്തെ തങ്ങൾക്കനുകൂലമായി കണ്ടെടുക്കുകയും വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ദേശീയതയുടെ ദൗത്യമാണ്. 24 അനുകൂലമല്ലാത്ത പാരമ്പര്യത്തെ ഒഴിവാക്കുകയോ അപരമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നു. മാറ്റിനിർത്തലിന്റെയും മറവിയുടെയും ദേശീയതാതന്ത്രങ്ങൾക്കുപകരം മുന്നിൽതന്നെ നിർത്തി അപരമാക്കിക്കാണിക്കുന്ന ആഖ്യാനതന്ത്രമാണ് 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

അബ്ദുവിന്റെ എതിർദിശയിൽ അതുപോലെയൊരു കഥാപാത്രത്തെ—മതഭ്രാന്തനായഹിന്ദുവിനെ—കണ്ടെടുക്കാൻ കഴിയില്ല എന്നതുകൊണ്ടാണ് നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രധിനിധാനം സവിശേഷമായ ഒന്നാണെന്നുപറയുന്നത്. അബ്ദുവിന്റെ പ്രവൃത്തികളും സംസാരവുമാണ് എതിർചേരിയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. അവരാരും അബ്ദുവിനെപ്പോലെ മതംതലയ്ക്കുപിടിച്ച മനുഷ്യരല്ല. 'പ്രശാന്തമായ ആ ഗ്രാമീണ സരസ്സിൽ അബ്ദു ഒരു മൺകട്ട വലിച്ചെറിഞ്ഞ' (15)

പ്പോഴാണ് ഭിന്നിപ്പിന്റെ ശബ്ദങ്ങളുയരുന്നത്. ഗോപാലനും ഔസേപ്പും ഗോവിന്ദപ്പിള്ളയും പപ്പുവും ജോർജ്ജും കിട്ടനും കണക്കപ്പിള്ളയും കണ്ണേപ്പിള്ളിയും ജോണിയുമെല്ലാം എതിർ ശബ്ദമുയർത്തുന്നത് അബ്ദുവിനെ സഹിക്കാൻ പറ്റാതാവുമ്പോഴാണ്. ഒരു ദിവസം അബ്ദു എഴുന്നേറ്റുനിന്ന് കഠിനമായ വർഗ്ഗീയത പ്രസംഗിച്ചപ്പോഴാണ് സഹിക്കവയ്യാതെ കണക്കപ്പി-ള്ള ഹിന്ദുത്വം പ്രസംഗിക്കുന്നത്:

“കണക്കപ്പിള്ളയ്ക്ക് കലികൊണ്ടു. അയാളും എഴുന്നേറ്റുനിന്നലറി, ഇന്ത്യ ഹിന്ദുക്കളുടെ രാജ്യമാണെന്ന്. ഹിന്ദുക്കളുടെ രാജ്യമായതു കൊണ്ടാണ് ഹിന്ദുസ്ഥാനെന്ന പേരുണ്ടായതെ-ന്നും വേദങ്ങളുടേയും ഉപനിഷത്തുകളുടേയും ഗീതയുടേയും രാജ്യമാണിതെന്നും, മ്ലേച്ഛന്മാരായ മുഹമ്മദീയർ ഈ പുണ്യഭൂമിയെ അശുദ്ധമാക്കിയെന്നും, മുഹമ്മദീയരെ ആകമാനം നാട്ടിൽനിന്നോടിച്ചുകളഞ്ഞ് ആർഷധർമ്മത്തേയും ഭാരത ഭൂമിയേയും ശുദ്ധീകരിക്കുവാൻ ഹിന്ദുക്കൾ ദൃഢപ്രതിജ്ഞ ചെയ്തിരിക്കുകയാണെന്നും അയാൾ തുള്ളിപ്പറഞ്ഞു” (46).

അബ്ദു നിരന്തരമായി ഹിന്ദുവിദ്വേഷം പടർത്തുമ്പോൾ സഹിക്കവയ്യാതെ പ്രതികരിച്ചു-പോകുന്നതാണ് കണക്കപ്പിള്ളയും കണ്ണേപ്പിള്ളിയുമെല്ലാം. അബ്ദുവിന്റെ എതിർദിശയിൽ നിൽക്കുന്നവർക്കെല്ലാം ദേശീയതയുടെ മുഖംനൽകാൻ എഴുത്തുകാരൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. നീല-കണ്ഠപ്പിള്ളയുടെ ചായക്കടയിലെ പത്രവായനാ കാലത്ത് അബ്ദു എതിരിടുന്ന ഗോവിന്ദപ്പിള്ള തികഞ്ഞ ഗാന്ധിയനായിരുന്നു. ഗാന്ധി ഹോട്ടലിൽനിന്നും പാക്കിസ്ഥാൻ സ്റ്റോറിലേക്കുള്ള തുറിച്ചുനോട്ടത്തിന്റെയും മുറുമുറുപ്പിന്റെയും കേന്ദ്രമായിരുന്നത് ഗാന്ധി ഭക്തിയും ഖദർ ഉടുപ്പും ദേശാഭിമാനവും ഹിന്ദുസഭാ പ്രവർത്തനവുമുള്ള കണ്ണേപ്പിള്ളിയാണ്. നോവലിൽ ‘പാക്കി-സ്ഥാൻ സ്റ്റോറി’ന്റെ അപരം ‘ഹിന്ദുസ്ഥാൻ ഹോട്ടല’ല്ല, ‘ഗാന്ധി ഹോട്ടലാ’ണ്. “ഗാന്ധി ഹിന്ദുവാണ്. വഞ്ചകനാണ്, കള്ളനാണ്, കാഫറാണ്” (41) എന്നു അബ്ദു വിളിച്ചുപറയുമ്പോ-ഴാണ്, ഗാന്ധിയനായ ഗോവിന്ദപ്പിള്ള “നീ പോടാ—ഇസ്ലാമിന്റെ രാജ്യത്തു പോ!—നിന്റെ പാക്കിസ്ഥാനിൽ പോ!” (41) എന്നുപറഞ്ഞ് അബ്ദുവിനെ പുറത്താക്കുന്നത്. ഗാന്ധിയെയും അതുവഴി ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെയുമാണ് നോവലിസ്റ്റ് അബ്ദുവിന്റെ എതിർപക്ഷത്തുനിർത്തുന്നത്.

വിഭജനത്തിലേക്കു നയിച്ച മുസ്ലിം മതഭ്രാന്തിന്റെ വിചാരണയാണ് നോവലിന്റെ കേന്ദ്രപ്രമേയം. വിഭജനാനന്തര ഇന്ത്യയിലെ വർഗ്ഗീയ കലാപത്തിന്റെ ചിത്രം വരയ്ക്കുന്ന നോവലിന്റെ അവസാന ഭാഗത്തുമാത്രമാണ് ഹൈന്ദവ വർഗ്ഗീയതയെ–അതും പ്രതീകാത്മ-കമായി മാത്രം—അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അബ്ദു എന്ന സവിശേഷമുസ്ലിം–മതഭ്രാന്തൻ–അവന്റെ കടുത്ത വിശ്വാസത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് രൂപീകൃതമാകുന്നതെങ്കിൽ നോവലിലെ ഹിന്ദുസ്വത്വം നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത് മതഭ്രാന്തനായ അബ്ദുവിനോട് എതിരിട്ടുകൊണ്ടാണ്. മതപഠനവും മതഗ്രന്ഥങ്ങളും ഇസ്‌ലാമിക പത്രങ്ങളും മറ്റുമുസ്‌ലീങ്ങളോടുള്ള സഹവാസവുമാണ് അബ്ദുവിൽ 'മതഭ്രാന്ത്' കുത്തിവെക്കുന്നത്. "മുസലിയാരോട് അതിരറ്റ ഭക്തിയും ബഹുമാനവു-മുണ്ട്. എപ്പോഴും മുസലിയാരുടെ അടുത്തുതന്നെ അബ്ദുവും ഉണ്ടായിരിക്കും. മുസലിയാർ എപ്പോഴും മതകഥകളും തത്ത്വങ്ങളും പ്രസംഗിക്കും. അബ്ദു അതെല്ലാം ശ്രദ്ധാപൂർവ്വം കേട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുകയുംചെയ്യും. അങ്ങനെ അബ്ദു, മുസലിയാരുടെ ഏറ്റവും വാത്സല്യമുള്ള ശിഷ്യനായിത്തീർന്നു" (12).

"ചിലപ്പോൾ മുസലിയാർ റഹിമിന്റെ ദോഷങ്ങളെല്ലാം അബ്ദുവിനോടു പറയും. മതഭ-ക്തിയില്ലെന്നും മതപഠനത്തിൽ ശ്രദ്ധയില്ലെന്നും കാഫർമാരുമായി കൂട്ടുകൂടി കാഫർമാരുടെ വീടുകളിൽ താമസിക്കുകയാണെന്നും ഇത്തരം പെരുമാറ്റങ്ങൾ ഉമ്മറുകുട്ടി മുതലാളിക്കും കുടുംബത്തിനും മുസ്ലിംസമുദായത്തിനു പൊതുവേയും അപമാനമാണെന്നുമെല്ലാം അയാൾ പ്രസംഗിക്കും" (12).

അബ്ദുവിനെ നിർമ്മിച്ച അപരദേശീയതയുടെ മറ്റൊരു മുഖമാണ് മുസലിയാർ. അപരരാ-ക്കപ്പെടുന്നവരുടെ പട്ടികയിൽ പിന്നെയുമുണ്ട് ആളുകൾ: അബ്ദുവിന്റെ സുഹൃത്തായ പട്ടാളക്കാരൻ ഉസ്മാൻകുട്ടി, പാക്കിസ്ഥാൻ സ്റ്റോറിലെ 'മുസ്ലിം സ്പിരിറ്റ്'കാരായ യുവാക്കൾ, മുറുക്കാൻ കടയുടെ ഉടമ അസീസ്. വിശ്വാസത്തെയും ആചാരങ്ങളെയും പിന്തുടരുന്ന മുസ്‌ലീങ്ങളെല്ലാം നോവലിൽ പ്രശ്നക്കാരായി മാറുന്നു.

"മുസ്ലിം യുവജനസംഘത്തിന്റെ ആഫീസ് പീടികയുടെ പുറകിലുള്ള ഒരു ചെറിയ മുറിയായിരുന്നതുകൊണ്ട് സംഘത്തിന്റെ ബോർഡ് പീടികയുടെ മുൻവശത്താണ്

ളുക്കിയിരുന്നത്. പാക്കിസ്ഥാൻ വാദം മുറുകി വന്നപ്പോൾ മറ്റൊരു ബോർഡുകൂടി അവിടെ ളുക്കപ്പെട്ടു–പാക്കിസ്ഥാൻ സ്റ്റോർ എന്ന്" (47).

അസീസിന്റെ മുറുക്കാൻകടയുടെ പേരാണതെന്ന് തുടർന്നുപറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും മുസ്ലിം യുവജനസംഘത്തിന്റെ ബോർഡിനോടു ചേർത്തുതന്നെ 'പാക്കിസ്ഥാൻ സ്റ്റോർ' എന്ന ബോർഡു സ്ഥാപിക്കുന്നത് അപരദേശീയതയുടെ ബോധപൂർവ്വ നിർമ്മിതിയുടെ ഭാഗമായാണ്. ഒരു സമൂഹത്തെയൊന്നാകെ അപരരായി ചിത്രീകരിക്കാൻ അതുവഴി സാധിക്കുന്നു.

അപരസ്വത്വനിർമ്മിതിക്കൊപ്പംതന്നെ അപരദേശ നിർമ്മിതിയും നോവലിൽ നടക്കുന്നുണ്ട്. രാഷ്ട്രം എന്ന സങ്കല്പത്തിനകത്ത് ചേർന്നുനിൽക്കാതെ, ദേശീയതയ്ക്കുതന്നെ ഭീഷണിയായി നിലനിൽക്കുന്ന അപകടം പിടിച്ച ഒരു പ്രദേശമുണ്ട് 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിൽ. 'വടക്ക്' എന്നാണ് ആ ദേശത്തെ വിളിക്കുന്നത്. അവിടെ വസിക്കുന്നവരാകെ കുഴപ്പക്കാരാണെന്നാണ് നോവലിലെ സംഭാഷണങ്ങളിൽ നിന്നുംതെളിയുന്നത്. മുസ്ലിം വർഗ്ഗീയതയെ എളുപ്പത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാൻ കഴിയുന്ന, രാഷ്ട്രത്തിനു പുറത്തു നിർത്തേണ്ടവരുടെ ദേശമാണത്. മക്കളെ ഓത്തുപഠിപ്പിക്കാനായി മുതലാളി 'വടക്ക്'നിന്നുമാണ് മതപണ്ഡിതനും ഭക്തനുമായ മുസലിയാരെ വരുത്തുന്നത്. അദ്ദേഹമാണ് അബ്ദുവിന്റെയുള്ളിൽ മതംകുത്തിവെക്കുന്നത്. ഭ്രാന്താലയത്തിന്റെ കഥ നടക്കുന്ന നാട്ടിൻപുറം മധ്യ/തെക്കൻ കേരളത്തിലാണെന്ന് ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളിൽനിന്നും സ്ഥലസൂചകങ്ങളിൽനിന്നും വ്യക്തമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മുസലിയാർ വരുന്ന 'വടക്ക്' മലബാറിനെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. "വടക്കെങ്ങാണ്ടൊരു മേത്തമ്മാരു വഴക്കുണ്ടാക്കുന്നെന്നു കേട്ടിട്ടായിരിക്കും ഇവടേം തൊടങ്ങീരിക്കുന്നത്" (15) എന്ന കിട്ടന്റെ സംസാരവും "വടക്കാണെങ്കില്, ഇസ്ലാമിനെ പന്നീന്നു വിളിക്കാനൊരു കാഫറിന്നും ധൈര്യമുണ്ടാവില്ല. വിളിച്ചാപ്പിന്നെ അവന്റെ തലകാണില്ല" (15) എന്ന മുസലിയാരുടെ വെല്ലുവിളിയും വടക്ക് എന്നാൽ എന്താണെന്ന കൃത്യമായ ചിത്രം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. വടക്ക് അഥവാ മലബാർ കലാപകാരികളുടെ ദേശമാണ്. മലബാറിൽ നടന്ന കർഷകകലാപങ്ങളുടെയും കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ പോരാട്ടങ്ങളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകൂടവും കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരൻമാരുമാണ്

മലബാറിനെ അപരദേശമായി ആദ്യം ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. അതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിലും സംഭവിക്കുന്നത്.

എന്തുകൊണ്ടു മലബാർ എന്നചോദ്യത്തിനുള്ള ഉത്തരം 'മലബാർ: ദേശീയതയുടെ ഇടപാടുകൾ' എന്ന എം.ടി. അൻസാരിയുടെ പഠനം വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. "മലബാർ, പ്രദേശം-മതം (re[li]gion) രൂപകാത്മകമായി അയുക്തികവും വിഭജനവാദപരമായ നിലപാടുകൾപു-ലർത്തുന്ന ഒരു സമുദായത്തിന്റെ പ്രാദേശികവും മതപരവുമായ ഉത്കർഷേച്ഛകളെ ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. മാപ്പിള സമുദായത്തെ മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിലെ മറ്റു ഇസ്‌ലാമിക സമുദായങ്ങ-ളാൽ പുനഃസ്ഥാപിക്കാനാവുംവണ്ണം 'മലബാർ' അതിൽത്തന്നെ മാറ്റപ്പേരായും (metonym-ically) പ്രവർത്തിക്കുന്നു. അങ്ങനെ ഒന്നിലേറെ മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെ മലബാർ നമ്മുടെ രാഷ്ട്രത്തെ അകത്തുനിന്നും പുറത്തുനിന്നും ഭീഷണിപ്പെടുത്തുന്ന അപകടങ്ങളെ മൂർത്തവത്ക-രിക്കുന്ന ഒന്നായി തുടരുകയാണ്" (അൻസാരി എം.ടി. 108). ഒരു സമുദായത്തെ ഒന്നാകെ അപരരായി ചിത്രീകരിക്കാനുള്ള എളുപ്പവഴിയായി മലബാർ മാറിയതുപോലെയാണ് ഭ്രാന്താലയത്തിലെ 'വടക്ക്' എന്ന പ്രയോഗവും. ദേശരാഷ്ട്രത്തിനു വെല്ലുവിളിയും ഭീഷ-ണിയുമായി മാറുന്ന അപരദേശീയതയുടെ വംശനാമമാണ് അത്.

പട്ടാളക്കാരനായ ഉസ്മാൻകുട്ടിയുടെ രംഗപ്രവേശത്തോടെ 'വടക്കി'ന് മറ്റൊരർത്ഥം കൈവരുന്നു. "മുസ്‌ലിമീങ്ങളെ കാണണമെങ്കിൽ അങ്ങു വടക്കു പോകണം ഉമ്മാ.. അവരെ-ക്കണ്ടാൽ രാജാക്കൻമാരാണെന്നുതോന്നും" (57).

"അല്ലെങ്കിലും അബ്ബ ഈ നാട്ടിൽ കഴിയേണ്ടവനല്ലമ്മാ... ഇവിടെ എന്തിരിക്കുന്നു! മനു-ഷ്യരെ കാണണമെങ്കിൽ–മുസ്‌ലിമീങ്ങളെ കാണണമെങ്കിൽ–വടക്കു പോകണം. ബഡാ ആത്മികളാണുമ്മാ.. ബഡാ ആത്മികൾ" (59). വടക്കേ ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിം ഭൂരിപക്ഷ പ്രദേശങ്ങളെ–പാക്കിസ്ഥാൻ എന്ന ഭാവനാത്മക ദേശത്തെ–ആണ് ഉസ്മാൻകുട്ടി ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്നത്. നോവലിന്റെ തുടക്കത്തിൽ കേരളത്തിന്റെ വടക്കായ 'മലബാർ' ആയിരുന്നു വടക്കു ദേശമെങ്കിൽ ക്രമേണ അത് ഇന്ത്യയുടെ വടക്കായ 'പാക്കിസ്ഥാൻ' ആയി പരിണമിക്കുന്നു. മലബാർ = പാക്കിസ്ഥാൻ എന്ന് എളുപ്പത്തിൽ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാനുള്ള

യുക്തിപൂർവ്വമായ ശ്രമമാണ് വടക്കിന്റെ നിർമ്മിതിയിലുള്ളത്. 'മാപ്പിളസ്ഥാൻ' എന്ന കെ. കേളപ്പൻ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ദേശിയവാദിനേതാക്കളുടെ പിൽക്കാല പ്രയോഗങ്ങളുടെ പൊതുബോധത്തെ ഇതുമായി ചേർത്തു വായിക്കേണ്ടതാണ്. ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം മുന്നോട്ടുവെച്ച അപരത്വത്തിന്റെ യുക്തിയാണ് ഇതിനു പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്.

അബ്ദുതന്നെ ഇത് തന്റെ ദേശമല്ലെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. "കാഫറീങ്ങടെ രാജ്യം!– കാഫറീങ്ങടെ രാജ്യത്ത് ഇസ്‌ലാമിനു സ്ഥാനമില്ല" (41) "അള്ളാഹുവിന്റെ കൃപയുണ്ടെങ്കിൽ ഞാൻപോകും–ഇസ്‌ലാമിന്റെ രാജ്യത്തു ഞാൻപോകും" (41) "ഈ രാജ്യം കാഫറിന്റെ രാജ്യമാ. നമ്മളാരും ഇവിടെ താമസിക്കരുത്. ഈ രാജ്യത്തു കിടന്നു മരിക്കുന്നത് ഹറാമാ...പോകണം ജലീമാ നമുക്ക് പോകണം" (106). ആരുടേതാണീ ദേശം എന്നചോദ്യം 'ഭ്രാന്താലയം' നിരന്തരം ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. മുസ്ലിം ദേശീയതയുടെ പ്രതീകമായ അബ്ദുവിനിത് ശത്രുരാഷ്ട്രമാണ്. അങ്ങനെയുള്ളവരെ പുറത്താക്കപ്പെടേണ്ടതാണെന്ന തീർപ്പ് നോവൽ കല്പിക്കുന്നുണ്ട്.

"സ്വാതന്ത്ര്യവും സ്വരാജ്യവും പിന്നെയാകട്ടെ സാറെ. ഇപ്പഴ് ഈ മേത്തന്മാരെയെല്ലാം നാട്ടീന്ന് ഓടിക്കേണ്ടതാ ആവശ്യം" (52). ജോണിയാണ് ഇത് പറയുന്നതെങ്കിലും, അബ്ദു എതിർപക്ഷത്തു സ്ഥാപിച്ച മുഴുവൻപേരുടെയും അഭിപ്രായമാണിത്. നോവലിന്റെ പൊതുവെയുള്ള ആഖ്യാനസ്വഭാവത്തെ–അപരദേശനിർമ്മിതിയെ–സാധൂകരിക്കുന്ന പ്രയോഗമായി ഈ 'പുറത്താക്കൽ' മാറുന്നു.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ അവസാനത്തിലുണ്ടായ മലയാള നോവലുകളിലെ മുസ്ലിം അപരവത്കരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനകാരണമായി കാണാൻ കഴിയുന്നത് കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഇടപെടലായിരുന്നുവെങ്കിൽ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിൽ ഇത് ദേശീയതയുടെ രൂപത്തിലാണ് വരുന്നത്. വിഭജനത്തിന്റെ അന്തരീക്ഷം നിലനിന്നിരുന്നകാലത്ത് എഴുതപ്പെട്ട നോവലായിരുന്നതുകൊണ്ട് 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിലിത് കുറേക്കൂടി തീവ്രമായി അനുഭവപ്പെടുന്നു. ദേശരാഷ്ട്രത്തിനുള്ളിലെ സാഹിത്യം മുസ്ലിംസ്വത്വത്തെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് 'ഭ്രാന്താലയം' സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

3.5.2.4. ദേശീയമുസ്ലിമിന്റെ നിർമ്മിതി

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ സാംസ്കാരിക യുക്തി മുസ്ലിം ഭൂതകാല ചരിത്രത്തെയും വർത്തമാനകാല ജീവിതത്തെയും അപരവും ഹീനവുമായി കരുതി ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽനിന്നും പുറന്തള്ളിയതോടെ രാഷ്ട്രഭാവനയ്ക്കകത്ത് മുസ്ലിം സമൂഹത്തിന്റെ നിലനില്പുതന്നെ അപകടത്തിലായി. വിഭജനാനന്തര രാഷ്ട്രീയ സംഘർഷങ്ങളുടെയും വർഗ്ഗീയ കലാപങ്ങളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ 'ഇന്ത്യൻ മുസൽമാൻ' ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് എങ്ങനെ ജീവിക്കണം എന്നതിനെക്കുറിച്ച് മുഖ്യധാരാ മാധ്യമങ്ങളും സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളും ചില പൊതുബോധങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചു. മതേതര ദേശീയത, ഹൈന്ദവ ദേശീയത എന്നിവയിലേതെങ്കിലും ഒരു പക്ഷത്തു ചേർന്നുനിന്ന് 'തിൻമ'യുടെവഴി ഉപേക്ഷിച്ച് 'ദേശീയമുസ്ലി'മായി ജീവിക്കാൻ ആഹ്വാനംചെയ്യുന്ന, ശീലിപ്പിക്കുന്ന ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയോട് ഉൾച്ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന സ്വാംശീകരണത്തിന്റെതായ ഒരു വഴിയായിരുന്നു അത്. അത്തരം പ്രതിനിധാനങ്ങൾ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിൽ നിരന്തരമായി കാണാം. അതിന്റെ ഉത്തമോദാഹരണമാണ് 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിലെ റഹീമെന്ന കഥാപാത്രം. അബ്ദുവിനെ അപരനായി ചിത്രീകരിച്ചതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം തന്നെയാണ് മൂത്ത സഹോദരനായ റഹീമിനെ ദേശീയമുസ്ലിമായി അവതരിപ്പിച്ചതിന്റെപിന്നിലും നിലനിൽക്കുന്നത്. ദേശീയതയുടെ പ്രവർജ്ജക സ്വഭാവത്തെ (exclusiveness) മറികടക്കാനുള്ള 'ഉൾച്ചേരൽ' തന്ത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് എഴുത്തുകാരൻ റഹീമെന്ന കഥാപാത്രത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്.

അബ്ദുവിനു ബദലായാണ് റഹീമിനെ ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്നത്. ഒരുതരം ബാലൻസിങ്ങിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും അതിനുപിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നു. കേശവദേവിനെപ്പോലെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് റിയലിസത്തിന്റെ പ്രയോക്താക്കളിലൊരാളുടെ നോവലിൽ എന്തുകൊണ്ടിങ്ങനെ രണ്ടു കഥാപാത്രങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നു പരിശോധിക്കുമ്പോൾ എഴുത്തുകാരുടെ മനോഘടന നിർണയിക്കപ്പെടുന്നതിനെകുറിച്ച് കെ.കെ. കൊച്ച് പങ്കുവെക്കുന്ന ഒരു നിരീക്ഷണം ശ്രദ്ധേയമാണ്:

“പ്രാക്തന ദേശീയതയുടെ (proto-nationality) ലിഖിതവും വാമൊഴിയുമായ ആഖ്യാനങ്ങളിൽനിന്നും എഴുത്തുകാരൻ/എഴുത്തുകാരി സമാഹൃതമാക്കിയ മനോഘടനകളിൽ മുസ്ലിം പ്രശ്നം ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ അഖണ്ഡതയ്ക്കെതിരായോ, മത/സമുദായ കലാപങ്ങളായോ ആണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. ഇവ പ്രതിനിധാനങ്ങളായി, ചിഹ്ന-സൂചക വ്യവസ്ഥകളിലൂടെ ആന്തരികവത്കരിക്കപ്പെട്ട് കൃതികളുടെ അരികുകളിലോ ഓരങ്ങളിലോ സന്നിഹിതപ്പെടുകയോ അസന്നിഹിതപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നു” (കൊച്ച്, കെ.കെ. മലബാർ: പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയം. 21). വിഭജനത്തിന്റെ അന്തരീക്ഷം നിലനിന്ന കാലത്താണ് ഈ നോവൽ രചിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നതുകൊണ്ട് എഴുത്തുകാരന്റെ മനോഘടനകളെ സ്വാധീനിച്ച മുസ്ലിം വിരുദ്ധതയുടെ രാഷ്ട്രീയം കേശവദേവിനെയും ബാധിക്കുന്നുണ്ട്. ആ അപകടത്തെ ബോധപൂർവ്വം മൂടിവെക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് നന്മനിറഞ്ഞ, മതേതരവാദിയായ റഹീം മുഖ്യകഥാപാത്രമായി മാറുന്നത്.

വിശ്വാസിയായ അബ്ദു നോവലിലുടനീളം വില്ലൻവേഷത്തിലാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ നോവലിന്റെ തുടക്കത്തിലും ഒടുക്കത്തിലും മാത്രമുള്ള, മതപരമായ ആചാരങ്ങളിലും അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും വിശ്വാസമില്ലാത്ത റഹീമിനുള്ളത് നായകപരിവേഷമാണ്. അബ്ദുവും റഹീമും വിരുദ്ധസ്വഭാവങ്ങളുള്ള രണ്ടുകഥാപാത്രങ്ങളാണെങ്കിലും രണ്ടുപേരെയും നിർമ്മിച്ചിട്ടുള്ളത് ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ബോധ്യത്തിലാണ്. വിശ്വാസിയായ മുസ്‌ലിമിനെ ‘തീവ്രവാദി’യായി അപരവത്കരിച്ച് പകരം മതേതരവാദിയൊ അവിശ്വാസിയൊ ആയ ‘ദേശീയമുസ്‌ലി’മിനെ സ്ഥാപിക്കുകയെന്ന ദേശീയതയുടെ താൽപര്യമാണ് ‘ഭ്രാന്താലയ’വും പിന്തുടരുന്നത്. അബ്ദുവിന്റെ വിപരീതദിശയിലാണ് റഹീം സഞ്ചരിക്കുന്നത്. മതം പഠിപ്പിക്കാൻ ‘വടക്കു’നിന്നും വന്ന മുസലിയാരോട് റഹീമിനുള്ളത് തികഞ്ഞ അവജ്ഞയാണ്.

“മുസലിയാരോടു മുതലാളിക്കും മറ്റും വലിയ ബഹുമാനമായിരുന്നുവെങ്കിലും, റഹിമിന് തെല്ലൊരവജ്ഞയാണ് അയാളോട് തോന്നിയിരുന്നത്. അയാളുടെ ഭാവവും ഇരിപ്പും നടപ്പും സംസാരവും ഒന്നുംതന്നെ റഹിമിന് ഇഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. മതഭക്തനെന്ന നിലയിലും പണ്ഡിതനെന്ന നിലയിലും വളരെ ഉയർന്നുനിന്നുകൊണ്ടാണ് അയാൾ എല്ലാവരോടും

സംസാരിക്കുന്നത്. അതാണ് റഹിമിനൊട്ടും ഇഷ്ടപ്പെടാത്തതും" (11). നായകനായ റഹീമിന്റെ ഈ അനിഷ്ടം വായനക്കാരന് ഇഷ്ടപ്പെടും എന്നബോധ്യമാണ് എഴുത്തുകാരനെ ഭരിക്കുന്നത്. മതപഠനത്തോടും മതപണ്ഡിതനോടുമുള്ള വിയോജിപ്പാണ് റഹീമെന്ന ദേശീയമുസ്‌ലിമിനെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. അതിന്റെ നേർവിപരീതമായിരുന്നു അബു. അതായത് മത-മതേതരമുസ്ലിമിനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു പാഠം നിർമ്മിച്ച് അബുവിന്റെ അപരത്വത്തിന് കുറേക്കൂടി മൂർത്തത നൽകുകയാണ് റഹീമിന്റെ നിർമ്മിതിയിലൂടെ ചെയ്യുന്നത്. സാംസ്കാരിക തലത്തിലുള്ള ദേശീയതാസങ്കല്പമാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ എക്കാലത്തും നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നത്. അപൂർണ്ണവും അമൂർത്തവും ബോധപൂർവ്വം നിർമ്മിച്ചെടുത്തതുമായ ഈ സാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആധിപത്യമാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ അപരനിർമ്മിതിയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാക്കിയത്.

ആദർശാത്മക മതേതര ദേശീയതയുടെ വാർപ്പുമാതൃകയായതുകൊണ്ട് റഹീമിനെ സ്നേഹത്തിന്റെയും സഹാനുഭൂതിയുടെയും കേന്ദ്രമാക്കേണ്ടത് അനിവാര്യമാണ്: "റഹിം നല്ലവനായിരുന്നു. ജാതിമത വ്യത്യാസങ്ങളോ ധനിക-ദരിദ്ര ഭേദങ്ങളോ അയാളുടെ മനസ്സിനെ ബാധിച്ചിരുന്നില്ല. എവിടെയും പോകും; എല്ലാവരോടും സ്നേഹത്തോടും സമഭാവനയോടുംകൂടി പെരുമാറുകയുംചെയ്യും. ബാപ്പയുടെ പെട്ടിയിൽനിന്നും ഇഷ്ടംപോലെ പണമെടുക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നതിനാൽ, പലർക്കും കാര്യമായ സഹായങ്ങൾ ചെയ്തുകൊടുക്കുവാനും അയാൾക്കു സാധിച്ചിരുന്നു. അത്തരം പെരുമാറ്റങ്ങളും സഹായങ്ങളുമൊന്നും ദുരുദ്ദേശത്തോടുകൂടിയല്ലായിരുന്നുതാനും. പ്രകൃത്യാതന്നെ അയാൾ ഉദാരമതിയും സ്നേഹശാലിയുമായിരുന്നു" (11). അബു എന്ത് അല്ലാതിരുന്നുവോ അതെല്ലാം റഹീം ആകുമ്പോഴാണ് ആ കഥാപാത്ര നിർമ്മിതിയുടെ ദൗത്യം പൂർത്തിയാവുക. അബുവിന്റെ കുടുവക്കണ്ണുകളിൽ ക്രൗര്യംമാത്രം സ്ഫുരിക്കുമ്പോൾ റഹീമിന്റെ കണ്ണിൽ കാണാൻകഴിയുക സ്നേഹത്തിന്റെയും സഹാനുഭൂതിയുടെയും തെളിച്ചമാണ്. ഇല്ലാത്തവനെ സഹായിക്കുന്ന സ്നേഹത്തോടെയും സമഭാവനയോടെയും മാത്രം പെരുമാറാനറിയുന്ന ആദർശാത്മക ദേശീയ പൗരുഷത്തിന്റെ ഉടമയാണ് റഹീം. ദേശീയമുസ്‌ലിമിനുണ്ടായിരിക്കേണ്ട എല്ലാഗുണ-

ങ്ങളും കൃത്യംകൃത്യമായി പാലിച്ചാണ് ഈ കഥാപാത്ര നിർമ്മിതി. മതേതരത്വത്തിന്റെ ഉത്തമോദാഹരണമായാണ് എല്ലായിടത്തും റഹീമിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. എന്നാൽ വിശ്വാസികളായ മുസ്‌ലീങ്ങൾക്ക് 'ഇസ്‌ലാമിനോടു ബഹുമാനമില്ലാത്ത കാഫർ' മാത്രമാണ-വൻ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നാട്ടിൽനിന്നും വീട്ടിൽനിന്നും അവന് ഓടിപ്പോകേണ്ടി വരുന്നു. മുസ്ലിം/ദേശീയമുസ്ലിം എന്ന വിരുദ്ധ ദ്വന്ദ്വത്തെ സൃഷ്ടിച്ച് ദേശീയമുസ്‌ലിമിനെ അപരനാക്കുന്ന-ത് വിശ്വാസിയായ മുസ്ലിം ആണ് എന്ന ബോധത്തെക്കൂടി ഇതുവഴി ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കാൻ എഴുത്തുകാരനു കഴിയുന്നു.

നോവലിന്റെ തുടക്കത്തിൽത്തന്നെ അപ്രത്യക്ഷനാവുന്ന റഹീമിനെ പിന്നെ കാണുന്നത് വീരപരിവേഷമുള്ള നായകനായി അവസാന ഭാഗത്ത് തിരിച്ചുവരുന്നതായിട്ടാണ്. ഇസ്‌ലാമി-ന്റെ നാട്ടിലേക്കുള്ള വിളികേട്ട് പാക്കിസ്ഥാനിലേക്കു പുറപ്പെട്ട അബ്ദുവിന്റെ പിന്നാലെപോയി അപകടത്തിൽപെട്ട ജലീമക്കും തത്തക്കും പാത്തുമ്മക്കും രക്ഷയാവുന്നത് റഹീമാണ്. കൊല-വിളികളും അട്ടഹാസങ്ങളുമുയരുന്ന കലാപ കലുഷിതമായ അന്തരീക്ഷത്തിൽ നിസ്സഹായാ-വസ്ഥയിൽ അകപ്പെട്ടുപോയ അവർക്കിടയിലേക്ക് വീരനായകനായി റഹീം വരുന്നു. പാതി-വഴിയിൽ പാത്തുമ്മ മരിച്ചു പോകുന്നുണ്ടെങ്കിലും മറ്റുരണ്ടുപേർക്കും അവൻ താങ്ങാവുന്നു. ഊരി-പ്പിടിച്ച കഠാരിയുമായി കലാപകാരികൾക്കിടയിലേക്ക് ചാടിപ്പോയ അനിയനായ അബ്ദുവിനെക്കുറിച്ച് "അവനും ചെയ്ത്താനാണുമ്മാ! അവൻ അവരെ കൊല്ലും, അവർ അവനെയും..." (125). എന്നാണ് റഹീം പറയുന്നത്. അബ്ദു ചെകുത്താനായി കഠാരയെടുത്ത് കലാപത്തീയ്യിലേക്ക് ഇറങ്ങിപ്പോയി; റഹീം ദൈവമായി വന്ന് നിസ്സഹായരായ മനുഷ്യരെ രക്ഷിച്ച് എല്ലാവരോടും സ്നേഹവചനമോതുന്നു. മനുഷ്യർതമ്മിൽ മതത്തിന്റെപേരിൽ പരസ്പരം വെട്ടിക്കൊല്ലുമ്പോൾ റഹീം വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നു. സ്നേഹത്തിന്റെ മൂർത്തിമദ്ഭാവമായി അവൻ അവതരിക്കുന്നു.

"വളരെ കണ്ടു: വളരെ സഹിച്ചു; വളരെ പഠിച്ചു. എന്നിട്ടും ദ്വേഷിക്കാനല്ലുമ്മാ, സ്നേഹി-ക്കാനാ പഠിച്ചത്" (125)

"കൊല്ലുന്നവർ കൊല്ലപ്പെടും... സ്നേഹിക്കുന്നവർ സ്നേഹിക്കപ്പെടും" (125)

“പല വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളുമുള്ളവർ–പല വേഷങ്ങളും ഭാഷകളുമുള്ളവർ-പല തരത്തിൽ ജീവിക്കുന്നവർ-എങ്കിലും എല്ലാവരും മനുഷ്യരാണമ്മാ! എല്ലാവർക്കുമുണ്ടുമ്മാ ഗുണങ്ങളും ദോഷങ്ങളും കുശുമ്പും എച്ചിത്തരവും മത്സരവും വിദ്വേഷവും എല്ലാവരിലും ഞാൻ കണ്ടു. പക്ഷേ, എല്ലാവരിലും എല്ലാത്തിലും ഉപരിയായി സ്നേഹമുണ്ടുമ്മാ.. സ്നേഹം” (126) വെറുപ്പുകൊണ്ടാണ് അബ്ദുവിനെ സൃഷ്ടിച്ചതെങ്കിൽ സ്നേഹം കൊണ്ടാണ് റഹീം വെറുപ്പിനെ-തോല്പിക്കുന്നത്. മതാതീതമായ സ്നേഹമാണ് റഹീമിനു തത്തയോടുള്ളത്. മതപഠനത്തെ ഇഷ്ടപ്പെടാത്ത മതതീവ്രവാദത്തെ എതിർക്കുന്ന, മതേതര മൂല്യങ്ങൾ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന കാരുണ്യം, സ്നേഹം, ദീനാനുകമ്പ ഇതെല്ലാംചേർന്ന ആദർശത്തിന്റെ ആൾരൂപമാണ് റഹീം.

മുസ്ലിം വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങൾക്കകത്തു ജീവിക്കുന്ന ഒരാൾക്ക് ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്തു ജീവിതം അസാധ്യമാകുന്ന സാഹചര്യങ്ങളാണ് വിഭജനം സൃഷ്ടിച്ചത്. ദേശസ്നേഹവും കൂറും വെളിപ്പെടുത്തുകയെന്നത് ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലീങ്ങളുടെ മാത്രം ഉത്തരവാദിത്തമായിമാറി. “ഇന്ത്യയിലെ (കേരളത്തിലെയും) മുസ്ലിങ്ങൾ മതേതര ദേശീയവാദി, സോഷ്യലിസ്റ്റുകളായി നിലനിന്നാൽമാത്രമേ ശരിയായിരിക്കുകയുള്ളൂ എന്നാണ് അധീശത്വ രാഷ്ട്രീയ കല്പന. ഈ അതിർത്തി മുറിച്ചുകടക്കാൻ നടത്തുന്ന എല്ലാ ശ്രമങ്ങളും വെല്ലുവിളികളായാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇതോടെ മുസ്ലിം സ്വത്വബോധത്തെ മതഭ്രാന്തിന്റെ ശിഷ്ടാദ്ധ്യായമായി കണക്കാക്കി അടിച്ചമർത്തലിന്റെയോ പരിഷ്കരണത്തിന്റെയോ രീതിയവലംബിക്കുന്നു. ഭരണകൂട പിന്തുണയുള്ള മതേതര ദേശീയതയുടെ വർത്തമാനത്തിൽ അടിച്ചമർത്തലിനാധാരമായി വർഗ്ഗീയവാദി, തീവ്രവാദി എന്നീ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുമ്പോൾ, പരിഷ്കരണത്തിനായി മതം സ്വകാര്യ വിഷയമായിരിക്കണമെന്ന് വാദിച്ച് മതവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ന്യൂനീകരണമാണ് മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്” (കൊച്ച്, കെ.കെ.: 205). ഒന്നുകിൽ മതേതര-ദേശീയവാദി അല്ലെങ്കിൽ തീവ്രവാദി, ഇതുരണ്ടുമല്ലാത്ത ജീവിതം മുസ്ലിമിന് അസാധ്യമായിവന്നു. മതേതരവാദിയോ ദേശീയവാദിയോ അല്ലാത്ത മുസ്ലീങ്ങളെല്ലാം നോവലിൽ തീവ്രവാദികളാകുന്നത് കെ.കെ.കൊച്ച് സൂചിപ്പിച്ച അധീശത്വരാഷ്ട്രീയ കല്പനകളുണ്ടാക്കിയ പൊതുബോധം മൂലമാണ്.

ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിനകത്തു നിലനിന്നിരുന്ന വൈരുദ്ധ്യമാണ് മതേതര ദേശീയവാദം, ഹൈന്ദവ ദേശീയവാദം എന്നീ രണ്ടു സംവർഗ്ഗങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചത്. ഭൂതകാല ചരിത്രനിർമ്മിതിയും 'കണ്ടെടുക്കലും' പ്രബല സമുദായത്തിന്റെ ചിഹ്നങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും ദേശീയതയുടെ ഭാഗമായി വ്യഖ്യാനിച്ചിരുന്നതുകൊണ്ട്, ദേശിയവാദിയാകാൻ മത്സരിച്ച പലരും സാംസ്കാരിക ദേശീയതയുടെ അടയാളങ്ങൾ തേടിപ്പോയി. അബ്ദുവിന്റെയും റഹീമിന്റെ പിതാവായ ഉമ്മർകുട്ടി മുതലാളിയുടെ ഇടപെടലുകൾ ഇതിന് ഉദാഹരണമായെടുക്കാം. നാട്ടിലെ പ്രമാണിയായിരുന്നതുകൊണ്ട് ആരെയും പിണക്കാതിരിക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചിരുന്നു. ദേശീയമുസ്ലിം എന്ന പദവിയിലേക്കുയർത്തപ്പെടുന്നില്ലെങ്കിലും നിലനില്പിനുവേണ്ടിയുള്ള തയ്യാറെടുപ്പിൽ അദ്ദേഹം എല്ലാവരെയും കൂടെ നിർത്താൻശ്രമിക്കുന്നത് ഈ വഴിക്കാണെന്നുകാണാം.

"ആവശ്യമില്ലാതെതന്നെ, പലനാട്ടുകാരും ജാതിക്കാരുമായി പത്തുപതാളുകളെ മുതലാളി തീറ്റിപ്പോറ്റിക്കൊണ്ടിരുന്നു. ആരു തന്നെ വീട്ടിൽ വന്നാലും ആഹാരം കൊടുക്കാതെ വിടരുതെന്നാണ് മുതലാളിയുടെ നിയമം. ബ്രാഹ്മണർക്കും നായൻമാർക്കും മറ്റും ആഹാരം കൊടുക്കാൻവേണ്ടി പ്രത്യേകമായൊരു സ്ഥലമുണ്ട്. അവിടെ ഒരു ബ്രാഹ്മണനെ അരിവെപ്പുകാരനായി നിയമിച്ചിട്ടുണ്ട്" (10).

മതേതരവാദിയാകാൻവേണ്ടി എന്നതിനേക്കാൾ നാട്ടിലെ പ്രമാണിയായി തുടരാൻ വേണ്ടിയാണ് അദ്ദേഹം ഈ 'ഊട്ടൽ' നടത്തുന്നത്.

മതേതര ലിബറൽ ദേശീയതയും സാംസ്കാരിക ദേശീയതയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം റഹീം എന്ന കഥാപാത്ര നിർമ്മിതിയെ ബാധിക്കുന്നതായി കാണാം. നോവലിൽ റഹീമിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആദ്യപരാമർശങ്ങൾ അത്ര ഗുണാത്മകമാവാത്തത് അതുകൊണ്ടാണ്: "മുതലാളിയുടെ പ്രതാപം മൂർദ്ധന്യതയിലെത്തിയിരുന്ന കാലത്താണ് മൂത്തമകനായ റഹിം ബാല്യത്തിൽനിന്നു യൗവനത്തിലേക്കു കാലൂന്നിയത്. വെളുത്ത്, ഉയർന്ന്, അഴകുള്ള ഉരുണ്ടശരീരം; നീണ്ടുയർന്ന നാസിക, സ്നേഹദ്യോതകമായ വിശാല നയനങ്ങൾ അതെല്ലാം റഹീമിന്റെ പ്രത്യേകതകളായിരുന്നു. എല്ലാത്തിനുമുപരിയായി അയാൾക്ക് ആകർഷണീയ-

മായ ഒരു മന്ദഹാസമുണ്ട്. പക്ഷേ, അതെല്ലാം അയാളെ യൗവനാരംഭത്തിൽത്തന്നെ പിഴച്ചമാർഗ്ഗത്തിലേക്കു നയിക്കുവാൻ മാത്രമേ സഹായിച്ചുള്ളൂ. പ്രതാപവാനും ധനികനുമായ ഒരച്ഛന്റെ മകൻ, ആകാര സൗഷ്ഠവം, വിദ്യാഭ്യാസമില്ലായ്മ–അത്രയും മതിയല്ലോ ഒരു യുവാവിനെ അസാന്മാർഗ്ഗികമായ പ്രവൃത്തികളിലേക്ക് ആകർഷിക്കുവാൻ" (11). റഹീമിനെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഈ പരാമർശങ്ങൾ തുടർന്നുള്ള അഭിപ്രായങ്ങൾക്ക് നേർവിപരീതമാണ്. ഏതൊരുവീട്ടിലേക്കും പരസ്യമായും രഹസ്യമായും കയറിച്ചെല്ലുന്നതും സ്ത്രീകളുമായി സഹവസിക്കുന്നതുമാണ് റഹീമിന്റെ വഴിതെറ്റലെന്ന് തുടർന്നുപറയുന്നുണ്ട്. സാംസ്കാരിക ദേശിയത മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന സദാചാര ബോധത്തിന്റെ സ്കെയിലുവെച്ചു അളന്നുനോക്കിയാണ് ഇവിടെ വിലയിരുത്തൽനടത്തുന്നത്. ലിബറൽ മതേതരവാദിയായ റഹീമിനെ ദേശീയമുസ്‌ലിമായി പരിവർത്തിപ്പിക്കേണ്ടതുകൊണ്ടാകാം അടുത്ത ഖണ്ഡിക ആരംഭിക്കുന്നത് 'പക്ഷേ, റഹീം നല്ലവനായിരുന്നു' എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ്.

ദേശീയമുസ്ലിം എന്ന ദേശീയവാദ ആധുനികതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രനിർമ്മിതിയെ റഹീമെന്ന കഥാപാത്രം കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഇവയൊന്നും പിടിതരാതെ നിൽക്കുന്ന ഒരു കഥാപാത്രമുണ്ട് 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിൽ—പാത്തുമ്മ. മാധവിയുടെ മകളായ തത്തയെ തട്ടമിടാതെ തന്നെ തന്റെ മകളോടൊപ്പം വളർത്തുന്ന ദേശീയതയോട് ഒട്ടിനിൽക്കുന്ന കഥാപാത്രമാണ് പാത്തുമ്മ. ജീവിതത്തെയും മനുഷ്യരെയും ദേശത്തെയുംകുറിച്ചുള്ള മതപരമായ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെ ചോദ്യംചെയ്തുകൊണ്ടാണ് അവർ ദേശീയതയുടെ വഴിയിലേക്കുവരുന്നത്. എന്നാൽ അതൊരിക്കലും മതനിഷേധത്തിന്റെയോ മത നിരാസത്തിന്റെയോ മാർഗ്ഗത്തിലല്ലായിരുന്നു. 'നിനക്ക് കൊച്ചില്ലാഞ്ഞിട്ടാണോടീ കാഫറിന്റെ കൊച്ചിനെ വളർത്തുന്നത് ?" (26) എന്ന വിശ്വാസിയായ വൃദ്ധയുടെ ചോദ്യത്തിന് പാത്തുമ്മനൽകുന്ന മറുപടി ശ്രദ്ധേയമാണ്. "പടച്ചവന്റെ കൊച്ച്!.. എല്ലാ കൊച്ചുങ്ങളും പടച്ചവന്റേതാ.." എല്ലാ ആക്ഷേപങ്ങളെയും ആരോപണങ്ങളെയും മറികടക്കാൻ ശേഷിയുള്ള മറുപടിയായിരുന്നു അത്. മതത്തെ മനുഷ്യ പക്ഷത്തു നിന്നു കാണാൻ പാത്തുമ്മയ്ക്ക് കഴിയുന്നുണ്ട്. ഇസ്‌ലാമിന്റെ രാജ്യത്തു പോയാൽ നമുക്കെല്ലാവർക്കും സുഖമായി കഴിയാമെന്ന് അബ്ദു പറഞ്ഞകാര്യം

ജലീമ പാത്തുമ്മയോടു പറയുമ്പോൾ അവർ കോപാകുലയാകുന്നു. "ആരു പറഞ്ഞെടീ ഇതു കാഫറീങ്ങടെ രാജ്യമാണെന്ന്..? പടച്ചവൻ പടച്ചതല്ലാതെ ഏതു രാജ്യമുണ്ടെടീ ഈ ദുനിയാവിൽ...?" (109) എന്ന മറുചോദ്യമാണ് അവർ ഉന്നയിക്കുന്നത്. കാഫറീങ്ങ (അവിശ്വാസി) ളുടെ രാജ്യം വർഗ്ഗീയ ചിന്തയെ പടച്ചവന്റെ പേരിൽതന്നെ മറികടക്കാൻ അവർക്കാവുന്നുണ്ട്. ദേശത്തെയും ദേശീയതയെയും കുറിച്ച് ഭരണകൂടം മുന്നോട്ടുവെച്ച പ്രതിലോമകരമായ സങ്കല്പനങ്ങളെ മനുഷ്യരുടെ പക്ഷത്തു നിന്നുകൊണ്ട് ചോദ്യം ചെയ്യാൻ അവർക്ക് കഴിയുന്നു."ഇവിടത്തെ ദുഃഖത്തിലാ നീ ജനിച്ചത്. ഇവിടത്തെ ദുഃഖത്തിൽതന്നെയാ നീ വളർന്നത്... എന്നിട്ടിപ്പഴ്... നിനക്കൊരുത്തനെ കിട്ടിയപ്പഴ് ഈ ദുഃഖത്തീന്ന് പോകണം അല്ലേടീ" "എന്റെ വിയർപ്പും എന്റെ കണ്ണീരും വീണുനനഞ്ഞ ഈ മണ്ണിൽ കിടന്നെനിക്കുമരിക്കണം" (110). വിരുദ്ധപക്ഷങ്ങളെ നിർമ്മിക്കുന്ന ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ പൊളിക്കാനും ദേശീയതയുടെ അടഞ്ഞവാതിലുകൾ തുറന്നിടാനും പാത്തുമ്മയ്ക്ക് കഴിയുന്നത് ജനപക്ഷത്തു നിന്നുകൊണ്ടുള്ള രാഷ്ട്രസങ്കല്പത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. റഹീമിനെപ്പോലെ നിയതമായ രൂപഘടനയുള്ള ബോധപൂർവ്വ നിർമ്മിതിയായ 'ദേശീയമുസ്ലിം ' അല്ല പാത്തുമ്മ. എന്നാൽ അബ്ദു എന്ന അപരദേശീയതയുടെ പ്രതിനിധിയും അതിനെ എതിരിടുന്ന റഹീമെന്ന ദേശീയമുസ്‌ലിമുമാണ് നോവലിന്റെ മൊത്തത്തിലുള്ളപാഠത്തെ നിർമ്മിക്കുന്നത്. നായകനേക്കാൾ പ്രതിനായകന് ആഖ്യാനിതമാകാൻ അവസരം കിട്ടുന്നതുകൊണ്ട് അപരനിർമ്മിതിയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം തെളിഞ്ഞുവരുന്നു.

3.5.3. **സുൽത്താൻ വീട്**

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിന്റെ പ്രാതിനിധ്യസ്വഭാവത്തെ വിലയിരുത്തുന്നതിന് മുസ്ലിം ജീവിതച്ചുറ്റുപാടിനെ അതിനകത്തുനിന്നുതന്നെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ആഖ്യാനങ്ങളെക്കൂടി പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. നവോത്ഥാനകാലനോവലിലാണ് മുസ്ലിം ജീവിതപരിസരം മുഖ്യപ്രമേയമായി ആദ്യം കടന്നുവരുന്നത്. അതിൽത്തന്നെ ബഷീറിന്റെ നോവലുകൾ സവിശേഷമായ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. മുഖ്യധാരാ ആഖ്യാനങ്ങളിലൊന്നും പ്രതിഫലിക്കാതിരുന്ന പ്രാദേശികമായ ഒരു ഉപദേശീയതയുടെ അടയാളപ്പെടുത്തലായിരുന്നു ബഷീറിന്റെ

കൃതികൾ. യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിന്റെയും മതഭ്രാന്തിന്റെയും പതിവു ദേശീയ കാഴ്ച്ചകളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി, തദ്ദേശീയ സംസ്കൃതിയുടെ നേരും നെറിയും ആവിഷ്കരിക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളായിരുന്നു മജീദും സുഹറയും കുഞ്ഞിപ്പാത്തുമ്മയും നിസാർ അഹമ്മദും സൈനബയും മണ്ടൻമുത്തപ്പയും ഒറ്റക്കണ്ണൻപോക്കരും പാത്തുമ്മയും ആനമ്മയുമല്ലൊം. കേരളീയ പൊതുമണ്ഡലത്തിനകത്ത് ഒരു ആഘാത സാന്നിദ്ധ്യമായാണ് ബഷീറിയൻ കഥാപാത്രങ്ങൾ അവതരിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഗുപ്തൻനായരെപ്പോലെയുള്ള മുഖ്യധാരാ നിരൂപകൻമാർ ബഷീർ കൊണ്ടുവന്ന വിപ്ലവാത്മകമായ ആഖ്യാനപരിസരത്തെ അവഗണിക്കുകയും വിമർശിക്കുകയും ചെയ്തു. എൻ.പി. മുഹമ്മദ് നിർമ്മിച്ച കഥാലോകം ബഷീറിന്റെ തുടർച്ചയായിരുന്നു. 'എണ്ണപ്പാട'വും 'ദൈവത്തിന്റെ കണ്ണും' അടയാളപ്പെടുത്തിയത് തദ്ദേശീയമുസ്ലിം ജീവിതത്തിന്റെ സ്വത്വസംഘർഷങ്ങളുടെ ആവിഷ്കാരമായിരുന്നു. കേശവദേവും ഉറൂബും എം.ടിയും എസ്.കെ. പൊറ്റക്കാട്ടുമെല്ലാം ഒരു സംസ്കൃതിക്കു പുറത്തുനിന്നുകൊണ്ടാണ് ആ സമൂഹത്തിന്റെ കഥ പറയാൻ ശ്രമിച്ചത്. എന്നാൽ മുസ്ലിം ഉപസംസ്കൃതിയുടെ ജീവിതത്തെ സത്യസന്ധമായി അവതരിപ്പിക്കാൻ ബഷീറിനും എൻ.പി.ക്കും കഴിഞ്ഞത് ആ സംസ്കൃതിക്കകത്തുനിന്നുകൊണ്ട് കഥപറയാൻ കഴിഞ്ഞതുകൊണ്ടാണ്. സാമൂഹിക ഘടന നിരന്തരമായ സംബോധനകളിലൂടെയും ഇടപെടലുകളിലൂടെയും നിർമ്മിച്ചെടുത്ത കർതൃത്വപദവിയെ സ്വത്വസംഘർഷങ്ങളുടെ മൂർച്ചയിൽ തകർത്തുകളയുന്ന ഏജൻസിയുടെ സാന്നിധ്യമാണ് മുസ്ലിം ജീവിതകഥ പറയുമ്പോൾ ബഷീറിന്റെയും എൻ.പി. മുഹമ്മദിന്റെയും എഴുത്തുകളെ യഥാതഥമായി നിലനിർത്തുന്നത്. ആ എഴുത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരകാലത്തെ തുടർച്ചയാണ് പി.എ.മുഹമ്മദ്കോയയുടെ 'സുൽത്താൻവീട്'.

1970-കളുടെ തുടക്കത്തിൽ ദേശാഭിമാനിയിൽ ഖണ്ഡശഃയായി പ്രസിദ്ധീകരിച്ചുതുടങ്ങിയ 'സുൽത്താൻവീട്' 1974-ലാണ് പുസ്തകരൂപത്തിലിറങ്ങുന്നത്. സൈമൺ കമ്മീഷൻ ഇന്ത്യയിലെത്തുന്ന 1928 മുതൽ തൊഴിലാളി സംഘടനകൾ രൂപപ്പെട്ടുതുടങ്ങിയ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കാലം വരെയുള്ള മൂന്നു പതിറ്റാണ്ടുകാലത്തെ സംഘർഷഭരിതമായ ജീവിതത്തെ കോഴിക്കോടിനെ പശ്ചാത്തലമാക്കി അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് 'സുൽത്താൻ വീട്ടി'ൽ. കോഴി-

ക്കോട്ടെ മുസ്‌ലീങ്ങളിൽ പ്രധാനികളായ, താൻകൂടി പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന കോയമാരുടെ അതിസങ്കീർണ്ണമായ ജീവിതകഥയാണ് പി.എ. മുഹമ്മദ്കോയ പറയുന്നത്. കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യദശകങ്ങളിൽ മലയാളത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള ഏറ്റവുംമികച്ച പത്തുപന്ത്രണ്ടു-നോവലുകളിലൊന്നായി എം.അച്യുതൻ[25] സുൽത്താൻ വീടിനെ അവതരിപ്പിക-്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും മലയാള നോവൽ സാഹിത്യ ചരിത്രത്തിൽ ആ നിലയ്ക്കുള്ള പരിഗണന ഈ നോവലിനു ലഭിച്ചിട്ടുണ്ടോയെന്നു സംശയമാണ്.

മുസ്ലിം സാമൂഹിക ജീവിതമാണ് മുഹമ്മദ്കോയയുടെ എഴുത്തിന്റെ കാൻവാസ്. മലബാ-റിലെയും ലക്ഷദ്വീപിലെയും പ്രത്യാശകളും പ്രതിസന്ധികളും നിറഞ്ഞ ജീവിതത്തെ സത്യസന്ധമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ചെറുകഥകളാണ് അഭിലാഷം, സ്പോർട്സ്മാൻ, ദ്വീപുകാ-രൻ എന്നീ സമാഹാരങ്ങളിലുള്ളത്. സുൽത്താൻ വീട് കൂടാതെ സുറുമയിട്ട കണ്ണുകൾ, ടാക്സി എന്നീ രണ്ടുനോവലുകൾ കൂടി അദ്ദേഹം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും ദുരാചാരങ്ങളും നിറഞ്ഞ മുസ്ലിം സാമൂഹികാവസ്ഥക്കകത്ത് സ്ത്രീകൾ അനുഭവിക്കുന്ന ദുരിതങ്ങളെ കോഴി-ക്കോട്ടെ കടലോര ദേശങ്ങളിലെ അറബിക്കല്യാണങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ അവതരിപ്പി-ക്കുന്ന നോവലാണ് 1964-ൽ എഴുതിയ 'സുറമയിട്ട കണ്ണുകൾ'.

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം ഇന്ത്യയിൽ രൂപപ്പെട്ടുവന്ന, ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത മുസ്ലിം വിരുദ്ധപൊതുബോധത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ആ സമുദായ-ത്തിൽനിന്നുതന്നെയുള്ള ഒരാളെഴുതിയ നോവൽ എന്നനിലയ്ക്കാണ് 'സുൽത്താൻ വീടി'നെ ഇവിടെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നത്. ദേശരാഷ്ട്രം എന്ന ആശയത്തിനുഭീഷണിയായിത്തീർന്ന-വർ എന്ന നിലയ്ക്കാണ് വിഭജനാനന്തര ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിംസമുദായത്തെ നോവലുൾപ്പെടെ-യുള്ള സാഹിത്യവ്യവഹാരങ്ങൾ നോക്കിക്കണ്ടത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, അപരസ്വത്വനിർമ്മി-തിയുടെയും വ്യാജ പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെയും ഇരകളായി മുസ്‌ലീങ്ങൾമാറി.സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിലും ഇത്തരം പ്രതിനിധാനങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻതുടങ്ങിയതിന്റെ ഉദാഹരണമായിരുന്നു 'ഭ്രാന്താലയം'. എന്നാൽ സാംസ്കാരിക ദേശീയത വിഭാവനം ചെയ്ത 'ദേശീയമുസ്‌ലി'മിനെയും ദേശരാഷ്ട്രത്തെ സംശയത്തോടെ നോക്കിക്കണ്ട മുസ്ലിംസമുദായ-

ത്തെയും ചരിത്രത്തിന്റെ പാഠങ്ങളെ മുൻനിർത്തി പുനരാഖ്യാനം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമമാണ് മുഹമ്മദ്കോയയുടേത്. പുറത്തുനിന്നും നോക്കിക്കാണുന്നതിനേക്കാൾ അകത്തുനിന്നുനിന്നുള്ള പാഠനിർമ്മിതി പ്രതിനിധാന പ്രക്രിയയോട് നിർവ്യാജമായ കൂറുപുലർത്തുക സ്വാഭാവികമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ഏതെങ്കിലും ഒരു മുസ്ലിം എന്നതിനേക്കാൾ താൻകൂടി പ്രതിനിധാനം- ചെയ്യുന്ന കോയ എന്ന വിഭാഗത്തിന്റെ ജീവിത കഥതന്നെ എഴുത്തുകാരൻ പ്രമേയമായി സ്വീകരിക്കുന്നത്.

3.5.3.1. **സന്ദർഭവിശകലനം**

1971-ലാണ് നോവൽ എഴുതപ്പെട്ടുന്നതെങ്കിലും കൃതിയിലെ കാലമെന്നത് ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിം ജീവിത വ്യവഹാരങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചടത്തോളം ഏറെ സവിശേഷമായ ഒന്നാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തിന്റെ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ നിറഞ്ഞുനിന്ന അന്തരീക്ഷത്തിലേക്ക് മതനവീകരണവാദവും മുതലാളിത്ത ആധുനികതയും തീവ്രയാഥാർത്ഥ്യമായി കടന്നുവരുന്നതിന്റെ ചരിത്രത്തിലൂന്നി നിന്നു കൊണ്ടുള്ള ആഖ്യാനമാണ് ഈ നോവൽ. അതായത്, മുസ്ലിംസമുദായത്തിന്റെയോ കോയമാരുടെയോ കോഴിക്കോടിന്റെയോ കേവലമായ ചരിത്രം എന്നതിനപ്പുറം ഇരുൾമൂടിയ സാമുദായിക-രാഷ്ട്രീയ അന്തരീക്ഷത്തിൽനിന്നും ആധുനികതയുടെ വെളിച്ചത്തിലേക്കും സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യയിലേക്കും ആശങ്കയോടെയും ഭയപ്പാടോടെയും നടന്നടുക്കുന്ന ഒരു സമുദായത്തിന്റെ–മലബാറിലെ മുസ്ലീങ്ങളുടെ–സംഘർഷഭരിതമായ ജീവിതത്തിന്റെ അവതരണമാണ് ‘സുൽത്താൻ വീട്ടി’ലുള്ളത്.

സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് ജീവിച്ചിരുന്ന കോഴിക്കോട്ടെ മാപ്പിളമാരുടെ സങ്കീർണമായ ജീവിതകഥയാണ് ‘സുൽത്താൻ വീടി’ലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നത്. സുൽത്താൻ വീട് എന്ന വലിയതറവാട്ടിനകത്ത് പല ‘പാഹ’ങ്ങളായി ഉച്ചനീചത്വങ്ങളോടെ കഴിഞ്ഞുകൂടിയിരുന്ന പല കുടുംബങ്ങളുടെ ആഖ്യാനത്തിലൂടെയാണ് കഥ മുന്നോട്ടുപോകുന്നത്. നാല്പത് വെള്ളാട്ടികളെ വെച്ച് തറവാട് വാണിരുന്ന ഹജ്ജിബിത്താത്തയുടെ പേരമകളായ കൗജേയിത്താത്തയുടെ അവസാനനാളുകളാണ് നോവലിന്റെ കഥാപശ്ചാത്തലം. പ്രതാപ

ശാലിയായിരുന്ന മാമുക്കോയ അളിയൻ കാക്കയുടെ വീടരായിരുന്നു കൗജോയിത്താത്ത. നൂറിലധികം അംഗങ്ങളുള്ള സുൽത്താൻ വീടിന്റെ പ്രതാപത്തകർച്ചയുടെ നാൾവഴികളിലൂടെയാണ് മുഹമ്മദ്കോയ കഥപറയുന്നത്. കൌജോയിത്താത്തയുടെ മരിച്ചുപോയ സഹോദരിയുടെ പേരക്കുട്ടിയായ ഉമ്മർകോയയാണ് ഈ നോവലിലെ കേന്ദ്രകഥാപാത്രം. പലതരം അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിലും അനാചാരങ്ങളിലുമടിപ്പെട്ട് അജ്ഞതയുടെ പടുകുഴിയിൽ വീണുപോയ തന്റെ തറവാട്ടു കാരണവൻമാരെ ധിക്കരിച്ച് ആധുനികതയുടെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും ഇടങ്ങളിലേക്ക് ഇറങ്ങിപ്പുറപ്പെട്ടവനാണ് ഉമ്മർകോയ. ഇന്ത്യൻ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തോട് ശത്രുതാപരമായ സമീപനമുണ്ടായിരുന്ന കാരണവൻമാർക്ക് ശരിയായവഴി കാണിച്ചു കൊടുക്കാൻ ഉമ്മർകോയയ്ക്കു കഴിയുന്നു. വമ്പുപറച്ചിലുകളിൽമാത്രം അഭിരമിച്ചിരുന്ന തറവാടിത്ത ഘോഷണങ്ങളെ പൊളിച്ചടക്കാനും ഇരുട്ടുമൂടിയ ആ വലിയ കെട്ടിടത്തിൽനിന്നും പുറത്തു കടക്കാനും തയ്യാറാവുന്ന ഉമ്മർകോയ മുസ്ലിം ആധുനികതയുടെ പുതിയ മാർഗ്ഗമാണ് തുറന്നിടുന്നത്.

3.5.3.1.1. **നോവലും ചരിത്രവും**

നോവലെന്നത് കേവലമായ ഭാവനാവിലാസത്തിനപ്പുറം അതതുകാലങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തെക്കൂടി അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന സാഹിത്യമാതൃകയാണ്. ചരിത്രത്തോടിണങ്ങിനിൽക്കുന്ന ഭാവനയുടെ ആവിഷ്കാരമാണത്. നോവൽ എന്ന സാഹിത്യ ഗണത്തിന്റെയും രൂപത്തിന്റെയും ഉത്ഭവം തൊട്ടേ, അത് ചരിത്രത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നുണ്ട്.[26] 'ചരിത്രം വാസ്തവികവും യുക്തിഭദ്രവും ശാസ്ത്രീയവുമാണ്, എന്നാൽ ഫിക്ഷൻ അയഥാർത്ഥവും ഭാവനാത്മകവും സൗന്ദര്യാത്മകവുമായ ഒന്നാണ്'—ഇത്തരത്തിൽ ആഖ്യാനങ്ങളെന്ന നിലയിൽ ചരിത്രത്തെയും സാഹിത്യത്തെയും വിപരീത ദിശയിലാക്കുന്ന സമീപനമാണ് ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധംവരെയും നിലനിന്നിരുന്നത്. എന്നാൽ സമീപകാലത്തായി ചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തിലും സൗന്ദര്യ ശാസ്ത്രത്തിലും ഇതു പൊളിച്ചെഴുതപ്പെട്ടു. 'മെറ്റാഹിസ്റ്ററി' എന്ന തന്റെ 1973-ലെ കൃതിയിൽ നിന്നു തുടങ്ങി പിൽക്കാല രചനകളിലൂടെ ചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ ആരംഭകാലം മുതൽ ഉറപ്പിക്കപ്പെട്ട അതിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠതയെ

ഹൈഡൻവൈറ്റ് തള്ളിക്കളയുന്നുണ്ട്. “A verbal structure in the form of a narrative prose discourse that purports to be a model, or icon, of past structures and processes in the interest of explaining what they were by representing them”. (White, Metahistory: 2). ഭാഷയിലൂടെയും ആഖ്യാനത്തിലൂടെയും നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതാണ് ചരിത്രമെന്നും അതൊരു സാഹിത്യകലയാണെന്നും അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. ചരിത്രാഖ്യാനത്തിന്റെയും കഥാഖ്യാനത്തിന്റെയും യാഥാർത്ഥ്യ-കല്പനാ ഭേദങ്ങളെ പ്രശ്നവത്കരിച്ച് അവയുടെ അതിരുകൾ മായ്ക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നത്.

ആധുനികതയുടെ ഭൗതിക പരിസരവും ജ്ഞാനമണ്ഡലവും മലയാളിയുടെ ജീവിതത്തെ മാറ്റിമറിക്കാൻ തുടങ്ങിയതിന്റെ ചരിത്രമാണ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകങ്ങളിലുമുണ്ടായ മലയാള നോവലുകൾ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. ഇന്ദുലേഖയും സരസ്വതീ വിജയവുമെല്ലാം ഇതിനുദാഹരണമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുന്നു. ചരിത്രത്തോടു ചേർന്നു നിന്നുകൊണ്ടാണ് റിയലിസത്തിന്റെ വക്താക്കളായ നവോത്ഥാന കാല എഴുത്തുകാരും നോവലുകൾ രചിച്ചിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ ഇത്തരം കൃതികളിലെ ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനമെന്നത് ഏറെ സങ്കീർണ്ണമായ ഒന്നായിരുന്നുവെന്ന് പില്ക്കാലപഠനങ്ങൾ തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ട്. കൊളോണിയൽചരിത്രബോധത്തിന്റെ ബാധ ആദ്യകാല നോവലുകളെ വളരെയധികം ബാധിച്ചിരുന്നു. പിന്നീടുണ്ടായ ബഷീറിന്റെയും ഉറൂബിന്റെയുമൊക്കെ കൃതികളിൽ മുസ്ലിംസമുദായത്തിന്റെ ജീവിതത്തെ സൂക്ഷ്മമായി അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഒരു ദേശത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെ മുൻനിർത്തി ആ സമൂഹം ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളോട് എങ്ങനെയാണ് പ്രതികരിച്ചത് എന്നുവിശദമാക്കുന്ന സവിശേഷമായ ആഖ്യാനങ്ങൾ സുൽത്താൻ വീടിനു മുമ്പ് മലയാളത്തിലുണ്ടായിട്ടില്ല. സാംസ്കാരിക ഭൂതകാലത്തിന്റെ ‘കണ്ടെത്തലി’ലും അതുവഴി ദേശീയസ്വത്വത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയിലും ചുറ്റിത്തിരിഞ്ഞ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവൽ ‘അപരജനത’യുടെ ചരിത്രത്തെ വേണ്ടവിധം ഉൾക്കൊണ്ടിട്ടില്ലായിരുന്നു. ചരിത്രം പുറത്തു നിർത്തിയവരുടെ ചരിത്രത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുക എന്നതാണ് ഏറ്റവും പ്രധാനമെന്ന് ‘സുൽത്താൻ വീട്’ ഓർമ്മപ്പെടുത്തു-

ന്നു. ഇതര സമുദായങ്ങൾ എന്നപോലെ മുസ്ലിംസമുദായവും ആധുനികസമൂഹമായി പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നതിന്റെ ചരിത്രമാണ് പി.എ. മുഹമ്മദ്കോയ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

മിഖായേൽ ലൂകോനിന്റെ 'ഇതൊരു പുസ്തകമല്ല, ഇത് ഞാനാണ് ' എന്ന കവിത കൊണ്ടാണ് മുഹമ്മദ്കോയ സുൽത്താൻ വീട് വായനക്കാരനു മുമ്പിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. 'ഞാൻ' കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലേക്കുള്ള ആദ്യസൂചനയാണ് ഈ കവിത. "ഇതൊരു കാലഘട്ടത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ്. ഇതിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ ഇന്നലെ ജീവിച്ചവരും ഇന്നു ജീവിക്കുന്നവരുമായ മനുഷ്യരുമാണ്" എന്ന് നോവലിന്റെ കയ്യെഴുത്തുപ്രതി ഏറ്റുവാങ്ങുന്നവേളയിൽ നോവലിസ്റ്റ് പറഞ്ഞകാര്യം സുൽത്താൻ വീടിന്റെ 1991-ൽ സാഹിത്യഅക്കാദമി പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പതിപ്പിൽ എരുമേലി പരമേശ്വരൻപിള്ള എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. നോവലിലൂടെ പറയുന്നകാര്യത്തിനു കഥ എന്നതിനപ്പുറമുള്ള മാനമുണ്ടെന്ന് വായനക്കാരെ ബോധ്യപ്പെടുത്താനുള്ളശ്രമമാണ് മുകളിൽസൂചിപ്പിച്ച കവിതാശകലത്തിലും എഴുത്തുകാരന്റെ വാക്കുകളിലും കാണാൻകഴിയുക. "കഥയ്ക്കു മുകളിൽ ചരിത്രത്തിന്റെ ആകാശം തെളിയുമ്പോൾ സംഭവിക്കുന്നതാണത്–ഇതിലുള്ളതെല്ലാം സത്യമാണെന്ന ധ്വനി. സത്യമാണെന്ന് വിശ്വസിക്കണമെങ്കിൽ അത് ചരിത്രമാണെന്നുതന്നെ പറയണമെന്നാണ് നമ്മുടെ രീതി. സുൽത്താൻ വീടിന് വ്യക്തമായൊരു ചരിത്രപശ്ചാത്തലമുണ്ട്. അത് രാജ്യത്തിന്റെയും സമുദായത്തിന്റെയും നിർണ്ണായക കാലം കൂടിയാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ അലകൾക്കൊപ്പം മത പരിഷ്കരണ വാദത്തിന്റെയും മുതലാളിത്ത ആധുനികതയുടെയും കടന്നുകയറ്റം ഈ കൃതിയുടെ സാമൂഹ്യാന്തരീക്ഷത്തെ സവിശേഷമാക്കുന്നു" (അജയ് പി. മങ്ങാട്ട്: 9). അതുകൊണ്ടുതന്നെ സംഭവകഥ എന്നതിനപ്പുറമുള്ള ഒരു മാനം നോവലിനു കൈവരുന്നു. 'സംഭവിച്ചിരിക്കാവുന്ന ചരിത്രമാണ് നോവൽ' എന്ന എഡ്മണ്ട് ഗോൺകോർട്ടിന്റെ[27] അഭിപ്രായം ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്.

ആമുഖമായ 'പടിപ്പുര'യിൽ കോഴിക്കോടിന്റെയും അവിടുത്തെ മുസ്ലീങ്ങളുടെയും പൂർവ്വകാല ചരിത്രത്തെ വരച്ചുവെച്ച ശേഷമാണ് 'സുൽത്താൻ വീടി'ന്റെ കഥപറയാൻതുടങ്ങു-

ന്നത്. നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ ചരിത്രമുള്ള ഒരു ജനത എന്നൊക്കെ വിളിച്ചു പറയാനുള്ള യത്നം കൂടിയാണ് മുഹമ്മദ്കോയക്ക് ഈ നോവൽ. കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ മുസ്ലിം അധിവാസ കേന്ദ്രങ്ങളിലൊന്നായ കുറ്റിച്ചിറയിലുള്ളൊരു പഴയ തറവാടിനെ മുൻനിർത്തിയാണ് 'സുൽത്താൻ വീടി'ന്റെ കഥ വികസിക്കുന്നത്. ചേരരാജാക്കൻമാർ, സാമൂതിരിമാർ, അറബികൾ, ചൈനക്കാർ, പോർച്ചുഗീസുകാർ, മൈസൂർ സുൽത്താൻമാർ, ബ്രിട്ടീഷുകാർ: പല കാലങ്ങളിൽ കോഴിക്കോട്ടെത്തിയ പലതരം മനുഷ്യരുടെ ഇടപെടലുകളിലൂടെയാണ് നാടിന്റെ ചരിത്രം രചിക്കപ്പെട്ടത്. നിയതമായ ഒരു ചരിത്രമുള്ള ജനതയെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചും കൃത്യമായ ഒരു ചരിത്ര സന്ദർഭത്തെ മുൻനിർത്തിയുമാണ് നോവലിസ്റ്റ് കഥയാരംഭിക്കുന്നത്: "നമ്മുടെ കഥ തുടങ്ങുന്ന കാലത്ത് വെള്ളക്കാരന്റെ യൂണിയൻ ജാക്ക് ഹജ്ജൂരാപ്പീസിലെ കൊടിമരത്തിൽ പാറാൻതുടങ്ങിയിട്ട് നൂറ്റിമുപ്പത്തെട്ടു കൊല്ലമാവുന്നു. പണ്ടു പല്ലക്കിലേറി സാമൂതിരിക്ക് അകമ്പടി സേവിക്കുകയും കപ്പലുകളിൽ വിദേശങ്ങളിൽ കച്ചവടത്തിന്നുചെന്നു കേളിപരത്തുകയും പറങ്കികളോട് അലമാലകൾക്കിടയിൽ അടരാടുകയും ഒക്കെ ചെയ്തവരുടെ അനന്തര തലമുറകളാണ് നമ്മുടെ കഥാപാത്രങ്ങൾ" (32). കഥ നടക്കുന്നകാലം ബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശത്തിന്റേതും കഥാപാത്രങ്ങൾ അധിനിവേശത്തിനെതിരെ പോരാടിയ ചരിത്രമുള്ളവരുടെ പിൻതലമുറയും എന്ന് എഴുത്തുകാരൻ തുടക്കത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തിന്റെയും ലോകമഹായുദ്ധങ്ങളുടെയും കാലമെന്നത് നോവലിനെ ഏറ്റവുമധികം ചരിത്രത്തോടുബന്ധിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള കാലമാണ്. "ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ നോവലിനുണ്ടായ രൂപപരവും ഭാവപരവുമായ മാറ്റങ്ങൾ ഏറ്റവുമധികം ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടതും ചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ്. യുദ്ധം, അധികാരം, ദാരിദ്ര്യം എന്നിങ്ങനെ ചരിത്രത്തിന്റെ അടരുകൾ തന്നെയായി മാറിയ കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിലെ ആഗോള മാനുഷികാവസ്ഥകൾ നോവലിനെ ആധുനിക കാലത്തിന്റെ ഇതിഹാസങ്ങളാക്കി മാറ്റി" (ഷാജി ജേക്കബ്: 45). പറയുന്നത് സുൽത്താൻ വീട് എന്ന നൂറിലേറെ കുടുംബങ്ങൾ പല പാഹങ്ങളായി (ഭാഗങ്ങൾ) ഒന്നിച്ചുതാമസിക്കുന്ന കുടുംബത്തിന്റെ കഥയാണെങ്കിലും സൈമൺ കമ്മീഷന്റെ വരവ്, ഉപ്പു സത്യാഗ്രഹം, ലോക മഹായുദ്ധം, ക്വിറ്റിന്ത്യാ സമരം, പട്ടിണി ജാഥ, തൊഴിലാളി സമരങ്ങൾ തുടങ്ങി ഒരു ഇതിഹാസ രചനയുടെ പൂർത്തീകരണത്തിനാവശ്യ-

മായ ചരിത്രത്തിന്റെ ധാരാളം അടരുകൾ കഥയിലുൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യയെന്ന ദേശരാഷ്ട്രം രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ചരിത്രത്തിന്റെ അതിനിർണ്ണായകമായ ഈ അടരുകളെ സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ അപ്രസക്തരായ മനുഷ്യരുടെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ നിറഞ്ഞ ജീവചരിത്ര-ത്തോട് ചേർത്തുവെച്ചാണ് എഴുത്തുകാരൻ കഥ മെനഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. അതിൽ കോഴിക്കോടി-ന്റെ ദേശചരിത്രമുണ്ട്; കേരളീയ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ സാമുദായിക ചരിത്രമുണ്ട്. "ഒരു ദേശത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലേക്ക് ചൂണ്ടുന്നു എന്നതു മാത്രമല്ല പി.എ. മുഹമ്മദ് കോയയുടെ സുൽത്താൻ വീടിന്റെ പ്രത്യേകത, മറിച്ച് അതോടൊപ്പം ഒരു സമുദായത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹിക ചരിത്രത്തെയും അത് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുവെന്നതാണ്. കേരള മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ അതിദീർഘ ചരിത്രത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട സ്വത്വപരിണാമം സംഭവിച്ച കാലത്തെ സുൽത്താൻ വീട് സൂക്ഷ്മമായി എഴുതുന്നുണ്ട്" (ജമീൽ അഹ്മദ്: 63). എന്നാൽ കേവലം സമുദായ കഥ മാത്രമായി വായിക്കാൻകഴിയുന്ന നോവലല്ല ഇത്. കേരളീയ സംസ്കൃതിയുടെ ആഴത്തിൽ വേരുകളാഴ്ത്തിയ സംഭവ പരമ്പരകളും ജീവിത സന്ദർഭങ്ങളും ഇവിടെ ചേർത്തുവെച്ചിട്ടുണ്ട്. സ്വാ-തന്ത്ര്യപൂർവ്വ കാലത്തെ കേരളീയ സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിൽ അടയാളപ്പെടാതെ പോയവ-യുടെ ആഖ്യാനമാണത്.

ഭാവനയും യാഥാർത്ഥ്യവും രണ്ടല്ലന്നും ഒന്നുതന്നെയാണെന്നുമുള്ള ബോധമാണ് ചരിത്രത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ആഖ്യാനത്തിലൂടെ എഴുത്തുകാരൻ നൽകുന്നത്. മുസ്ലിം സമൂഹത്തിന്റെയും അവരധിവസിച്ച ദേശത്തിന്റെയും ചരിത്രം എഴുതുമ്പോൾ അങ്ങേയറ്റം സത്യസന്ധത പുലർത്താൻ എഴുത്തുകാരൻ ശ്രമിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അന്നത്തെ കാലിക രാഷ്ട്രീയത്തോടുപിന്തിരിഞ്ഞുനിന്ന സാമുദായികചിന്തയെ വിമർശനാത്മകമായിത-ന്നെയാണ് നോവലിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അധികാരത്തോടു ചേർന്നുനിൽക്കാൻമാത്രം ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ള ഉപരിവർഗ്ഗ മുസ്‌ലിമിന്റെ ചരിത്രം തുറന്നുകാട്ടാനും എഴുത്തുകാരൻ ശ്രമിക്കുന്നു. സുൽത്താൻ വീടിന്റെ ചുമരിൽ തൂങ്ങുന്നചിത്രങ്ങൾ നോക്കുക:

"തുർക്കിയിലെ സുൽത്താൻ അബ്ദുൽ ഹമീദ്ഖാൻ, ഗാസി അൻവർപാഷ. ഈജിപ്റ്റി-ലെ ഫുവാദ് രാജാവ്. അഫ്ഗാനിസ്ഥാനിലെ അമാനുല്ലാഖാൻ, ഹൈദരാബാദ് നൈസാം—

ആരൊക്കെയാണ് ചുമരുകളിൽ കയറിക്കൂടിയിരിക്കുന്നത്. ഒരറ്റത്ത് എഡ്വേർഡ് ഏഴാമന്റേ-യും മറ്റേയറ്റത്ത് വിക്ടോറിയാ മഹാറാണിയുടേയും വലിയ എണ്ണച്ചായാ ചിത്രങ്ങൾ" (55).

സുൽത്താൻ വീട് എന്നത് പഴയ പ്രതാപങ്ങളിൽ അഭിരമിക്കുന്ന ഉപരിവർഗ്ഗ മുസ്ലിമിന്റെ തറവാട്ടു പേരാണ്. അവരുടെ കൈപിടിച്ചാണ് കേരളീയ മുസ്ലീങ്ങൾ 'തദ്ദേശീയമുസ്ലി'മെന്ന തലത്തിൽനിന്നും 'ആഗോള ഇസ്ലാമി'ന്റെ വഴികൾ അന്വേഷിച്ചു തുടങ്ങിയത്. അതിന്റെ ചരിത്രം ഈ ചിത്രത്തിലുണ്ട്; നോവലിലുമുണ്ട്. തുർക്കി സുൽത്താൻമാ-രും ഈജിപ്തിലെയും അഫ്ഗാനിലെയും ചക്രവർത്തിമാരുമൊക്കെ ചിത്രമായി ഇടംപിടിച്ചത് അങ്ങനെയാണ്. ഒരറ്റത്തുള്ള എഡ്വേർഡ് ഏഴാമനും മറ്റേയറ്റത്തുള്ള വിക്ടോറിയാ മഹാറാണിയും മുസ്ലീങ്ങൾ അധികാര കേന്ദ്രങ്ങളോട് ഒട്ടിനിന്നതിന്റെ ചരിത്രത്തെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. കേരളീയ മുസ്ലിം ചരിത്രത്തിൽ സ്വാഭാവികമായി വന്നവരല്ല ഇവർ, 'കയറിക്കൂടിയിരുന്നവർ' ആണെന്നു എഴുത്തുകാരന് ഉത്തമബോധ്യമുണ്ട്. ഹൈദരാബാദ് നൈസാമിന്റെ ചിത്രം ചുമരുകളിൽ കാണാമെങ്കിലും സാമൂതിരിമാരാരും സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ ചുമരുകളിലില്ല. 'സുൽത്താൻ വീട്ടി'ലേക്കു കയറുന്നതിനു മുമ്പുള്ള 'പടിപ്പുര'യിൽ കോയമാരുടെ ചരിത്രംപറയുന്നടത്ത് അവർ സാമൂതിരിമാർക്ക് വേണ്ടപ്പെട്ടവരായിരുന്നുവെ-ന്നു പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും വൈദേശികർക്കെതിരായ പോരാട്ടത്തിൽ മലബാറിലെ മുസ്ലീ-ങ്ങൾക്കൊപ്പം നിന്ന സാമൂതിരിമാർ സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ ചുമരുകളിൽ കയറിക്കൂടാതിരുന്ന-ത് എന്തുകൊണ്ടാവാം എന്ന ചോദ്യത്തിന് കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ പോരാട്ടത്തിൽ കേരളത്തിലെ 'തറവാടി'കളായ മുസ്ലീങ്ങൾ ഏതു പക്ഷത്തുനിന്നുവെന്ന നോവലിലുട നീളം കാണുന്ന അന്വേഷണമാണ് ഉത്തരം.

ചരിത്രത്തിനൊപ്പം സഞ്ചരിക്കുന്ന ഉമ്മർകോയ എന്ന നായകനിലൂടെയാണ് സുൽത്താൻ വീടിന്റെ കഥ വികസിക്കുന്നത്. പഴയ പ്രതാപത്തിന്റെ വമ്പുപറച്ചിലുകളിൽ അഭിരമിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്ന സുൽത്താൻ വീട്ടിൽ നിന്നും കലുഷിതമായ ചരിത്രത്തിലേക്ക് ഇറങ്ങി വന്നയാളാണ് ഉമ്മർകോയ. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തിന്റെ-യും അലയൊലികൾക്കൊപ്പം സമുദായ പരിഷ്കരണത്തിന്റെ ആഹ്വാനവും ഉമ്മർകോയയെ

സ്വാധീനിക്കുന്നു. അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും അനാചാരങ്ങളുമില്ലാത്ത യഥേഷ്ടം വായുവും വെളിച്ചവും കടക്കുന്ന ഇടമാക്കി സുൽത്താൻ വീടിനെ മാറ്റാനുള്ള ചരിത്രദൗത്യമാണ് ഉമ്മർകോയയുടേത്. അതുകൊണ്ടാണ് തന്റെ നോവൽ വെറുംകഥയല്ല, ചരിത്രമാണെന്ന് പി.എ. മുഹമ്മദ് കോയ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തിയത്. കൊളോണിയൽ കാലത്തെ മുഖ്യധാരാ ചരിത്രകാരൻമാർ ബോധപൂർവ്വം വിസ്മരിച്ച ജനതയുടെ ചരിത്രത്തെ നോവലിലൂടെ പുനഃസൃഷ്ടിക്കുകയാണ് എഴുത്തുകാരൻ ചെയ്യുന്നത്.

3.5.3.2.ഘടനാവിശകലനവും സ്വത്വനിർമ്മിതിയും

ഒരു സമൂഹത്തിൽ പരമ്പരാഗതമായി നിലനിൽക്കുന്ന മൂല്യബോധവും ഭൗതിക സൗകര്യങ്ങളിൽ സംഭവിച്ച മാറ്റത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുണ്ടായ പുതിയ ചിന്തകളും തമ്മിൽ എല്ലായ്പ്പോഴും സംഘർഷത്തിലായിരിക്കും. ചരിത്രത്തിൽ നിരന്തരമായുണ്ടായി-ക്കൊണ്ടിരുന്ന ഇത്തരം സംഘർഷങ്ങളാണ് മനുഷ്യ സമൂഹത്തിന്റെ പുരോഗതിക്ക് കാരണമായിത്തീർന്നത്. കേരളീയ മുസ്ലിം സമൂഹത്തിനകത്ത് സംഭവിച്ച അത്തരം സംഘർഷത്തെ ചരിത്രവത്കരിക്കുന്ന നോവലാണ് 'സുൽത്താൻ വീട്'. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും നവോത്ഥാനാശായങ്ങളും ദേശീയ പ്രസ്ഥാനവും ആ സമുദായത്തിനകത്ത് സൃഷ്ടിച്ച പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിന്റെ ചരിത്ര പാഠമാണത്. ആധുനികതയെ സംശയത്തോടെ മാത്രം നോക്കിക്കണ്ട സമൂഹമാണ് കേരളീയ മുസ്ലീങ്ങളു-ടേത്. അതിനു കാരണം ആധുനികതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തോടുള്ള വിയോജിപ്പാണ്. "പാര-മ്പര്യത്തിൽനിന്നു വേറിട്ടു നിൽക്കുന്ന പുതിയ ചില മൂല്യങ്ങളും ബന്ധങ്ങളുമാണ് ആധുനികത-യ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്നത്. നാഗരികചിന്ത, മതേതര ബോധം, വ്യവസായവത്ക-രണം, ശാസ്ത്രീയവ ബോധം, സാർവദേശീയ വീക്ഷണം എന്നിവ ഇതില്പ്പെടും. ബന്ധങ്ങളുടെ പുനർക്രമീകരണത്തിലൂടെ വളർന്നുവന്ന പുതിയ മൂല്യവ്യവസ്ഥയും സാമൂഹിക കാ-ലാവസ്ഥയും ലോകബോധവും ചേർന്നാണ് ആധുനികതയെ സൃഷ്ടിച്ചത് എന്നത് അതിനു കൊടുക്കാവുന്ന ഏറ്റവും ലളിതമായ നിർവചനമായിരിക്കും" (രവീന്ദ്രൻ പി.പി., ആധുനികത:

25). ആധുനികതയുടെ പൊതുസ്വഭാവമായ പാരമ്പര്യത്തോടുള്ള ഈ വിച്ഛേദമാണ് മുസ്ലിം ജനവിഭാഗത്തെ ആധുനികീകരണപ്രക്രിയയോട് പുറംതിരിഞ്ഞ് നിൽക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചത്.

മുതലാളിത്ത ആധുനികതയുടെ കടന്നുകയറ്റവും അതിനെ തുടർന്നുണ്ടായ നൂതനാശയങ്ങളുടേതായ ലോകക്രമവും എല്ലാ സമുദായങ്ങളെയുമെന്ന പോലെ മുസ്ലിം സമുദായത്തെയും കാര്യമായി ബാധിച്ചിരുന്നു. പഴയ മാമൂലുകളിൽ വിശ്വസിച്ച് ആധുനികതയിലേക്കുള്ള വാതിലുകൾ കൊട്ടിയടച്ച് സുൽത്താൻ വീട് എന്ന വലിയ തറവാടിന്റെ അകത്തളങ്ങിൽ കഴിയുന്ന മനുഷ്യരിലേക്ക് ഉമ്മർകോയ എന്ന ആധുനികനായ നായകൻ 'വെളിച്ച'മെത്തിക്കുന്നതിന്റെ കഥയാണത്. നഗര പാർശ്വത്തിൽ തലയെടുപ്പോടെ നിന്നിരുന്ന സുൽത്താൻ വീട്ടിലേക്ക് തുറന്നിട്ട ചരിത്രപാഠങ്ങൾ ധാരാളമുള്ള 'പടിപ്പുര' എന്ന ഒന്നാംഅധ്യായത്തിൽ നിന്നും എല്ലാംനിരപ്പാക്കുന്ന ആധുനികതയുടെ മുഴക്കംകേൾപ്പിക്കുന്ന 'ബുൾഡോസറുകളുടെ ശബ്ദം' എന്ന അവസാന അധ്യായത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനമാണ് സുൽത്താൻ വീടിന്റെ പ്രമേയമെന്നു സംഗ്രഹിക്കാം.

ആധുനികീകരണത്തിന്റെ മൂന്നു തലങ്ങളാണ് സുൽത്താൻ വീട്ടിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്.

ഒന്ന്: ഭൗതിക സൗകര്യങ്ങളിലുണ്ടായ പുരോഗതി.

രണ്ട്: വ്യക്തിരൂപീകരണവും അണുകുടുംബവും.

മൂന്ന്: സാമുദായികപരിഷ്കരണം.

മുതലാളിത്ത ആധുനികതയും അതിന്റെ ഉപകരണങ്ങളുമുണ്ടാക്കിയ ചലനങ്ങളിലൂടെയാണ് ഈ ത്രിതല സ്പർശിയായ പുരോഗതി മുസ്ലിം സമൂഹത്തെ ബാധിക്കുന്നത്. കേരളത്തിലെ ഉപരിവർഗ്ഗ മുസ്ലീങ്ങളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ മനുഷ്യർ ഈ മൂന്ന് സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളോട് പ്രതികരിച്ചതെങ്ങനെയെന്നു പരിശോധിച്ചാൽ മാത്രമെ കേരളീയ ആധുനികതയോടുള്ള മുസ്ലീങ്ങളുടെ സവിശേഷ ഇടപെടലിന് തെളിച്ചം ലഭിക്കുകയുള്ളു.

3.5.3.2.1. ഭൗതിക പുരോഗതിയും സംഘർഷങ്ങളും

കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് ആധുനികത, ഒരു ഭൗതികസാന്നിധ്യവും പരിസരവുമായി ഇന്ത്യയിലുംവ്യാപിച്ചത്. അച്ചടി, വിദ്യാഭ്യാസം, ഭരണസംവിധാനം, റേഡിയോ, തീവണ്ടി, തപാൽ, ടെലഫോൺ, ടെലിവിഷൻ, സിനിമ തുടങ്ങിയ നിരവധി ആധുനികസങ്കേതങ്ങളുടെ ഇടപെടലുകളിലൂടെ വളർന്നുവന്ന പൊതുബോധവും പ്രത്യയ ശാസ്ത്രവുമായിരുന്നു അത്. ഏതൊരു സമൂഹത്തെയും ആധുനികീകരിക്കുന്നതിന് ഈ ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങൾ വലിയ പങ്കാണുവഹിച്ചത്. എന്നാൽ വിദ്യാഭ്യാസം ഉൾപ്പെടെയുള്ള ഭൗതിക പുരോഗതിയെ സംശയ ദൃഷ്ടിയോടെ നോക്കിക്കണ്ടതിന്റെ ചരിത്രം കേരളത്തിലെ യാഥാസ്ഥിതിക മുസ്ലിം ജനവിഭാഗത്തിനുണ്ടായിരുന്നു.28 അത്തരം അനുഭവ പാഠങ്ങളുടെ മറ്റൊരുതലം മുഹമ്മദ്കോയ 'സുൽത്താൻ വീട്ടി'ൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുമ്പ് രചിക്കപ്പെട്ട കിത്താബിൽ (വേദഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ) പറഞ്ഞതുമാത്രം ശരിയെന്നുവിശ്വസിച്ച്, അതിലപ്പുറമുള്ളതെല്ലാം കിയാമംനാളിന്റെ (ലോകാവസാനം) അടയാളമായി കരുതുന്ന നിഷ്കളങ്കരായ വിശ്വാസികളാണ് സുൽത്താൻ വീട്ടിലുള്ളത്. കിത്താബിൽ പറയാത്ത പുതിയ പുതിയ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടി വരുമ്പോൾ അവർക്ക് പലപ്പോഴും പുറംതിരിഞ്ഞു നിൽക്കേണ്ടിവരുന്നു. എന്നാൽ സുൽത്താൻ വീട് വിട്ട് പുറം ലോകത്തേക്കിറങ്ങി വരുന്ന ഉമ്മർകോയ സുൽത്താൻ വീട് എന്ന യാഥാസ്ഥിതികതയുടെ പാരമ്പര്യത്തെ തകർക്കുകയും ആധുനികതയുടെ വക്താവായിമാറുകയും ചെയ്യുന്നു. വെളിച്ചമൊക്കെ മങ്ങിയെങ്കിലും മാമുക്കോയ അളിയങ്കാക്ക പണ്ടെന്നോ ബോംബായിൽ നിന്നു കൊണ്ടുവന്ന ചിത്രപ്പണിയുള്ള ക്റ്റൻ പാനൂസ് വിളക്കിന്റെ ഇത്തിരി വെട്ടത്തിൽ ചുറ്റിത്തിരിഞ്ഞ്, "എന്തൊലക്കത്തെരീക്കത്തിന്റെ ബെളക്ക് മന്നാലും സുൽത്താമ്പീട്ടിലെ പാനൂസിനൊക്കുലാന്ന് കൂട്ടിക്കോളീ. അപ്പാനൂസ് ഒരു പാനൂസാ!" (421) എന്ന് പൊങ്ങച്ചം പറയുന്ന അസ്സൻ കോയ ഹാജിമാർ താമസിക്കുന്ന വീട്ടിലേക്ക് ഇലക്ട്രിക് വെളിച്ചംകൊണ്ടുവരുന്ന ആധുനികനാണ് ഉമ്മർകോയ. ഇലക്ട്രിക് വിളക്കുകൾ സ്ഥാപിക്കാമെന്ന ഉമ്മർകോയ പറയുമ്പോൾ പാനൂസിന്റെ മഹത്വത്തിലഭിരമിച്ച് ഇരുട്ടിൽ കഴിഞ്ഞവരുടെ

ഇടയിലേക്കു പോലും ആ വെളിച്ചമെത്തുന്നതായി എഴുത്തുകാരൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു: “പുതിയാ-പ്പിളമാരുടെ മുഖങ്ങൾ പുതിയ വിളക്കുതിരികൾപോലെ പെട്ടെന്നുതെളിഞ്ഞു” (578). “എല്ലാ-വരുടെ കണ്ണുകളിലെയും പ്രകാശം അവിടെ ഒന്നിച്ചു പരന്നു” (579). പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പഴകി ദ്രവിച്ച മാമൂലുകളെ മുറുകെ പിടിച്ച് അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിലും അനാചാരങ്ങളിലും അധിവസി-ച്ചിരുന്ന മനുഷ്യരിലേക്കാണ് ഉമ്മർകോയ വെളിച്ചമെത്തിക്കുന്നത്. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ എല്ലാ അടയാളങ്ങളെയും അയാൾ മായ്ച്ചു കളയുന്നു. മുതലാളിത്തത്തെയും സമുദായ പരിഷ്കരണ-ത്തെയും ദേശീയതയെയും അയാൾ കൈ പിടിച്ച് സുൽത്താൻ വീട്ടിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നു. അതവർക്കിടയിൽ വലിയ സംഘർഷങ്ങൾക്കു കാരണമാകുന്നു.

ഗ്രാമഫോൺ, റേഡിയോ, പത്രം, വിമാനം, സിനിമ... അങ്ങനെ കിതാബിൽ കേട്ടുപരിചയമില്ലാത്ത പലതും നാട്ടിലുംവീട്ടിലുമെത്തുമ്പോൾ അവിടുത്തുകാർ ‘കിയാമം (ലോകാവസാനം) പെരുത്തു ദൂരയല്ല’ എന്നു ഭയപ്പെടുകയാണ്. “ഒക്കെ ചീത്ത വർത്തമാന-ങ്ങളാണ് കേൾക്കുന്നത്. ഇരുമ്പു ബിശായം പറയുന്ന വീണപ്പെട്ടി, കുഴലിലൂടെ വർത്തമാനം പറയുന്ന ടെലിഫോൺ, മനുഷ്യൻ സംസാരിക്കുന്ന ജീവനില്ലാത്ത ബൈസ്കോപ്പ് പടം, മനു-ഷ്യൻ പറവ ജാതിയെപ്പോലെ പറക്കുന്ന വിമാനം, എല്ലാം കഴിഞ്ഞ് ഇപ്പോഴിതാ എണ്ണയില്ലാതെ തനിയെ കത്തുന്ന വിളക്കും വരുന്നു! ഇനി യഅ്ജൂജും മഅ്ജൂജും ദജ്ജാലും പുറപ്പെട്ടാൽ മതി. സൂറെന്ന കൊമ്പ് (കാഹളം) ഊതിയാൽ മതി” (420). ആധുനികതയുടെ അടയാളങ്ങളെയെല്ലാം ലോകാവസാനത്തിന്റെ ലക്ഷണമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണവർ. തലയ്ക്കു മുകളിലൂടെ വിമാനം പറക്കുന്നതു കണ്ട് വിശ്വാസമാകാതെ ഇക്കാര്യം “ഏതെങ്കിലും കിത്താബിലുണ്ടോ? അൻആം ഓതാൻ വരുന്ന മുസ്‌ലിയാരോട് ചോദിക്കണം” (246) എന്നു തീരുമാനിക്കുന്ന ചെറിയ കാരണവർ ‘ഇബ്‌ലീസെന്ന പഹയൻ മനിശനെ വയികേടിലാ-ക്കാൻ ഓരോന്ന് തോന്നിക്ക്യാ’ (247) എന്നു സമാധാനിക്കുന്നു. ഇതേ ചിന്തയും സമാധാനവു-മാണ് സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ പെണ്ണുങ്ങൾക്കുമുള്ളത്. ഗ്രാമഫോണിൽ നിന്നുള്ള പാട്ടുകേൾക്കു-മ്പോൾ, “എന്താണ് കേക്ക്ണത്? തംശയിക്കണ്ട. കിയാമം അടുത്തുണ്ട്. കിയാമം അടുത്താൽ ഇരുമ്പ് ബർത്താനം പറയൂന്ന് കിത്താബിലില്ലേ? കൗജേയിത്താത്താക്കും തോന്നി. കിത്താ-

ബിലുണ്ട്. കിത്താബിലുള്ളത് സത്യാണ്. കിയാമം അടുത്തുണ്ട്. ഒക്കെ ഇബ്‌ലീസെന്ന ശൈത്താന്റെ പണിയാണ്. അവൻ മനുഷ്യനെ വയി കേടിലാക്കാൻ നടക്കുകയല്ലേ" (168). എല്ലാം ശൈത്താന്റെ പണികളാണ്. സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ കുട്ടികൾ സിനിമ കാണാൻപോയി എന്നറിഞ്ഞപ്പോൾ മുസ്‌ലിയാർ വിലക്കുന്നതും ഇക്കാര്യംപറഞ്ഞാണ് "ഇബ്‌ലീസിന്റെ പണി തന്നെ! തുണിബിരീന്റെ മേലെ മനിശ്ശമ്മാര് ഓടേം ഒക്കെ ചെയ്യണ മാതിരി ലയനത്താക്കപ്പെട്ട പഹയൻ ഞമ്മക്ക് തോന്നിക്ക്യാണ്. അതൊന്നും ബിശോതിക്കാൻ പാങ്ങില്ല. മരണത്തിന്റെ സമയത്തും കൂടി പളുങ്ക് പാത്രത്തില് വെള്ളം കാട്ടിത്തന്ന് മനിശനെ കാഫിറാക്കി മരിപ്പിക്കാൻ നോക്ക്ണ ലയനത്താക്കപ്പെട്ട പഹയനാണ് ഇബ്‌ലീസ്.അള്ളാന്റെ പടപ്പുകളെ ബയികേടിലാക്കാൻ ആ ശൈത്താനെടുക്ക്ണ പണിയാണിതൊക്കെ" (187). പുതിയതൊന്നിനെയും ഉൾക്കൊള്ളാൻ പറ്റാത്ത വിധം കിത്താബിനെക്കുറിച്ചുള്ള വിശ്വാസവും അന്ത്യനാളിനെ ചൊല്ലിയുള്ള ഭയവുമാണ് അവരെ നയിക്കുന്നത്. കാലങ്ങളായി നിലനിൽക്കുന്ന ഇത്തരം അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെ തകർക്കുവാനാണ് എഴുത്തുകാരൻ ഉമ്മർകോയ എന്ന നായക കഥാപാത്രത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത്.

കിത്താബിനെ മാത്രം മുറുകെപിടിക്കുന്ന വിശ്വാസികളുടെ ഭൗതിക പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങളെ നോവലിലുടനീളം വിമർശനാത്മകമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഉമ്മർകോയക്ക് തുണയായി സുൽത്താൻ വീട്ടിൽ വളരുന്ന ഉസ്സൻകോയയുടെ നിഷ്കളങ്കമായ ചില ചോദ്യങ്ങൾ കിത്താബിനെ മാത്രം ആശ്രയിക്കുന്ന മുസ്‌ലിയാരെ കുഴക്കുന്നുണ്ട്.

"ഉസ്സൻകോയ നിന്നു പുകഞ്ഞു. ഇതിന്നു മാത്രം എന്തു തെറ്റുചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ദീനിയ്യാത്ത് (വിശ്വാസം) പഠിപ്പിക്കുമ്പോൾ ചോദ്യങ്ങൾ ചോദിക്കാൻ പാടില്ലേ. മനുഷ്യരും മൃഗങ്ങളും മലകളും കുന്നുകളും പുഴകളും കടലുകളുമൊക്കെയുള്ള ഭൂമി ഒരു കാളയുടെ രണ്ടുകൊമ്പുകളിലാണ് നിൽക്കുന്നതെന്ന് ഉസ്താദ് പറയുന്നു. താൻ ചോദിച്ചു. കാള ഏതു കണ്ടത്തിലാണെന്ന്! കുട്ടികൾ ചിരിച്ചതിന് താൻ കുറ്റക്കരനാണോ?" (196).

ആ ചോദ്യം ചോദിച്ചതിനാണ് ഉസ്സൻകോയയെ ബെഞ്ചിൽ കയറ്റിനിർത്തി ശിക്ഷിച്ചത്. ഇതൊന്നും കളിയല്ല, കിത്താബിലുള്ളതാണ്, കിത്താബിലുള്ളത് വിശ്വസിക്കണം എന്ന്

ഉസ്താദ് പറയുമ്പോൾ ഏതു കിത്താബിൽ എന്ന മറുചോദ്യം ചോദിക്കുന്നതോടെ ഉസ്സൻ-കോയ മദ്രസയിൽനിന്നും പുറത്താക്കപ്പെടുന്നു. ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങളെയാണ് മത പൗരോഹിത്യവും യഥാസ്ഥിതികരായ ജനങ്ങളും ഏറെ ഭയന്നിരുന്നത്. ഉസ്സൻകോയയും ഉമ്മർകോയയും മൊയ്തീൻ മാസ്റ്ററുമെല്ലാം നിരന്തരമായ ചോദ്യങ്ങളുന്നയിച്ചു കൊണ്ടാണ് ആധുനികീകരണ പ്രക്രിയയിലേക്ക് ഈ ജനവിഭാഗത്തെയും ഉൾച്ചേർക്കുന്നത്. പത്രം, റേഡിയോ, സിനിമ, ഇലക്ട്രിസിറ്റി, വിമാനം... സകലതിനെയും ലോകാവസാനത്തിന്റെ ലക്ഷണമായി കണ്ടിരുന്ന സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ ചെറിയകാരണവർ നോവലിന്റെ അവസാനത്തിൽ ബുൾഡോസർ കണ്ട് അതിശയിക്കുന്ന രംഗമുണ്ട്:

"കാരണോർ അതുംപറഞ്ഞ് ബുൾഡോസറിനുനേരെ നോക്കി. എല്ലാം തട്ടിനിരപ്പാക്കി മുന്നോട്ടുനീങ്ങുന്ന പഹയൻ! അയാൾ മൂക്കത്തുവിരൽവെച്ചു നിന്നുപോയി. ഇപ്പണി കൂലിക്കാരെ ഏല്പിക്ക്യാണെങ്കില് എത്തര ദെവസം മേണം റബ്ബേ!" (591).

ഉമ്മർകോയ എല്ലാംനിരപ്പാക്കുമ്പോൾ സാവധാനത്തിലാണെങ്കിലും സമുദായം മാറ്റങ്ങൾ സ്വീകരിക്കാൻ തുടങ്ങിയെന്നതിന്റെ സൂചനയാണീ അതിശയപ്പെടൽ.

അച്ചടി മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഇടപെടലുകളാണ് സുൽത്താൻ വീട്ടിലേക്ക് ആധുനികത-യുടെ വെളിച്ചം കൊണ്ടുവരുന്ന ഉമ്മർകോയ എന്ന ദേശീയമുസ്‌ലിമിനെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. സാമുദായിക നവീകരണത്തിനായി അറിവിനെ ആയുധമാക്കുന്ന ഉമ്മർകോയ പത്രങ്ങളിലൂ-ടെയും പുസ്തകങ്ങളിലൂടെയുമാണ് ലോകബോധമുള്ളവനാകുന്നത്. 'ആധുനികത ഒരു ബാധപോലെ, പനി പോലെയാണ് ഉമ്മർകോയയെ പിടികൂടുന്നതെന്ന്' അവൻ ആദ്യമായി പത്രംവായിക്കുന്ന രംഗം ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് അജയ് പി. മങ്ങാട്ട് 29 പറയുന്നുണ്ട്. "പേപ്പർ കൈയ്യിലെടുത്തു. ആദ്യമായാണ് ഒരു പേപ്പർ കയ്യിലെടുക്കുന്നത്. കൈ വിറച്ചു. ചുണ്ടുവിറച്ചു. മേലാകെ വിറച്ചു. രണ്ടുമൂന്നക്ഷരം നോക്കിവായിച്ചു. തൊണ്ട വിറക്കുന്നു" (181). ശരീരമാകെ ബാധിക്കുന്ന ഈ പുതിയ ശക്തി ഉമ്മർകോയയെ മറ്റൊരാളാക്കി മാറ്റുന്നു. 'ലോകത്തെ അറിയണമെങ്കിൽ പേപ്പർ വായിക്കണം' എന്ന തിരിച്ചറിവ് അവനെ മുന്നോട്ടുനയിക്കുന്നു. ലോകയുദ്ധത്തിന്റെയും ദേശീയ സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തിന്റെയും വാർത്തകൾ ഉമ്മർകോയയെ

ദേശീയ പൗരനാക്കി മാറ്റുന്നു. പത്രം വായിച്ചുകൊണ്ട് മൊയ്തീൻ മാസ്റ്ററോടും വേലുവിനോടും നടത്തുന്ന സംവാദങ്ങളിലൂടെയാണ് ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തെയും സോഷ്യലിസത്തെയും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയെയും ഒക്കെ കുറിച്ചുള്ള ധാരണകൾ ഉമ്മർകോയക്ക് ലഭിക്കുന്നത്. ലോക വിവരങ്ങൾ തരുന്ന പത്രങ്ങളും വേലു വഴി ലഭിക്കുന്ന ചരിത്ര പുസ്തകങ്ങളും അവൻ തന്നെത്തന്നെ നവീകരിക്കാൻവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കുന്നു. അങ്ങനെ സാമുദായിക പരിഷ്കരണത്തിന്റെ അനിവാര്യത വായനയിലൂടെ ഉമ്മർകോയ തിരിച്ചറിയുന്നു.

എന്നാൽ സമുദായ വാദികളായ യാഥാസ്ഥിതികർ പതിവുപോലെ പത്രത്തെയും നോക്കിക്കണ്ടത് സംശയത്തോടെയായിരുന്നു. വേലുവിന്റെ അലക്കു കമ്പനിയിൽ പത്രംവായിച്ചു കൊടുക്കുന്നത് ഉമ്മർകോയ ആണെന്നറിയുമ്പോൾ തറവാട്ടു കാരണവൻമാർക്ക് ഹാലിളകുന്നു: "നോസ ബായിക്ക്ണ അന്നേരം കൊണ്ടു പത്തു സലാത്ത് ചൊല്ലിക്കൂടേ?" (230). പരലോകത്തേക്ക് ഒരു ഗുണവുമില്ലാത്ത വർത്തമാന പത്രം വായിക്കുന്നതിലും നല്ലത് നബിയുടെപേരിൽ സ്വലാത്തു ചൊല്ലുന്നതാണെന്ന ബോധമാണ് അവരെ നയിക്കുന്നത്. മനുഷ്യൻമാർ ആകാശത്തിലൂടെ പറക്കുന്ന വിമാനം വരുന്നുണ്ടെന്ന് ന്യൂസ്പേപ്പറിലുള്ളകാര്യം പറയുമ്പോൾ കാരണവൻമാരിൽ നിന്നു കിട്ടുന്ന മറുപടിയും ഇത്തരത്തിൽ തന്നെ. "ഓ! നോസ്സ് കടലാസ്സ് ഖുർആനല്ലേ. ഇനിക്ക് ചിരി ബരാ. ങ്ങളും കെണിഞ്ഞല്ലോ ഈ ബലയിൽ? നോസ് കടലാസ്സിലുള്ളതൊക്കെ നേരാ? അത് കടലാസ്സ് ചെലവാക്കാനുള്ള ഹിക്മത്തല്ലേ?" (245). ഖുർആനിനേക്കാളും വലുതല്ല ഒരുകടലാസ്സും എന്ന പരമ്പരാഗത വിശ്വാസത്തിന്റെ തണലിലാണ് അവർകഴിയുന്നത്. കാലങ്ങളെടുക്കും ആ വിശ്വാസത്തിന് മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകാനും നവീകരണം യാഥാർത്ഥ്യമാകാനും. നോവലിന്റെ അവസാനമെത്തുമ്പോഴേക്കും അച്ചടി മുതലാളിത്തം നിർമ്മിച്ചെടുത്ത പൊതുബോധം ഇവരെയൊക്കെ മാറ്റത്തിന്റെ വഴിയിലേക്കു നയിക്കാൻ തുടങ്ങിയതായികാണാം. അതുവരെ പത്രങ്ങളെ തള്ളിപ്പറഞ്ഞവർ പത്രത്തിലുള്ളത് വിശ്വസിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഇലക്ഷനിൽ ജയിച്ച മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹിമാൻ സാഹിബ് എങ്ങാനും മന്ത്രിയാകുമോയെന്ന് പേടിച്ചിരുന്ന സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ കാരണവൻമാർക്ക് സമാധാനിക്കാനുള്ള ഒരു വാർത്ത ചെറിയ കാരണവർ നൽകുന്നു: "അക്കാര്യത്തിപ്പേടി

മേണ്ട. കോങ്ങറസ് കാരൊന്നും മാന്തിരിമാരാവൂലാന്നാ തടിച്ച ബീഡി തെരക്ക്ണ മമ്മുക്ക പറയണത്. മമ്മുക്ക പേപ്പർ ബായിക്ക്ണ ആളാ" (501). പത്രം വായിക്കുന്ന മമ്മുക്ക പറഞ്ഞ കാര്യമായതോണ്ട് അത് സത്യമാണെന്ന് വിശ്വസിച്ച് സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ പുതിയാപ്പിളമാർ ആശ്വസിച്ചു. ഭൗതിക പുരോഗതിയോട് പുറന്തിരിഞ്ഞുനിന്നവർ ആധുനികീകരണത്തോട് സമരസപ്പെടുന്നതിന്റെ ചരിത്രം കൂടി അടയാളപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് നോവൽ അവസാനിക്കുന്നത്.

3.5.3.2.2. **വ്യക്തിരൂപീകരണവും കുടുംബസങ്കല്പവും**

ആധുനികപൂർവ്വ സമൂഹത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ ഘടനയിൽ വൈയക്തിക ഘടകങ്ങൾ അപ്രധാനമായിരുന്നു. ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായാണ് സ്വതന്ത്ര്യ വ്യക്തി എന്ന സങ്കല്പം രൂപം കൊള്ളുന്നത്. അതോടെ എല്ലത്തിനോടും വിധേയപ്പെടാൻ ശീലിപ്പിച്ച, വ്യക്തിയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള പരമ്പരാഗത സങ്കല്പങ്ങൾക്ക് മാറ്റംവന്നു. വിദ്യാഭ്യാസം, ഭരണകൂടം, നീതി-നിർവഹണം തുടങ്ങി ആധുനികത നിർമ്മിച്ചെടുത്ത, സമൂഹമുൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാ അധികാര സ്ഥാപനങ്ങളും പ്രവർത്തിക്കുന്നത് വ്യക്തിയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചായിത്തീർന്നു. വ്യക്തികളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്താൽ നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ട സാമൂഹിക പരിവർത്തനമാണ് ആധുനികതയു-ടെ അടിസ്ഥാനം. നവോത്ഥാനാശയത്തെ ചലനാത്മകമാക്കിയ മാനവ കേന്ദ്രവാദമാണ് ആധുനിക വ്യക്തി സങ്കല്പമായി പരിണമിക്കുന്നത്. "സ്വതന്ത്രവും അവിഭാജ്യവും സമഗ്രവുമായ വ്യക്തിസങ്കല്പം പതിനെട്ടാം ശതകത്തോടെ ആധുനികമായ ലോകാവബോധത്തിന്റെ നിർണ്ണായക ഘടകമായിത്തീർന്നു" (സുനിൽ പി. ഇളയിടം, വീണ്ടെടുപ്പുകൾ: 25). ആധുനിക സമൂഹത്തെ നിർവചിക്കുമ്പോൾ ദീപാങ്കർ ഗുപ്ത,[30] അതിന്റെ നാലു പ്രധാസ-വിശേഷതകളിലൊന്നായി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചത് വ്യക്തിയുടെ അന്തസ്സിനെമാനിക്കുന്ന സമൂഹമെന്നാണ്. അതായത് വ്യക്ത്യധിഷ്ഠിതമായ സ്വത്വങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാനും അംഗീകരിക്കാനുമുള്ള സാമൂഹ്യവികാസം ആധുനിക സമൂഹത്തെ സവിശേഷമാക്കിത്തീർ-ത്തു. ഒരാളുടെ സാമൂഹിക ജീവിതത്തിന്റെ സകല മണ്ഡലങ്ങളും നവീകരിക്കപ്പെടുന്നതോടെ-യാണ് അയാൾ പുതിയൊരു വ്യക്തിയായി–മനുഷ്യനായി–ത്തീരുന്നത്. ആധുനികമായ/

ആധുനികനായ ഈ വ്യക്തി പെരുമാറ്റത്തിലും ചിന്താരീതിയിലും വേഷവിധാനത്തിലും ഭാഷയിലും വൃത്തിയിലും വെടിപ്പിലുമെല്ലാം ആധുനിക പൂർവ്വസമൂഹത്തിലെ വ്യക്തിയിൽനിന്നും തികച്ചും വിഭിന്നനാണ്. ഈ സവിശേഷതകളെല്ലാം ചേരുന്ന, ആധുനികത ഒരു ബാധപോലെ കൊണ്ടുനടക്കുന്ന നായകനാണ് ഉമ്മർകോയ.

സുൽത്താൻ വീടെന്ന മത-അധികാര-കേന്ദ്രത്തോട് തനിച്ച് നിന്നു പോരാടി ജയിക്കുന്ന ഉമ്മർകോയയെന്ന നായകൻ ആധുനിക മലയാള നോവലുകളുടെ പതിവു മാതൃകയാണ്. ആധുനികമായ ലോകബോധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ, നിലവിലെ സാമൂഹ്യഘടനയെ നിർണയിക്കുന്ന മതം, സമുദായം, രാഷ്ട്രീയം, അധികാരം, കുടുംബം തുടങ്ങിയ വിവിധ ഘടകങ്ങളെ ഓരോന്നായി അഴിച്ചെടുത്ത് പ്രശ്നവത്കരിച്ച് പുതിയൊരു ലോകക്രമത്തിന്റെ പ്രചാരകനാവുകയാണ് ഉമ്മർകോയ. പഴകിയ മൂല്യങ്ങളാൽ കെട്ടിപ്പടുത്ത സുൽത്താൻ വീടിന്റെ അധികാരഘടനയെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് മതവും പണവുമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്ന ഉമ്മർകോയ പണത്തിന്റെ ശക്തികൊണ്ടു മാത്രമെ എല്ലാ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങളെയും തകർക്കാനാവുകയുള്ളുവെന്നു തിരിച്ചറിയുന്നു. തറവാടിത്ത ശാസനങ്ങളെ വകവെക്കാതെ അമുസ്‌ലിമായ വേലുവിന്റെ അലക്കു കമ്പനിയിൽ ജോലിക്കു കയറുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. സാമ്പത്തിക സ്വാതന്ത്ര്യം നേടുന്നതോടെയാണ് പഴകി ദ്രവിച്ച മതാധിഷ്ഠിതമായ പാരമ്പര്യ അധികാരഘടനയെ ചോദ്യംചെയ്യാൻ ഉമ്മർകോയക്ക് കഴിയുന്നത്. കല്ലായിയിൽ മരവ്യവസായത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്നതോടെ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ പറ്റാത്ത ശക്തിയായി ഉമ്മർകോയ വളർന്നു. സ്വതന്ത്രവും സമഗ്രവുമായ വ്യക്തിത്വമുള്ള ആധുനിക മനുഷ്യനായി ഉമ്മർകോയ മാറുന്നതോടെ സമുദായവും ഉമ്മർകോയയുടെ വഴിയേ മാറ്റത്തിന്റെ പാതയിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുന്നു.

ഉമ്മർകോയ സുൽത്താൻ വീട്ടിൽ കൊണ്ടുവരുന്ന വിപ്ലവം ചെറുതല്ലായിരുന്നു. ശുചിത്വത്തെയും വേഷവിധാനത്തെയും പറ്റി ആവർത്തിച്ചുള്ള ചില നിലപാടുകൾ എഴുത്തുകാരൻ ഉമ്മർകോയയിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികത മുന്നോട്ടുവെച്ച സവിശേഷ നിലപാടായിരുന്നു അത്. കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹിക ചരിത്രത്തിൽ ശുചിത്വമെന്നത് ഒരു

രാഷ്ട്രീയ സമീപനമായി മാറിയത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെയാണ്. സാമൂഹ്യമായ അസമത്വം ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗമായാണ് ശ്രീനാരായണഗുരു ഉൾപ്പെടെയുള്ള സാമൂഹ്യ പരിഷ്കർത്താക്കൾ ശുചിത്വത്തെ കണ്ടത്. ആ മാർഗ്ഗമാണ് സമുദായ പരിഷ്കരണ അജണ്ട മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന കൃതിയെന്ന നിലയ്ക്ക് സുൽത്താൻ വീടും കൈക്കൊള്ളുന്നത്. ആഴ്ചയിൽ ഒന്നോ രണ്ടോ ദിവസം മാത്രം കുളിച്ച ശീലമുള്ള സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ കാരണവൻമാർക്കും പുതിയാപ്പിളമാർക്കും ഇടയിലേക്കാണ് ഉമ്മർ-കോയ ദിവസവും കുളിച്ച് നല്ലവസ്ത്രങ്ങൾ ധരിച്ച് കടന്നുവരുന്നത്. തല മൊട്ടയടിക്കുന്ന മാപ്പിള പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും വഴിമാറി മുടി വളർത്തി, കൃതാവ് വെട്ടിയൊതുക്കി അവൻ നടക്കാൻ തുടങ്ങുന്നു. “ഇവനെന്താ ദെവസോം കുളിക്ക്ണ്? പെണ്ണു കെട്ടിയാലുംകൂടി ആയിച്ചയിൽ ബെള്ളിയായ്ച്ചേം തിങ്കളായ്ച്ചേം രണ്ടു ദെവസേ കുളിക്ക്ന്നൊള്ളൂ” (353) എന്നു ആശ്ചര്യപ്പെടുന്ന-വരാണ് സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ പുതിയാപ്പിളമാർ. എന്നാൽ ഇക്കാര്യത്തിൽ ഉമ്മർകോയക്ക് കൃത്യമായ നിലപാടുണ്ട്: “അവരങ്ങനെതന്നെ കുളിച്ചോട്ടെ. തനിക്കതു പോരാ. തനിക്കിന്ന് കുളി ദിനചര്യയുടെ ഭാഗമാണ്. നിത്യവും ഒരാവശ്യമായി തോന്നുന്നു” (353). പുറം ലോകവുമായുള്ള ബന്ധവും പത്രവായനയിലൂടെയും മറ്റുംനേടിയെടുക്കുന്ന പുതിയ അവബോധവുമാണ് ഉമ്മർകോയയെ ദിവസവും കുളിക്കുന്ന ആധുനിക വ്യക്തി സങ്കല്പത്തിന്റെ ഭാഗമായ നായകനാക്കുന്നത്. “ഇമ്മുടിയെന്തിനാ മോനെ, അങ്ങോട്ടു പറ്റെ കളിച്ച കള. രണ്ടു മുക്കാല് ഞാന്തരാം. ഞമ്മളെ കാക്കുകാരണോൻമാർ നടന്നതങ്ങനല്ലേ?” എന്ന് എളാമ്മ സ്നേഹത്തോടെ ഉപദേശിക്കുമ്പോൾ ഉമ്മർകോയയുടെ മനസ്സിൽ പൊന്തിവരുന്ന എളോ-മ്മയോടായതു കൊണ്ട് പറയാൻ പറ്റാതെ പോകുന്ന ഒരുപാട് ചോദ്യങ്ങളുണ്ട്:

“കാരണവൻമാരൊക്കെ കുളിച്ചത് ആഴ്ചയിലൊരിക്കലാണ്. അവരൊക്കെ തുപ്പിയത് പുരക്കകത്തേക്കാണ്. കാരണോൻമാർ ചെയ്തതൊക്കെ ചെയ്യണോ? അതുമാൻ പുതിയാപ്പി-ളയിട്ട ബനിയൻ ഒരാഴ്ചയായി അയാളുടെ ദേഹത്തിൽ കിടക്കുന്നു. പുറത്തു മാത്രം ഇസ്തിരിയിട്ടിട്ടെന്താ? കാരണവൻമാർ ചെയ്തതൊക്കെ ആട്ടിന്റെ മാതിരി അനുകരിക്കാമോ?” (241).

ജീർണ്ണിച്ച മത-അധികാര വ്യവസ്ഥയുടെ പ്രതീകങ്ങളാണ് ഈ കാരണവൻമാർ. ശുദ്ധീകരണത്തിന്റെ ഒരു വലിയ യത്നം അവർക്കിടയിൽ അനിവാര്യമാണെന്ന് ഉമ്മർകോയയെ കൊണ്ട് വിളിച്ചു പറയിക്കുകയാണ് എഴുത്തുകാരൻ. ആധുനികീകരണ പ്രക്രിയ ശക്തമാകുന്നതോടെ മതാധികാര ശാസനകൾ ദുർബലമായി. തല മൊട്ടയടിച്ച് വെള്ളത്തൊപ്പി വെച്ചു നടക്കുന്ന മാപ്പിളക്കുട്ടികളുടെ എണ്ണം കുറഞ്ഞുവന്നു.

മുസ്ലിംസ്ത്രീകളുടെ പരമ്പരാഗത വേഷത്തിലും മാറ്റം കൊണ്ടുവരാൻ ആധുനികത ഇടപെടുന്നുണ്ട്. മുറപ്പെണ്ണായ ഹലീമയെ വിവാഹം കഴിച്ചശേഷം ആദ്യരാത്രിയിൽതന്നെ ഉമ്മർകോയ അവളോടുപറയുന്നത്, കാച്ചിയും തട്ടവും വേണ്ടെന്നുവെച്ച് സാരിയുടുക്കണമെന്നാണ്. മലബാറിലെ മാപ്പിള സ്ത്രീകളുടെ പ്രധാന വസ്ത്രമായിരുന്നു കാച്ചിത്തുണിയും തട്ടവും. സമ്പന്ന വീടുകളിലെ സ്ത്രീകൾക്കത് സ്ഥിരം ഉടുതുണിയായിരുന്നെങ്കിൽ മറ്റുള്ളവർക്ക് വിശേഷ വേളകളിൽ മാത്രം ധരിക്കുന്ന വേഷമായിരുന്നു. അതിനു പകരം മതേതര വസ്ത്രമായ സാരിയുടുപ്പിക്കുന്നതിനു പിന്നിൽ മത കേന്ദ്രിതമായ പഴകിയ സാംസ്കാരിക ചിഹ്നങ്ങളോടുള്ള വിയോജിപ്പാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. വസ്ത്രം കേവലം നഗ്നത മറക്കാനുള്ളതു മാത്രമല്ല, അതിനൊരു സാസംസ്കാരിക ദൗത്യം കൂടിയുണ്ടെന്നുള്ളത് ആധുനികയുടെ വീക്ഷണമാണ്. വസ്ത്രം മനുഷ്യശരീരത്തിൽ ഒരു ചരിത്ര പ്രമാണമാണ്. ഒരു വ്യക്തിയുടെ സാംസ്കാരികവും സാമൂഹികവുമായ ബന്ധങ്ങളെ, അവയുടെ മുഴുവൻ വ്യാപ്തിയാലുമത് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു. അധികാരം, ആധിപത്യം, മഹിമ, ശ്രേണി തുടങ്ങിയ സാമൂഹിക നിയമങ്ങളും വസ്ത്രവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം പ്രത്യക്ഷമാണ് (കെ.എൻ. പണിക്കർ, സംസ്കാരവും ദേശീയതയും: 94). പരമ്പരാഗത മത ചിഹ്നങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മോചനമാണ് ഉമ്മർകോയ ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ നിരന്തരമായ ഇടപെടൽ കേരളത്തിലെ കീഴാളജനതയുടെ വസ്ത്രസങ്കല്പങ്ങളിൽ കാര്യമായ മാറ്റം വരുത്തിയതിന്റെ ചരിത്രബോധ്യമാണ് ഉമ്മർകോയയെ നയിക്കുന്നത്. സാരിയുടുക്കാമന്നെ സമ്മതിക്കുന്നതോടെ ഉമ്മർകോയ അടുത്താവശ്യം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു: “ഹലീമ, കാതിലെന്തിനാ ഈ തൊങ്ങൽ തൂക്കിയ പോലെ ചിറ്റുകൾ” (555). കാതു മുഴുവൻ കുത്തിത്തുളച്ച് ചിറ്റുകൾ തൂക്കിയിടുന്നരീതി മലബാറിലെ മാപ്പിള സ്ത്രീകൾക്കിടയിൽ വ്യാപകമായിരുന്നു. അതൊഴിവാക്കണമെന്നാണ് ഉമ്മർകോയ ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. ചിറ്റിടാത്ത മുസ്ലിം പെണ്ണുങ്ങളെ ആളുകൾ കളിയാക്കുമെന്ന്

ഹലീമ പറയുമ്പോൾ "കളിയാക്കട്ടെ, ഇന്ന കളിയാക്കിയവരൊക്കെ നാളെ മേൽക്കാതുകുത്തലും ചിറ്റിടലും ഒഴിവാക്കും" (555) എന്ന പ്രതീക്ഷ നിറഞ്ഞ മറുപടിയാണ് ഉമ്മർകോയയിൽനിന്നും ഉണ്ടാവുന്നത്. അടിമത്തത്തിന്റെ ചിഹ്നമായ കല്ലമാല ബഹിഷ്കരിക്കാൻ അയ്യങ്കാളി പുലയ സമുദായത്തിലെ സ്ത്രീകളോടു നടത്തുന്ന ആഹ്വാനവുമായി ഹലീമയുടെ ചിറ്റുപേക്ഷിക്കൽ ചേർത്തു വായിക്കാവുന്നതാണ്. സാമുദായിക പരിഷ്കരണത്തിലേക്കുള്ള സുപ്രധാന വഴി വ്യക്തി ശുചിത്വവും വ്യക്തിത്വ രൂപീകരണവുമാണെന്നുള്ള ബോധമാണ് സുൽത്താൻ വീടിന്റെ കഥാകാരനുള്ളത്.

വ്യക്തിയധിഷ്ഠിതമായ ജീവിത സങ്കല്പം തറവാട് എന്ന ഫ്യൂഡൽ അധികാര വ്യവസ്ഥയെ തകർക്കുകയും അണുകുടുംബമെന്ന പുതിയ ജീവിത ക്രമത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് സുൽത്താൻ വീട്ടിലും കാണാം. മരുമക്കത്തായ വ്യവസ്ഥയിൽ നൂറിലേറെ കുടുംബങ്ങൾ ഒന്നിച്ച താമസിക്കുന്ന തറവാട്ടിൽനിന്നും ഇറങ്ങി വരുന്ന ഉമ്മർകോയയും ഭാര്യയും പുതിയൊരു വീട്ടിലേക്ക് താമസം മാറുന്ന സാഹചര്യം അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് നോവൽ അവസാനിക്കുന്നത്. അതിനു മുമ്പ് തന്നെ സഹോദരിയെയും ഭർത്താവിനെയും മറ്റൊരു വീട്ടിലേക്കു മാറ്റിത്താമസിപ്പിക്കാനും ഉമ്മർകോയ മുൻകയ്യെടുക്കുന്നുണ്ട്. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ നാലുകെട്ടുകളെ ഉപേക്ഷിച്ച് ആധുനിക കുടുംബ വ്യവസ്ഥയിലേക്കു കടന്നു വരാൻ ഉമ്മർകോയക്ക് കഴിയുന്നത് മതാധികാര സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥയെ വെല്ലുവിളിക്കാൻ ശേഷിയുള്ള സാമ്പത്തികശക്തിയായി വളരുന്നതോടെയാണ്. മരുമക്കത്തായ ഉല്പാദക ബന്ധങ്ങൾ നിലം പൊത്തുകയും പകരം വാണിജ്യ ഉല്പാദക ബന്ധങ്ങൾ ആധിപത്യം നേടുകയുംചെയ്യുന്നു.[31] "തനിക്ക് ബംഗ്ലാവ് ഒന്നുംവേണ്ട. കൊട്ടാരവും വേണ്ട. മനുഷ്യർതാമസിക്കുന്ന വീടുമതി. കാറ്റുംവെളിച്ചവുമുള്ള വീട്" (579). ജീർണ്ണിച്ച ആചാരക്രമങ്ങളാൽബന്ധിതമായ ഇരുട്ടുനിറഞ്ഞ തറവാട്ടിൽനിന്നും ലോകബോധത്തിന്റെ കാറ്റും വെളിച്ചവുമുള്ള വീട്ടിലേക്കുള്ളമാറ്റമാണ് ആധുനികത കൊണ്ടുവരുന്നത്.

3.5.2.2.3. **സാമുദായികപരിഷ്കരണം**

കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന പല അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുടെയും അനാചാരങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനം മതപരമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കേരളീയ നവോത്ഥാന-

ത്തിന്റെ ഒരു കൈവഴി മത-സാമുദായിക പരിഷ്കരണത്തിലൂന്നിയാണ് കടന്നുവന്നത്. സയ്യിദ് സനാഉല്ല മക്തി തങ്ങൾ, വക്കം അബ്ദുൽ ഖാദർ മൗലവി തുടങ്ങിയ സമുദായപരിഷ്കർത്താക്കളുടെ ഇടപെടൽ കേരളീയ മുസ്ലിം സമൂഹത്തെ നവീകരിക്കുന്നതിൽ മുഖ്യപങ്കു വഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിലും അനാചാരങ്ങളിലും അടിപ്പെട്ട് അവികസിത സമൂഹമായി നിലനിന്ന മലബാറിലെ മാപ്പിള മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ ആധുനികീകരണത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ് സുൽത്താൻ വീട്ടിലൂടെ മുഹമ്മദ്കോയ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തോടും നവീന ചിന്തകളോടും പുറന്തിരിഞ്ഞുനിന്ന സാമുദായിക പാരമ്പര്യത്തെ നോവലിന്റെ ആഖ്യാനത്തിലുടനീളം എഴുത്തുകാരൻ വിമർശനാത്മകമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ഒപ്പം സമുദായത്തിനുള്ളിൽ രൂപംകൊണ്ട മതനവീകരണത്തിലൂന്നുന്ന പുത്തൻപ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും നോവലിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

വിദ്യാഭ്യാസവും അറിവുമുള്ള ഒരു തലമുറ ഉയർന്നുവരുന്നതിനെ മതവും അധികാരവും എക്കാലത്തും ഭയപ്പെട്ടിരുന്നു. “അത്തര പടിച്ചാ മതി. ഇതല്ലേ പടിപ്പ്? പടിച്ച് പടിച്ച് ദീനിനെ കളിയാക്കാൻ തൊടങ്ങിയാല് അക്കാലത്ത് പടിപ്പുമേണ്ടാ. ഞമ്മക്ക് ദീനാ വല്യത്. ദുനിയാവല്ല” (196). ഉസ്സൻകോയയും ഉമ്മർകോയയും ഉസ്താദുമാരോട് ചോദ്യംചോദിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നതൊടെ സമുദായം ഇടപെടുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. വിശ്വാസത്തെ ചോദ്യംചെയ്യുന്ന ഒരു പഠിപ്പും വേണ്ട. അറിവ് വിശ്വാസത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ മാത്രം വളരരുത്. പെൺകുട്ടികളുടെ കാര്യത്തിലാണെങ്കിൽ ഇതിലും കഠിനമാണ്, അവർ ചോദ്യം ചോദിക്കണമെന്നുതന്നെയില്ല. പ്രായപൂർത്തിയാകുന്നതോടെ മുസ്ലിംസമുദായത്തിനകത്ത് പലതരം വിലക്കുകളാണ് പെൺകുട്ടികൾക്കു നേരിടേണ്ടി വന്നിരുന്നത്. ആകെയുണ്ടായിരുന്ന, ഓത്തുപള്ളിയിൽ പോകാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യംകൂടി അതോടെ നിഷേധിക്കപ്പെടും. ‘പെണ്ണിന് അനുമതി’ എന്ന നിലപാടാണ് സമൂഹത്തിന്റേത്. “പെങ്കുട്ട്യോള് മാളിയേമ്മൽ പാർക്കാനും എഴുത്തു പടിക്കാനും പാങ്ങില്ല” (404) എന്ന കല്പന മതം നിരന്തരം ഓർമ്മപ്പെടുത്തും.

“പുരയിൽ അടങ്ങിച്ചുരുങ്ങി ഇരിക്കണം.പടാപ്പുറത്ത് പോകരുത്. ഓടരുത്, നടക്കണം. പുറമെനിന്ന് പെണ്ണുങ്ങൾ വരുന്ന സഭയിൽ വരരുത്. മാളികപ്പുറത്ത് കയറരുത്” (102).

"ബല്യ കുട്ട്യോള് ഇങ്ങനെ ചൊമരു പുറം കമന്നു കെടന്ന് ബിശായം പറയാൻ പാങ്ങില്ല, അടങ്ങിച്ചുരുങ്ങി നടക്കണം, നടന്നാൽ ബൂമി അറിയരുത്" (103). "കെട്ടിക്കാത്ത പെൺകുട്ട്യോള് ഓലെ നെലക്ക് നിക്കണം" (404). "അപ്പുറം പൊയ്ക്കോ ഞമ്മളെ അറയിൽ, പൊറത്ത് കാണരുത്" (404).

എല്ലാം ശർഹിന്റെ ഹുക്മ് (മതവിധി) കളാണ്. പെൺകുട്ടികൾ അടങ്ങിച്ചുരുങ്ങി കഴിയാൻ കല്പിക്കുന്ന വിലക്കുകളുടെ കഠിനമായ ലോകത്തെ നോവലിൽ സത്യസന്ധമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രായപൂർത്തിയായിട്ടും കല്യാണം കഴിയാത്തതിനാൽ സമപ്രായക്കാരുടെ നിക്കാഹിന് പങ്കെടുക്കാൻ കഴിയാത്ത 'മൊഹംതൊറക്കാത്ത' തിത്തിബിയുടെ തടവു ജീവിതത്തിന്റെ സങ്കടങ്ങൾ ഉയർത്തുന്ന സാമൂഹ്യപ്രശ്നങ്ങൾ വളരെലുതാണ്. ബുലൂഗായ (പ്രായപൂർത്തിയായ) പെൺകുട്ടികളെ തടവിലിടുന്ന സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥയോട് നടത്തുന്ന കലഹമാണ് പരിഷ്കരണത്തിന്റെ പുതിയ ലോകം കാട്ടിത്തരുന്നത്. "ബുലൂഗായ പെൺകുട്ടികൾക്കൊക്കെ തടവു വിധിച്ചത് ആരാണ്? അവൾ ഒന്നും കാണരുത്, മറഞ്ഞുനിന്നു പോലും അന്യനായ ആണിനോട് മാത്രമല്ല, അന്യയായ പെണ്ണിനോടും സംസാരിക്കരുത്. പെണ്ണിനെയും കാണരുതെന്ന്! പെണ്ണിനെയും കണ്ണിൽ പെടരുത്. പിടി കിട്ടുന്നില്ല. ആരാണിങ്ങനെയൊക്കെ വിധിച്ചത്? അവൾ സുറുമയിടരുത്, തലയിൽ പൂവെണ്ണ തേക്കരുത്. അത്തർ പൂശരുത്. സെന്റ് പുരട്ടരുത്" (403). ഇത്തരം മതവിധികൾ തീർത്ത പാരമ്പര്യത്തിന്റെ തടവറക്കുള്ളിലകപ്പെട്ട പെൺകുട്ടികളുടെ ദുരിതജീവിതവും അവർ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന വ്യവസ്ഥയുടെ ജീർണ്ണതയും തുറന്നുകാട്ടുകയാണ് എഴുത്തുകാരൻ ചെയ്യുന്നത്. അന്ധമായ വിശ്വാസങ്ങളും ഹിതകരമല്ലാത്ത ആചാരങ്ങളുമാണ് മതം വിശ്വാസികൾക്കുമേൽ അടിച്ചേല്പിക്കുന്നത്. അതിനെതിരെയുള്ള കലാപമാണ് ഉമ്മർകോയ എന്ന നായകനെ മുൻനിർത്തി എഴുത്തുകാരൻ നടത്തുന്നത്.

ഒട്ടും പരിഷ്കരിക്കപ്പെടാത്ത പഴകി ദ്രവിച്ച മതനിയമങ്ങളെ ഓരോന്നായെടുത്ത് സുൽത്താൻ വീട്ടിൽ വിചാരണയ്ക്കു വെക്കുന്നു. ജീവിച്ചിരുന്ന കാലത്ത് കാരണോത്തിക്ക് വേണ്ടതെല്ലാം കടയിൽപോയി വാങ്ങിക്കൊടുത്തിരുന്ന വീടിന്റെ ആശ്രിതനായിരുന്ന

അവുള്ളപ്പാപ്പയെ കാരണോത്തിയുടെ മയ്യത്ത് കാണാൻ 'അന്യപുരുഷൻ' എന്ന മതവിധി അനുവദിക്കുന്നില്ല. അവുള്ളപ്പാപ്പ മരിക്കുമ്പോഴും ആ വീട്ടിലെ പെണ്ണുങ്ങളോട് 'മതവിധി' ഇങ്ങനെ തന്നെ ചെയ്യുന്നു. "ജീവിതകാലം മുഴുവൻ അയാളെ ജീവനോടെ കാണുകയും അയോളോട് സംസാരിക്കുകയും ചെയ്ത പെണ്ണുങ്ങൾ മുഖം ചുണ്ടുകൊണ്ടു കടിച്ചമർത്തി അകന്നുനിന്നു. ആരും ഒളിഞ്ഞുനോക്കുക കൂടി ചെയ്തില്ല. ദോഷം പേറാതെ പോകട്ടെ" (365). ജീവിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ പരസ്പരം കണ്ടിരുന്നവർ മരണത്തോടെ അന്യരായിമാറുന്നതിന്റെ വൈരുദ്ധ്യം തുറന്നു കാട്ടുക വഴി പുതിയൊരു സാമൂഹിക ക്രമത്തിന്റെ അനിവാര്യതയെ ബോധ്യപ്പെടുത്താൻ എഴുത്തുകാരനു കഴിയുന്നു. അത്തരം പരിഷ്കരണത്തിന്റെ നാന്ദിയായാ-ണ് സാരി ചുറ്റി, ചിറ്റഴിച്ചു വെച്ച ഹലീമയെ ഉമ്മർകോയ സുൽത്താൻ വീട്ടിലേക്ക് കൊണ്ടുവ-രുന്നത്. 'ചേല ചുറ്റിയ കാഫർച്ചിയെപ്പോലെ ഒരുപെണ്ണിനെ സുൽത്താൻ വീട്ടിൽ കയറ്റിക്കൊണ്ടുവരുന്ന'തിൽ എല്ലാവർക്കും എതിർപ്പുണ്ടെങ്കിലും സമ്പത്തു കൊണ്ട് മതാധികാരത്തെ കീഴ്പ്പെടുത്താൻ കഴിഞ്ഞ ഉമ്മർകോയക്കു മുന്നിൽ ആരും വാ പൊളിക്കു-ന്നില്ല. പെണ്ണും ചെക്കനും വിവാഹത്തിനു മുമ്പ് കാണാൻ പാടില്ല എന്ന 'ശറഹിന്റെ ഹുക്മിനെ' വെല്ലുവിളിച്ചു കൊണ്ടാണ് ഉമ്മർകോയ പെങ്ങൾ തിത്തിബിയെ കാണാൻ ബഷീറിനെ സൂത്രത്തിൽ വീട്ടിലേക്കയക്കുന്നത്.

സമുദായ താൽപര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കാൻ കാരണവൻമാരും ഉസ്താദുമാരും ആയുധമായി ഉപയോഗിച്ച 'കിത്താബിലുണ്ടോ?' എന്ന ചോദ്യത്തെ കൂട്ടുപിടിച്ചാണ് ഉമ്മർകോയയും സമുദായത്തെ ആകമാനം ബാധിച്ച അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കു-ന്നത്. "അനുഷ്ഠാനപരമായ സാംസ്കാരിക ശീലങ്ങളെ നിരാകരിക്കുന്ന നായകൻ വലിയ പണ്ഡിതനൊന്നുമല്ലെന്ന് ഓർക്കുക. എന്നാൽ പണ്ഡിതൻമാരെ കൂട്ടുപിടിച്ചു കൊണ്ടാണ് അയാളുടെ വാദം.അത് കിത്താബിലുണ്ടോ എന്ന ചോദ്യം ഉമ്മർകോയയുടെ കയ്യിലുള്ള ഏറ്റവുംവലിയ ആയുധമാണ്—ഖുർആനിലുണ്ടോ, നബി അതു ചെയ്തിട്ടുണ്ടോ എന്നൊക്കെ വിരൽ ചൂണ്ടുമ്പോൾ, മറ്റെല്ലാ വാദങ്ങളുടെയും കഥ കഴിയുന്നു" (അജയ് പി. മങ്ങാട്ട് 12).

“പെണ്ണായാൽ ചിറ്റമേണ്ടേ? ചിറ്റ് ഇസ്‌ലാമീങ്ങള് പെണ്ണങ്ങക്ക് പറഞ്ഞതാ” എന്നു ഹലീമ പറയുമ്പോഴുള്ള ഉമ്മർകോയയുടെ മറുപടി അദ്ദേഹം നടത്തുന്ന ജീവിത സമരത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം വെളിപ്പെടുത്തുന്നു: “എവിടെയാ പറഞ്ഞത്? ആരാ പറഞ്ഞത്? മുസ്ലിം രാജ്യങ്ങളിലൊന്നും ഇങ്ങനെ കാതുകൾ കുത്തിത്തുളക്കില്ല. ഇവിടെ പണ്ടു മാർക്കംകൂടിയ പെണ്ണുങ്ങളെ തിരിച്ചറിയാനുണ്ടാക്കിയ ഏർപ്പാടാ ഇത്. ഇസ്‌ലാമും ഈ കാതുകുത്തലുമായും ഒരെടപാടും ഇല്ല ഈ ചിറ്റുകളൊക്കെ വെട്ടിക്കളയണം. വേണമെങ്കിൽ പൂപ്പൊതയിൽ ഒരു കുമ്മത്തോ കുച്ചികുമ്മത്തോ ഇരുന്നോട്ടെ” (555). അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെ എതിർക്കുന്നതൊടൊപ്പംതന്നെ ഉമ്മർകോയ സ്ഥാപിക്കാൻശ്രമിക്കുന്ന–നവീകരിച്ചുകൊണ്ട് കുടെനിർത്താൻ ശ്രമിക്കുന്ന– ഇസ്‌ലാം എന്നത് തദ്ദേശീയമായ ഒന്നല്ലെന്ന സൂചനയാണിതുനൽകുന്നത്. ആഗോള ഇസ്‌ലാം എന്ന സലഫി ഇസ്‌ലാമിന്റെ സ്ഥാപനം കൂടിയായി ഈ പരിഷ്കരണം മാറുന്നുണ്ട്. ആചാരങ്ങളിലും അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിക്കുന്ന പരിഷ്കരണത്തെ ആ വഴിക്കുകൂടി വിലയിരുത്തേണ്ടതുണ്ട്.

സുൽത്താൻ വീട്ടുകാർ സുന്നി പാരമ്പര്യത്തിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്നവരാണ്. മലബാറിലെ മാപ്പിള മുസ്‌ലീങ്ങളിൽ ബഹുഭൂരിപക്ഷവും സുന്നി ആശയക്കാരായിരുന്നു. തദ്ദേശീയമായ ജീവിത സാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്നും അവർ ശീലിച്ചുവന്ന വിശ്വാസങ്ങളിലും ആചാരങ്ങളിലും വലിയ തോതിലുള്ള നവീകരണം ആവശ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് ആയിരത്തി തൊള്ളായിരത്തി ഇരുപതുകളിൽ മുജാഹിദ് പ്രസ്ഥാനം കേരളത്തിലെത്തുന്നത്. കഠിനമായ നിഷ്കർഷയോടെ സുന്നികൾ പാലിച്ചുവന്ന പല ആചാരങ്ങളും അന്ധവിശ്വാസമായിരുന്നതുകൊണ്ടു തന്നെ അവ എളുപ്പത്തിൽ തുറന്നു കാട്ടാൻ പരിഷ്കരണവാദികൾക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നു. സുൽത്താൻ വീട്ടുകാർ കടുത്ത എതിരാളിയും ‘കാഫറ്’മായാണ് മുജാഹിദ് ആശയക്കാരനും ദേശീയവാദിയുമായ മൊയ്തീൻ മാസ്റ്ററെ കാണുന്നത്. അതിനുകാരണം അവരുടെ പരമ്പരാഗത വിശ്വാസങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും മൊയ്തീൻ മാസ്റ്ററും കൂട്ടരും തെറ്റാണെന്നു വിധിക്കുന്നതു കൊണ്ടാണ്. “കുട്ട്യോള് അയോളോട് അട്ക്കണത് സൂച്ചിക്കണം. അയാൾ ഈമാൻ തെറ്റിയോനാ. നേർച്ചക്കാരേം അമ്പിയാമുർസലീങ്ങളേം ബിളിക്കാൻ പാങ്ങില്ല. മരി-

ച്ചോലിക്കും വേണ്ടി ഖുർആൻ ഓതിക്കാൻ പാങ്ങില്ല. ഉറുക്കെയ്ത്തി കെട്ടരുത്, ബസി എഴ്ത്തി കുടിക്കരുത്, മൗലൂദും റാത്തീബും മുഹ്‌യിദ്ധീൻമാലയും പാങ്ങില്ല. എന്നൊക്കെയാണ് മൂപ്പരെ പുതിയ ദീൻ” (189). പാരമ്പര്യവാദികൾക്ക് ഒരിക്കലും ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയാത്ത കാര്യങ്ങളാണ് മൊയ്തീൻ മാസ്റ്ററും കൂട്ടരും പറയുന്നത്. ദൈവത്തിനും വിശ്വാസികൾക്കും ഇടയിൽ ‘നേർച്ചക്കാരേം അമ്പിയാമുർസലീങ്ങളേം’ (വിശുദ്ധൻമാർ) ആവശ്യമില്ലെന്നതാണ് മുജാഹിദുകളുടെ വിശ്വാസം. ഉറുക്ക് കെട്ടുക, പിഞ്ഞാണം എഴുതികുടിക്കുക, ശരീരത്തിൽ സ്വയം മുറിവേല്പിക്കുന്ന റാത്തീബ് നടത്തുക, നേർച്ച കഴിക്കുക, വിശുദ്ധൻമാരുടെ കീർത്തനങ്ങൾ പാടുക, മുഹ്‌യുദ്ദീൻ മാല വിശ്വാസത്തിന്റെ ഭാഗമായി പാരായണം ചെയ്യുക തുടങ്ങിയ ഒട്ടേറെ ആചാരങ്ങൾ തെറ്റാണെന്ന് തുറന്നു കാട്ടുന്നതോടെ അനുഷ്ഠാനങ്ങളെ നിരാകരിക്കുന്ന കാഫിർ (അവിശ്വാസി) ആയി പരിഷ്കരണവാദികൾ മാറി. പുത്തൻ പ്രസ്ഥാനക്കാരും പാരമ്പര്യ വാദികളും തമ്മിലുള്ള ആശയപരവും ആചാരനിഷ്ഠവുമായ സംഘർഷം നോവലിലുടനീളം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. എല്ലാത്തിലും അന്തിമ വിജയം പരിഷ്ക-രണ വാദികൾക്കാണ്.

മുസ്ലിംസമുദായത്തിനകത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന ആചാരനിഷ്ഠമായ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെ ആ സമൂഹം മറികടന്നതിന്റെ ഒരു ചരിത്രരേഖ കൂടിയാണ് ഈ നോവൽ. ഒട്ടും സംഘടിതമ-ല്ലാതെ അയവാർന്ന ഒരു ഘടനയ്ക്കകത്ത് സ്ഥാപിതമായിരുന്ന സുന്നിപാരമ്പര്യത്തെ ഉടച്ചു വാർത്തതിന്റെ ചരിത്രമാണത്. ഇക്കാര്യത്തിൽ മുജാഹിദ്, മുസ്ലിം ഐക്യസംഘം തുടങ്ങിയ സംഘടനകളുടെ ഇടപെടലിനെ എഴുത്തുകാരൻ കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. നായകനായ ഉമ്മർകോയ രാഷ്ട്രീയവും സാമുദായികവുമായ ആദർശത്തിന്റെ മാതൃകയായി സ്വീകരിക്കുന്നത് മൊയ്തീൻ മാസ്റ്ററെയാണ്. ചുറ്റിലും കണ്ടു ശീലിച്ച ആചാരങ്ങ-ളെ നോക്കി ഇതല്ല ശരിയായ ഇസ്‌ലാമെന്ന് ഉമ്മർകോയ നിരന്തരം വിളിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ തലമൊട്ടയടിക്കുന്ന പാരമ്പര്യത്തെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് മുടി ക്രോപ്പ് ചെയ്ത ഉമ്മർകോയതന്നെ സുൽത്താൻ വീടിന്റെ കൊടിയടയാളമായി കാരണവൻമാർ കാണുന്ന വെള്ളത്തൊപ്പിക്കു പകരം ചുവന്ന തുർക്കിതൊപ്പി ധരിക്കുന്നുമുണ്ട്. തദ്ദേശീയമായ

അടയാളങ്ങളെ മായ്ച്ചുകളഞ്ഞ് ആഗോളതലത്തിൽ ഒറ്റ ഇസ്ലാമെ നിലനിൽക്കുന്നുള്ളൂ എന്ന പരിഷ്കരണ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ മുഖമായാണ് എഴുത്തുകാരൻ ഉമ്മർകോയയെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഉമ്മർകോയയെ പിന്തുണക്കുന്ന സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ പുതിയാപ്പിളയായ തുർക്കി മമ്മുക്കയും ഈ നവീന ആദർശത്തിന്റെ വക്താവാണ്. സമുദായത്തിനകത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന വൈവിധ്യത്തെയും ബഹുസ്വരതയെയും മുജാഹിദുകൾക്ക് സ്വീകാര്യമായിരുന്നില്ലെന്നത് കേരളീയ മുസ്ലിം ആധുനികീകരണത്തിന്റെ പ്രതിസന്ധിയായിരുന്നു. ജനനം, മരണം, ഉത്സവം, ആഘോഷം എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കേരളീയ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി ആ സമൂഹത്തിൽ കടന്നുവന്ന ധാരാളം ആചാരങ്ങളുണ്ട്. അതിൽ പ്രധാനമായിരുന്നു നേർച്ചകൾ. എന്നാലവയൊക്കെയും പരിഷ്കരണ വാദികൾ തള്ളിക്കളയുകയാണ് ചെയ്തത്. ഒരു കാലഘട്ടം ആവശ്യപ്പെടുന്ന അനിവാര്യമായ പരിഷ്കരണമായിരുന്നു ഉമ്മർകോയയിലൂടെയും മൊയ്തീൻ മാസ്റ്ററിലൂടെയും എഴുത്തുകാരൻ നിർവഹിച്ചതെങ്കിലും അതോടൊപ്പംതന്നെ പുറത്തു നിന്നുള്ള ഒരു ഇസ്ലാമിനെ സ്ഥാപിക്കലിന്റെ ചരിത്രം കൂടിയായി ഇതിനെ നോക്കിക്കാണേണ്ടതുണ്ട്. ഇക്കാര്യം 'സുൽത്താൻ വീടി'ന്റ പുതിയ പതിപ്പിന് എഴുതിയ അവതാരികയിൽ വർത്തമാനകാല സാഹചര്യത്തെ മുൻനിർത്തി അജയ് പി. മങ്ങാട് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്: "പാരമ്പര്യത്തിന്റെ എല്ലാ ശീലുകൾക്കും പകരം അച്ചടി ഇസ്ലാമിനെ, പുസ്തക ഇസ്ലാമിനെ, ചരിത്ര ഇസ്ലാമിനെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയാണ് പരിഷ്കരണം ചെയ്തതെന്നു സുൽത്താൻ വീട് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്" (അജയ് പി.മങ്ങാട് 12). അജ്ഞതയെ ജ്ഞാനം കൊണ്ടു മറികടക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ആ ജ്ഞാനപദ്ധതിക്കു പിന്നിലെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഇടപെടലുകളെ അദ്ദേഹം തുറന്നുകാട്ടുന്നു. മലബാറിലെ മാപ്പിള മുസ്ലീങ്ങളുടെ സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തിനുമേൽ നടന്ന ആഗോള ഇസ്ലാമിന്റെ അധിനിവേശത്തിന്റെ ചരിത്രം കൂടിയാണ് ഇവിടെ നടന്ന സാമുദായിക പരിഷ്കരണ ശ്രമങ്ങളെന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

3.5.3.3. പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം

ഭ്രാന്താലയം, മൂടുപടം എന്നീ നോവലുകളെ അപേക്ഷിച്ച് സുൽത്താൻ വീടിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ദേശീയമുസ്ലിമിനെ സവിശേഷനിർമ്മിതിയായി വായിക്കേണ്ടതുണ്ട്. മതേ-

തതര ദേശീയവാദം മുന്നോട്ടുവെച്ച മതരഹിത ദേശീയമുസ്‌ലിമിന്റെ പ്രതിനിധിയാണ് ഭ്രാന്താലയത്തിലെ അബ്ദു. വിശ്വാസിയാണെങ്കിലും മൂടുപടത്തിലെ ആലിക്കുട്ടിയും മതേതരദേശീയവാദം തെളിച്ചവഴികളിലൂടെയാണ് സഞ്ചരിക്കുന്നത്. അയാളുടെ കർമ്മമണ്ഡലം ഒരിക്കലും മതത്തിന്റേതായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ സുൽത്താൻ വീട് നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ദേശീയമുസ്‌ലിമായ ഉമ്മർകോയ മതേതര ദേശിയവാദത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര താൽപര്യങ്ങൾക്കകത്ത് ഒതുങ്ങി നിൽക്കുന്ന കഥാപാത്രമല്ല. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കൊപ്പംതന്നെ ഉമ്മർകോയ മതനവീകരണത്തിൽ ഇടപെടുന്നുണ്ട്. വിഭജനാന്തര ഇന്ത്യയുടെ പൊതുബോധം ദേശീയ പൗരന്റെ ലക്ഷണങ്ങൾക്ക് പുറത്തുനിർത്തിയ ജനവിഭാഗമാണ് മുസ്‌ലീങ്ങൾ. വിശ്വാസിയായ മുസ്‌ലിമിന് ദേശീയത വിഭാവനംചെയ്ത രാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് നിലനിൽക്കാൻ ദേശത്തോടുള്ള തന്റെ കൂറും വിശ്വാസവും നിരന്തരം പ്രകടിപ്പിക്കേണ്ട സാഹചര്യമാണ് വിഭജനമുണ്ടാക്കിയത്. ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ മതേതരജീവിതം നയിക്കുന്ന മുസ്‌ലീങ്ങളെ മാത്രമാണ് ദേശീയമുസ്ലിം എന്ന സംവർഗ്ഗത്തിനകത്ത് ഉൾപ്പെടുത്താൻ താൽപര്യം കാണിച്ചിരുന്നത്. കേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയചരിത്രത്തിൽ ഇതിനപവാദമായി തികഞ്ഞ വിശ്വാസിയായ മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹിമാൻ സാഹിബ് ദേശീയമുസ്‌ലിമായി അറിയപ്പെട്ടിരുന്നെങ്കിലും നമ്മുടെ സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ അത്തരം പ്രതിനിധാനങ്ങൾ കണ്ടെടുക്കാൻ പ്രയാസമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദേശീയമുസ്‌ലിമിനെക്കുറിച്ചുള്ള, സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിൽ നിലനിന്നിരുന്ന പൊതുബോധത്തെ അപനിർമ്മിക്കുന്ന കഥാപാത്രമായി വേണം ഉമ്മർകോയയെ വിലയിരുത്താൻ.

ദേശരാഷ്ട്ര സങ്കല്പങ്ങൾക്കകത്തുനിന്ന വായിക്കുമ്പോൾ സുൽത്താൻ വീട് എന്ന നൂറോളം കുടുംബങ്ങൾ ഒന്നിച്ചു താമസിക്കുന്ന തറവാട് ഒരു അപരദേശമാണ്. മതത്തിന്റെ ചിട്ടവട്ടങ്ങൾക്ക് പുറത്തുകടക്കാൻ തയ്യാറാവാത്ത, മറ്റു മതസ്ഥരെയും സ്വന്തം സമുദായത്തിലെ പുരോഗമനവാദികളെയും അപരരായി മാത്രം കാണുന്ന, ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ സവിശേഷതയായ കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധത ഒട്ടുമേ പുലർത്താത്ത കാരണവൻമാരുടെയും പുതിയാപ്പിളമാരുടെയും ദേശമാണ് സുൽത്താൻ വീട്. വെള്ളക്കാരോടും ഭരണകൂടത്തോടും

വിധേയപ്പെട്ട് അവരുടെപക്ഷം തുറന്നു പറഞ്ഞു ജീവിക്കുന്നവരാണ് തറവാട്ടിലെ അന്തേവാസികളിൽ ഭൂരിപക്ഷവും. അവിടെനിന്നും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും അച്ചടി മുതലാളിത്തവും നിർമ്മിച്ചെടുത്ത പൊതുമണ്ഡലത്തിലേക്ക് ഇറങ്ങിനടന്നാണ് ഉമ്മർകോയ ദേശീയമുസ്ലിമാകുന്നത്.പത്രവായനയും പുസ്തകങ്ങൾ വായിക്കുന്ന മനുഷ്യരോടൊത്തുള്ള സഹവാസവുമാണ് ദേശീയബോധമുള്ള പൗരനായ ഉമ്മർകോയയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ആധുനികതയുടെ വെല്ലുവിളികളോട് ഏറ്റുമുട്ടി വിജയം വരിക്കുന്ന സമുദായത്തിന്റെ നവീകരണ ചരിത്രം മാത്രമല്ല നോവൽ പകർത്തി വെക്കുന്നത്. അപരമാക്കപ്പെട്ട ദേശത്തെ ആധുനികീകരിച്ച് ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ സങ്കല്പങ്ങൾക്കകത്ത് നിലനിർത്താൻ കഴിയുന്ന ദേശീയ താൽപര്യങ്ങൾക്കൊപ്പംനിൽക്കുന്ന പൗരർ ഉയർന്നു വരുന്നതിന്റെ ചരിത്രം കൂടിയാണ് സുൽത്താൻ വീട് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നത്.

മതേതര ദേശീയത, ഹൈന്ദവ ദേശീയത, സാംസ്കാരിക ദേശീയത തുടങ്ങി ദേശീയബോധ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ പല അടരുകളിൽ ഏതിനോടെങ്കിലും ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന ദേശീയമുസ്ലിമിനെ മുഖ്യധാരാ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിരന്തരം നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന വിശ്വാസം, പ്രത്യേകിച്ച് മുസ്ലിം ഐഡന്റിറ്റി, അപരത്വത്തിന് കാരണമായിത്തീർന്നിരുന്ന ദേശീയതയുടെ സന്ദർഭത്തിലാണ് ഉമ്മർകോയയെപ്പോലെ വിശ്വാസിയും ദേശിയവാദിയുമായ നായകൻ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അതായത്, മതരഹിതമായ ജീവിതം നയിക്കുന്ന 'കുറേക്കൂടി മതേതരമായ' മുസ്ലീങ്ങളാണ് പൊതുവെ 'ദേശീയമുസ്ലിം ' എന്ന സംവർഗ്ഗത്തിനകത്ത് ഉൾപ്പെട്ട് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം സാഹിത്യാദി വ്യവഹാരങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്നത്. എന്നാൽ അഞ്ചുനേരം നമസ്കരിക്കുന്ന തികഞ്ഞ വിശ്വാസിയാണ് ഉമ്മർകോയ. നവീകരിക്കേണ്ടതിനെ നവീകരിച്ചും നിലനിർത്തേണ്ടതിനെ നിലനിർത്തിയുമാണ് ഉമ്മർകോയ തന്നിലെ മുസ്ലിം സ്വത്വത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. സമുദായത്തിനകത്തെ ജീർണ്ണതകളോട്ട കലഹിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ഇന്ത്യൻ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിലും ഉമ്മർകോയ ആകൃഷ്ടനാവുന്നു. ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ കണ്ടുവന്നതിൽനിന്നും തീർത്തും വ്യത്യസ്തനായ സുൽത്താൻ വീട്ടിലെ നായകൻ വിശ്വാസിയായിരിക്കെത്തന്നെ ഒരാൾക്ക് ദേശീയമുസ്ലിം ആകാമെന്ന് ബോധ്യപ്പെ-

ടുത്തുന്നു. കേരളത്തിൽ 1920-കളിൽ മുസ്ലിം നവോത്ഥാനം മുൻനിർത്തി രൂപംകൊണ്ട മുസ്ലിം ഐക്യസംഘത്തിന്റെ ഭാഗമായും ദേശീയ സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തിൽ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ നേതൃത്വത്തിലും പ്രവർത്തിച്ച മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹിമാൻ സാഹിബിനെയാണ് ദേശീയമുസ്‌ലിമിന്റെ നിർമ്മിതിയിൽ എഴുത്തുകാരൻ മാതൃകയായി സ്വീകരിക്കുന്നത്. നോവലിൽ അഹ്ദുറഹിമാൻ സാഹിബ് എന്ന ദേശസ്നഹിയെ എഴുത്തുകാരൻ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുമുണ്ട്. അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽനിന്ന് സമുദായത്തിനും ബ്രിട്ടീഷുകാരിൽനിന്നും രാജ്യത്തിനും മോചനംലഭിക്കുന്നതിനായി വിശ്വാസവും ദേശസ്നേഹവും ഏകോപിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് എഴുത്തുകാരൻ 'ദേശീയമുസ്‌ലിമി'നെ അപനിർമ്മിക്കുന്നു. നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന മതപരിഷ്കരണത്തെ അംഗീകരിക്കുന്ന മൊയ്തീൻ മാസ്റ്റർ, തുർക്കി മമ്മുക്ക തുടങ്ങിയവരൊക്ക തികഞ്ഞ ദേശിയവാദികൾ കൂടിയാണ്. "ജനിച്ച നാട്ടിനെ പിരിശം വെക്കൽ സത്യവിശ്വാസത്തിന്റെ പകുതി ഭാഗം ആണെന്ന" (310) നബി വചനമാണ് പി.എ. മുഹമ്മദ്കോയ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ദേശീയമുസ്‌ലിമിന്റെ മാനിഫെസ്റ്റൊ.

മുസ്ലിം അപരവത്കരണത്തിനുള്ള അനേകം ഉപകരണങ്ങളിൽ ഒന്നായ ദേശീയമുസ്ലിം എന്ന സങ്കല്പനത്തെ അപനിർമ്മിക്കുമ്പോൾതന്നെ മലബാറിലെ മാപ്പിളമാരുടെമേൽ ചാർത്തിക്കിട്ടിയിരുന്ന 'വൈദേശിക വിരുദ്ധത'യ്ക്ക് ഒരു മറുചരിത്രം കൂടിയുണ്ടെന്ന് വിളിച്ചു പറയാൻ എഴുത്തുകാരൻ തയ്യാറാവുന്നുണ്ട്. മാപ്പിള എന്ന പദത്തിന്റെ വിപുലനം പലപ്പോഴും ചെന്നു നിൽക്കുക മാപ്പിള കാലാപത്തിലും ബ്രിട്ടീഷ് വിരുദ്ധ ആഖ്യാനങ്ങളിലുമാണ്. നൂറുവർഷത്തോളം നീണ്ടുനിന്ന മലബാറിലെ വലുതും ചെറുതുമായ അനേകം ബ്രിട്ടീഷ് വിരുദ്ധ കലാപങ്ങൾക്ക് മാപ്പിള സ്വത്വത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയതിൽ നിർണായകപങ്കുണ്ട്. എന്നാൽ മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കിടയിലും ബ്രിട്ടീഷ് അനുകൂലികളായ ആളുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നത് യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. ബ്രിട്ടീഷുകാർ നൽകിയ ഇനാംദാർ പദവി സ്വീകരിച്ച് നാട്ടുവാഴികളായി വാണവരായിരുന്നു കൊണ്ടോട്ടി തങ്ങൾ കുടുംബം. മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കിടയിലെ മതാധികാര കേന്ദ്രമായി ഉയർന്നുനിന്ന സുൽത്താൻ വീട്ടുകാരുടെയും അന്നാട്ടിലെ ഭൂരിപക്ഷം മുസ്‌ലീങ്ങളുടെയും ബ്രിട്ടീഷ് അനുകൂല നിലപാടുകൾ നോവലിൽ ചർച്ചയ്ക്കു വെക്കുന്നുണ്ട്. ദേശീയ

പ്രസ്ഥാനത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തിയ സൈമൺ കമ്മീഷൻ വിരുദ്ധസമരം, ഉപ്പുസത്യാഗ്രഹം, ക്വിറ്റിന്ത്യാസമരം, തൊഴിലാളി സമരങ്ങൾ, പട്ടിണിജാഥ തുടങ്ങിയ ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളോടും ഗാന്ധി ഉൾപ്പെടെയുള്ള ദേശീയ നേതാക്കൻമാരോടും ഒരു വിഭാഗം മാപ്പിളമാർ വെച്ചുപുലർത്തിയ സമീപനം പ്രതിലോമകരമായിരുന്നു. ഗാന്ധിയാണ് അവരുടെ കാഴ്ച്ചപ്പാടിൽ എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങൾക്കും കാരണം:

"ഇക്കാന്തീം കൂട്ടരും നാട് കുട്ടിച്ചോറാക്കാഞ്ഞാ മതി"

"ദജ്ജാലാണ് കാന്തി, നാട്ടില് കൊയപ്പം ണ്ടാക്കാൻ എറങ്ങിയ ദജ്ജാല്" (186).

ലോകാവസാനനാളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ചെകുത്താനായാണ് ആളുകൾ ഗാന്ധിയെ കാണുന്നത്. അത്തരമൊരു പൊതുബോധം നിർമ്മിക്കുന്നതിൽ മൗലവിമാർ വഹിച്ച പങ്കു ചെറുതല്ല. എളാമ്മ ഉമ്മർകോയയെ ഉപദേശിക്കുന്നത് മുസ്ലിയാര് പറഞ്ഞതു കേട്ടിട്ടാണ്: "ബേലു കുടിക്കോട്ടെ. ബേലു കാഫറാ! ഇസ്ലാമീങ്ങക്ക് കാന്തിന്റെ കൂട്ടത്തിലൊന്നും കൂടാമ്പാങ്ങില്ലാന്ന് പാങ്ങ്ക്കാരനും രിഫായി മൊയില്യാരും വഅള് പറഞ്ഞിക്ക്ണും! മോനതിലൊന്നും കൂടണ്ടേ!' (313). ഗാന്ധിക്കൊപ്പം കൂടുന്നത് മതത്തിനെതിരാണെന്ന മൗലവിമാരുടെ വാക്കുകേട്ടാണ് പലരും വെള്ളക്കാർക്കൊപ്പം നിന്നത്. വട്ടമേശ സമ്മേളനത്തിൽ പങ്കെടുക്കാൻ പോയ ഗാന്ധിയെ പീടികക്കാരൻ മമ്മുക്ക പരിഹസിക്കുന്നുണ്ട്:

"ഇഞ്ഞിപ്പം ബട്ടമേസ സമ്മേളനത്തിന് പോയിട്ട് കാന്തി ഇപ്പം സോതന്തരിയം ബസീല് വെച്ച് കൊണ്ടവരും! കാത്തു കുത്തിരിഞ്ഞോളി, ഇവലീക്കൊന്നും ചൂട് മാറിട്ടില്ലാലൊ!'' (389).

വെള്ളക്കാർക്കെതിരെ പോരാടിയ മലബാറിലെ കുടിയാൻമാരായ മാപ്പിളമാരുടെ പാരമ്പര്യത്തെയല്ല സുൽത്താൻ വീട്ടുകാർ പിന്തുടരുന്നത്, ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കൊപ്പം നിന്ന ജന്മി പാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണവർ. മതാധികാര കേന്ദ്രമായി ഉയർന്നു നിൽക്കുന്ന സുൽത്താൻ വീട്ടുകാരുടെ ബ്രിട്ടീഷ് അനുകൂലനിലപാട് അന്നാട്ടിലെ സാധാരണ മനുഷ്യരിലേറെയും പിന്തുടരുന്നു. അവർ മാപ്പിളപ്പാട്ടിന്റെ താളത്തിൽ കോൺഗ്രസ്സിനെതിരെ മൈക്കുകെട്ടി പാട്ടുപാടും:

“ഇന്ത്യയെന്ന പതിക്ക് സ്വയംഭരണം കിട്ടാനാശി
ച്ചെന്തിനെടോ തകരാറിന് പോണിക്കാലത്ത്,
തന്തിരമാണതു ഗാന്ധി പറഞ്ഞുള്ള മന്തിരം കേട്ട് നടക്കല്ല
ഹന്ത സ്വദേശീയവസ്ത്രവും അതിതൊന്തരമാണതുടുക്കല്ല
തപ്പിലവേ കടപ്പിടികോരിയുമുപ്പകുറുക്കിയെടുക്കല്ലേ... (315)

ബ്രിട്ടീഷ് വിരുദ്ധ സമരം കൊടുമ്പിരി കൊണ്ട കാലത്ത് നാടുനീളെ പാടി നടന്ന് തങ്ങളുടെ ബ്രിട്ടീഷ് അനുകൂല നിലപാട് ഉറക്കെ വിളിച്ചു നടന്നവരുടെ ചരിത്രത്തെ അതേപടി പകർത്തിവെക്കുകയാണ് നോവലിൽ:

ഖദറിട്ടുടുത്തിടും ഇന്ത്യാ കോൺഗ്രസ്സ്-
കാരോടു ഞാൻ പാടുന്നിതാ ഒരു കെസ്സ്
അതിമെച്ചമിൽ പതി ആകയും ബിർട്ടീഷ്
അതുകൊണ്ട് വേണ്ട ജനങ്ങളേ സ്വയരാജ്യം..” (338).

കോൺഗ്രസ്സിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ് വിരുദ്ധസമരങ്ങൾ ശക്തിയാർജ്ജിക്കുന്ന സമയത്തുതന്നെ മലബാറിലെ മാപ്പിളമാരിൽ ഒരുവിഭാഗം ബ്രിട്ടീഷനുകൂലവും കോൺഗ്രസ് വിരുദ്ധവുമായ സമീപനം സ്വീകരിച്ചത് ഉപരിവർഗ്ഗ മുസ്‌ലീങ്ങൾ ദേശീയ തലത്തിൽ കൈക്കൊണ്ട നിലപാടിന്റെ തുടർച്ചയായി വേണം മനസ്സിലാക്കാൻ. ഉപരി വർഗ്ഗത്തിന്റെ താൽപര്യങ്ങൾക്കൊപ്പം നിന്ന മതസാമുദായിക നേതൃത്വത്തിന്റെ ഇടപെടൽ സാധാരണ-ക്കാരെയും ഈയൊരു ചിന്തയിലേക്കു നയിച്ചു. ഭിന്നിപ്പിച്ചു ഭരിക്കൽ തന്ത്രം നടപ്പാക്കാൻ തീരുമാനിച്ച ബ്രിട്ടീഷുകാർ സാധാരണക്കാരായ മുസ്‌ലീങ്ങളെ സ്വാധിനിക്കാൻ ശക്തിയുള്ള ഉപരിവർഗ്ഗ സാമുദായിക നേതൃത്വത്തെ പ്രീണിപ്പിക്കുന്ന നയമാണ് സ്വീകരിച്ചത്. കോൺഗ്ര-സ്സ് മുസ്ലീങ്ങൾക്കെതിരാണെന്ന് വരുത്തിത്തീർക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷുകാർ നിരന്തരം ശ്രമിച്ചു.“കോൺഗ്രസ്സ് ഉയർത്തിയ ‘സ്വരാജ്’, ‘സ്വദേശി’ എന്നീ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ വിയോജന-വാദികളായ മുസ്ലിം ഉപരിവർഗം തള്ളിക്കളഞ്ഞു. പകരം ‘സ്വജാതി’ (സ്വസമുദായം) എന്ന മുദ്രാവാക്യം അവർ മുഴക്കി. ഒപ്പം തിലകന്റെ ദേശീയതാ പ്രചാരണത്തിനു വന്നുചേർന്ന

ഹൈന്ദവ പരിവേഷത്തിൽ നിന്നു മുതലെടുക്കാനും ബ്രിട്ടീഷുകാർ മടിച്ചില്ല. കോൺഗ്രസ്സ് ആത്യന്തിക വിശകലനത്തിൽ ഹൈന്ദവമാണെന്നും മുസ്‌ലിങ്ങൾ തങ്ങളുടെ താൽപര്യങ്ങൾ പരിരക്ഷിക്കുന്നതിനു കോൺഗ്രസ്സിൽ നിന്നും വേറിട്ടു നിൽക്കുകയാണ് വേണ്ടതെന്നും അവർ ശക്തിയായിപ്രചരിപ്പിച്ചു" (ഹമീദ് ചേന്ദമംഗലൂർ, മുസ്ലിം വിയോജനവാദ...54-55). ഈ പ്രചാരണത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് നോവലിൽ കാണാൻ കഴിയുന്ന കോൺഗ്രസ് വിരുദ്ധ മുസ്ലിം ചേരി. എഴുത്തുകാരന്റെ കേവലമായ ഭാവനക്കപ്പുറം അത് ചരിത്രപരമായിരുന്നു എന്നുവേണം മനസ്സിലാക്കാൻ. നോവലിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഗാന്ധിവിരുദ്ധ-കോൺഗ്രസ് വിരുദ്ധ പാട്ടുകൾ മലബാറിൽ അക്കാലത്ത് പ്രചാരത്തിൽ ഉള്ളവയായിരുന്നു.

അപരവത്കരണത്തിന്റെ മറ്റൊരുതലംകൂടി ഈ നോവലിലൂടനീളം തുറന്നുകാട്ടുന്നുണ്ട്. മുസ്‌ലീങ്ങളെ അപരവത്കരിക്കുന്നതിൽ മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കു കൂടി പങ്കുള്ള കാര്യത്തെ ചരിത്ര വസ്തുതകളെ മുൻനിർത്തി സുൽത്താൻ വീട്ടിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തി-ലും മറ്റും പങ്കാളികളാകുന്ന മുസ്‌ലീങ്ങളെ സമുദായ വിരുദ്ധരായാണ് ഒരു വിഭാഗം മുസ്‌ലീങ്ങൾ നോക്കിക്കണ്ടത്. ഉപ്പു സത്യാഗ്രഹത്തിൽ പങ്കെടുക്കുമ്പോഴും കോൺഗ്രസ് സ്ഥാനാർത്ഥിയായി തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ മത്സരിക്കുമ്പോഴും മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹിമാൻ സാഹിബിനെക്കുറിച്ചുള്ള അവരുടെ കാഴ്ച്ചപ്പാടു തന്നെ ശത്രുവിനോടെന്ന പോലെയായിരുന്നു.

"സാഹബ് കാഫിറാണ്! ഇസ്‌ലാമിന്റെ ശത്രുവാണ്. മുസ്‌ലീങ്ങൾ അന്നന്നു വാഴുന്ന രാജാവിനെ അനുസരിക്കണം, സാഹിബ് വാഴുന്ന രാജാവിനെതിരാണ്. കാഫിർ തന്നെ" (418). മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹിമാൻ സാഹിബിന്റെ ഇലക്ഷൻപ്രചരണ പോസ്റ്ററുകൾ വലിച്ചുകീറി-യും ചാണകം തേച്ചും പ്രതികരിക്കുന്ന മുസ്‌ലീങ്ങളെ നോവലിൽ കാണാനാവും.

'അപരനാക്കപ്പെടുന്ന മുസ്ലിം ' എന്ന സച്ചിദാനന്ദന്റെ ലേഖനത്തോട് (മാതൃഭൂമി ആഴ്ച്ചപ്പതിപ്പ്, 2017) വിയോജിച്ചുകൊണ്ട് ഹമീദ് ചേന്ദമംഗലൂർ, മുസ്ലിം അപരവത്കരണ-ത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചില കാഴ്ച്ചപ്പാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്: "ഈ നിഗമനം യാഥാർഥ്യങ്ങളു-മായി എത്രത്തോളം പൊരുത്തപ്പെടുന്നുണ്ട്? മുസ്‌ലിങ്ങളെ അപരരാക്കുകയും പീഡിപ്പിക്കുക-

യും ചെയ്തവർ (ചെയ്യുന്നവർ) പാശ്ചാത്യ സാമ്രാജ്യത്വ വാദികളും ഹൈന്ദവവലതുപക്ഷ ശക്തികളും മാത്രമാണോ? മുസ്‌ലിങ്ങളെ അപരരാക്കുന്ന മുസ്‌ലിങ്ങൾ രാജ്യത്തിനകത്തും പുറത്തുമില്ലേ? നമുക്ക് കേരളത്തിൽ നിന്നുതുടങ്ങി ഇന്ത്യയുടെ ഇതര ഭാഗങ്ങളിലേക്കു കടന്ന് മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലേക്കു ചെന്നുനോക്കാം. സച്ചിദാനന്ദൻ തന്റെ ലേഖനത്തിൽ കേരളത്തിലെ മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹിമാനെയും മക്തി തങ്ങളെയും പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. മുസ്ലിം ലീഗിന്റെ പാകിസ്ഥാൻ വാദത്തെ നീക്കുപോക്കില്ലാതെ എതിർക്കുകയും ഐക്യഭാരതം എന്ന മുദ്രാവാക്യം അത്യുച്ചത്തിൽ മുഴക്കുകയുംചെയ്ത അബ്ദുറഹിമാനെ കാഫിറും സമുദായ ദ്രോഹിയുമായി ചാപ്പകുത്തി വേട്ടയാടിയത് അന്നത്തെ ലീഗുകാരായ മുസ്‌ലിങ്ങളും സമാന ചിന്താഗതിക്കാരുമായിരുന്നു. അബ്ദു റഹിമാനെ മാത്രമല്ല അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താധാര പിന്തുടർന്ന ഇ. മൊയ്തുമൗലവിയും എൻ.പി. അബുവുമുൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാ മുസ്‌ലിങ്ങളെയും ലീഗുനേതൃത്വം അപരവത്കരിച്ചു. മക്തിതങ്ങൾ എന്ന സാമൂഹിക പരിഷ്കർത്താവിന്റെ വിധിയും മറ്റൊന്നായിരുന്നില്ല. ഓത്തുപള്ളി വിദ്യാഭ്യാസം മാത്രംപോരാ, മാതൃഭാഷയായ മലയാളവും ലോകഭാഷയായ ഇംഗ്ലീഷും ആധുനിക വിജ്ഞാനീയങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വിദ്യാഭ്യാസ പദ്ധതിയിലേക്ക് മുസ്‌ലിങ്ങൾ കടന്നുവരണമെന്ന് ഉദ്ബോധിപ്പിച്ച തങ്ങളെ മുസ്ലിം യാഥാസ്ഥിതിക വിഭാഗം ഇസ്‌ലാമിന്റെ ശത്രുവായാണ് കണക്കാക്കിയത്. മക്തിതങ്ങ-ളെയും അദ്ദേഹത്തെപ്പോലെ ചിന്തിച്ച മറ്റു മുസ്ലിം പരിഷ്കരണ വാദികളെയും ഒറ്റപ്പെടുത്തിയത് ഹിന്ദുക്കളായിരുന്നില്ല, മുസ്‌ലിങ്ങൾ തന്നെയാണ്" (ഹമീദ് ചേന്ദമംഗലൂർ, ലിബറൽ ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ: 16-17).

മലബാർ കലാപത്തിനും ഖിലാഫത്ത് പ്രസ്ഥാനത്തിനും നേതൃത്വം നൽകിയ മുസ്ലിം നേതാക്കൻമാരോടുള്ള നിലപാടും ഇതുതന്നെയായിരുന്നു. വാരിയൻ കുന്നത്ത് കുഞ്ഞഹമ്മദ് ഹാജിയെയും ആലി മുസ്ല്യാരെയും ലവക്കുട്ടിയേയുമൊക്കെ ശത്രുപക്ഷത്തു നിർത്തുന്ന കാരണവൻമാരെ സുൽത്താൻ വീട്ടിൽ കാണാം (231, 312). ബ്രിട്ടീഷനുകൂല നിലപാടിന്റെ തുടർച്ചയായിതന്നെ വേണം ഇവയെ ചേർത്തു വായിക്കാൻ. മലബാറിലെ ബ്രിട്ടീഷ് വിരുദ്ധ സമരങ്ങളോട് വിയോജിച്ചു നിന്നവർ മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ തന്നെയുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന ചരിത്രവസ്തുതയെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുകയാണ് 'സുൽത്താൻ വീട്ടി'ൽ ചെയ്യുന്നത്. അന്നന്നു

വാഴുന്ന രാജാവിന്ന് വഴിപ്പെട്ടു നടക്കൽ മുസ്ലിംകൾക്ക് നിർബന്ധമാണെന്ന് പ്രസംഗിച്ചുനടക്കുന്ന മൗലവിമാരെ കുറിച്ച് നോവലിൽ പറയുന്നുണ്ട്.

ഭ്രാന്താലയത്തിലും മൂടുപടത്തിലും ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ തലത്തിലാണ് സുൽത്താൻ വീട്ടിൽ ദേശീയമുസ്‌ലിമിനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. മുസ്ലിംസമുദായത്തിനകത്തുതന്നെ നിലനിന്നിരുന്ന യോജിപ്പിന്റെയും വിയോജിപ്പിന്റെയും ചരിത്രത്തെ അതേപടി തുറന്നുകാട്ടാൻ മുഹമ്മദ്കോയ ഈ നോവലിൽ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. മത നവീകരണവും ദേശീയ പ്രസ്ഥാനവും ഒരു നേർരേഖയിൽ ചേർത്തുവെക്കാൻ തൊള്ളായിരത്തി ഇരുപതുകളിലുണ്ടായ ശ്രമത്തിന് നേരിടേണ്ടിവന്ന തിരിച്ചടികളുടെ ചരിത്രത്തെ എഴുത്തുകാരന് നോവലിൽ ആവിഷ്കരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ അപരത്വനിർമ്മിതിയുടെ രാഷ്ട്രീയം ചരിത്രപരമായി ചർച്ചചെയ്യുന്ന നോവലായി 'സുൽത്താൻ വീട്' വായിക്കപ്പെടും.

3.5.4. **പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം**

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം, അക്കാലയളവിലെ രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യം പോലെ തന്നെ ഏറെ സങ്കീർണതകൾ നിറഞ്ഞ ഒന്നായിരുന്നു.അധിനിവേശ വിരുദ്ധ സമരത്തിലൂടെ ശക്തിപ്പെട്ട ഇന്ത്യൻ ദേശീയത, വിഭജനാനന്തരം ഏകമുഖവും മുസ്ലിം വിരുദ്ധവുമായ ഒന്നായി പരിവർത്തിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഉപകരണമായി മാറിയ നോവൽ എന്ന ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരത്തിനകത്തെ പ്രതിനിധാനം സ്വാഭാവികമായും പ്രശ്നങ്ങൾ നിറഞ്ഞതാകും. അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയകാരണങ്ങളും സാമൂഹിക സന്ദർഭങ്ങളും ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശദമായി പരിശോധിച്ചിട്ടുണ്ട്. 1948 മുതലുള്ള മുപ്പതു വർഷക്കാലത്തെ മലയാള നോവലിന്റെ ചരിത്രത്തിൽനിന്നും ചില സാമ്പിളുകൾ മാത്രമെടുത്താണ് ഈ പഠനം നടത്തിയതെങ്കിലും ആ കൃതികളിലെ പൊതുസ്വഭാവത്തെയും വ്യത്യസ്തകളെയും മുൻനിർത്തിയുള്ള നിഗമനങ്ങളാണ് പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങളിലേക്കു വിരൽചൂണ്ടുന്നത്.

അപരത്വത്തിന്റെ നിർമ്മിതി ഏറ്റവും തീവ്രമായി നടക്കുന്ന കാലഘട്ടമാണിത്. ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്തെ കലാപകാരികളെയും മതഭ്രാന്തൻമാരെയും ദേശാഖ്യാനത്തിന്റെ

സാധ്യതകളുപയോഗിച്ച് അവതരിപ്പിച്ച്, അവരെ പുറത്താക്കേണ്ടതുണ്ടെന്ന പൊതുബോധം വായനക്കാരനിൽ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന പ്രവർത്തനമാണ് 'മൂടുപട'വും 'ഭ്രാന്താലയ'വും ചെയ്യുന്നത്. ഇരുട്ടുമൂടിയ വിശ്വാസപ്രമാണമായി ഇസ്‌ലാമിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന, ഹിന്ദു-മുസ്ലിം കലാപത്തിന്റെ ആഖ്യാനത്തിൽപോലും ഏകപക്ഷീയത പുലർത്തുന്ന ഈ രണ്ടുനോവലിന്റെയും ആഖ്യാനം വിഭജനാനന്തരം ഉയർന്നുവന്ന പ്രതിലോമകരമായ ദേശീയതയുടെ നിർമ്മിതിയായിവേണം വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ വിഭജന യുക്തിയാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ ഭരിച്ചിരുന്നത്. മതചിന്തകളുടെ ഭാരംപേറി ജീവിക്കുന്ന 'മൂടുപട'ത്തിലെ ആമിന, ബോംബെ നഗരത്തിലെ കലാപത്തിന് നേതൃത്വം നൽകുന്ന മുസ്ലിം മുവാലികൾ, മതഭ്രാന്തനായ 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിലെ അബ്ദു, പാക്കിസ്ഥാൻസ്റ്റോറിലെ ചെറുപ്പക്കാർ—എല്ലാം ഒരേ ആഖ്യാനമാതൃകയുടെ തുടർച്ചകളാണ്.

മറ്റു സമുദായങ്ങളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ദേശസ്നേഹവും ദേശബോധവും നിരന്തരമായി ബോധ്യപ്പെടുത്താൻ ബാധ്യസ്ഥരായ സമൂഹമാണ് മുസ്‌ലീങ്ങൾ. ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്തെ മുസ്ലിം എങ്ങനെയായിരിക്കണമെന്ന വ്യക്തമാക്കാൻ 'ദേശീയമുസ്ലിം' എന്ന മാതൃകയെകൂടി ഇക്കാലയളവിലെ സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുന്നുണ്ട്.'മൂടുപട'ത്തിൽ ആലിക്കുട്ടിയാണ് ഈ മാതൃകയെങ്കിൽ 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിലത് റഹീമാണ്. മതാത്മകമായ ജീവിതപരിസരത്തു നിന്നും മാറി മതേതരമായ ജീവിതം നയിക്കുന്നവരാണ് ഈ രണ്ടു കഥാപാത്രങ്ങളും. അതായത്, മതേതര ദേശീയതയുടെയോ സാംസ്കാരിക ദേശീയതയുടെയോ ഭാഗമാവാതെ ഇന്ത്യൻ മുസ്‌ലിമിന് നിലനിൽക്കാൻ കഴിയാത്ത രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യമാണ് വിഭജനാനന്തരമുണ്ടായത്.

ദേശീയ പ്രസ്ഥാനം, ഇന്ത്യാവിഭജനം, മുസ്ലിം നവോത്ഥാനം തുടങ്ങിയ പ്രമേയപരിസരത്തിന്ന് മതാധികാര രാഷ്ട്രീയത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്ന നോവലാണ് 'സുൽത്താൻ വീട്'. മുസ്ലിംസമുദായത്തിനകത്തെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെ തുറന്നു കാട്ടുകയും ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തോട് പുറം തിരിഞ്ഞുനിന്നിരുന്ന, ബ്രിട്ടീഷനുകൂല നിലപാടു സ്വീകരിച്ച മുസ്‌ലീങ്ങളെ വിമർശനാത്മകമായി വിലയിരുത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ആഖ്യാനമാണ് പി.എ. മുഹമ്മദ്കോയ 'സുൽത്താൻ

വീടി'നകത്ത് നിർവഹിക്കുന്നത്. അതോടൊപ്പം ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച 'ദേശീയമുസ്ലിം ' മാതൃകയെ ഈ നോവൽ അപനിർമ്മിക്കുന്നുണ്ട്. വിശ്വാസിയായിരുന്നു കൊണ്ടു തന്നെ മതനവീകരണത്തിലും ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിലും ഒരേപോലെ ഇടപെടുന്ന കഥാപാത്രമായ ഉമ്മർകോയ, അതുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന ദേശീയമുസ്ലിം എന്ന സങ്കല്പനത്തെ തകർത്തുകളയുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. ജ്ഞാനോദയം (enlightenment) എന്നു വിവരിക്കപ്പെടുന്ന വൈജ്ഞാനികവ്യവഹാരത്തെയും അതുളവാക്കിയ ഫലങ്ങളെയും ആധുനികതയുടെ പൊതുസന്ദർഭത്തോട് ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. വ്യക്തിയുടെ സ്വയംപൂർണമായ സാക്ഷാത്കരണത്തിന്റെ മണ്ഡലമായാണ് ജ്ഞാനോദയം വിവരിക്കപ്പെടാറുള്ളത്. ഇത്തരമൊരു സാക്ഷാല്ക്കാര സങ്കല്പത്തിനു പിന്നിൽ വ്യവസ്ഥാപരമായ ചില പ്രതീക്ഷകളുണ്ട്. പ്രപഞ്ചവും അതിനുള്ളിലെ മാനുഷിക അനുഭവലോകങ്ങളും അടിസ്ഥാനപരമായ ചില നിയമങ്ങളാൽ നിർണയിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും ഈ നിയമങ്ങൾ വ്യവസ്ഥാപന തത്വങ്ങൾ യുക്തിബോധത്താൽ വകതിരിച്ചെടുക്കാവുന്നവയാണ് എന്നും അത് കരുതുന്നു. വകതിരിച്ചെടുക്കപ്പെട്ട ഈ നിയമാവലികളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ മനുഷ്യവംശത്തിന് പടിപടിയായി പുരോഗതിയിലേക്ക് നീങ്ങാനാവുമെന്നും പുരോഗതിയുടെ ഈ മാർഗം അന്തിമമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്ക്, മനുഷ്യവംശത്തെ കൊണ്ടു ചെന്നെത്തിക്കുമെന്നും ജ്ഞാനോദയ ദർശനം പ്രഖ്യാപിച്ചു. ഇതോടൊപ്പം, പാരമ്പര്യം, പൗരോഹിത്യം, മതം എന്നിവയോടുള്ള കഠിനമായ എതിർപ്പും മാനവികതയിലുള്ള അചഞ്ചല വിശ്വാസവും ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ ആധാര തത്വങ്ങളായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടുവരുന്നു (സുനിൽ പി. ഇളയിടം, ദമിതം. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2009: 31).
2. Greenfeld Liah. "The Emergence of Nationalism in England and France" Research in Political Sociology, vol. 5, 1999: 333.
3. . വ്യവസായിക മുതലാളിത്തത്തിലൂടെ സാമ്പത്തിക സാമൂഹിക മാറ്റങ്ങളുടെ വേലിയേറ്റം തന്നെയുണ്ടായി. ഈ ആധുനികതയാണ് ദേശീയതയെ പോഷിപ്പിക്കുന്നതിൽ വലിയ

പങ്കുവഹിച്ചത്. മഹാനഗരങ്ങൾ അപരിചിതരുടെ സമൂഹങ്ങളായിമാറി. ഭാഷയിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ച ദേശീയത അധികാരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തിലിടപെടാൻ പുതിയൊരു മാദ്ധ്യമം കണ്ടെത്തുകയായിരുന്നു. (രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി., ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2001: 31).

4. Hastings, Adrian. The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism. Cambridge University Press, 1997.

5. A nation is a soul, a spiritual principle. Two things, which in truth are but one, constitute this soul or spiritual principle. One lies in the past, one in the present. One is the possession in common of a rich legacy of memories; the other is present-day consent, the desire to live together, the will to perpetuate the value of the heritage that one has received in an undivided form. (Bhabha, Homi K., editor. Nation and Narration. Routledge, 1990:19)

6. Geertz Clifford. Old Societies and New States. Free Press, New York, 1963.

7. Anderson; Benedict R. O'G. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Verso, London 1983.

8. Hobsbawm, E.J., Nations and Nationalism Since 1780, Cambridge University Press, 1990.

9. Anderson, Benedict R. O'G. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Verso, 2006:139

10. ഈ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലെ മുഴുവൻ പ്രദേശങ്ങളെയും വലയം ചെയ്യുന്ന പുരാതനമായ ഹിന്ദു സാമ്രാജ്യമാണ് ഇവിടുണ്ടായിരുന്നത് എന്നതാണ് ഈ വാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഇതാണ് അയഥാർത്ഥമായ വിശ്വാസങ്ങളിലൊന്ന്. എന്നാലത് ചരിത്രപരമായ വസ്തുതയുമല്ല. ഗംഗാ-സമതല പ്രദേശങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങിയതാണ് ഭാരതം എന്നാണ് ആദ്യകാല സങ്കല്പങ്ങൾ. ഇത് വിന്ധ്യന് അപ്പുറത്തേക്ക മറികടക്കുന്നത് പിന്നീടാണ്.അശോകന്റെ ശാസനങ്ങളിലെ കേരള പുത്രനെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശം തെക്കുമായുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ ആദ്യകാല തെളിവാണ് ഈ പരാമർശം ബുദ്ധമത പ്രചാരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ളമാത്രമാണ്. എന്നാൽ മൗര്യസാമ്രാജ്യ-

ത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതല്ലതാനും. യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലെ വലിയ സാമ്രാജ്യങ്ങളായിരുന്ന മൗര്യ, ഖിൽജി, മുഗൾ എന്നിവ മുഴുവൻ പ്രദേശങ്ങളെയും ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്നില്ല. ബ്രിട്ടീഷുകാരാണ് ഈ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലെ മുഴുവൻ പ്രദേശങ്ങളിലും പരമാധികാരം സ്ഥാപിച്ചത് കുതന്ത്രത്തിലൂടെയായിരുന്നു (പണിക്കർ കെ.എൻ. മതം സ്വത്വം ദേശീയത. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2022: 67).

11. ദേശീയവാദഘട്ടവും അതിന്റേതായ ആധുനികത്വത്തെ മുന്നോട്ടുവെച്ചു. ദേശീയവാദ ആധുനികത്വം (nationalistic modernity) എന്ന് ഇതിനെ വിളിക്കാം. പാശ്ചാത്യ ആധുനികത്വത്തിൽനിന്നും കൊളോണിയൽ ആധുനികത്വത്തിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി അത് ദേശീയ മനുഷ്യനെയും സാമൂഹ്യ മനുഷ്യനെയുമാണ് മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ഇതിലൂന്നി നിന്നുകൊണ്ടുള്ള പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും അവയുടെ ശ്രമഫലമായി രൂപപ്പെട്ട ആധുനികീകരണത്തെയും ദേശീയവാദപരമായ ആധുനികീകരണം (nationalistic modernisation) എന്നുംപറയാം. ദേശീയ പത്രങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം ദേശീയതയിലൂന്നിയ സാക്ഷരതാ പ്രവർത്തനങ്ങൾ, പുതിയ വസ്ത്രസംസ്കാരം, സ്വദേശിപ്രസ്ഥാനം എന്നിവയെല്ലാം ഇതിന്റെ ഭാഗമായി വരുന്നുണ്ട്. ജാതി-ഇതരവും മതേതരവുമായ മനുഷ്യൻ എന്ന വ്യക്തിബോധത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിലും ഈ പ്രസ്ഥാനവും അതുണ്ടാക്കിയ പത്രപുസ്തക സംസ്കാരങ്ങളും പങ്കുവഹിച്ചു (പവിത്രൻ പി. കോളനിയനന്തരവാദം. സംസ്കാരപഠനവും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും. കൈരളി ബുക്സ്, 2019: 113-114).

12. മുതലാളിത്തത്തിലും അധിനിവേശത്തിലും ഉള്ള കേവലമായ ആന്ധ്യങ്ങൾ അപരങ്ങളെ എങ്ങനെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്നുവെന്ന മനസ്സിലാക്കിയാൽ മാത്രമേ ദേശ-രാഷ്ട്രത്തിനും അതേ പ്രക്രിയയിൽ പങ്കുണ്ട് എന്ന തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ യുക്തിക്ക് അതു ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന തൊഴിലാളികളുടെ കർതൃത്വത്തെ അംഗീകരിക്കാനോ മനസ്സിലാക്കാനോ കഴിയാത്തതുപോലെ ദേശരാഷ്ട്രത്തിൽ നിഹിതമായ ആധുനികതയുടെ യുക്തിക്ക് മറ്റു വംശങ്ങളെയോ കീഴാളരെയോ സ്ത്രീകളെയോ ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയുന്നില്ല. ദേശ-രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഉത്പത്തിയിൽത്തന്നെ ഇത്തരം പ്രവർജനങ്ങൾ (exclusions) അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. വർഗ്ഗ-വംശ-ലിംഗ വ്യത്യാസങ്ങൾ സ്ഥാപനവത്കരിക്കപ്പെട്ടത് ദേശ-രാഷ്ട്രത്തിന്റെ കേന്ദ്രീയതയിലൂടെയാണ്. കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ ഇതിന്റെ വാർപ്പ

മാതൃകകൾ കോളണികളിലേക്കു പകർന്നു കൊടുക്കപ്പെട്ടു (രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി. ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2001: 17)

13. പാശ്ചാത്യ അറിവിനാൽ രൂപപ്പെട്ട തദ്ദേശീയ ബുദ്ധിജീവികളാണ് രാഷ്ട്രത്തെ വിഭാവന ചെയ്യുന്നതിൽ നിർണ്ണായക പങ്കുവഹിച്ചത്. ഈ ബുദ്ധിജീവി വിഭാഗം രാഷ്ട്രീയ വ്യക്തിത്വങ്ങളോ ഉദ്യോഗസ്ഥരോ രാഷ്ട്രീയോപദേശകരോ സാമൂഹിക പ്രവർത്തകരോ പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനക്കാരോ ആകാം.അവരുടെ പ്രാഥമിക പരിഗണന ദേശീയതയാണ്. ഇവർ കീഴാളലോകങ്ങളെ പരിഗണിച്ചില്ല. ആശയാവലികളിൽ ഇത് യൂറോപ്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തെ പ്രതീക്ഷിക്കുന്നു. ഇംഗ്ലീഷുകാരാലുള്ള നേരിട്ടുള്ള ഭരണമൊഴികെ. മറ്റൊരു വിഭാഗം ദേശീയ ബുദ്ധിജീവികൾ പ്രസംഗകരും എഴുത്തുകാരുമായിരുന്നു. ദേശീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രം വ്യത്യസ്ത തലങ്ങളിൽ അവരുടെ എഴുത്തിലും പ്രഭാഷണങ്ങളിലും നിലനിന്നിരുന്നു. ഇങ്ങനെ ഒരേസമയം ദേശീയവും (കൊളോണിയൽവിരുദ്ധവും) അതേസമയം യൂറോപ്യൻഅറിവുകളോടുള്ള ആഭിമുഖ്യ യുക്തിയാലും ദേശീയതയെ നിർവ്വചിച്ചവരായിരുന്നു അവർ (മഹേഷ് എം.ആർ. മലയാള നോവലും ദേശീയതയും. കേരള സർവ്വകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം, 2012: 36).

14. Guha, Ranajit. “On Some Aspects of the Historiography of the Colonial India.” Subaltern Studies, vol. 1, 1982, pp. 1–8.

15. The second theme is that of the classicization of tradition. A nation, or so at least the nationalist believes, must have a past. If nineteenth-century Englishmen could claim, with scant regard for the particularities of geography or anthropology, a cultural ancestry in classical Greece, there was no reason why nineteenth-century Bengalis could not claim one in the Vedic age. All that was necessary was a classicization of tradition. Orientalist scholarship had already done the groundwork for this. A classicization of modern Bengali high culture its language, literature, aesthetics, religion, philosophy-preceded the birth of political nationalism and worked alongside it well into the present century (Chaterjee, Partha. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton University Press, New jersey,UK, 1993: 73).

16. The Indian nation is a largely Hindu one, and its unity is largely religious. This is not to say that all Indians are Hindus, or that all Hindus are Indians. But it is to say that the dominant ideology of Indian nationalism is Hindu, and that it has been so since the late nineteenth century (Anderson, Perry. The Indian Ideology. Verso, 2012: 12).

17. ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയ വിമോചന പദ്ധതിക്കും ചിലപ്പോളെങ്കിലും ഒരു ഹൈന്ദവസ്വഭാവം വന്നില്ലാ എന്ന് പറഞ്ഞുകൂടാ. ലോകമാന്യ ബാലഗംഗാധരതിലകൻ മഹാരാഷ്ട്രയിലെ ഗണപതി പൂജയെയും അരവിന്ദനും സംഘവും കാളീപൂജയെയും ജനസംഘാടനത്തിന് ഉപയോഗിച്ചു. ഭാരത മാതാവിന്റെ ചിത്രങ്ങൾക്കെല്ലാമുണ്ടായിരുന്ന ദുർഗ്ഗാച്ഛായ യാദൃച്ഛികമായിരുന്നില്ല. ബങ്കിംചന്ദ്രന്റെ 'ആനന്ദമഠം' പോലുള്ള നോവലുകൾ സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തെ ഒരു ഹിന്ദു കലാപമായിട്ടാണ് ആവിഷ്കരിച്ചത്. മഹാത്മാഗാന്ധിക്കുപോലും, തികച്ചും നിഷ്കളങ്കമായിട്ടാണെങ്കിലും, തന്റെ ആദർശരാഷ്ട്രത്തെ 'രാമരാജ്യം' എന്ന് വിളിക്കേണ്ടിവന്നു. ആ രാമൻ രാഷ്ട്രീയ സ്വയംസേവകരുടെ രാമനിൽനിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ നീതിയുടെ ഒരു പ്രതീകം ആയിരുന്നുവെങ്കിലും, സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തിന്റെ പല നേതാക്കളും, ദീൻ ദയാൽ ഉപാധ്യായ ഉൾപ്പെടെ, ഇന്ന് തിരിഞ്ഞു നോക്കുമ്പോൾ വ്യക്തമായും ഹൈന്ദവതയുടെ വക്താക്കൾ ആയിരുന്നു എന്ന് കാണാൻ കഴിയും. ഈ ആചാരങ്ങളും പ്രതീകങ്ങളും നേതാക്കളും സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തിന്റെ തെറ്റായ ഒരു ചിത്രം നിർമിക്കുന്നതിനു കാരണമായി. " (സച്ചിദാനന്ദൻ കെ. ഇടപെടലുകൾ: കാലം, കല, ദേശം, സമൂഹം. ലോഗോസ് ബുക്സ്, പാലക്കാട്, 2021: 540-541).

18.. Pal, Bipin Chandra. The Soul of India: A Constructive Study of Indian Thoughts and Ideals. Rupa & Co., 2010: 139)

19. In the second half of the nineteenth century, European Indological scholarship seemed to have agreed that the history of Hinduism was one of a classical age —for some the Vedic civilization, for others the so-called Gupta revival in the fourth to the seventh centuries—followed by a medieval decline from the eighth to the eighteenth centuries. For some, this decline was itself the reason why the country fell so quickly to the Muslim invaders. In any case, the theory

of medieval decline fitted in nicely with the overall judgment of nineteenth-century British historians that 'Muslim rule in India' was a period of despotism, misrule, and anarchy—this, needless to say, being the historical justification for colonial intervention. For Indian nationalists in the late nineteenth century, the pattern of classical glory, medieval decline, and modern renaissance appeared as one that was not only proclaimed by the modern historiography of Europe but also approved for India by at least some sections of European scholarship. What was needed was to claim for the Indian nation the historical agency for completing the project of modernity. To make that claim, ancient India had to become the classical source of Indian modernity, while "the Muslim period" would become the night of medieval darkness. Contributing to that description would be all the prejudices of the European Enlightenment about Islam. Dominating the chapters from the twelfth century onward in the new nationalist history of India would be a stereotypical figure of "the Muslim," endowed with a "national character": fanatical, bigoted, warlike, dissolute, and cruel. (Chaterjee, Partha. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton University Press, New jersey,UK, 1993:101-102)

20. ഇകഴ്ത്തിയും ഹീനരാക്കിയും, അപകർഷപ്പെടുത്തുകയും കീഴായ്മപ്പെടൽ (inferiorisation) തലമുറകളിലൂടെ വെറുക്കപ്പെടേണ്ടവരായി മനുഷ്യരെ സാമൂഹിക വിഭാഗങ്ങളായി സ്ഥാനപ്പെടുത്തുകയും ചിത്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പുറന്തള്ളലും ഇകഴ്ത്തി സ്ഥാനപ്പെടുത്തി മാറ്റിനിർത്തുന്ന പ്രക്രിയയും സാംസ്കാരിക പ്രതിനിധാനങ്ങളിലൂടെയും ആവിഷ്കാര രീതികളിലൂടെയും നടക്കുന്നതിനാൽ അരികിലാക്കപ്പെടുന്ന പ്രക്രിയയും ഓരത്തിലാക്കപ്പെടുന്ന അനുഭവവും സാംസ്കാരിക പ്രതീകാത്മക ഹിംസകളായി (cultural and symbolic violence) പ്രവർത്തിക്കുന്നു. (മാധവൻ കെ.എസ്. "തിരസ്കൃതരുടെ മാനവിക ഭൂമിശാസ്ത്രം." അപരഹിംസയുടെ ആട്ടപ്രകാരങ്ങൾ (രവിചന്ദ്രൻ കെ.പി. (എഡി.), ഐ ബുക്സ്, കേരള, 2023: 85).

21. മലയാള നോവൽ സാഹിത്യത്തിലെ വിഖ്യാതരായ എഴുത്തുകാർ 'സോഷ്യലിസ്റ്റ് റിയലിസം' എന്ന ചിന്താപദ്ധതിയെ പിന്തുടരുന്നവരാണ്. റിയലിസത്തിന്റെയും ക്രിട്ടിക്കൽ റിയലിസത്തിന്റെയും പരിമിതികൾ തിരിച്ചറിഞ്ഞ് കൂടുതൽ വാസ്തവികമായ മനുഷ്യ ലോകത്തിലേക്ക് നോവലിസ്റ്റുകൾ ഇറങ്ങിനിന്നു. മാർക്സിയൻ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ റിയലിസത്തിന്റെ മികവുറ്റ ഘട്ടമാണ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് റിയലിസം. തികച്ചും വർഗ പക്ഷപാതത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ് രചനാ വീക്ഷണം. സമസ്ത സമ്പത്തിന്റെയും ആവിഷ്കാരങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനം അധ്വാനമാണെന്നും പണിയെടുക്കുന്നവരോടൊപ്പമാണ് കല സഞ്ചരിക്കേണ്ടതെന്നും ഈ രചനാ പദ്ധതി ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. (ചിത്രഭാനു സി.പി. "നവോത്ഥാന നോവൽ." നോവൽ സമീക്ഷ, ബെഞ്ചമിൻ ഡി (എഡി.), മാളുബൻ പബ്ലിക്കേഷൻ, തിരുവനന്തപുരം, 2021:57-58).

22. അരനൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പുള്ള കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ-കുടുബ ജീവിതത്തിന്റെ പരിച്ഛേദം അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഭ്രാന്താലയത്തിലൂടെ കേശവദേവ്. മലയാള നോവൽ ചരിത്രത്തിൽതന്നെ ഇതിഹാസമായി മാറിയ ഭ്രാന്താലയം സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം വീണ്ടും പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നു (പ്രസാധകക്കുറിപ്പ്, ഭ്രാന്താലയം, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘംകോട്ടയം, 2022: 5).

23.23. Hobsbawm, Eric J. Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge Univ. Pr, 2000.

24. ബുദ്ധ-ജൈന മതങ്ങൾ ഭാരതീയ പൈതൃകമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ ഇസ്ലാം പാരമ്പര്യം അതിൽ നിന്നും ഒഴിവാക്കപ്പെട്ടു. പാരമ്പര്യത്തെ തങ്ങൾക്കനുകൂലമായി കണ്ടെടുക്കുകയും വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്യുക ദേശീയതയുടെ ദൗത്യമാണ്. പഠനഗ വേഷണങ്ങൾ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയെഴുതിയ ചരിത്ര ഗ്രന്ഥങ്ങളേക്കാൾ ഈ ദൗത്യമേറ്റെടുത്തത് ചരിത്ര നോവലുകളാണ് (രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി. ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2001: 90).

25. ഇക്കഴിഞ്ഞ കാൽശതാബ്ദത്തിനുള്ളിൽ മലയാളത്തിലുണ്ടായ മികച്ച പത്തുപന്ത്രണ്ടു നോവലുകൾ നിഷ്പക്ഷമായി തെരഞ്ഞെടുത്താൽ അതിൽ ഒന്ന് സുൽത്താൻ വീടായിരിക്കും. മുസ്ലിംസമുദായത്തിന്റെ ജീവിതം പ്രമേയമാക്കിയുള്ള നോവലുകളിൽ ഐതിഹാസികമാന-

മുള്ള ഏക കൃതിയും ആദ്യ കൃതിയുമാണ് സുൽത്താൻ വീട് (അച്യുതൻ എം. അവതാരിക, സുൽത്താൻ വീട്, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, 1991: VII).

26. നിശ്ചയമായും ആധുനികാനന്തരക്കു മുൻപും നോവൽ, ചരിത്രത്തെ പല നിലകളിൽ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അതാകട്ടെ നോവലെന്ന സാഹിത്യ ഗണത്തിന്റെയും രൂപത്തിന്റെയും ഉത്ഭവം തൊട്ട് തുടങ്ങുന്നതുമാണ്. ഹിസ്റ്റോറിക്കൽ റോമാൻസിൽ നിന്നു തുടങ്ങുന്ന കഥാഖ്യാന രൂപങ്ങളും പത്രവാർത്തകളിലും യാത്രാനുഭവ കുറിപ്പുകളിൽനിന്നും തിടംവച്ച വസ്തുതാ കഥനങ്ങളും ഒരുപോലെ നോവലിന്റെ രൂപീകരണത്തിനു പശ്ചാത്തലമൊരുക്കി. റബലെയും സെർവാന്റീസും മാത്രമല്ല, പിന്നീടുവരുന്ന ഡിഫോയും റിച്ചാർഡ്സനുമൊക്കെ ഈ രൂപത്തിന്റെ മൗലിക സ്വഭാവമായി സ്ഥാപിച്ചെടുത്തത് 'ചരിത്രത്തോടിണങ്ങി നിൽക്കുന്ന ഭാവനാത്മകത'യായിരുന്നു (ഷാജി ജേക്കബ്. ആധുനികാനന്തര മലയാളനോവൽ: വിപണി, കല, പ്രത്യയശാസ്ത്രം. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2018: 40-41).

27. "History is a novel that happened; the novel is history that could have happened" Edmond and Jules de Goncourt, Journal, vol. 1 (Paris: Robert Laffont/Bouquins, 2004 750 (November 24, 1861)..

28. ഇംഗ്ലീഷ്‌വിദ്യാഭ്യാസം നേടുന്നതിനെയും ആധുനിക ജീവിതരീതികൾ സ്വീകരിക്കുന്നതിനെയും ബ്രിട്ടീഷ് വ്യവസ്ഥയിൽ ജോലി സ്വീകരിക്കുന്നതിനെപ്പോലും ഉൾനാടൻ മാപ്പിളമാർ ചെറുത്തുപോന്നു (ഗംഗാധരൻ എം., മാപ്പിള പഠനങ്ങൾ, ഡി.സി. ബുക്സ്, 2012: 101).

29.. അജയ് പി.മങ്ങാട്ട്, സുൽത്താൻ വീടിന്റെ അറപ്പുരകൾ,അവതാരിക, സുൽത്താൻ വീട്, ഒലീവ്, 2021:11

30. ദീപാങ്കർ ഗുപ്ത ആധുനികതയുടെ നാലു സവിശേഷതകൾ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. ഈ നാലു സവിശേഷതകളെങ്കിലുമുള്ള സമൂഹമാണ് ആധുനിക സമൂഹം എന്ന് അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: വ്യക്തിയുടെ അന്തസ്സിനെ മാനിക്കുന്ന സമൂഹം; സാമാന്യമായ ആദർശങ്ങളെ വിടാതെ, പിന്തുടരുന്ന സമൂഹം; കുലവും ജാതിയും നോക്കി വ്യക്തികൾക്ക്, മഹത്വമോ നീചത്വമോ കല്പിക്കാതെ, അവരുടെ നേട്ടങ്ങൾക്കനുസരിച്ച്, അന്തസ്സ് നൽകുന്ന സമൂഹം; ഉത്തരവാദിത്വത്തോടുകൂടിയ

പൊതുജീവിതംനയിക്കുന്ന സമൂഹം (Dipankar Gupta Mistaken Modernity: India Between Worlds Harper Collins publishers, New Delhi.2001: 2).

31. അജയ് പി. മങ്ങാട്ട്, സുൽത്താൻ വീടിന്റെ അറപ്പുരകൾ, അവതാരിക, സുൽത്താൻ വീട്, ഒലീ-വ്, 2021: 11.

അധ്യായം നാല്

9/11 അനന്തരകാലത്തെ ആഗോളമുസ്ലിം പ്രതിസന്ധിയും മലയാള നോവലും

സമകാലിക മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം സവിശേഷമായ പഠനമർഹിക്കുന്നുണ്ട്. അതിനു സുപ്രധാനമായ കാരണം മുസ്ലിം ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ആഗോളതലത്തിലുണ്ടായ ചില രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളാണ്. മുമ്പെങ്ങുമില്ലാത്ത വിധം ലോകത്തെ എല്ലാ ചലനങ്ങളും മറ്റെല്ലാ സമൂഹങ്ങളെയും എന്ന പോലെ മലയാളിയുടെ ജീവിതത്തെയും സാരമായി ബാധിക്കുന്നുണ്ട്. ആഗോളവത്കരണത്തിന്റെയും സാങ്കേതിക വിദ്യയുടെ വ്യാപനത്തിന്റെയും ഫലമായി രൂപംകൊണ്ട മാധ്യമകേന്ദ്രിതമായ ഒരു സമൂഹമാണ് ലോകത്താകെ നിലനിൽക്കുന്നത്. മാധ്യമങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതാണ് പുതിയ ലോകത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനമെന്നത് ആഗോള രാഷ്ട്രീയ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടേണ്ട ഒന്നായി പരിണമിച്ചിട്ടുണ്ട്. മുസ്ലിം അപരവത്കരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തിനു കുറേക്കൂടി തെളിച്ചവും മൂർത്തതയും കൈവന്നത് 2001 സെപ്റ്റംബർ 11-നു ശേഷമാണ്. ലോകത്താകെയുള്ള മുസ്ലീങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യ രാഷ്ട്രീയ ജീവിതത്തിന്റെ ഗതിവിഗതികളെ ആഴത്തിൽ നിർണ്ണയിച്ച, ആഗോളമുസ്ലിം ചരിത്രത്തെ രണ്ടായി പകുത്ത ഒന്നായിരുന്ന 9/11-ന് അമേരിക്കയിലുണ്ടായ ലോകത്തെ മുഴുവൻ നടുക്കിയ ഭീകരാക്രമണം. അനന്തരം അമേരിക്ക ഭീകരതയ്ക്കെതിരെ

യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിച്ചു. അമേരിക്കൻ പ്രസിഡന്റ് ജോർജ്ജ് ഡബ്ല്യൂ. ബുഷിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുണ്ടായ 'ഇസ്‌ലാമിക ഭീകരതയ്ക്കെതിരായുള്ള യുദ്ധ പ്രഖ്യാപന'ത്തിന്റെ മറുതലയ്ക്കൽ സ്വാഭാവികമായും നിലകൊണ്ടത് മുസ്‌ലീങ്ങളാകെ ആയിരുന്നു. അക്രമത്തിന്റെയും ഭീകരതയുടെയും പ്രതിരൂപമായി ഇസ്‌ലാമിനെയും മുസ്‌ലീങ്ങളെയും ചിത്രീകരിക്കാൻ ആഗോള മാധ്യമങ്ങൾക്കും സാമ്രാജ്യത്വശക്തികൾക്കും എളുപ്പത്തിൽ കഴിഞ്ഞു. വയലൻസിനെയും ഇസ്‌ലാമിനെയും ചേർത്തു നിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ആഗോള മാധ്യമ വ്യവഹാരങ്ങൾ ലോകത്തെ മുഴുവൻ മുസ്‌ലീങ്ങളെയും പ്രതിസ്ഥാനത്ത് നിർത്തി. മുസ്‌ലീങ്ങളെല്ലാം ഭീകരവാദികളും തീവ്രവാദികളുമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടു കൊണ്ടിരുന്ന ആഗോള രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യത്തിൽ മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം ജീവിതം അന്വേഷിക്കുന്നതിന് സവിശേഷമായ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. അനിൽ ദേവസ്സിയുടെ 'യാഇലാഹി ടൈംസ്', ജുനൈദ് അബൂബക്കറിന്റെ 'പൊനോൻ ഗോംബെ', ഗഫൂർ അറയ്ക്കലിന്റെ 'ദി കോയ' എന്നീ നോവലുകളാണിവിടെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നത്. ഈ നോവലുകളുടെ രാഷ്ട്രീയവും പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തിയും വ്യക്തമാകണമെങ്കിൽ 9/11 എന്ന ചരിത്രസന്ദർഭത്തെയും അതിനെത്തുടർന്നുണ്ടായ രാഷ്ട്രീയവ്യവഹാരങ്ങളെയും പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

4.1. 9/11-ലെ ഭീകരാക്രമണം

2001 സെപ്തംബർ 11-ന് അമേരിക്കയിലെ തന്ത്രപ്രധാന മേഖലകളിൽ ഇസ്‌ലാമിക തീവ്രവാദികളുടെ നേതൃത്വത്തിലുണ്ടായ ഭീകരാക്രമണം ആഗോള ഭീകരതയ്ക്കു പുതിയ നിർവചനം നൽകിയ ഒന്നായിരുന്നു. റാഞ്ചിയെടുത്ത നാലു യാത്രാവിമാനങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് ന്യൂയോർക്ക് സിറ്റിയിലുള്ള ലോക വ്യാപാര കേന്ദ്രവും വിർജീനിയയിലെ പ്രതിരോധ വകുപ്പ് ആസ്ഥാനമായ പെന്റഗണും ഭീകരർ തകർത്തു. അമേരിക്കയുടെ അഭിമാന ഗോപുരമായി കണക്കാക്കിയിരുന്ന വേൾഡ് ട്രേഡ് സെന്ററിന്റെ ഏറ്റവും പൊക്കം കൂടിയ ഇരട്ട ടവറുകൾ വിമാനങ്ങൾ ഇടിച്ചുകയറ്റിയാണ് പൂർണ്ണമായും തകർത്തത്. വൈറ്റ്ഹൗസ് ലക്ഷ്യമാക്കി നീങ്ങിയ മറ്റൊരു വിമാനം പാതിവഴിയിൽ തകർന്നു വീണു. പാൻ ഇസ്‌ലാമിക് തീവ്രവാദ

സംഘടനയായ അൽഖയ്ദയിലെ അംഗങ്ങളായ പത്തൊമ്പതുപേർ ചേർന്നാണ് ഈ ഭീകരാക്രമണം നടത്തിയതെന്ന് അമേരിക്കൻ അന്വേഷണ ഏജൻസികൾ പിന്നീട് കണ്ടെത്തി. അൽഖയ്ദ തലവനായിരുന്ന ഉസാമ ബിൻലാദനു മുന്നിൽ ഈ പദ്ധതി വർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പെ അവതരിപ്പിച്ച ഖാലിദ് ഷെയ്ഖ് മുഹമ്മദായിരുന്നു ഭീകരാക്രമണത്തിന്റെ മുഖ്യസൂത്രധാരൻ. നാലുവിമാനങ്ങളിലെ 265 യാത്രക്കാരുൾപ്പെടെ 2985പേർ കൊല്ലപ്പെടുകയും ആയിരക്കണക്കിനാളുകൾക്ക് ഗുരുതരമായ പരിക്കേൽക്കുകയുംചെയ്ത ഈ ചാവേറാക്രമണം ലോകചരിത്രത്തിലെ ഏറ്റവും ഭീകരമായ അധ്യായമായിരുന്നു. കൊല്ലപ്പെട്ടവരിൽ 57 രാജ്യങ്ങളിലെ പൗരൻമാരുണ്ടായിരുന്നു. ആയിരം കോടി യു.എസ്.ഡോളറിന്റെ നാശനഷ്ടമാണ് അമേരിക്കയ്ക്ക് ഈ ആക്രമണം വരുത്തിവെച്ചത്. ചരിത്രത്തിലെവിടെയും സമാനതകളില്ലാത്ത ഈ ഭീകരാക്രമണം അമേരിക്കയെ മാത്രമല്ല, ലോക രാജ്യങ്ങളെയാകെ രാഷ്ട്രീയമായ കടുത്ത പ്രതിസന്ധിയിലേക്കു തള്ളിവിട്ടു. ലോകത്താകെയുള്ള മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിൽ ഈ സംഭവം സങ്കീർണ്ണവും ബഹുമുഖവുമായ പ്രശ്നങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു. സാഹിത്യത്തിലും സിനിമയിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട മുസ്ലിം കഥാപാത്രങ്ങളെയെല്ലാം 9/11-ന്റെ അനന്തരകാല ആഖ്യാനങ്ങൾ സ്വാധീനിച്ചു.

4.2. ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധപ്രഖ്യാപനം

9/11-ന്റെ ഭീകരാക്രമണം അന്താരാഷ്ട്ര ബന്ധങ്ങളെതന്നെ പുനർനിർവചിക്കുകയുണ്ടായി. ചാവേറാക്രമത്തിന്റെ ഞെട്ടലിൽനിന്നും ലോകം മുക്തമാകും മുമ്പ് അമേരിക്ക ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിച്ചു. സെപ്തംബർ 16-ന് ഒരു പൊതുപ്രസംഗത്തിലാണ് പ്രസിഡന്റ് ജോർജ്ജ് ഡബ്ല്യൂ. ബുഷ് ലോകത്തിലെ മുഴുവൻ രാഷ്ട്രങ്ങളോടും മനുഷ്യരോടും ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധത്തിൽ അമേരിക്കയോടൊപ്പം ചേരാനാവശ്യപ്പെട്ടത്. ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധം അമേരിക്ക തങ്ങളുടെ വിദേശ നയത്തിന്റെ ഭാഗമായി അംഗീകരിച്ചു. ലോകസമാധാനത്തിനു ഭീഷണിയായ ഇസ്‌ലാമിക ഭീകരവാദികളെ ഉൻമൂലനം ചെയ്യുന്നതിനുവേണ്ടിയുള്ള ഭീകര വിരുദ്ധ പോരാട്ടത്തിൽ ലോകരാജ്യങ്ങളെ മുഴുവൻ അമേരിക്ക കൂടെനിർത്തി.

സൗദി അറേബ്യ, പാക്കിസ്ഥാൻ, കുവൈത്ത് തുടങ്ങിയ മുസ്ലിം-അറബ് രാഷ്ട്രങ്ങൾ പോലും അമേരിക്കയുടെ സൈനിക നീക്കങ്ങളോട് സഹകരിച്ചു. യൂറോപ്യൻ യൂണിയന്റെയും നാറ്റോ സഖ്യകക്ഷികളുടെയും പിന്തുണയോടെ ഒരു മാസത്തിനകം അൽഖയ്ദയുടെ താവളങ്ങൾ തേടി അമേരിക്ക നയിച്ച സായുധ സേന താലിബാൻ ഭരണം നിലനിന്നിരുന്ന അഫ്ഗാനിസ്ഥാനെ ആക്രമിച്ചു. താലിബാനെയും അൽഖയ്ദയെയും ഛിന്നഭിന്നമാക്കിയിട്ടും, ഒസാമ ബിൻലാദനുൾപ്പടെയുള്ള ഭീകരതയുടെ ബുദ്ധികേന്ദ്രങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കാൻ പിന്നെയും പത്തുവർഷമെടുത്തു. ലോകമെമ്പാടുമുള്ള ഇസ്ലാമിക തീവ്രവാദഗ്രൂപ്പുകളെ ലക്ഷ്യമിട്ട അമേരിക്ക അഫ്ഗാനിസ്ഥാനു പിന്നാലെ 2003-ൽ ഇറാഖിലും സൈനിക നടപടികളാരംഭിച്ചു. ഭീകരവാദികൾക്കു താവളമൊരുക്കുന്നു എന്ന കുറ്റം ചുമത്തിയായിരുന്നു ഇത്. ഈ ആക്രമത്തിന്റെ ഫലമായാണ് ഇറാഖ് ഭരണാധികാരിയായിരുന്ന സദ്ദാംഹുസൈനെ അമേരിക്ക തൂക്കിലേറ്റിയത്.

ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധം കടുപ്പിച്ചതിനൊപ്പം ആഗോള വ്യാപകമായി ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ പുതിയ നിയമ നിർമ്മാണങ്ങൾ നടത്തി. ആഭ്യന്തര സുരക്ഷയ്ക്കും രാജ്യാന്തര ബന്ധങ്ങൾക്കും ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്ന പുതിയ നിയമങ്ങൾ വിവിധ രാജ്യങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള കുടിയേറ്റങ്ങൾ നിരോധിക്കുകയും എയർപോർട്ട്-വിമാനയാത്ര-സുരക്ഷ വർദ്ധിപ്പിക്കുകയുംചെയ്തു. എന്നാൽ ആഗോളതലത്തിൽ മുസ്ലീങ്ങൾ ഭീകരവാദികളായുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾ നിലനിൽക്കെയുണ്ടായ ഇത്തരം പുതിയ നിയമങ്ങൾ ലോകത്താകെയുള്ള മുസ്ലിം ജീവിതം കടുത്ത പ്രതിസന്ധിയിലാക്കി. കുടിയേറ്റ നിരോധനത്തിന്റെ പേരിൽ വേട്ടയാടപ്പെട്ടവരിൽ ഭൂരിപക്ഷവും മുസ്ലീങ്ങളായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ പ്രസിഡന്റായിരുന്ന എ.പി.ജെ. അബ്ദുൽകലാമിനെ ദൽഹി വിമാനത്താവളത്തിൽവച്ചും ന്യൂയോർക്കിലെ ജോൺ എഫ്. കെന്നഡി വിമാനത്താവളത്തിൽവച്ചും ദേഹപരിശോധനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കിയത് ഏറെ വിവാദമായിരുന്നു. മുസ്ലിം നാമധാരിയാണെന്ന ഒറ്റക്കാരണത്താലാണ് രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പ്രഥമപൗരന് സ്വന്തം രാജ്യത്തുപോലും അപമാനം നേരിടേണ്ടിവന്നത്. ഭീകരവാദികളെ എങ്ങനെയാണ് മനസ്സിലാക്കുകയെന്ന ഭരണകൂട അന്വേഷണം മുസ്ലീങ്ങളെ എങ്ങനെ

തിരിച്ചറിയാം എന്ന നിലയിലേക്ക് വഴിമാറിപ്പോയതിന്റെ ഫലമായിരുന്നു ഇത്. 9/11-നു ശേഷം ലോകത്താകെ മുസ്‌ലീങ്ങൾ ഭരണകൂടങ്ങളാൽ ഈ നിലയിൽ വേട്ടയാടപ്പെട്ടു.[1] എപ്പോഴും സംശയിക്കപ്പെടേണ്ട സമൂഹമായി മുസ്‌ലീങ്ങൾ മാറി.

2001 സെപ്റ്റംബർ 11-നുശേഷം യുദ്ധത്തിന്റെ ധാർമ്മികതയേയും സമാധാനത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള യുദ്ധങ്ങളെയും കുറിച്ചുള്ള പുതിയ വ്യവഹാരങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടു. സ്വതന്ത്ര പരമാധികാരമുള്ള രാഷ്ട്രങ്ങളിൽ അമേരിക്കയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ അതിക്രമിച്ചുകയറി നടത്തിയതും യുദ്ധങ്ങളായിരുന്നുവെങ്കിലും ലോകത്ത് സമാധാനം സ്ഥാപിക്കാൻ നടത്തിയ വിശുദ്ധ പോരാട്ടമായാണത് വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടത്. സമാധാനമെന്നത് അധികാരം നിലനിർത്താനുള്ള ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനമായിരുന്നു. സമാധാനത്തിന്റെ എതിർപക്ഷ-ത്ത്–ശത്രുപക്ഷത്ത്–9/11 അനന്തരം മുസ്‌ലീങ്ങൾ വന്നുപെട്ടു. ദേശത്തിന്റെ സ്വൈര വിഹാരത്തെ നശിപ്പിക്കുന്ന സാന്നിധ്യമായാണ് മുസ്‌ലീങ്ങളെ 9/11-നു ശേഷമുള്ള ലോകം നോക്കിക്കണ്ടത്. യൂറോപ്പ് നൂറ്റാണ്ടുകളായി–കുരിശുയുദ്ധത്തിന്റെ കാലംതൊട്ട്–നിർമ്മിച്ചെടു-ത്ത പൊതുബോധത്തിന് അമേരിക്കയുടെ യുദ്ധപ്രഖ്യാപനം ആഗോളവ്യാപകമായ സ്വീകാര്യത നൽകി.

4.3. യുദ്ധപ്രഖ്യാപനത്തോടുള്ള സൈദ്ധാന്തിക എതിർപ്പുകൾ

9/11 സംഭവവും അതിന്റെ അന്താരാഷ്ട്ര പ്രത്യാഘാതങ്ങളും സംബന്ധിച്ച് നിരവധി സൈദ്ധാന്തിക നിരീക്ഷണങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ അമേരിക്കയുടെ യുദ്ധപ്രഖ്യാപനത്തിൽ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന മുസ്ലിം വിരുദ്ധ അജണ്ടകളെ തുറന്നുകാട്ടുന്ന സൈദ്ധാന്തിക സമീപനങ്ങളും അക്കാലത്തുണ്ടായി. ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധം അമേരിക്കൻ വിദേശനയത്തെത്തന്നെ പുതുക്കിപ്പണിതു. ഭീകര വിരുദ്ധ യുദ്ധത്തിനു പിന്നിൽ സാമ്രാജ്യത്വ അധിനിവേശ താൽപര്യങ്ങളും വംശീയ രാഷ്ട്രീയവുമാണെന്ന് അമേരിക്കയിൽനിന്നുതന്നെ എതിർപ്പുകളുയർന്നു. പാശ്ചാത്യ സമൂഹം മറ്റു സംസ്കാരങ്ങളെ അപരരാക്കി മാറ്റുന്നതെങ്ങ-നെയെന്നു വിശദീകരിച്ച എഡ്വേഡ് സെയ്ദിന്റെ 'ഓറിയന്റലിസം' ഉൾപ്പെടെയുള്ള

എഴുത്തുകൾക്ക് 9/11-ന്റെ സവിശേഷ രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യത്തിൽ സ്വീകാര്യതലഭിച്ചു. അറബി-ഇസ്ലാമിക സമൂഹത്തിനും അവരുടെ സംസ്കാരത്തിനുമെതിരെ കൃത്യവും ആസൂത്രിതവുമായ ഒരു മുൻവിധി പാശ്ചാത്യ ലോകത്ത് നിലവിലുണ്ടെന്ന് സൈദ് 'ഓറിയന്റലിസ'ത്തിൽ വാദിച്ചു.

പ്രശസ്ത ഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞനും സാമൂഹിക പ്രവർത്തകനുമായ നോം ചോംസ്കി അമേരിക്കൻ വിദേശനയത്തിന്റെ നിരന്തര വിമർശകനാണ്. അമേരിക്കൻ സാമ്രാജ്യത്വത്തി-ന്റെ വിപുലീകരണത്തിനുള്ള ശ്രമമായാണ് അദ്ദേഹം യുദ്ധപ്രഖ്യാപനത്തെയും തുടർ നടപടികളെയും കണ്ടത്. ഭീകരതയുടെ യഥാർത്ഥ കാരണങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാതെ മധ്യേഷ്യയിലെ രാജ്യങ്ങളിലേക്കുള്ള അമേരിക്കയുടെ അധിനിവേശത്തെ അദ്ദേഹം നിശിതമായി വിമർശിച്ചു. '9-11' (2001) എന്ന പുസ്തകത്തിൽ, ചോംസ്കി 9/11 സംഭവ-ങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലവും അമേരിക്കൻ സർക്കാരിന്റെ പ്രതികരണവും വിമർശനാത്മകമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. "Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance"(2003) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചോംസ്കി അമേരിക്കയുടെ അധിനിവേശമോഹങ്ങ-ളെ അപഗ്രഥിക്കുന്നു. ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മാധ്യമ പ്രചാരണങ്ങളെ അദ്ദേഹം വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിച്ചു. യുദ്ധത്തെക്കുറിച്ച് ഉയർന്നുവരേണ്ട വിമർശനാത്മക ചിന്തയെ അടിച്ചമർത്തുകയും അമേരിക്കൻ സർക്കാരിന്റെ നടപടികളെ അനുകൂലിക്കാൻ പൊതുജനാഭിപ്രായത്തെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിനുള്ള ഉപക-രണമായി മാധ്യമങ്ങൾ മാറിയെന്ന് അദ്ദേഹം വിലയിരുത്തി. മാധ്യമ വാർത്താതട്ടിപ്പുകളും പ്രചാരണവും സംബന്ധിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ എഴുത്തുകൾ ഭീകരതക്കെതിരായ യുദ്ധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വാർത്തകളെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ ലോകവ്യാപകമായി ഉപയോഗിച്ചു.

അമേരിക്കൻ ചരിത്രകാരനും മധ്യേഷ്യൻ പഠനരംഗത്തെ പ്രമുഖപണ്ഡിതനുമായ യുവാൻ കോൾ (juan cole) ആണ് ഈ മേഖലയിൽ തുറന്ന സംവാദങ്ങൾ സാധ്യമാക്കിയ മറ്റൊരു ചിന്തകൻ. മധ്യേഷ്യൻ രാജ്യങ്ങളുടെ ചരിത്രം, സംസ്കാരം, രാഷ്ട്രീയം എന്നിവയെ മുൻനിർത്തിയുള്ള കോളിന്റെ പഠനങ്ങൾ ശ്രദ്ധേയമായിരുന്നു. ഇസ്ലാമിക ലോകവുമായുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചും അമേരിക്കൻ വിദേശ നയത്തിന്റെ പ്രത്യാഘാതങ്ങൾ ഇസ്ലാമിക

ലോകത്തെ എങ്ങനെ സ്വാധീനിച്ചുവെന്നതിനെക്കുറിച്ചും അദ്ദേഹം വിമർശനാത്മകമായി വിശകലനം ചെയ്തു. 'Engaging the Muslim World'(2009) എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതിയിൽ ഇസ്‌ലാമിക ലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പൊതുവായ തെറ്റിദ്ധാരണകളെ വിശകല-നംചെയ്യുകയും മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ സ്വന്തം ശബ്ദത്തിലൂടെ അവരുടെ ജീവിതം മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. 'Islamophobia and American Foreign Policy Rhetoric: The Bush Years and After'2 എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലേഖനം ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ ലക്ഷ്യങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യുകയും ഇസ്ലാമോഫോബിയയുടെ വളർച്ചയെ വിമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ജൂഡിറ്റ് ബട്‌ലറുടെ 'Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence'(2004), ഡേവിഡ് ഹാർവിയുടെ കൃതികളായ 'The New Imperialism' (2004), 'Spaces of Global Capitalism' (2006), താരിഖ് അലിയുടെ 'The Clash of Fundament-alisms' (2002), ജോർജിയോ അഗംബന്റെ 'State of Exception'(2005), സിഗ്മണ്ട് ബൗമാന്റെ 'Liquid Fear'(2006), സ്ലാവോയ് സിസക്കിന്റെ 'Welcome to the Desert of the Real' (2002), താരിഖ് റമദാന്റെ 'Western Muslims and the Future of Islam' (2004), ഐജാസ് അഹമ്മദിന്റെ 'Iraq, Afghanistan, and the Imperialism of Our Time' (2004), അരുന്ധതി റോയിയുടെ 'The Algebra of Infinite Justice' (2002), ജസ്‌ബീർ പൗറിന്റെ 'Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times' (2007), ജീൻ ബോഡ്രിലാഡിന്റെ 'The Spirit of Terrorism' (2002) തുടങ്ങിയ കൃതികൾ അമേരിക്ക നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ഏകപക്ഷീയവും മുസ്ലിം വിരുദ്ധവുമായ ആഗോള രാഷ്ട്രീയ സാഹ-ചര്യത്തെ തുറന്നു കാട്ടാൻ സഹായകരമായി.

ഇത്തരം അടിയന്തര ഭീഷണ സാഹചര്യങ്ങളെ മുന്നിൽ നിർത്തിക്കൊണ്ട് ഭരണകൂട-ങ്ങൾ എങ്ങനെ പൗരസമൂഹങ്ങൾക്കു മേൽ അമിതാധികാര പ്രയോഗങ്ങളും മനുഷ്യാവകാശ ലംഘനങ്ങളും നടത്തുന്നുവെന്ന് ജോർജിയോ അഗംബൻ 'സ്റ്റേറ്റ് ഓഫ് എക്സെപ്ഷൻ'3 എന്ന കൃതിയിൽ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നുണ്ട്. അത്യപൂർവ്വ സാഹചര്യങ്ങളിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന

സാധാരണ നിയമ നീതി വ്യവസ്ഥയെയൊക്കെ റദ്ദാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ഈ അടിയന്തരാവസ്ഥ സാഹചര്യം പലഗവണ്മെന്റുകളും നിരന്തരം പ്രയോഗിക്കുകയും അതു പിന്നീട് സ്ഥിര സാഹചര്യമാക്കി തീർക്കുന്നുവെന്നും അഗംബൻ പറയുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ നിയമങ്ങൾ ചോദ്യംചെയ്യപ്പെടുകയും ഭരണകൂടവും നിയമവ്യവസ്ഥയും തമ്മിലുള്ള അതിർ വരമ്പുകൾമാഞ്ഞ്, ഭരണകൂട സമഗ്രാധിപത്യത്തിനു വഴിതുറക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത് വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും മനുഷ്യരുടെ അന്തസ്സിനെയും ഹനിക്കുകയും പൊളിറ്റിക്കൽ ഏജൻസിയില്ലാത്ത നഗ്നശരീരികളായി അവരെ കണക്കാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. റോമൻ സാമ്രാജ്യകാലംതൊട്ടേയുള്ള ഈ അമിതാധികാര പ്രവണതയുടെ ചരിത്രം അദ്ദേഹം വിശദമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഇക്കാര്യത്തിൽ സ്വേച്ഛാധിപത്യ ഭരണകൂടങ്ങളോട് ലിബറൽ ഡെമോക്രസിക്ക് മമതാബന്ധം ഉണ്ടാവുന്നതിനെയും അഗംബൻ വിമർശിക്കുന്നു. പ്രമുഖ ഫെമിനിസ്റ്റ് ചിന്തകയായ ജൂഡിത്ത് ബട്ലർ 'Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence' എന്ന കൃതിയിൽ മനുഷ്യന്റെ വൾനറബിലിറ്റി എല്ലായിടത്തുമുണ്ടെങ്കിലും അതിന്റെ സാമൂഹിക അസന്തുലിതാവസ്ഥയെ പറ്റിയും ദുരന്തങ്ങളിൽ ചില ജീവിതങ്ങൾ കൂടുതൽ മൂല്യമുള്ളതാകുന്നതെങ്ങനെ എന്ന് ചിന്തിച്ചുമാണ് അനിശ്ചിത ജീവിതാവസ്ഥ എന്ന ആശയത്തെ അന്വേഷിക്കുന്നത്. 9/11-ലെ പരസ്യവിലാപങ്ങളിലെ രാഷ്ട്രീയവും അതിൽ അവഗണിക്കപ്പെടുന്നവരുടെ സാമൂഹികനിലയും പര്യവേക്ഷണം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതാണ്. അക്രമം അതിന്റെ എല്ലാതരം ഇരകളെയും അപമാനവീകരിക്കുന്നു. ശത്രുതാനിർമ്മിതികൾ, ശത്രുക്കൾ കൊല്ലപ്പെടേണ്ടവർ ആണെന്നവാദം ഇതെല്ലാം ആഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ ഉറപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. അഹിംസാത്മക ചെറുത്തുനിൽപ്പിനും സംഘർഷത്തിൽ പോലും മാനവികത നിലനിർത്തേണ്ടതിന്റെ പ്രാധാന്യത്തിനുമായാണ് ബട്ലർ വാദിക്കുന്നത്. ജീവിതത്തിനും മരണത്തിനും മേൽ രാഷ്ട്രഭരണകൂടങ്ങൾ അധികാരം സ്ഥാപിക്കുന്നതിനെ ബട്ലർ തുറന്നെതിർക്കുന്നു. സിഗ്മണ്ട് ബോമാൻ (Zygmunt Bauman) മുന്നോട്ടുവെച്ച ദ്രവീകൃതഭയം (Liquid Fear) എന്ന സങ്കല്പനം സെപ്റ്റംബർ 11 സംഭവുമായി നേരിട്ടു ബന്ധപ്പെട്ടതല്ലെങ്കിലും ഈ സാഹചര്യത്തിൽ പ്രസക്തമാണ്. സാമൂഹ്യ, സാമ്പത്തിക, രാഷ്ട്രീയ ഘടനകളൊക്കെ സ്ഥിരമായി ദ്രാവകാവസ്ഥയിലാവുന്ന, ദ്രവരൂ-

പിയായ ആധുനികതയെ (Liquid Modernity) ക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ ആശയങ്ങളിലാണ് ബൗമൻ ഈ ദ്രവാവസ്ഥ അരക്ഷിതത്വവും ഭയവും വ്യാപകമായി സൃഷ്ടിക്കുന്നുവെന്നു വാദിക്കുന്നത്. ഭീകരവാദവും പാരിസ്ഥിതിക ദുരന്തങ്ങളും സാമ്പത്തിക തകർച്ചയുമൊക്കെ ഈ ഭയത്തിന് ഹേതുവാണെന്നും മാധ്യമവും രാഷ്ട്രീയാന്തരീക്ഷവും ഇതിനെ പെരുപ്പിക്കുന്നു-വെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. മാത്രമല്ല, ഭയം വൈയക്തികമാവുകയും വ്യക്തികളെ വലിയ ഉത്കണ്ഠയിലേക്കു നയിക്കുകയും സാമൂഹ്യ സാമുദായിക ബന്ധങ്ങളെ ദുർബലമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു (Bauman Zygmunt, Liquid Fear).

'യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ മരുഭൂവിലേക്ക് സ്വാഗതം' (Welcome to the Desert of the Real, 2002) എന്ന കൃതിയിൽ സ്ലാവോയ് സിസെക്ക്, ബോദ്രിയാർദിന്റെ 'ഹൈപ്പർ റിയാലിറ്റി' എന്ന സങ്കല്പനത്തിന്റെ ചുവടുപിടിച്ച് സുരക്ഷിതമായൊരു സിമുലേറ്റഡ് യാഥാർത്ഥ്യം എന്ന മിഥ്യാധാരണ 9/11 സംഭവം തകർക്കുകയും യാഥാർത്ഥ്യം എന്ന മരുഭൂവനുഭവത്തെ ജനങ്ങൾ അഭിമുഖീകരിക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നു പറയുന്നു. പാശ്ചാത്യ സമൂഹത്തെ ഭരിച്ചിരുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഫാന്റസികളുടെ ദുർബ്ബലത അതു തുറന്നു കാട്ടുകയും ആഗോള ക്രമത്തിൽ അന്തർലീനമായ അക്രമം വെളിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തുവെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. ആഗോള മുതലാളിത്തത്തെ തുറന്നു വിമർശിക്കുന്ന സിസെക്ക് 'ഭീകരതയ്ക്കെതി-രായ യുദ്ധവും' മറ്റു ഭൗമരാഷ്ട്രീയ തന്ത്രങ്ങളും ഭീഷണികളെ ബാഹ്യവൽക്കരിച്ച് മുത-ലാളിത്തത്തിന് തൽസ്ഥിതി നിലനിർത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങളായി കാണുന്നു. രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവുമായ ഘടനകളെക്കുറിച്ച് സമൂലമായ പുനർവിചിന്തനത്തിന് സിസെക് ഇതിലൂടെ ആഹ്വാനംചെയ്യുന്നു, ആശ്വാസകരമായ മിഥ്യാധാരണകളിലേക്ക് പിൻവാങ്ങുന്ന-തിനു പകരം ലോകത്തിന്റെ കഠിനമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിക്കാൻ ആളുകളെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന, നിലവിലെ ആഗോളക്രമത്തിൽ അന്തർലീനമായ വ്യവസ്ഥാപരമായ അസമത്വങ്ങളും അക്രമവും തിരിച്ചറിഞ്ഞു ചോദ്യംചെയ്തും ഉള്ള ഒരു രാഷ്ട്രീയ ഇടപെടൽ വേണമെന്നാണ് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നത്. താരിഖ് അലി—'The Clash of Fundamental-isms' (2002) എന്ന കൃതിയിൽ സമകാലിക ആഗോള സംഘർഷം ഇസ്‌ലാമും പാശ്ചാത്യ

രാജ്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ളതല്ല, മറിച്ച് രണ്ടുതരത്തിലുള്ള മൗലികവാദം—പാശ്ചാത്യ (പ്രാഥമിക-മായി യുഎസ്) സാമ്രാജ്യത്വവും ഇസ്‌ലാമിക മൗലികവാദവും—തമ്മിലുള്ളതാണെന്ന് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഇവ രണ്ടും പരസ്പരം ഇന്ധനം പകരുന്ന പിന്തിരിപ്പൻ ശക്തികളാണെ-ന്ന് അദ്ദേഹം ആരോപിക്കുന്നു. കൊളോണിയലിസം, ശീതയുദ്ധം, യുഎസ് വിദേശനയങ്ങൾ എന്നിവയിൽ വേരുകളുള്ള ഇസ്‌ലാമിക മൗലികവാദത്തിന്റെ ഉയർച്ചയെക്കുറിച്ചുള്ള ചരിത്രപരമായ വിശകലനത്തിലൂടെ മിഡിൽ ഈസ്റ്റിലെ പാശ്ചാത്യ ഇടപെടലുകളും സ്വേച്ഛാധിപത്യ ഭരണകൂടങ്ങൾക്കുള്ള പിന്തുണയും ഇസ്‌ലാമിക പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ തീവ്രവൽക്കരണത്തിന് കാരണമായിട്ടുണ്ടെന്ന് അലി വാദിക്കുന്നു. ജനാധിപത്യവും മനുഷ്യാവകാശങ്ങളും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം എണ്ണ, ഭൗമരാഷ്ട്രീയ ആധിപത്യം എന്നിവയിലെ തന്ത്രപരമായ താൽപ്പര്യങ്ങളാണ് യു. എസ്. നയങ്ങളെ നയിക്കുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. പാശ്ചാത്യ ശക്തികൾ അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്ന നവലിബറൽ സാമ്പത്തിക നയങ്ങൾ ലോകത്തിന്റെ ദക്ഷിണ മേഖലയിൽ ദാരിദ്ര്യവും സാമൂഹികമായ അനീതിയും വർദ്ധിപ്പിക്കുകയും ചെറുത്തുനിൽപ്പിന്റെ രൂപങ്ങളായ മൗലികവാദ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ഉയർച്ചയിലേക്ക് നയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്ന് അലി പറയുന്നു. ഭീകരതക്കെതിരായ ആഗോളയുദ്ധമെന്ന ഈ പ്രൊപ്പഗണ്ടയിൽ LGBTQ+ വിഭാഗങ്ങളെ ദേശരാഷ്ട്രസ്വത്വത്തിന്റെ ഭാഗമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ജൈവരാഷ്ട്രീയ പ്രക്രിയയെ, ഭരണകൂട അധികാര പ്രവർത്തനങ്ങളെ ഇന്റർസെക്ഷണൽ സമീപനങ്ങളെ മുൻനിർത്തി വിചാരണചെയ്യുന്ന ജസ്ബീർ പുവാറിന്റെ 'Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times' (2007) എന്ന കൃതിയും മറ്റൊരു കോണിൽനിന്ന് 9/11-ന്റെ പ്രത്യാഘാതങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ലിബറൽ ഇൻക്ലൂഷനിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഹോമോനാഷണലിസം എന്ന പരികല്പനയുടെ പ്രശ്നങ്ങളാണ് അവർ ചർച്ചചെയ്യുന്നത്. ഈ നയങ്ങൾ പലപ്പോഴും നിലവിലുള്ള അധികാര ശ്രേണികളെയും ഒഴിവാക്കലുകളെയും ശക്തിപ്പെടുത്തുന്നുവെന്ന് അവർ വാദിക്കുന്നു.

ഡേവിഡ് ഹാർവി തന്റെ "ദി ന്യൂ ഇംപീരിയലിസം"(2003) എന്ന കൃതിയിൽ 9/11-ന്റെ മറവിൽ നടക്കുന്ന പുതിയ സാമ്രാജ്യ അധിനിവേശത്തെ തുറന്നുകാട്ടുന്നുണ്ട്. ജനസമൂഹങ്ങളെ അവരുടെ ഭൂമി, വിഭവങ്ങൾ, അവകാശങ്ങൾ ഇവയെല്ലാം നഷ്ടപ്പെടുത്തി ആവാസ സ്ഥലത്തുനിന്ന് കുടിയിറക്കിക്കൊണ്ട് എങ്ങനെ മൂലധനശക്തികൾ വികസിക്കുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു. മൂലധനസമാഹരണം നിലനിർത്തുന്നതിന് പുതിയ വിപണികൾ, വിഭവങ്ങൾ, നിക്ഷേപത്തിനുള്ള ഇടങ്ങൾ എന്നിവ കണ്ടെത്തേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയാണ് സാമ്രാജ്യത്വ സമ്പ്രദായങ്ങളെ നയിക്കുന്നതെന്ന് ഹാർവി വാദിക്കുന്നു. ഇതിനായി ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായി വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് മുതലാളിത്തം അതിന്റെ പ്രതിസന്ധികൾ പരിഹരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. 'സ്പേഷ്യൽ ഫിക്സ്' എന്നാണ് അദ്ദേഹമിതിനെ വിളിക്കുന്നത്. സാമ്പത്തിക നയങ്ങളും സമ്പ്രദായങ്ങളും ദുർബല രാജ്യങ്ങളുടെ ചെലവിൽ ശക്തമായ രാജ്യങ്ങളുടെയും കോർപ്പറേഷനുകളുടെയും താല്പര്യങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്ന നവലിബറലിസത്തെ സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ പുതിയയൊരു രൂപമായി ഹാർവി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. നവലിബറലിസം ആഗോള അസമത്വവും ചൂഷണവും നിലനിർത്തുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. മിഡിൽ ഈസ്റ്റിലെയും മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിലെയും ഇടപെടലുകൾ മാനവികമായ ആശങ്കകളേക്കാൾ സാമ്പത്തികവും തന്ത്രപരവുമായ താൽപ്പര്യങ്ങളുടെ, ഭൗമ രാഷ്ട്രീയതന്ത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്നാണ് അദ്ദേഹം ആരോപിക്കുന്നത്. മൂലധന ശക്തിയെ വെല്ലുവിളിക്കുന്നതിനും കൂടുതൽ നീതിയുക്തവും സുസ്ഥിരവുമായ സമൂഹങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനും അടിത്തട്ടിൽ നിന്നുള്ള പ്രതിരോധ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും അന്താരാഷ്ട്ര ഐക്യദാർഢ്യത്തിന്റെയും ആവശ്യകതയിലാണ് ഹാർവി ഊന്നുന്നത്.

ജീൻ ബോദ്രിയാർ തന്റെ 'The Spirit of Terrorism' (2002) എന്ന പുസ്തകത്തിൽ സമകാലിക മാധ്യമ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായ ഹൈപ്പർറിയാലിറ്റിയും സിമുലേഷൻതന്ത്രങ്ങളും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഭീകരവാദം അമേരിക്കൻ സാമ്രാജ്യത്വത്തെ എതിർക്കുന്നതെന്ന് സിദ്ധാന്തവത്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ആഗോള മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ അതിശക്തമായ അധികാരത്തിനും സ്വാധീനത്തിനും എതിരെയുള്ള പ്രതികരണമാണ് ഭീകരവാദം. തീവ്രവാദി-

കളുടെ ലക്ഷ്യം ഭൗതികമായ നാശനഷ്ടങ്ങളുണ്ടാക്കൽ മാത്രമല്ല, പാശ്ചാത്യ ആധിപത്യ-ത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര അടിത്തറയോടുള്ള പ്രതീകാത്മക വെല്ലുവിളി കൂടിയാണെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. അധികാരത്തിന്റെ അമിതമായ കേന്ദ്രീകരണം അനിവാര്യമായും അതിന്റെ സ്വന്തം നാശത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു. യുഎസിന്റെ ആഗോള ആധിപത്യം അതിന്റെ ദൗർബലതകൾ തുറന്നുകാട്ടുന്ന ഒരു പ്രത്യാക്രമണത്തിനുള്ള സാഹചര്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചുവെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. അധികാരത്തിന്റെ വിപരീതഗതിയെന്ന (reversibility of power) ആശയമാണ് അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. മനുഷ്യ സമൂഹത്തിനും നാഗരികതയ്ക്കും ജനാധിപത്യ സംസ്കാരത്തിനും മേലുള്ള അമേരിക്കൻ സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെയും ഇസ്‌ലാമിക മതമൗലികവാദത്തിന്റെയും അധികാര പ്രയോഗത്തിന്റെ മാതൃകയായാണ് മിക്ക സൈദ്ധാന്തികരും 9/11 സംഭവത്തെയും അനുരണനങ്ങളെയും കാണുന്നത്. ഇതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു വീക്ഷണകോൺ താരിഖ് റമദാന്റെ 'പാശ്ചാത്യ മുസ്‌ലിങ്ങളും ഇസ്‌ലാമി-ന്റെ ഭാവിയും' (2004) എന്ന കൃതിയിൽ കാണാം. പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിൽ ജീവിക്കുന്ന മുസ്‌ലിങ്ങൾക്ക് അവരുടെ ഇസ്‌ലാമികസ്വത്വം നഷ്ടപ്പെടാതെ പാശ്ചാത്യ സമൂഹങ്ങളുമായി സമന്വയിക്കാൻ ആവുമെന്ന് റമദാൻ വാദിക്കുന്നു. ഇസ്‌ലാമിക തത്വങ്ങളെയും പാശ്ചാത്യരാ-ജ്യങ്ങളുടെ സാംസ്കാരിക സാഹചര്യങ്ങളെയും ബഹുമാനിക്കുന്ന സന്തുലിതമായ സമീപന-ത്തിന്റെ ആവശ്യകതയിലാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഊന്നൽ. സമകാലിക പ്രശ്നങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന തരത്തിൽ ഇസ്‌ലാമിക ചിന്തയ്ക്കുള്ളിൽ ഒരു പരിഷ്കരണം ആവശ്യമാണ്. ജനാധിപത്യം, മനുഷ്യാവകാശം, ലിംഗസമത്വം തുടങ്ങിയ ആധുനിക മൂല്യങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്ന രീതിയിൽ ഇസ്‌ലാമികഗ്രന്ഥങ്ങൾ പുനർവ്യാഖ്യാനിക-്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. അതോടൊപ്പം പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിലെ മുസ്‌ലിങ്ങൾ സജീവ പൗരത്വ-ത്തിലേക്ക്, പങ്കാളിത്ത ജനാധിപത്യത്തിലേക്ക്, ഉൾച്ചേരേണ്ടതുണ്ട്. പരസ്പരധാരണയും ബഹുമാനവും വളർത്തുന്നതിന് മുസ്‌ലീങ്ങളും അമുസ്‌ലിമുകളും തമ്മിലുള്ള തുറന്ന സംവാദ-ത്തിന്റെ ആവശ്യകത റമദാൻ ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്നു. മുസ്ലിംസമുദായത്തിലെയും ഇതര സമൂഹത്തിലെയും വൈവിധ്യത്തെ അംഗീകരിക്കുന്ന ബഹുസ്വര സമീപനമാണ് അദ്ദേഹം ലക്ഷ്യം വെക്കുന്നത്.

കൊളംബിയൻ സർവ്വകലാശാലയിൽ നരവംശശാസ്ത്ര വിഭാഗം അധ്യാപകനായിരുന്ന മഹ്മൂദ് മംദാനിയുടെ 'Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror' (2004) എന്ന പുസ്തകം ശീതസമരത്തിന്റെ അന്ത്യം മുതൽ 9/11 വരെയുള്ള കാലഘട്ടം വിശകലനംചെയ്തുകൊണ്ട് പാശ്ചാത്യലോകം ഇസ്ലാമിനെ എങ്ങനെ നോക്കിക്കാണുന്നു എന്നും അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയ, സാംസ്കാരിക വിവക്ഷകൾ എന്തല്ലാമാണെന്നും അന്വേഷിക്കുന്നു. മുസ്ലീങ്ങൾക്കെതിരായ പൊതുബോധം 9/11നു ശേഷം രൂപപ്പെട്ട ഒന്നല്ല, കാലങ്ങളായി നിലനിൽക്കുന്ന യൂറോ-അമേരിക്കൻ അധീശത്വ ബോധത്തിൽനിന്ന് ഉണ്ടായതാണെന്നും മംദാനി ഈ പുസ്തകത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

4.4. സാംസ്കാരികസംവാദം

9/11-നു ശേഷമുണ്ടായ ഈ സാമൂഹിക സാഹചര്യത്തിന് സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ അടിത്തറ നൽകിയ ഒന്നായിരുന്നു അമേരിക്കയിൽ ഇക്കാലത്തുണ്ടായ സാംസ്കാരിക സംവാദം (cultural talk). ശീതസമരത്തിന്റെ തുടർച്ചയിൽ രൂപംകൊണ്ടതും 9/11-നു ശേഷം ശക്തമാവുകയുംചെയ്ത ഈ സംവാദത്തെ 'Good Muslim Bad Muslim' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ മഹമൂദ് മംദാനി വിശകലനംചെയ്യുന്നുണ്ട്. "Cultural Talk assumes that every culture has a tangible essence that defines it, and it then explains politics as a consequence of that essence" (Mamdani, M.: 17) എന്ന് സാംസ്കാരിക സംവാദത്തെ നിർവചിച്ച് കൊണ്ടാണ് മംദാനി തന്റെ നിലപാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഓരോ സംസ്കാരത്തിനും അതിനെ നിർവചിക്കുന്ന സവിശേഷമായ സത്തയുണ്ട്, ആ സത്തയുടെ അനന്തരഫലമായി രാഷ്ട്രീയത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ് സാംസ്കാരിക സംവാദം ചെയ്യുന്നത്. 9/11-നു ശേഷമുള്ള 'ഭീകരത'യെ 'ഇസ്ലാമികം' എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുകയും വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിനെ ഇതിന് ഉദാഹരണമായി അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. 9/11-നു ശേഷമുള്ള അമേരിക്കയിൽ സാംസ്കാരിക സംവാദം മുസ്ലീങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് വികസിച്ചത്. ചരിത്രമോ രാഷ്ട്രീയമോ യുക്തിവിചാരമോ

ഇല്ലാത്ത സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉടമകളും ശുദ്ധ ഭോഷ്കരുമായി ഇത്തരം ചർച്ചകൾ മുസ്‌ലീങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിച്ചു. സംസ്കാര സംവാദത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ മുസ്‌ലീങ്ങളെകുറിച്ച് നിലനിന്നിരുന്ന രണ്ടു വിവരണങ്ങൾ പ്രധാനമായിരുന്നു. "ഇനിയും ആധുനികമായിത്തീർന്നിട്ടില്ലാത്ത പൂർവ്വാധുനിക ജനങ്ങളെക്കുറിച്ചാണ് ഇതിൽ ഒരു വിവരണം. ആധുനികതയിലേക്കുള്ള വഴിയിൽ ഒന്നുകിൽ അവർ പിറകിലാണ് അല്ലെങ്കിൽ ആ വഴിയിൽ നീങ്ങിയിട്ടേയില്ല. പൂർ-വ്വാധുനികർ മാത്രമല്ല, ആധുനിക വിരുദ്ധർ കൂടിയായാണ് എന്നാണ് മറ്റൊരാഖ്യാനമുള്ളത്. ഭൂതദയയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ പരസ്പര ബന്ധങ്ങളെ ആദ്യവീക്ഷണം പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തെ വീക്ഷണമാകട്ടെ, ഭയത്തിന്റെയും പൂർവ്വക്രിയാധികാര (preemptive) ത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ബലപ്രയോഗത്തിന്റെയും ആശയത്തെയാണ് പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നത്" (Mamdani, M.18)

ആഫ്രിക്കയെ സംബന്ധിച്ച് ശീതസമരകാലത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന ആഖ്യാനവുമായി താരതമ്യംചെയ്ത് മുസ്‌ലിങ്ങളെകുറിച്ച് 'ആധുനിക വിരുദ്ധർ' എന്ന വിശേഷണത്തെ മംദാനി വിശദീകരിക്കുന്നു: ശീതസമരകാലത്ത് ആഫ്രിക്കക്കാർ മുദ്രകുത്തപ്പെട്ടിരുന്നത് ആധുനികത-യിലെത്തുവാൻ ശേഷിയില്ലാത്ത ജനങ്ങളായാണ്. ശീതസമരത്തിനുശേഷം, അതിവേഗം ആഗോളവത്കരിക്കപ്പെടുന്ന ലോകത്തിൽ, പൂർവ്വാധുനികതയുടെ പ്രധാനസ്ഥാനം ഇസ്‌ലാമിനും മധ്യപൗരസ്ത്യദേശത്തിനും നല്കപ്പെട്ടു. കറുത്ത ആഫ്രിക്കയെയും മധ്യപൗരസ്ത്യ ഇസ്‌ലാമിനെയും കുറിച്ചുള്ള സമകാല കാഴ്ചപ്പാടിലെ വ്യത്യാസം ഇതുമാത്രം: ആധുനികത-യെ കൈവരിക്കാൻ ആഫ്രിക്ക, ശേഷിയില്ലാത്തവർ മാത്രമാണെങ്കിൽ മുസ്‌ലീങ്ങൾ ആധുനികതയെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ശേഷിയില്ലാത്തവർ മാത്രമായല്ല, ആധുനികതയുടെ പ്രതിരോധകർ കൂടിയായാണ് കാണപ്പെടുന്നത്. ആഫ്രിക്കക്കാർ സ്വയം ഇരകളായി തീരുകയാണെങ്കിൽ, മറ്റുള്ളവരെക്കൂടി താഴോട്ടുള്ള പാതയിലേക്ക് വലിച്ചിഴയ്ക്കുന്നവരായാണ് മുസ്‌ലീങ്ങൾ വിവരിക്കപ്പെടുന്നത് (Mamdani, M.: 19). പൂർവ്വാധുനികർ സർഗ്ഗശേഷി ഇല്ലാത്തവരാണെങ്കിൽ ആധുനിക വിരുദ്ധരായ മതമൗലികവാദികൾ അസാധാരണമായ

നശീകരണശേഷി ഉള്ളവരാണെന്നും സാംസ്കാരിക സംവാദം നിരന്തരമായി സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു.

അമേരിക്കൻ നയാവിഷ്കരണ വിഭാഗത്തിന്റെ ഉപദേശകനും പ്രിൻസ്റ്റൺ സർവ്വകലാശാലയിലെ പൗരസ്ത്യ പഠനവിഭാഗം പ്രൊഫസറുമായ ബെർണാഡ് ലെവിസിന്റെ ചിന്തകളാണ് സാംസ്കാരിക സംവാദത്തിന് ഇസ്ലാമിക വിരുദ്ധതയുടെ വ്യാഖ്യാനം ആദ്യം നൽകിയത്. ലെവിസ് 1990-ൽ എഴുതിയ 'മുസ്ലിം രോഷത്തിന്റെ വേരുകൾ' (The Roots of Muslim Rage) എന്ന ലേഖനത്തിന്റെ അവസാനഭാഗത്തു സൂചിപ്പിക്കുന്ന 'നാഗരികതയുടെ സംഘട്ടനം' (Clash of Civilization) എന്ന പ്രയോഗമാണ് പിൽക്കാല സംസ്കാരസംവാദത്തിൽ പലപ്പോഴും കൊട്ടിഘോഷിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഹാർവാർഡ് സർവ്വകലാശാലയിലെ പൊളിറ്റിക്സ് വിഭാഗം പ്രൊഫസറായ സാമുവൽ ഹണ്ടിങ്ടണാണ് ലെവിസിന്റെ ആശയത്തെ കൂടുതൽ ശക്തമായി അവതരിപ്പിച്ചത്. ചരിത്രപരമായ കാരണങ്ങളാൽ ആരംഭിച്ച ഇസ്ലാമികം, ജൂദായോ ക്രിസ്ത്യൻ എന്നിങ്ങനെയുള്ള രണ്ടു നാഗരികതകളുടെ സംഘട്ടനത്തെക്കുറിച്ചാണ് ലെവിസ് സൂചിപ്പിച്ചതെങ്കിൽ ഹണ്ടിങ്ടണിന്റെ[4] അഭിപ്രായത്തിൽ സംഘട്ടനങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നത് വിവിധ നാഗരികതകളിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന രാഷ്ട്രങ്ങളും ഗ്രൂപ്പുകളും തമ്മിലായിരിക്കുമെന്നാണ്. ആഗോളരാഷ്ട്രീയത്തെ നിർണയിക്കുന്ന പ്രബലഘടകമായി അതുമാറും. ഒരു ശത്രുനാഗരികതയുടെ പരിവേഷത്തിലാണ് ഹണ്ടിങ്ടൺ ഇസ്ലാമിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്: "ശീതസമരത്തിന്റെ അന്ത്യത്തോടെ ആദർശത്തിന്റെ ഇരുമ്പുമറ (the iron curtain of Ideology) യെ പ്രതിസ്ഥാപിച്ചിരിക്കുന്നത് സംസ്കാരത്തിന്റെ പട്ടുമറ കൊണ്ടാണ് (velvet curtain of culture). ഈ പട്ടുമറ ഉയർത്തപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് ഇസ്ലാമിന്റെ രക്തപങ്കിലമായ അതിർത്തികളിലാണ് (Huntingdon Samuel P.: 29-30). ഔന്നത്യങ്ങളിൽ നിലകൊള്ളുന്ന പാശ്ചാത്യ നാഗരികതയ്ക്കു ഭീഷണിയായിത്തീരുന്ന രക്തപങ്കിലമായ അതിർത്തികളുള്ള ദേശവും സംസ്കാരവുമായാണ് ഹണ്ടിങ്ടൺ ഇസ്ലാമിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. 9/11-നു ശേഷം പ്രസിദ്ധീകൃതമായ ബെർണാഡ് ലെവിസിന്റെ 'എന്തു തെറ്റാണ് പറ്റിയത്?'[5] എന്ന കൃതി സമകാല ഇസ്ലാമിന് ആധുനികതയിൽ നിന്നുള്ള

അകലത്തെക്കുറിച്ച് പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ആധുനിക വിരുദ്ധരായ മുസ്‌ലീങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ബർണാഡ് ലെവിസിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് മഹ്മൂദ് മംദാനി ഇക്കാര്യം വിശദീകരിക്കുന്നു:

"പാശ്ചാത്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ തത്ത്വത്തിലും പ്രയോഗത്തിലും ശ്രദ്ധിക്കുന്ന ഒരു പാശ്ചാത്യ നിരീക്ഷകനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, സൂക്ഷ്മമായിപ്പറഞ്ഞാൽ, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അഭാവമാണ് മുസ്ലിം ലോകത്തിന്റെ അനേകം പ്രശ്നങ്ങളുടെ അടിയിൽ കാണാവുന്നത്. സമകാല ഇസ്‌ലാമും ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള വലിയ അകലത്തിന്റെ രണ്ടാമത്തെ വിശദീകരണമായി അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് മതനിരപേക്ഷതയുടെ അഭാവമാണ്. ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവത്തിന്റെ ഉത്പതിഷ്ണു ആശയങ്ങളുടെ സ്വാധീനം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മധ്യപൗരസ്ത്യദേശത്ത് നുഴഞ്ഞിറങ്ങുന്നതുവരെ, മതേതരമായ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ നിലനില്പ് ആശാസ്യമാണെന്നോ അനുവദനീയമാണെന്നു പോലുമോ ഉള്ള ആശയം ഇസ്‌ലാമിനു പൂർണ്ണമായി അന്യമായിരുന്നു" (Mamdani, M. 2015: 23). സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അഭാവം, ആധുനികതയോടുള്ള പിന്തിരിഞ്ഞു നിൽപ്പ്, ഒട്ടും മതനിരപേക്ഷമല്ലാത്ത ചിന്തകൾ ഇങ്ങനെയുള്ള ഒട്ടേറെ ആഖ്യാനങ്ങളിലൂടെയാണ് പാശ്ചാത്യ ലോകത്ത് 9/11-നുശേഷം ഇസ്‌ലാമും മുസ്‌ലീങ്ങളും അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. ബുഷ്ഭരണകൂടത്തിന്റെ 9/11-നുശേഷമുള്ള നടപടികൾക്ക് ബൗദ്ധികപിന്തുണയും അടിത്തറയുമേകാൻ ബർണാഡ് ലെവിസിന്റെയും സാമുവൽ ഹണ്ടിങ്ങിന്റെയും സാംസ്കാരിക സംവാദ മണ്ഡലത്തിലെ ഇടപെടലുകൾക്കു കഴിഞ്ഞു. ലോകത്തിനാകെ ഭീഷണിയായിത്തീർന്ന ഇസ്‌ലാമിനെയും മധ്യപൗരസ്ത്യ ദേശങ്ങളെയും പരിഷ്കരിക്കേണ്ട ഉത്തരവാദിത്തം സ്വയമേറ്റെടുത്തുകൊണ്ടാണ് അമേരിക്ക രംഗത്തുവന്നത്. ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധപ്രഖ്യാപനവും അതിനെ നീതികരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഇത്തരം ആഖ്യാനങ്ങളും സാംസ്കാരിക സംവാദങ്ങളുമെല്ലാം ആഗോള തലത്തിൽ ഇസ്ലാമിക രാഷ്ട്രീയത്തെയും ചിന്തയെയും പ്രതിരോധത്തിലാക്കി. ഇസ്‌ലാമിക തീവ്രവാദഗ്രൂപ്പുകളുടെ അനുദിനം തുടർന്നുകൊണ്ടിരുന്ന ഭീകര പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഈ പ്രശ്നത്തെ കൂടുതൽ തീവ്രമാക്കി.

4.5. നല്ല മുസ്ലിം/ചീത്ത മുസ്ലിം

9/11-ന ശേഷമുണ്ടായ ആഗോളരാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യത്തിൽ ലോകത്താകെ ശക്തിപ്പെട്ടുവന്ന വിഭജനമാണ് നല്ല മുസ്ലിം/ചീത്ത മുസ്ലിം എന്നത്. സാംസ്കാരിക സംവാദ-ത്തിന്റെ അടിത്തറയിൽ ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധപ്രഖ്യാപന വേളയിൽ മുസ്ലിമിനെ നിർവചിക്കാൻ അമേരിക്കൻ പ്രസിഡന്റ് ജോർജ് ഡബ്ല്യു. ബുഷ് ബോധപൂർവ്വം മുന്നോട്ടുവെച്ച ദ്വന്ദ്വമായിരുന്ന അത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ ഭീകരതയുടെ പ്രതിരൂപമാണ് 'ചീത്ത മുസ്ലീങ്ങൾ'. ഭീകരതയുടെ വഴിയിൽനിന്നും ഒഴിഞ്ഞുനിൽക്കാനും മനസ്സാക്ഷിയെ ശുദ്ധീകരിക്കാനും നിരന്തരമായി ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവരാണ് 'നല്ല മുസ്ലീങ്ങൾ'. അതു-കൊണ്ടുതന്നെ ചീത്ത മുസ്ലിമിനെതിരായ യുദ്ധത്തിൽ നല്ല മുസ്ലിം തങ്ങൾക്കൊപ്പം ആയിരിക്കുമെന്ന് അമേരിക്കൻ ജനതയ്ക്ക് ബുഷ് ഉറപ്പുനൽകുന്നുണ്ട്. "എന്നാൽ, ഇത്തരം സംവാദങ്ങളുടെ കേന്ദ്രാശയം മറച്ചുവെക്കാൻ ഈ ഉറപ്പിനു സാധിക്കുകയില്ല. 'നല്ലവൻ' എന്നു തെളിയിക്കുന്നതുവരെ എല്ലാ മുസ്ലീങ്ങളും 'ചീത്ത'യാണെന്നു സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്നു. അങ്ങനെ ചീത്ത മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് എതിരായ യുദ്ധത്തിൽ ഭാഗഭാക്കായിക്കൊണ്ട് സ്വന്തം യോഗ്യതാപത്രം തെളിയിക്കുവാൻ എല്ലാ മുസ്ലീങ്ങളും ഇപ്പോൾ ബാധ്യസ്ഥരായി തീർന്നിരിക്കുന്നു" (Mamdani, M.: 15). ചീത്ത മുസ്ലീങ്ങളിൽ നിന്നും മാറ്റിനിർത്താവുന്ന നല്ല മുസ്ലീങ്ങളെ എങ്ങനെയാണ് തിരിച്ചറിയുകയെന്നത് വലിയ പ്രതിസന്ധിയായിരിക്കെ ലോകത്തിലെ എല്ലാ മുസ്ലീങ്ങളും തങ്ങൾ 'നല്ല മുസ്ലിം' ആണെന്ന് നിരന്തരം വിളിച്ചുപറയേ-ണ്ട അവസ്ഥയാണ് ഈ വിഭജനം ഉണ്ടാക്കിയത്.

നല്ല മുസ്ലിമും ചീത്ത മുസ്ലിമുമുണ്ടെന്ന ആശയത്തിനു ബൗദ്ധികമായ അടിത്തറ യേകിയത് ബർണാഡ് ലെവിസിന്റെ ചിന്തകളായിരുന്നു. 'The Roots of Muslim Rage' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ലെവിസ് അവതരിപ്പിക്കുന്ന ആശയങ്ങളാണ് പിന്നീട് അമേരിക്കൻ വിദേശ നയത്തിന്റെ പ്രേരകശക്തിയായിത്തീർന്നത്. ഇസ്ലാമിക പാരമ്പര്യമെന്നത് 'മതതീവ്രവാദം' മാത്രമല്ല, 'മറ്റുള്ളവരും' (നല്ല മുസ്ലിം) അക്കൂട്ടത്തിലുണ്ടെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. നല്ലവരും ചീത്തവരുമായ മുസ്ലീങ്ങൾതമ്മിൽ വരാൻപോകുന്ന ആഭ്യന്തര

സംഘർഷത്തിൽ പാശ്ചാത്യർ കാഴ്ചക്കാരായി നിന്നാൽ മാത്രംമതി. ഇതിനിടയിൽ സ്വന്തം ആഭ്യന്തര പ്രശ്നങ്ങൾ മുസ്‌ലീങ്ങൾ സ്വയം പരിഹരിക്കുന്നതുവരെ മതയുദ്ധങ്ങളുടെ പുതിയൊരു യുഗത്തെ ഒഴിവാക്കേണ്ടത് പടിഞ്ഞാറിന്റെ ആവശ്യമാണ് (ബർണാഡ് ലെ-വിസ്: 47). അതായത് മുസ്‌ലീങ്ങൾ തങ്ങളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കുന്നതുവരെ, നല്ല മുസ്‌ലിമും ചീത്ത മുസ്‌ലിമും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റുമുട്ടൽ അവസാനിക്കുന്നതുവരെ, പാശ്ചാത്യർ കാണികളായി നിലകൊണ്ടാൽ മതിയെന്ന നിലപാടാണ് ലെവിസ് അവതരിപ്പിച്ചത്. എന്നാൽ 'ചീത്ത മുസ്‌ലീങ്ങ'ളുടെമേൽ 'നല്ല മുസ്‌ലീങ്ങൾ' വിജയിക്കുന്നതുവരെ കാത്തിരി-ക്കാതെ നാഗരികതകളുടെ സംഘട്ടനത്തിനു പാശ്ചാത്യർ ഒരുങ്ങണമെന്നാണ് സാമുവൽ ഹണ്ടിങ്ടൺ[6] പറയുന്നത്.

9/11-ന് ശേഷമുള്ള ബുഷ് ഭരണകൂടത്തിന്റെ നയങ്ങൾക്ക് ലെവിസിന്റെയും ഹണ്ടിങ്ട-ണിന്റെയും ആശയങ്ങൾ നൽകിയ സൈദ്ധാന്തിക പിന്തുണ വിലപ്പെട്ടതായിരുന്നു. നല്ലവ-രായ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ രക്ഷയ്ക്കായി നല്ലവരും ചീത്തവരും തമ്മിലുള്ള ആഭ്യന്തര സംഘർഷം ത്വരിതപ്പെടുത്താനും ആവശ്യമെങ്കിൽ ഇറാഖിലും അഫ്ഗാനിലും ചെയ്തപോലെ കയറിച്ചെന്ന് 'നല്ല മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ രക്ഷകരാകാനും' അമേരിക്ക മുന്നോട്ടുവന്നു. എന്നാൽ നാഗരികതകൾ തമ്മിൽ ഹണ്ടിങ്ടൺ രീതിയിലുള്ളൊരു സർവ്വാശ്ലേഷയുദ്ധത്തെ ആലിംഗനം ചെയ്യുന്നതിൽ-നിന്നു പ്രത്യക്ഷത്തിൽത്തന്നെ മാറി, ഒരു നാഗരികതയെ അപ്പാടെ നേരിടരുത് എന്ന ലെവിസ് രീതിയിലുള്ള ഒരു കരുതൽ നടപടി പടിഞ്ഞാറിന്റെ സ്വയം നിയമിത നേതാക്ക-ളായ ജോർജ് ബുഷും ബ്രിട്ടീഷ് പ്രധാനമന്ത്രി ടോണി ബ്ലെയറും കൈക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന് മഹ്മൂദ് മംദാനി വിലയിരുത്തുന്നുണ്ട്: "ഒരു മുസ്ലിം വിരുദ്ധ കുരിശുയുദ്ധവുമായുള്ള ബുഷിന്റെ ആദ്യകാല പരസ്യ സല്ലാപത്തിനു ശേഷം, 'നല്ല' മുസ്‌ലീങ്ങളെ 'ചീത്ത' മുസ്‌ലീങ്ങളിൽനിന്നു വേർതിരിച്ചറിയേണ്ട ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ചാണ് ബുഷും ബ്ലയറും പിന്നീട് ശ്രോതാക്കൾക്ക് താക്കീതു നൽകിക്കൊണ്ടിരുന്നത്. വിവക്ഷ മറയില്ലാത്തതാണ്: അഫ്ഗാനിസ്ഥാനി-ലായാലും പലസ്തീനിലായാലും പാക്കിസ്ഥാനിലായാലും ഇസ്‌ലാമിനെ വേർതിരിച്ചുനിർത്തു-

കയും (quarantine) ഒരു മുസ്ലിം ആഭ്യന്തര സംഘട്ടനത്തിലൂടെ പിശാചിനെ പുറന്തള്ളുകയും ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട് (Mamdani, M.: 2015 24).

നല്ലവരായ മുസ്‌ലീങ്ങളെ ചീത്തവരിൽനിന്നും വേർതിരിച്ചു കാണിക്കുന്ന പഠനങ്ങളും ലേഖനങ്ങളും 9/11 അനന്തരം ന്യൂയോർക്ക് ടൈംസിന്റെയും മറ്റും പേജുകളിൽ പ്രത്യക്ഷമായി.[7] ആധുനികരും മതനിരപേക്ഷ ചിന്തയുള്ളവരും പാശ്ചാത്യവത്കൃതരുമാണ് മാധ്യമാഖ്യാനങ്ങളിലെ നല്ല മുസ്‌ലിങ്ങൾ. ചീത്ത മുസ്‌ലിങ്ങളാകട്ടെ മതേതര വിരുദ്ധരും സൈദ്ധാന്തികരും ജനാധിപത്യ വിരുദ്ധരും ആധുനികതാ വിരുദ്ധരും അക്രമകാരികളുമാണ്. നല്ല മുസ്‌ലിങ്ങളെ പുരോഗമനവാദികളായി ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ വ്യാഖ്യാനിച്ചപ്പോൾ യാഥാസ്ഥിതിക മുസ്‌ലീങ്ങളെ ചീത്ത മുസ്‌ലിങ്ങളുടെ ഗണത്തിലാണ് പെടുത്തിയത്. സപ്തംബർ11-ന് ശേഷം ഇസ്‌ലാമിക ഫണ്ടമെന്റലിസ്റ്റുകൾ ലോകത്തിന്റെ തന്നെ ഉറക്കം കെടുത്താൻ തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും പാരമ്പര്യ ഇസ്‌ലാമാണ് (Traditionalist Islam) പടിഞ്ഞാറൻ മൂല്യങ്ങൾക്കും ജനാധിപത്യ സങ്കൽപങ്ങൾക്കും ഭീഷണിയെന്നതാണ് സെക്യൂലർ-ലിബറൽ ബുദ്ധിജീവികളുടെ പുതിയ കണ്ടുപിടിത്തമെന്ന് സബമഹ്മൂദ് [8] അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. കാലങ്ങളായി തുടർന്നുപോരുന്ന ഖുർആനിക സമീപനവും മുസ്ലിം നാടുകളിലെ അമേരിക്കൻ അധിനിവേശത്തെ എതിർക്കുന്നതുമാണ് പാരമ്പര്യവാദികളെ ചീത്ത മുസ്‌ലിങ്ങളുടെ പട്ടികയിൽ ചേർക്കാൻ ലിബറൽ ബുദ്ധിജീവികളെ പ്രചോദിപ്പിച്ചതെന്ന് അവർ പറയുന്നു.അമേരിക്കയും യൂറോപ്പുമാണ് നല്ല മുസ്ലിം/ചീത്ത മുസ്ലിം എന്ന നിർവചനത്തിന് പ്രചാരം നൽകിയതെങ്കിലും 9/11-നുശേഷമുള്ള രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യം ഈ പദാവലിയെ ആഗോളതലത്തിൽതന്നെ പരിചിതമാക്കി.ഈ ദ്വന്ദ്വനിർമ്മിതി എല്ലായിടത്തും നടക്കുന്നുണ്ടെന്ന് 'സൗത്തേഷ്യയിലെ ഇസ്‌ലാമും രാഷ്ട്രീയവും' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഇർഫാൻ അഹമ്മദ് [9] വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ബംഗ്ലാദേശിലെ അവാമി ലീഗ്, തങ്ങൾ സ്വതന്ത്ര പോരാളികളാണെന്നു പറയുമ്പോൾ മറുപക്ഷമായ ജമാഅത്തിനെ അവർ തീവ്രവാദികളായി കാണുന്നത് ഈ നല്ല/ചീത്ത ദ്വന്ദ്വത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ്. സാമൂഹ്യ രാഷ്ട്രീയ മണ്ഡലങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല, കലാസാഹിത്യ പ്രതിനിധാനങ്ങളിലും മുസ്‌ലിമെന്നത് 9/11-ന് ശേഷം രണ്ടായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടു. ദേശരാഷ്ട-

ത്തിന്റെ മുസ്ലിം നിർവചനങ്ങൾക്ക് പൊതുസമ്മതി ലഭിക്കുകയും മുസ്ലിം വിരുദ്ധ വംശീയ വ്യവഹാരങ്ങൾ ജനപ്രിയമാവുകയുംചെയ്തു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ രാജ്യസ്നേഹവും മതേതര കാഴ്ച്ചപ്പാടും ഭരണകൂടത്തിനുമുമ്പിൽ നിരന്തരം ബോധ്യപ്പെടുത്താതെ ഒരു സാധാരണ മുസ്ലിമിന് നിലനിൽപ്പ് സാധ്യമല്ലാതായി.

4.6. ഇസ്ലാമോഫോബിയ

9/11 അനന്തരകാലത്തെ മുസ്ലിം വിരുദ്ധ രാഷ്ട്രീയ ചർച്ചകൾക്കൊപ്പം സജീവമായ പദപ്രയോഗമാണ് ഇസ്ലാമോഫോബിയ. മുസ്ലിങ്ങളോടും ഇസ്ലാമെന്ന മതത്തോടും ആഗോളതലത്തിൽ വ്യാപകമായിരുന്ന അകാരണമായ ഭയം, വിദ്വേഷം, വെറുപ്പ്, വിവേചനം എന്നിവയെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പ്രയോഗമാണിത്. ഓക്സ്ഫോഡ് നിഘണ്ടുവനുസരിച്ച് ഇംഗ്ലീഷിൽ 'ഇസ്ലാമോഫോബിയ' എന്ന പദം ആദ്യമായി രേഖപ്പെടുത്തിയത് 1923-ൽ 'ദി ജേണൽ ഓഫ് തിയോളജിക്കൽ സ്റ്റഡീസ്' എന്ന ഗവേഷണ പ്രബന്ധത്തിലാണെങ്കിലും യൂറോപ്പിൽ മുസ്ലിംപേടിയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ ഉയരുന്നത് 1990-കളിലാണ്. യൂറോപ്പിന്റെ ഇസ്ലാംപേടിയ്ക്കും മുസ്ലിംവിരോധത്തിനും കുരിശുയുദ്ധത്തിന്റെ കാലം തൊട്ടുള്ള ചരിത്രമുണ്ട്. എന്നാൽ 'ഇസ്ലാമോഫോബിയ' എന്നപദത്തിനു പ്രചാരം ലഭിക്കുന്നത് ഇംഗ്ലണ്ടിലെ ദി റണ്ണിമീഡ് ട്രസ്റ്റ് 1997-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'Islamophobia, A Challenge For Us All'[10] എന്ന പഠന റിപ്പോർട്ടിലൂടെയാണ്. തുടർന്ന് രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹിക രംഗത്തുള്ളവരും യു.എൻ. ഉൾപ്പെടെയുള്ള സ്ഥാപനങ്ങളും പത്ര-ദൃശ്യ മാധ്യമങ്ങളും ഈ പ്രയോഗത്തെ സജീവമാക്കി നിലനിർത്തി.

ഇസ്ലാമിനോടും അതിന്റെ അനുയായികളോടുമുള്ള വെറുപ്പും വിദ്വേഷവും സൂചിപ്പിക്കുന്ന പദമെന്ന് ഇസ്ലാമോഫോബിയയെ സംഗ്രഹിക്കാം. ഇസ്ലാം പേടി, ഇസ്ലാംഭീതി എന്നൊക്കെയാണ് ഈ പദത്തെ മലയാളീകരിച്ച് പലയിടത്തും കാണുന്നത്. ഇസ്ലാമിനോടും മുസ്ലീങ്ങളോടുമുള്ള വിദ്വേഷത്തെ കുറിക്കുന്ന പദമായതുകൊണ്ട് ഇസ്ലാംഭീതി

എന്നതിനേക്കാൾ ഇസ്‌ലാം ദ്വേഷം എന്ന പ്രയോഗിക്കുന്നതാകും ഉചിതമെന്ന് ഹമീദ് ചേന്ദമംഗലൂർ[11] അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്.

ഭീതിയും ഭയവും നിർമ്മിക്കുന്ന, കാല-ദേശങ്ങളിലൊതുങ്ങാത്ത അപൂർണ്ണവിഷയികളാക്കി (Subjects) മുസ്‌ലീങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ജ്ഞാന വ്യവഹാരമായാണ് ഇസ്ലാമോഫോബിയ പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്ന് സൽമാൻ സയ്യിദ് [12] അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതായത് ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ സമാധാനവും സൈ്വരവിഹാരവും അട്ടിമറിക്കുന്ന വിഭാഗമായി മുസ്‌ലീങ്ങളെ വംശീയവത്കരിക്കുകയാണ് ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ ചെയ്യുന്നത്. അദൃശ്യരും അയഥാർത്ഥ ലോകത്തു ജീവിക്കുന്നവരും ഭീതിപ്പെടുത്തുന്നവരും ഏതുസമയത്തും ലോകത്തിനുമേൽ അക്രമണം നടത്താൻ ശേഷിയുള്ളവരുമായി മുസ്‌ലീങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. യൂറോപ്യൻ ആധുനികതയും പ്രാകൃത ഇസ്ലാമും തമ്മിലുള്ള നിരന്തര സംഘർഷങ്ങളിലൂടെയാണ് ഇസ്ലാമോഫോബിയ രൂപപ്പെട്ടത്. യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെയും വ്യവഹാരങ്ങളിൽ സജീവമായിരുന്ന 'മതഭ്രാന്തൻ' എന്നപദാവലി തൊണ്ണൂറുകളിൽ 'തീവ്രവാദി'യായും 9/11-നുശേഷം 'ഭീകരവാദി'യായും പരിണമിച്ചു. അങ്ങനെയാണ് മുസ്ലിം രാഷ്ട്രീയത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കാൻ തൊണ്ണൂറുകൾ വരെ യൂറോപ്പ് ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന 'ഇസ്‌ലാമിക് ഫണ്ടമെന്റലിസ'മെന്ന പ്രയോഗം 'ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ'യ്ക്ക് വഴിമാറിയത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇസ്ലാമോഫോബിയ ഒരു യൂറോപ്യൻ നിർമ്മിതിയായാണ് വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നത്.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യദശകങ്ങളിൽ യൂറോപ്പിലുണ്ടായ വ്യാപക കുടിയേറ്റവും അതിന്റെ ഫലമായുണ്ടായ വംശീയ രാഷ്ട്രീയവുമാണ് ഇസ്‌ലാമോഫോബിയയുടെ രൂപീകരണത്തിനും വ്യാപനത്തിനും കാരണമായത്. കൊളോണിയൽ മേധാവിത്തവും യൂറോപ്യൻ നാഗരികതയും ചോദ്യംചെയ്യപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയ അപകടം പിടിച്ച ഒരു സാന്നിധ്യമായി ഇസ്‌ലാം പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നിടത്താണ് ഇസ്ലാമോഫോബിയയുടെ തുടക്കമെന്ന് ഫെക്റ്റ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു[13]. അനുയോജ്യനായ ശത്രു (Suitable enemy) എന്നാണ് ഫെക്റ്റ് ഇതിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. വംശീയതയിലൂന്നിയ ദേശരാഷ്ട്രസങ്കൽപ്പത്തിൽ

നിന്നുമാണ് ഇസ്‌ലാംപേടി യൂറോപ്പിൽ രൂപപ്പെട്ടതെന്ന് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞുവെക്കുന്നു. വളരെ പെട്ടെന്നുതന്നെ ലോകമാകെ വ്യാപിക്കുന്ന സാംസ്കാരിക ഭീഷണിയായി ഇസ്ലാമോഫോബിയ വളർന്നു. ബഹുസ്വരതയെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയാത്ത യൂറോപ്യൻ നാഗരികതയുടെ പ്രശ്നമാണ് യൂറോപ്പിനു പുറത്തു രൂപംകൊണ്ട ഇസ്‌ലാമിക നാഗരികതയെ ഭീതിയോടെ നോക്കികാണാൻ കാരണമായതെന്ന് ഇബ്രാഹീം കാൽ[14] അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. മുസ്ലിം കർതൃത്വങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയ സാന്നിധ്യത്തെ നിഷേധിക്കുക എന്നതാണ് ഇസ്ലാമോഫോബിയയും അനുബന്ധ വ്യവഹാരങ്ങളും ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നത്. ആധുനികതയെ നിഷേധിക്കുന്ന മതമാണ് ഇസ്‌ലാമെന്ന പൊതുബോധനിർമ്മിതി ഇതിന്റെ തുടർച്ചയാണ്.

9/11നും സോവിയറ്റ് യൂണിയന്റെ പതനത്തിനും മുമ്പെതന്നെ, യൂറോ-അമേരിക്കൻ നാഗരികതകളോടു വിയോജിച്ചുനിന്നിരുന്ന ഇസ്‌ലാമിക നാഗരികതയെ സാമ്രാജ്യത്വം ശത്രുസ്ഥാനത്തു നിർത്തിയിരുന്നു. ആധുനികതാ വിരുദ്ധരും അസംസ്കൃതരും വന്യ വാസനകളുള്ളവരുമൊക്കെയായി സാമ്രാജ്യത്വ-കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ മുസ്‌ലീങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ ഉത്പാദിപ്പിച്ചെടുത്ത അപരവിദ്വേഷത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന് സൈദ്ധാന്തിക അടിത്തറയിട്ട അഞ്ചുമിത്തുകളെക്കുറിച്ച് ദീപകുമാർ[15] വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്:

പൗരസ്ത്യവാദികൾ മുന്നോട്ടുവെച്ച ഏകശിലാ രൂപാത്മകമായ മതം എന്ന സങ്കല്പമാണ് ഇതിൽ ഒന്നാമത്തെ മിത്ത്. ഒരിക്കലും മാറ്റത്തിനു വിധേയമാകാത്ത ഏകശിലാ രൂപത്തിലുള്ള മതമായി ഇസ്‌ലാമിനെ കാണുന്ന രീതിയാണിത്. മാറ്റമില്ലാത്ത മൂല്യങ്ങളുടെ അടിത്തറയിൽ പണിത പ്രാകൃത നാഗരികത, എല്ലാവരും ഒരുപോല ചിന്തിക്കുന്ന ഒട്ടും പുരോഗമനപരമല്ലാത്ത മനസ്സുള്ളവർ എന്നീ ആഖ്യാനങ്ങളൊക്കെയുണ്ടായത് ‘ഏകശിലാരൂപം’ എന്ന മിത്തിൽനിന്നുമാണ്. ഇസ്‌ലാം സ്ത്രീവിരുദ്ധമായ മതമാണെന്നതാണ് രണ്ടാമത്തെ മിത്ത്. കഠിനമായി അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരാണ് മുസ്ലിം സ്ത്രീകളെന്നും അവർ അടിമകൾക്ക് തുല്യമായ ജീവിതമാണ് ഭർത്താവിനു മുന്നിൽ നയിക്കുന്നതെന്നുമുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടത് ഈ മിത്തിൽനിന്നുമായിരുന്നു. യുക്തിയില്ലായ്മയാണ് ദീപകുമാർ അവതരിപ്പിക്കുന്ന

മൂന്നാമത്തെ മിത്ത്. യുക്തിരഹിതവും ഒട്ടും ശാസ്ത്രീയവുമല്ലാത്ത മതബോധമാണ് മുസ്ലീങ്ങൾക്കുള്ളതെന്ന് ഈ സങ്കല്പം ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. അക്രമാസക്തം എന്നതാണ് നാലാമത്തെ ആശയം. കുരിശുയുദ്ധത്തിന്റെ കാലംതൊട്ട് 9/11 വരെയുള്ള സുദീർഘമായ കാലത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ് ഈ മിത്തിനെ നീതീകരിക്കാൻവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ജനാധിപത്യ വിരുദ്ധതയാണ് അഞ്ചാമത്തെ ആശയം. ഒട്ടും ജനാധിപത്യ വത്കരിക്കാത്ത, ആധുനീകരിക്കപ്പെടാത്ത സമൂഹമാണ് മുസ്ലീങ്ങളെന്ന ചിന്തയാണ് യൂറോപ്പ് നിരന്തരം ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നത്. ഈ അഞ്ചുമിത്തുകളും 9/11-നുശേഷം അമേരിക്കയിലും യൂറോപ്പിലും വ്യാപകമായി ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ടു. ഇസ്ലാം വിദ്വേഷത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തിനു യൂറോപ്പിനു പുറത്തും കൂടുതൽ സ്വീകാര്യത നൽകാൻ ഇവയ്ക്ക് സാധിച്ചു.

ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്രത്തിലെ ഉപരിവർഗ്ഗ പൗരൻ സ്വന്തം അസ്തിത്വം രൂപീകരിക്കുന്നതുതന്നെ ഒരു അപരനെ നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടാണ്. എല്ലാ വിധത്തിലുള്ള നിഷേധാത്മകസ്വഭാവവും ആരോപിക്കാവുന്ന ഒരു ശത്രു/അപരൻ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടുമ്പോൾ മാത്രമാണ് ദേശരാഷ്ട്രത്തിലെ ഉപരിവർഗ്ഗ പൗരന് നിലനിൽപ്പുണ്ടാകുന്നുള്ളു. ഈ അപരവത്കരണം കൂടുതൽ പ്രകടമാവുക ആഭ്യന്തര സംഘർഷങ്ങളും യുദ്ധങ്ങളും ഉണ്ടാകുമ്പോഴാണെന്ന് ബോബി എസ്. സെയ്ദ് 16 അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. 9/11-നുശേഷം അപരവിദ്വേഷത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമായ ഇസ്ലാമോഫോബിയ യൂറോപ്പിൽ സജീവമായത് അതുകൊണ്ടാണ്. സിനിമയിലും സാഹിത്യത്തിലും ഇതിന്റെ അനുരണനങ്ങൾ കാണാനാകും. അക്രമണത്തിന്റെയും ഭോഗാലസതയുടെയും ചിത്രണങ്ങളായി നേരത്തെതന്നെ ഇസ്ലാമിക നാഗരികതയും മുസ്ലീങ്ങളും ഹോളിവുഡ് സിനിമകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നെങ്കിലും 9/11-നു ശേഷം ഇത് കൂടുതൽ ശക്തമായി. അലൻ ജാക്ബോവിച്ച് സംവിധാനം ചെയ്ത എയർ മാർഷൽ (2003), റിഡ്ലി സ്കോട്ട് സംവിധാനംചെയ്ത ബ്ലാക്ക് ഹോക്ക്ഡൗൺ (2001), അന്റോണി ഫുക്വയുടെ ടിയേഴ്സ് ഓഫ് ദി സൺ (2003) ജോൺ ആർ കാർട്ടറിന്റെ ഫത്വ (2006), റെൻസോ മാർട്ടിനെല്ലിയുടെ ദ സ്റ്റോൺ മർച്ചന്റ് (2006) തുടങ്ങിയ സിനിമകൾ ഇതിനുദാഹരണമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. ഹോളിവുഡ് സിനിമകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട അപരവിദ്വേഷത്തിന്റെ

പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഇക്കാലയളവിലിറങ്ങിയ ബോളിവുഡ് സിനിമകളിലും കാണാം. കബീർ ഖാൻ സംവിധാനംചെയ്ത കാബൂൾ എക്സ്പ്രസ് (2006), ന്യൂയോർക്ക് (2009), നീരജ് പാണ്ഡെയുടെ ബേബി (2015) എന്നിവ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്.

ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ഭീകരതയെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യവഹാരങ്ങൾ ഭീകരപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടവരെ മാത്രമല്ല ഉൾച്ചേർക്കുന്നത്, വംശീയവത്കരിക്കപ്പെട്ട ലോകത്തിലെ എല്ലാ മുസ്ലിം വിഭാഗങ്ങളും സ്വാഭാവികമായും അതിലകപ്പെട്ടു പോകുന്നുണ്ട്. സിനിമ ഉൾപ്പെടെയുള്ള കലാസാഹിത്യ മാധ്യമ ഇടപെടലുകൾ ഈ നിർമ്മിതിയെ കൂടുതൽ തീവ്രമാക്കി നിലനിർത്തി. മറ്റു മതങ്ങളിൽനിന്നും 'വ്യത്യസ്ത'മായി നിലനിൽക്കുന്ന തീർത്തും മതേതര വിരുദ്ധമായ ഒന്നായി ഇസ്‌ലാമിനെ കാണുന്ന യാഥാസ്ഥിതിക മതേതര വ്യവഹാരങ്ങളാണ് ഇന്നു നിലനിൽക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയാവിഷ്കാരങ്ങളെ സംശയത്തോടെ വീക്ഷിക്കുകയും അടിച്ചമർത്തലുകൾക്ക് വിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഭീകരവാദികളെന്ന് മുസ്‌ലീങ്ങളെ മുദ്രകുത്തുകയും വംശീയവൽക്കരിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ മനുഷ്യാവകാശത്തിന്റെയും സാമൂഹികമായി ലഭിക്കേണ്ട ആദരവിന്റെയും മണ്ഡലത്തിൽനിന്ന് അവർ പുറന്തള്ളപ്പെടുന്നു. 9/11-ന ശേഷം മാധ്യമങ്ങളും ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളും നിയമ സംവിധാനവും പൗരസമൂഹവും ഇസ്‌ലാമോഫോബിയയുടെ ഉത്പാദകരാവാൻ തുടങ്ങിയതോടെ മുസ്ലിം അപരനെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ എളുപ്പത്തിൽകഴിഞ്ഞു.

കൊളോണിയൽ ഭൂതകാലവും വിഭജനാനന്തര ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്ര പശ്ചാത്തലവും ഇന്ത്യയിലും മുസ്ലിം വിദ്വേഷത്തിന്റെ സാഹചര്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് മുൻ അധ്യായങ്ങ ളിൽ വിശദീകരിച്ചതാണ്. വിഭജനാനന്തരം ബോംബെയിലും മറ്റു ഉത്തരേന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിലുമുണ്ടായ വർഗ്ഗീയ കലാപങ്ങൾ, ബാബരി മസ്ജിദിന്റെ തകർച്ച, ഗുജറാത്ത് കലാപം, പാർലമെന്റാക്രമണം, മുംബൈ ഭീകരാക്രമണം തുടങ്ങിയ ഒട്ടനേകം സംഭവപരമ്പരകൾ ഇന്ത്യയിലും ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ പടർത്താൻ കാരണമായി. മുസ്‌ലീങ്ങൾ അടിസ്ഥാനപരമായി കൂറും വിശ്വാസവും പുലർത്തുന്നത് അവരുടെ മതത്തോടും ദേശാതിവർത്തിയായ ഇസ്‌ലാമിക

സമൂഹത്തോടും മാത്രമാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് മുസ്ലീങ്ങളെ ഭീകരവാദികളും മതഭ്രാന്തൻ-മാരുമായി ചിത്രീകരിക്കാൻ കാരണമായത്. ഇന്ത്യയിൽ ദേശരാഷ്ട്ര രൂപീകരണ കാലംതൊട്ടേ മുസ്ലീങ്ങൾ ദേശവിരുദ്ധരായി മുദ്രകുത്തപ്പെട്ടിരുന്നു. 9/11-ന് ശേഷം മുസ്ലിം പേടിയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തിന് മുമ്പെങ്ങുമില്ലാത്ത സ്വീകാര്യത ലഭിച്ചു. ഭീകര വിരുദ്ധ യുദ്ധത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഭരണകൂടം നടപ്പിലാക്കിയ സുരക്ഷാ നിയമങ്ങൾ ലോകത്ത് മറ്റെല്ലായിടത്തുമെന്ന പോലെ ഇന്ത്യയിലും മുസ്ലിം ജനവിഭാഗത്തെയാണ് കൂടുതൽ പ്രതിസന്ധിയിലാക്കിയത്.

4.6.1. **ഇസ്ലാമോഫോബിയയും നോവലും**

സമകാലിക ജീവിതാവസ്ഥകളെ ഏറ്റവുംതീക്ഷ്ണമായി വിനിമയം ചെയ്യാൻകഴിയുന്ന സാഹിത്യവിഭാഗമാണ് നോവൽ. കഴിഞ്ഞ അദ്ധ്യായത്തിൽ ദേശീയതയും നോവലും തമ്മിലുള്ള ഗാഢബന്ധത്തെക്കുറിച്ചുപറയുമ്പോൾ ഇക്കാര്യം സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. 9/11-ന് ശേഷമുള്ള ആഗോള രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങൾ ലോകത്തെല്ലായിടങ്ങളിലുമുള്ള സാഹിത്യത്തെ, പ്രത്യേകിച്ച് നോവലിനെ പ്രചോദിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. യൂറോ-അമേരിക്കൻ നിർമ്മിത ലോകബോധത്താൽ നിയന്ത്രിതമായ ദേശങ്ങളിലെ സാഹിത്യത്തിൽ ഇത് പ്രധാന പ്രമേയ മേഖലയായിതന്നെ കടന്നുവന്നിട്ടുണ്ട്. ഭീകരതക്കെതിരായ യുദ്ധത്തിന്റെ അന്തർദേശീയവൽക്കരണം ലോകത്തിന്റെ എല്ലാ ഭാഗങ്ങളിലെയും രാജ്യങ്ങളെ ബാധിച്ചു. “അമേരിക്കയിൽ നടക്കുന്ന ഭീകരതയെക്കുറിച്ച് ഒരേ സമയം നിലനിൽക്കുന്ന രണ്ട് ആഖ്യാനങ്ങളെ തുറന്നു കാണിക്കുന്നത് അത്രബുദ്ധിമുട്ടുള്ള കാര്യമല്ല. ഒന്നാമത്തേത് ‘എല്ലാ ഭീകരന്മാരും മുസ്ലീമാണ്’ എന്ന ആശയമാണ്, ഇത് ചിലപ്പോൾ ‘എല്ലാ മുസ്ലീങ്ങളും ഭീകരന്മാരാണ്’ എന്നുപോലും രൂപാന്തരപ്പെടുന്നു. രണ്ടാമത്തേത് ‘വെളുത്തവർ ഒരിക്കലും ഭീകരന്മാരല്ല’ എന്നതാണ്.” (Corbin Caroline Mala: 457). ഇസ്ലാമിനെയും മുസ്ലീങ്ങളെയും പ്രതിസ്ഥാനത്തു നിർത്തുന്ന, ‘എല്ലാ ഭീകരൻമാരും മുസ്ലീങ്ങളാണ്’ എന്നു വിശ്വസിക്കുന്ന പൊതുബോധമാണ് 9/11-ന് ശേഷം അമേരിക്കയിലും യൂറോപ്പിലും നിലനിന്നിരുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സിനിമയിലും മറ്റും പ്രകടമായി കടന്നുവന്ന ഇസ്ലാമോഫോബിയയുടെ ആഖ്യാനം നോവലിനെയും സ്വാധീനിച്ചു.

9/11-ന്റെ ഭീകരാക്രമണങ്ങളുടെ അനന്തരഫലമായി പടിഞ്ഞാറൻ ദേശങ്ങൾക്ക് ഭയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി പൗരസ്ത്യദേശങ്ങളെ, പ്രത്യകിച്ച് മധ്യേഷ്യൻ അറബ് രാജ്യങ്ങളെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു. അതിനെ തുടർന്ന് അമേരിക്കൻ രഹസ്യാന്വേ-ഷണ വിഭാഗങ്ങൾ ലോകത്താകെ നടത്തിയിരുന്ന മുസ്ലിം വിരുദ്ധ നീക്കങ്ങൾക്ക് നിയമസാധുത ലഭിച്ചു. ഈയൊരു സാഹചര്യത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് 9/11-ന ശേഷമു-ണ്ടായ നോവലുകളെ പരിശോധിക്കേണ്ടത്. രണ്ടുതരത്തിലുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളാണ് ഇക്കാലത്തുണ്ടാകുന്നത്.

ഒന്ന്: കാലങ്ങളായിതുടരുന്ന മുസ്ലിം വിരുദ്ധ പൊതുബോധത്തിന്റെ തുടർച്ചയായ മുസ്ലിം ഭീകരവാദികളുടെ ആഖ്യാനം.

രണ്ട്: ഈ മുസ്ലിം വിരുദ്ധ പൊതുബോധത്തോടുള്ള പ്രതികരണമെന്ന നിലയ്ക്കുണ്ടായ സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയുടെയും അഭയാർത്ഥിത്വത്തിന്റെയും വേദനകളടയാളപ്പെടുത്തുന്ന കൃതികൾ.

9/11-നശേഷമുള്ള നോവലുകളിൽ മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ഈ രണ്ടുതരത്തിലുള്ള കഥകൾക്കും യൂറോപ്പിലും അമേരിക്കയിലും വലിയ സ്വീകാരത്യ ലഭിക്കുകയുണ്ടായി, ഒന്നാമത് പറഞ്ഞ ഗണത്തിൽ പെടുത്താവുന്ന നോവലുകളിലധികവും ജനപ്രിയ ത്രില്ലർനോവലുകളാണ്. അമേരിക്കൻ എഴുത്തുകാരനായ ഡാൻ ഫെസ്പർമാന്റെ 'The Warlord's Son' (2004), ആസ്ട്രേലിയൻ നോവലിസ്റ്റ് റിച്ചാർഡ് ഫ്ലാനഗന്റെ 'The Unknown Terrorist' (2006) അമേരിക്കൻ എഴുത്തുകാരനായ ജോൺ അപ്ഡേക്കിന്റെ 'ദി ടെററിസ്റ്റ് (2006), ബ്രിട്ടീഷ് എഴുത്തുകാരനായ ജോൺ ലെ കരെയുടെ 'A Most Wanted Man' (2008) തുടങ്ങിയ നോവലുകളൊക്കെയും 'മുസ്ലിഭീകരവാദി' എന്ന ആഖ്യാനത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ച എഴുത്തുകളിൽ ചിലതാണ്. അവയെക്കുറിച്ച് 'ഇസ്ലാമോഫോബിയ ആന്റ് ദി നോവൽ' എന്ന പഠനത്തിൽ പീറ്റർ മൊറേ പറയുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്: "A Most Wanted Man, The Warlord's Son, and The Unknown Terrorist can be classed as belonging to the thriller genre. Yet none is given over entirely to high-octane

action or tortuous intrigue for its own sake. Instead, each seeks to dramatize some of the defining ideas of the war-on-terror moment: ideas having to do with belonging and displacement; the implementation and extension of draconian security laws and their effects; and the relegation of certain characters to the infrahuman status of the "rightsless subject." Moreover, all three are about stories: battles over truth, where contending versions of events and motives clash" (Morey, Peter: 154). ക്രൈം ത്രില്ലർ എന്ന ആഖ്യാനരൂപത്തോട് സത്യസന്ധത പുലർത്തുന്നതിനേക്കാൾ 'ഭീകരതക്കെതിരായ യുദ്ധം' എന്ന വിഷയത്തോട് കൂറുപുലർത്താനാണ് ഇത്തരം നോവലുകൾ ശ്രമിച്ചത്.

9/11 പ്രമേയമാക്കി അനേകം നോവലുകൾ വിവിധഭാഷകളിൽ എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. സ്റ്റീരിയോ ടൈപ്പായ ഭീകരവാദി ആഖ്യാനങ്ങളിൽനിന്നും വിട്ടുനിൽക്കുമ്പോഴും മുസ്ലിം ഭീതിയുടെ ആഗോള പരിസരത്തെ വിപുലപ്പെടുത്താൻ അവയിൽ ചിലതൊക്കെയും കാരണമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. അമേരിക്കൻ നോവലിസ്റ്റായ ജൊനാഥൻ സഫ്റൻ ഫോവർ രചിച്ച "എക്സ്ട്രീംലി ലൗഡ് ആൻഡ് ഇൻക്രഡിബ്ലി ക്ലോസ്" (2005) ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്. 9/11 ആക്രമണത്തിൽ പിതാവിനെ നഷ്ടപ്പെട്ട ഒസ്കാർഷെൽ എന്ന ചെറുപ്പക്കാരന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ വേൾഡ് ട്രേഡ് സെന്റർ പതനത്തിന്റെ അനന്തര സങ്കീർണതകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്ന കൃതിയാണിത്. പാകിസ്ഥാനി എഴുത്തുകാരനായ മുഹ്സിൻ ഹാമിദ് രചിച്ച 'The Reluctant Fundamentalist' (2007) 9/11-നുശേഷം മുസ്ലിം ലോകത്തിനും പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങൾക്കുമിടയിൽ വർദ്ധിച്ചുവന്ന അകൽച്ചയെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന നോവലാണ്. ലാഹോറിലെ ഒരു തെരുവോര കഫേയിൽവച്ച് ഒരു പാകിസ്ഥാനി പുരുഷൻ അപരിചിതനായ അമേരിക്കക്കാരനോട് തന്റെ ജീവിതകഥ പറയുന്ന രീതിയിലാണ് നോവൽ മുന്നോട്ടുപോകുന്നത്. ലോകത്ത് കിഴക്ക്-പടിഞ്ഞാറ് എന്ന ദ്വന്ദത്തിന്റെരേഖ ശക്തിപ്പെടുന്നതും പരദേശിസ്പർധയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ അപരവത്കരണ സ്വഭാവങ്ങൾ ശക്തിപ്പെടുന്നതും അടക്കമുള്ള സാഹചര്യങ്ങളെ നോവൽ തുറന്നുകാട്ടുന്നു. അമേരിക്കൻ എഴുത്തുകാരനായ ഡോൺ ഡെലില്ലോയുടെ 'Falling Man' (2007) 9/11 സംഭവത്തിന്റെ മാനസികവും

വൈകാരികവുമായ പരിണിതഫലങ്ങളെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്ന കൃതിയാണ്. വേൾഡ് ട്രേഡ് സെന്റർ തകർച്ചയിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെട്ട ഒരാളുടെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാര്യയുടെയും കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെയാണ് കഥപറയുന്നത്. ന്യൂയോർക്ക് നഗരം അനുഭവിച്ച സാമൂഹിക ആഘാതത്തിന്റെ പ്രതീകമായി ഈ നോവൽ വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു. അമേരിക്കൻ എഴുത്തുകാരൻ കെൻ കൽഫൂസിന്റെ 'A Disorder Peculiar to the Country' (2006), അമേരിക്കൻ നോവലിസ്റ്റും തിരക്കഥാകൃത്തുമായ ജയ് മകിനെർനിയുടെ 'The Good Life' (2006), അമേരിക്കൻ എഴുത്തുകാരൻ ജെസി വാൾട്ടറിന്റെ 'The Zero'(2006), ഐറിഷ് നോവലിസ്റ്റ് ജോസഫ് ഒനീലിന്റെ 'Netherland' (2008) എന്നീ നോവലുകളും ഈ വിഷയത്തെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നവയാണ്. അമേരിക്കൻ എഴുത്തുകാരിയായ ലൈല ലാലാമിയുടെ 'The Other Americans' (2019) അപരവത്കരിക്കപ്പെടുന്ന അമേരിക്കൻമുസ്‌ലിമിന്റെ സ്വത്വസംഘർഷങ്ങളുടെ കഥയാണ്.

4.7. 9/11 അനന്തരകാലത്തെ മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം

ഇതര വ്യവഹാരങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി, ജീവിതത്തെ സമഗ്രമായി ആവിഷ്കരിക്കാൻ കഴിയുന്ന ആഖ്യാനസാധ്യതയാണ് നോവലിനെ എന്നും കാലികമായി നിലനിർത്തുന്നത്. ചരിത്രവും വർത്തമാനകാല ജീവിതാനുഭവവുമാണ് നോവലിന്റെ എല്ലാകാലത്തെയും എല്ലാദേശങ്ങളിലെയും ആഖ്യാനപരിസരം. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഉത്പന്നമെന്ന നിലയിൽ അധീശത്വപരമായ പൊതുബോധത്തെ നിർമ്മിക്കാനും അപകോളനീകരണത്തിന്റെ യുക്തിക്കൊപ്പം നിന്ന് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ നിർമ്മിതികളെ തുറന്നുകാട്ടാനും നോവലുകൾക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സമൂഹത്തിൽനിന്നും അന്യവത്കരിക്കപ്പെട്ട, സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയുടെ വഴികളിലലഞ്ഞ വ്യക്തിസംഘർഷങ്ങൾ ആയിരുന്നു ആധുനിക നോവൽ മുന്നോട്ടുവെച്ച മുഖ്യപ്രമേയം. അത്തരം സംഘർഷങ്ങൾക്കൊപ്പം ദേശത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങളും ആധുനികതയുടെ സവിശേഷതയായിരുന്നു. എന്നാൽ ആധുനികത പണിതുയർത്തിയ ദേശസങ്കല്പത്തെയും സ്വത്വബോധത്തെയും ആധുനികാനന്തര നോവൽ

കുറ്റവിചാരണചെയ്തു. തൊണ്ണൂറുകൾക്കു ശേഷമുണ്ടായ രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യമാണ് മലയാള നോവലിന്റെ പുതിയ ഭാവുകത്വത്തെ നിർമ്മിച്ചത്. സോവിയറ്റ് യൂണിയന്റെ തകർച്ച, ആഗോളീകരണത്തെ യാഥാർത്ഥ്യമാക്കിയ പുത്തൻ സാമ്പത്തിക പരിഷ്കാരങ്ങൾ, വിവര സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ അതിവ്യാപനം, മതസാമുദായിക ധ്രുവീകരണങ്ങൾക്ക് ആക്കം കൂട്ടിയ ബാബരി മസ്ജിദിന്റെ തകർച്ച തുടങ്ങിയ അനേകം രാഷ്ട്രീയ കാരണങ്ങൾ ആധുനികതയുടെ യുക്തിബോധത്തിൽനിന്നും മാറി ചിന്തിക്കാൻ എഴുത്തുകാരെ പ്രേരിപ്പിച്ചു. ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ പുറത്തുനിർത്തിയ അരിക ജീവിതങ്ങളെയും സ്ത്രീകളെയും ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചു കീഴ്പ്പെടുത്തിയ പ്രകൃതിയെതന്നെയും പുതിയ എഴുത്തുകൾ കൂടെക്കൂട്ടി. അതായത് ആധുനികത അപരമോ അപരിഷ്കൃതമോ ആയി മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ട സകല ജീവിതപരിസരങ്ങളെയും ആധുനികാനന്തര മലയാള നോവൽ അതിന്റെ ആഖ്യാനമണ്ഡലത്തിലേക്കു കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിച്ചു. കീഴാള-മുസ്ലിം -ജീവിതപരിസരങ്ങളെല്ലാം പുതിയൊരു രാഷ്ട്രീയമാനത്തോടെ മലയാള നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങി.

ആധുനികാനന്തര നോവലിന്റെ രാഷ്ട്രീയഭൂപടം മാറ്റിമറിച്ച രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യമായിരുന്നു 9/11. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ തുടങ്ങിയ മുസ്ലിം വിരുദ്ധതയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തിന് മാധ്യമകേന്ദ്രിത ലോകത്തിലൂടെ ഇസ്‌ലാംപേടിയുടെയും അപരവിദ്വേഷത്തിന്റെയും പുതിയ പകർപ്പുകളുണ്ടായി. അപരവിദ്വേഷമുത്പാദിപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്ന സ്ഫോടനാത്മകമായ ബിംബങ്ങളെ നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടാണ് വായനക്കാരന്റെ അബോധങ്ങളെ സാഹിത്യകൃതികൾ സംവേദിപ്പിക്കുന്നത്. 9/11-നു ശേഷം ഇസ്‌ലാമോഫോബിയയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ആഗോളതലത്തിൽ സിനിമയിലും സാഹിത്യത്തിലും ഭീകരവാദികളെയും വില്ലൻമാരെയും നിർമ്മിച്ചു കൊണ്ടിരുന്നു. ദേശത്തിന്റെ ഐക്യത്തിനും പുരോഗമനാശയങ്ങൾക്കും മാനവികബോധത്തിനും എതിരുനിൽക്കുന്ന സമൂഹമായി മുസ്‌ലീങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് മലയാള സാഹിത്യത്തിലും മുസ്ലിം പേടിയുടെ ഇടപെടലുകൾ ഉണ്ടായത്. ആഗോള രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പ്രകടമായ സ്വാധീനം 9/11-നു ശേഷം മലയാള നോവലിന്റെ ആഖ്യാനപരിസരത്തെ പുതുക്കി നിർമ്മിച്ചു. പ്രാദേശികവും ഗ്രാമീണവുമായ

ഇതിവൃത്തങ്ങളെ മുൻനിർത്തി കഥ പറഞ്ഞിരുന്ന മലയാള നോവലിന്റെ ദേശാതിരുകൾ മാറ്റി വരയ്ക്കപ്പെട്ടു. ആഗോള രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളും ഒട്ടുംപരിചിതമല്ലാത്ത ഭൂഖണ്ഡാന്തര ദേശസഞ്ചാരങ്ങളും നോവലിനു വിഷയമായി. ആഫ്രിക്ക, മിഡിൽ ഈസ്റ്റ്, യൂറോപ്പ് തുടങ്ങി പലപല ദേശങ്ങളിലെ കഥയും കഥാപാത്രങ്ങളും മലയാള നോവലിലേക്കു വന്നു. മലയാളി സാന്നിധ്യമോ കേരളമെന്ന ഗൃഹാതുരസ്മരണകളോ ഒട്ടുമേയില്ലാത്ത നോവലുകളും ഇക്കൂട്ടത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. സ്ഥലം, കാലം എന്നിവയെ കുറിച്ചൊക്കെയുണ്ടായിരുന്ന പരമ്പരാഗത സങ്കല്പങ്ങളെ ആധുനികാനന്തര മലയാള നോവൽ പൊളിച്ചുകളയുകയും വിഭ്രമാത്മകവും അപരിചിതവുമായ ദേശകാലങ്ങളിൽ സഞ്ചരിക്കുകയും ചെയ്യുവെയാണ് ആഗോള സാഹചര്യങ്ങളിൽവന്ന മാറ്റം ദേശത്തിന്റെ അതിരുകൾ പുതുക്കി നിശ്ചയിച്ചുകൊ-ണ്ട് നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷമായത്.

9/11-നു ശേഷമുള്ള മലയാള നോവലിൽ മുസ്ലിം ജീവിതത്തിന്റെ രണ്ടുതരം സാധ്യതക-ളും ചർച്ചയാവുന്നുണ്ട്. മുസ്‌ലീങ്ങളെ ഭീകരതയുടെ പ്രതിരൂപമായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന പ്രതിലോമകരമായ ആഗോളമാതൃകയാണ് അതിലൊന്നെങ്കിൽ ഈയൊരു രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യത്തെ തുറന്നു കാട്ടുന്ന ഗുണാത്മകമായ പ്രതിനിധാനമാണ് രണ്ടാമത്തേത്. അധീ-ശത്വ വ്യവഹാരങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്ന കാലങ്ങളായി തുടർന്നുപോരുന്ന ആഖ്യാനത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് ആദ്യവിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്നത്. ദേശരാഷ്ട്ര താൽപര്യങ്ങൾക്ക് അനുസൃതമായി നല്ല മുസ്‌ലിമിനെയും ചീത്ത മുസ്‌ലിമിനെയും വേർതിരിച്ചെടുക്കാനുള്ള സാധ്യതകൾ ഇത്തരം ആഖ്യാനങ്ങൾ അവശേഷിപ്പിക്കും. എന്നാൽ ഈ വേർതിരിക്കലിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും ഇസ്‌ലാംപേടിയുടെ സാമൂഹ്യ സാഹചര്യവും ഒരു സംവാദ പരിസരത്തേക്കു കൊണ്ടുവരുന്ന എഴുത്തുകളാണ് രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്നത്.

കാലദേശങ്ങളെകുറിച്ചുള്ള പരമ്പരാഗത സങ്കല്പങ്ങളെ ശിഥിലമാക്കിയ, കഥയും കഥപറച്ചിലും വിഷയമാകുന്ന ടി.ഡി.രാമകൃഷ്ണന്റെ ശ്രദ്ധേയമായ നോവലാണ് 'ഫ്രാൻസിസ് ഇട്ടിക്കോര'. ഭൂഖണ്ഡാന്തരസഞ്ചാരവും ആഗോളരാഷ്ട്രീയവും പ്രമേയമാകുന്ന ഇട്ടിക്കോര അംഗീകൃതമായ എല്ലാ സ്ഥലചരിത്രങ്ങളെയും അപനിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടാണ് ആഖ്യാനം

ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. കഥാഖ്യാനത്തിന്റെ ജനപ്രിയ ഭാവുകത്വത്തെ തിരിച്ചുപിടിക്കുന്ന ഈ നോവൽ പതിനെട്ടാംകൂറ്റുകാർ എന്ന രാഷ്ട്രാന്തര ഗോത്രത്തിന്റെയും അവരുടെ തലവനായ കോരപ്പാപ്പന്റെയും വന്യവും വിചിത്ര പൂർണ്ണവുമായ കഥയാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. 2009-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ 'ഫ്രാൻസിസ് ഇട്ടിക്കോര' മുസ്ലിം പ്രമേയം പശ്ചാത്തലമാക്കിയുള്ള കഥയല്ലെങ്കിലും നോവലിലെ പ്രധാന കഥാപാത്രമായ സേവ്യർ ഫെർണാണ്ടസ് ഇട്ടിക്കോരയിലൂടെ വികസിതമാകുന്ന കഥയ്ക്ക് 9/11-നു ശേഷമുണ്ടായ സവിശേഷ രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യത്തോട് ബന്ധമുണ്ട്. കഥയുടെ ക്ലൈമാക്സിൽ സേവ്യർ ഫെർണാണ്ടസ് ഇട്ടിക്കോര കൊച്ചി വിമാനത്താവളത്തിൽവെച്ച് വെടിയേറ്റ് മരിച്ചതിൽ അറസ്റ്റിലാവുന്നത് അതേവരെ കഥാഗതിയിലില്ലാതിരുന്ന നാല് മുസ്ലിം ചെറുപ്പക്കാരാണ്. ഇട്ടിക്കോര കൊല ചെയ്യപ്പെട്ടതോടെ അദ്ദേഹം പണ്ടേയുപേക്ഷിച്ച 'ഇറാഖ് യുദ്ധകാലത്ത് അമേരിക്കൻ പട്ടാളത്തിൽ സേവനമനുഷ്ഠിച്ചിരുന്ന പട്ടാളക്കാരൻ' എന്ന പഴയ ലേബൽ പൊന്തിവരികയും കൊലപാതകത്തിന്റെ പരിപൂർണ്ണ ഉത്തരവാദിത്തം ഏറ്റെടുത്തു കൊണ്ടുള്ള ലഷ്കർ ത്വയിബയുടെ സന്ദേശം ചാനലുകളിൽ നിറയുകയും ചെയ്യുന്നു.

മാധ്യമങ്ങൾ മുഴുവൻ 'ഭീകര വാദികളായ ചെറുപ്പക്കാർക്ക്' പിന്നാലെ പായുമ്പോഴും പതിനെട്ടാംകൂറ്റുകാരാണ് കൊലപാതകത്തിനു പിന്നിലെന്ന വാസ്തവം അറിയാവുന്നവരോട് എഴുത്തുകാരൻ പറയുന്നത് ഇത്രമാത്രം "എന്തു കുറ്റകൃത്യങ്ങൾ നടന്നാലും അതിന്റെ പിന്നിൽ മുസ്ലീങ്ങളാന്ന് പറഞ്ഞു പരത്തുന്നതാ ഇപ്പഴത്തെ ഒരു രീതി. ഉടനെ അതേറ്റെടുക്കാനായി കുറേ ആളുകളും. പിന്നെ അന്വേഷണം മുഴുവൻ ആ വഴിക്കാവും" (പുറം 338). മുസ്ലിം വിരുദ്ധ ആഖ്യാനങ്ങളുടെ പൊതുവഴിയും ഇസ്ലാമോഫോബിയ എന്ന ഭരണകൂട നിർമ്മിതിയും സർക്കാസത്തിലൂടെ തുറന്നുകാട്ടുകയാണ് നോവലിസ്റ്റ് ചെയ്യുന്നത്.

മധ്യപൂർവേഷ്യൻ രാജ്യങ്ങളിലുണ്ടായ രാഷ്ട്രീയമാറ്റങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ബെന്യാമിൻ 2014-ൽ എഴുതിയ നോവലുകളാണ് 'അൽ-അറേബ്യൻ നോവൽ ഫാക്ടറി'യും 'മുല്ലപ്പൂ നിറമുള്ളപകലുകളും'. അൽ-അറേബ്യൻ നോവൽ ഫാക്ടറിക്കുള്ളിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന നിരോധിക്കപ്പെട്ട 'എ സ്പ്രിങ്ങ് വിത്തൗട്ട് സ്മെൽ' എന്ന നോവലിന്റെ സ്വതന്ത്ര

വിവർത്തനമെന്ന നിലക്കാണ് 'മുല്ലപ്പൂ നിറമുള്ള പകലുകൾ' ഗ്രന്ഥകാരൻ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത്. ഒരു വിദേശിയായ നോവലിസ്റ്റിനു നോവലെഴുതാനുള്ള വിവരങ്ങൾ ശേഖരിക്കാനായി പല രാജ്യങ്ങളിൽ നിന്നെത്തിച്ചേരുന്ന ചെറുപ്പക്കാരിലൂടെയാണ് നോവൽഫാക്ടറിയുടെ കഥ വികസിക്കുന്നത്. ടൊറാണ്ടോ സൺഡേ എന്ന പത്രസ്ഥാപനത്തിലെ ഇന്ത്യൻ വംശജനായ കനേഡിയൻ പൗരനിലൂടെയാണ് ഇതിലെ കഥ പറഞ്ഞുപോകുന്നത്. സമീറ പർവ്വീൻ എന്ന പാക്കിസ്ഥാൻകാരിയായ റേഡിയോ ആങ്കർക്ക് ഈ രാജ്യത്ത് നേരിടേണ്ടിവരുന്ന ഭരണകൂട ഭീകരതയാണ് 'മുല്ലപ്പൂ നിറമുള്ള പകലുകളി'ലെ പ്രമേയം. 'ആരെയും മുറിപ്പെടുത്താനുള്ള ഒരു കൃതി അല്ല ഇത്, സമകാലിക അറബ് ജീവിതത്തിന്റെ ചിലയേടുകൾ തുറന്നുകാണാനുള്ള ഒരു ശ്രമം മാത്രം' എന്ന് അൽ-അറേബ്യൻ നോവൽഫാക്ടറി'യുടെ ആമുഖത്തിൽ എഴുത്തുകാരൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ആ ഏടുകളുടെ സത്യസന്ധത നിരന്തരമായി ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. മുല്ലപ്പൂവിപ്ലവം എന്നപേരിൽ ടുണീഷ്യയിലും പിന്നീട് ഈജിപ്റ്റിലും സിറിയയിലുമെല്ലാം അരങ്ങേറിയ വിപ്ലവങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ എഴുതപ്പെട്ട നോവലുകൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് വായിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും രണ്ടു നോവലിലും പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന സംഭവങ്ങൾ ടുണീഷ്യയിൽ നടന്നതാണെന്നു വ്യക്തമാണ്. ഏകാധിപത്യ ഭരണത്തിനെതിരെ ടുണീഷ്യയിലെ അസംതൃപ്തരായ ചെറുപ്പക്കാർ നടത്തിയ വിപ്ലവത്തെ തീവ്രവാദ പ്രവർത്തനവുമായി ചേർത്തുകെട്ടിയാണ് രണ്ടുനോവലിലും ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഭരണവർഗ്ഗവും പ്രതിപക്ഷ കക്ഷികളും തമ്മിൽ നടക്കുന്ന തീവ്രവാദത്തിലധിഷ്ഠിതമായ പ്രതിലോമകരമായ വിപ്ലവമായാണ് എഴുത്തുകാരൻ അതിനെ നോക്കിക്കാണുന്നത്. യൂറോപ്യൻ നാഗരികതയും അമേരിക്കൻ ഭരണകൂടവും നിരന്തരമായി നിർമ്മിച്ചെടുത്ത, മധ്യപൂർവേഷ്യൻ അറബ് നാടുകളിലെ തീവ്രവാദത്തിന്റെ വേരുകളെ സാധൂകരിക്കുന്ന ആഖ്യാനമാണ് ബെന്യാമിൻ ഈ രണ്ടു നോവലുകളിലും നടത്തുന്നത്.

മലയാളി വായനക്കാർക്ക് ഒട്ടും പരിചയമില്ലാത്ത ഒരു ഭൂപ്രദേശത്തെ മനുഷ്യരുടെ അതിജീവന കഥയാണ് ജുനൈദ് അബൂബക്കറിന്റെ 'സഹറാവീയം' (2019). ചെകുത്താന്റെ പൂന്തോട്ടമെന്ന മരുഭൂമിയിൽ പതിറ്റാണ്ടുകളായി അഭയാർത്ഥികളായി കഴിയുന്ന സഹറാവി-

കളെ തേടിവരുന്ന ജസീക്ക ഉമർ എന്ന യുവതിയുടെ അന്വേഷണാത്മക യാത്രയാണ് നോവലിന്റെ പ്രമേയം. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടി മരുഭൂമിയിലെ മനുഷ്യർ നടത്തുന്ന ഈ പോരാട്ടത്തിന്റെ കഥ ഇസ്‌ലാമോഫോബിയയുടെ കാലത്തെ ആഖ്യാനങ്ങളെ പ്രഹരിക്കാൻ ശേഷിയുള്ളതാണ്. ഭീകരവാദികളെന്ന് മുദ്രകുത്തപ്പെട്ട ആഫ്രിക്കൻ ജനത അനുഭവിക്കുന്ന പീഡനങ്ങളെ തുറന്നുകാട്ടുന്ന ജുനൈദ് അബൂബക്കറിന്റെ മറ്റൊരു നോവലായ 'പൊനേൻ ഗോംബെ' വിശദപഠനത്തിനായി ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

വേൾഡ് ട്രേഡ് സെന്റർ ആക്രമത്തിന്റെ പൊരുളന്വേഷിച്ചിറങ്ങുന്ന ഒരു പത്രപ്രവർത്തകയുടെ കഥപറയുന്ന നോവലാണ് കെ.പി. മാത്യു രചിച്ച '9/11' (2011). ന്യൂയോർക്ക് ടൈംസിന്റെ കുറ്റന്വേഷണ റിപ്പാർട്ടറായ ഡോണ ഹിൽസ്, കാമുകനും സഹപ്രവർത്തനുമൊപ്പം ചേർന്നു നടത്തുന്ന രഹസ്യാന്വേഷണമാണ് നോവലിന്റെ പ്രമേയം. 9/11-ന്റെ അക്രമണത്തിൽ ഉറ്റവരെ നഷ്ടമായ ഡോണ ഹിൽസിന് എല്ലാ സാങ്കേതികവിദ്യയോടെയും ഉറക്കമൊഴിച്ച് കാവൽനിൽക്കുന്ന ഒരുനാട്ടിൽ ഇതെങ്ങനെ സംഭവിച്ചുവെന്ന് വിശ്വസിക്കാനാവുന്നില്ല. ലോകം മുഴുവൻ കീഴടക്കാനുള്ള അമേരിക്കൻ മോഹങ്ങൾക്ക് അവർ ബോധപൂർവ്വം നൽകിയ വിലയാണ് ഭീകരാക്രമണമെന്ന പത്രപ്രവർത്തകയുടെ വിലയിരുത്തൽ 9/11-ന് പുതിയ മാനങ്ങൾ നൽകുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഒട്ടും സുഘടിതമല്ലാത്ത ഇതിവൃത്തഘടനയും മുൻവിധിയോടെയുള്ള ആഖ്യാനവും നോവലിനെ വായനക്കാർക്കിടയിൽ അപരിചിതമാക്കി.

2023-ൽ മനോരമ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ഇഹ്ജാസ് അബ്ദുള്ളയുടെ 'നിഷ്കാസിതർ' എന്ന നോവൽ റോഹിങ്ക്യൻ അഭയാർത്ഥികളുടെ ദുരിത പ്രവാഹത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലെഴുതപ്പെട്ട നോവലാണ്. ഭീകരരെന്നു മുദ്രകുത്തപ്പെട്ടതിനാൽ പിറന്നനാട്ടിൽനിന്നും ഓടിപ്പോരേണ്ടിവന്ന ഡൽഹിയിലെ റോഹിങ്ക്യൻ അഭയാർത്ഥികളുടെ ക്യാമ്പിലെത്തപ്പെടുന്ന ഷെരീഫ് റഹ്മാൻ എന്ന യുവാവിന്റെയും നിസ്സംഗരായ മനുഷ്യരുടെയും ജീവിത കഥയ്ക്ക് രാഷ്ട്രീയ പ്രാധാന്യമേറെയാണ്. ഇസ്രയേലി പട്ടാളം പലസ്തീനികളോട് കാണിക്കുന്ന ക്രൂരതയുടെ ചിത്രം വരച്ചുകാട്ടി പലസ്തീൻ ജനതയുടെ വിമോചന പോരാട്ടങ്ങളോട് ഐക്യപ്പെടുന്ന നോവലാണ് പി.കെ. പാറക്കടവ് രചിച്ച 'ഇടിമിന്നലുകളുടെ പ്രണയം'. യു.കെ.കുമാരന്റെ

'കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കെ', ഷിനിലാലിന്റെ 'സമ്പർക്കക്രാന്തി' എന്നീ നോവലുകളും മുസ്ലിം വിരുദ്ധ പ്രതിലോമ ആഖ്യാനങ്ങൾക്കെതിരെ നിലകൊള്ളുന്ന എഴുത്തുകളാണ്.

4.7.1. **യാഇലാഹി ടൈംസ്**

2018 ലെ ഡി.സി. സാഹിത്യപുരസ്കാരം നേടിയ നോവലാണ് അനിൽ ദേവസ്സിയുടെ 'യാഇലാഹി ടൈംസ്''. മലയാളികൾക്ക് ചിരപരിചിതമായ ദേശങ്ങളിൽനിന്നും ആധുനികാനന്തര മലയാള നോവൽ വഴിമാറി സഞ്ചരിക്കാൻ തുടങ്ങിയതിന്റെ ദൃഷ്ടാന്തം കൂടിയാണ് ഈ കൃതി. ദുബായ്, സിറിയ, ലബനോൻ, തുർക്കി, കാനഡ, ഈജിപ്ത്, സ്വീഡൻ, ശ്രീലങ്ക, ഇന്ത്യ തുടങ്ങി വിവിധ ദേശങ്ങളിലെ മനുഷ്യരുടെ സങ്കീർണ്ണമായ ജീവിതാവസ്ഥകളെ സംഘർഷാത്മകമായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന നോവലാണിത്. അഭയാർത്ഥിത്വമാണ് 'യാഇലാഹി'യിലെ മുഖ്യപ്രമേയം. ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ അമേരിക്കയുടെ യുദ്ധപ്രഖ്യാപനത്തിന്റെയും പശ്ചിമേഷ്യയിലേക്കുള്ള അവരുടെ കടന്നുകയറ്റത്തിന്റെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ അറബ് ദേശങ്ങളിലുണ്ടായ കൂട്ടപ്പലായനങ്ങളുടെയും വംശീയ ഉന്മൂലനത്തിന്റെയും കഥപറയുകയാണ് അനിൽ ദേവസ്സി. ഏകാധിപത്യ ഭരണങ്ങൾക്കെതിരെ പശ്ചിമേഷ്യയിൽ ഉയർന്നുവന്ന ജനാധിപത്യ വിപ്ലവങ്ങളും അതിനെ തുടർന്നുണ്ടായ ആഭ്യന്തര കലാപങ്ങളും സൃഷ്ടിച്ച അരക്ഷിതാവസ്ഥയെ നാലുപേരടങ്ങുന്ന ഒരു സിറിയൻ കുടുംബത്തിന്റെ ചിതറിയ ജീവിതത്തിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഈ നോവലിൽ എഴുത്തുകാരൻ ചെയ്യുന്നത്.

4.7.1.1. **പ്രമേയതലം**

പലതായി ചിതറിപ്പോയ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതകഥ പറയുന്നതുകൊണ്ടാകാം രേഖീയമായ ഒരു ആഖ്യാനരീതി 'യാഇലാഹി'യിൽ കാണാനാവില്ല. പലയിടങ്ങളിൽ നിന്നും പലകാലങ്ങളിൽനിന്നും കിട്ടിയ കൊളാഷുകൾ കാലക്രമമോ തുടർച്ചയോ ഇല്ലാതെ ചേർത്തുവെച്ചാണ് കഥപറച്ചിൽ മുന്നോട്ടുപോകുന്നത്. അപ്രതീക്ഷിതമായ ഫ്ലാഷ്ബാക്കുകളും പെട്ടെന്നുള്ള തിരിച്ചുനടത്തവുമെല്ലാം ആഖ്യാനത്തിലെ പരീക്ഷണങ്ങളാണ്. നാലു പേരടങ്ങിയ കുടുംബത്തിന്റെ വാട്സപ്പ് സന്ദേശങ്ങളും ഗോഡൗണിൽനിന്നും കിട്ടിയ

പുസ്തകത്തിന്റെ പുറകിൽനിന്നും പകർത്തിയെഴുതാൻ തുടങ്ങിയ 'യാഇലാഹി ടൈംസ്' എന്ന ജീവിതകഥയുമെല്ലാം ചേർന്ന ശിഥില ജീവിതാഖ്യാനമായിരൂപം (form) കൊണ്ടു തന്നെ നോവൽ അതിന്റെ പ്രമേയത്തോട് ഐക്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതായത് അഭയാർത്ഥിത്വമുണ്ടാക്കുന്ന സങ്കീർണ്ണമായ മാനസികാവസ്ഥയെയും എവിടെ, എങ്ങനെ എന്നൊന്നും പ്രവചിക്കാൻ കഴിയാത്തവിധം പല ദേശങ്ങളിലേക്ക് മുറിച്ചു മാറ്റപ്പെടുന്ന ജീവിതകഥയെയും യാഥാർത്ഥ്യ ബോധത്തോടെ പിന്തുടരാൻ ശിഥിലീകൃതമായ ഈ ആഖ്യാനത്തിനു കഴിയുന്നുണ്ട്.

ദുബായിൽ ജോലിചെയ്യുന്ന അൽത്തേബ് എന്ന സിറിയൻ പൗരനാണ് നോവലിലെ കേന്ദ്രകഥാപാത്രം. അൽത്തേബിന്റെ ബാബ, സിറിയയിൽ സംഭവിക്കാൻ പോകുന്ന ആഭ്യന്തര കലാപം മുൻകൂട്ടിക്കണ്ട്, തന്റെ വീടും കച്ചവട സ്ഥാപനങ്ങളുമെല്ലാം വിറ്റ്, കുടുംബത്തോടൊപ്പം രാജ്യം വിടാൻ തീരുമാനിക്കുന്നു. ഇളയ മകനായ അൽത്തേസ് നാട്ടിലെ ചെറുപ്പക്കാരുടെകൂടെ ചേർന്ന് ഭരണകൂടത്തിനെതിരെയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ വ്യാപൃതനാകുന്നതോടെ, യാത്ര നീട്ടിവെക്കാൻ കഴിയാത്ത അവസ്ഥവരികയും അവർ മൂന്നു പേരും ലെബനോന്റെ അതിർത്തികടന്ന്, ദുരിത പൂർണ്ണമായ യാത്രയ്ക്കുശേഷം ദുബായിൽ അൽത്തേബിന്റെ അടുത്തുവന്നു താമസമാക്കുന്നു. ഡോളറിലേക്കു മാറ്റിസൂക്ഷിച്ച കുടുംബത്തിന്റെ സമ്പാദ്യം മുഴുവൻ ബാബ അൽത്തേബിനെ ഏൽപ്പിക്കുന്നു. ദുബായിൽ തുടരാൻ പാസ്പോർട്ട് പുതുക്കാനുള്ള പണം ആവശ്യമായി വന്നപ്പോൾ അവർ മൂവരും ഈജിപ്തിലേക്കു പലായനം ചെയ്തു. സംഘർഷഭരിതമായ ദിനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയിൽ അവർ അവിടെനിന്നും പിന്നീട് തുർക്കിയിലേക്കു കുടിയേറി. കുടിയേറ്റക്കാർക്കെതിരായ നിയമം എല്ലാരാജ്യങ്ങളും കർശനമാക്കിയതോടെ അവിടെയും നിൽക്കാനാവാതെ അവർ പലവഴി പിരിയുന്നു.മാമ കാനഡയിലുള്ള സഹോദരന്റെ അടുത്തേക്കുപോയി. അൽത്തേസ് യൂറോപ്പെന്ന പ്രതീക്ഷയോടെ കടൽ മാർഗ്ഗം വിദേശത്തേക്ക് കടക്കാൻശ്രമിച്ചു. പക്ഷേ, ബാബ സിറിയയിലേക്ക് മടങ്ങിപ്പോവുകയാണു ചെയ്തത്. അവിടുത്തെ ജനങ്ങൾക്കും കുട്ടികൾക്കുമായി അദ്ദേഹം തന്റെ ശിഷ്ടകാലം നീക്കിവെക്കുന്നു. എന്നാൽ ദുബായിലുള്ള അൽത്തേബിനും കാനഡയിലുള്ള മാമയ്ക്കും യൂറോപ്പിലേക്കു പോയ അൽത്തേസിനും സിറിയയിലേക്കു തന്നെ മടങ്ങിപ്പോയ

ബാബയും പിന്നീടൊരു ജീവിതമുണ്ടായില്ല. യുദ്ധവും ഭീകരതയും അവരുടെ മെച്ചമില്ലാത്ത ജീവിതത്തെപോലും തച്ചുടച്ചു.

4.7.1.2. പ്രവാസവും പലായനവും

ആധുനികതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം നോവലിൽ പ്രധാനമായും കടന്നുവന്നത് ദേശരാഷ്ട്രത്തെയും ദേശീയതയെയും കുറിച്ചുള്ള ആശയങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടായിരുന്നു. ദേശീയതാ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പ്രയോഗതലങ്ങളും പല വിധ മാനങ്ങളും കോളനിയനന്തരവാദത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കഴിഞ്ഞ അധ്യായത്തിൽ പരിശോധിച്ചതാണ്. ആധുനിക രാഷ്ട്ര–ദേശീയതാസങ്കല്പങ്ങളുടെ യുക്തിയും അയുക്തിയും വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള സാധ്യതകൾ തുറന്നിട്ടു കൊണ്ടാണ് ആധുനികാനന്തര മലയാള നോവലുകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുന്നത്. സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവുമായ അതിരുകൾ ഇല്ലാതാക്കിയ ആഗോളവത്കരണത്തിന്റെ ഇടപെടലുകൾ മാത്രമല്ല, ലോകമാകെ വ്യാപിച്ച പ്രവാസവും പലായനവുമെല്ലാം ദേശം-ദേശീയത എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള ആധുനികതയുടെ സങ്കല്പനങ്ങളെ പൊളിക്കുകയും അഴിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അതായത് രാഷ്ട്രത്തെയും ദേശീയതയെയും കുറിച്ചുള്ള പഴയ മട്ടിലുള്ള സങ്കല്പനങ്ങൾ ആധുനികാനന്തര സാഹിത്യത്തിൽ പൂർണ്ണാർത്ഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നില്ല. അതിനു മികച്ച ഉദാഹരണമാണ് 'യാഇലാഹി ടൈംസ്'.

"സ്വദേശത്തു കണ്ടുപിടിക്കാൻ സാധ്യമാവാത്ത ജീവിത സൗഭാഗ്യങ്ങളെ തേടി മറ്റു ദേശങ്ങളിലേക്കുള്ള കുടിയേറിപ്പാർക്കൽ ഇന്നും ഇന്നലെയും തുടങ്ങിയതല്ല. ജീവിതത്തിന്റെ സമാന്തര രേഖകൾ കൂട്ടിമുട്ടിക്കുവാൻ വേണ്ടി ഭാഷയും സംസ്കാരവും ശൈലികളും മറന്നു കൊണ്ട്, ഉറ്റവരെ പിരിഞ്ഞു കൊണ്ട് അന്യദേശത്തേക്കു മാനവ വംശം യാത്ര ചെയ്തു കൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു" (രാഹുൽ രാധാകൃഷ്ണൻ: 266). പ്രവാസത്തെയും പലായനത്തെയും അധികരിച്ച് ധാരാളം രചനകൾ മലയാളത്തിലുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ബാബു ഭരദ്വാജിന്റെ 'പ്രവാസിയുടെ കുറിപ്പുകൾ', വി. മുസഫർ അഹമ്മദിന്റെ 'കുടിയേറ്റക്കാരന്റെ വീട്', ബെന്യാമിന്റെ 'കുടിയേറ്റം: പ്രവാസത്തിന്റെ മലയാള വഴികൾ' എന്നിവ ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമായ

എഴുത്തുകളാണ്. ഒരു രാജ്യത്തിലെ ജനങ്ങളെ മുഴുവൻ അഭയാർത്ഥികളാക്കി മാറ്റുന്ന ഭരണകൂട ഭീകരതയുടെ കഥപറയുന്ന ജുനൈദ് അബൂബക്കറിന്റെ 'സഹറാവീയം' യാഇലാഹിയോടു ചേർത്തുവായിക്കേണ്ട നോവലാണ്. പ്രവാസത്തിന്റെയും പലായനത്തിന്റെയും മുറിവുകൾ മലയാളത്തിലെന്നല്ല, ലോക വ്യാപകമായി മനുഷ്യ മനസ്സാക്ഷിയെ ബാധിക്കുന്ന വിഷയമാണ്. അസർബൈജാനിൽ ജനിച്ച് ഇപ്പോൾ ജർമ്മനിയിൽ താമസിക്കുന്ന ഓൾഗ ഗ്രജസ്സോവയുടെ 'സിറ്റി ഓഫ് ജാസ്മിൻ' എന്ന നോവൽ സിറിയയിലെ അഭയാർത്ഥിത്വ വ്യഥകളെ യൂറോപ്യൻ മുൻവിധികളില്ലാതെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന മികച്ച സാഹിത്യ മാതൃകയാണ്.

രാഷ്ട്രയുക്തിയുടെ അഭാവമാണ് 'യാഇലാഹി'യുടെ ആഖ്യാനത്തെ സവിശേഷമാക്കുന്നത്. നിരന്തരമായി സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന പ്രവാസവും പലായനവും മൂലം വ്യക്തികളിൽ രൂപംകൊള്ളുന്ന ദേശാതീതമായ സംഘർഷങ്ങളാണ് ഈ അഭാവത്തിനു കാരണം. നോവലിലെ കേന്ദ്ര കഥാപാത്രമായ അൽത്തേബ് പ്രവാസിയായാണ് ദുബായിലെത്തുന്നതെങ്കിൽ മറ്റു കഥാപാത്രങ്ങളായ ബാബയും മാമയും അൽത്തേസുമെല്ലാം സ്വന്തംവീടും പരിസരവും ഉപേക്ഷിച്ച് പലായനം ചെയ്യേണ്ടി വന്നവരാണ്. പ്രവാസത്തിനു പിന്നിൽ വ്യക്തിപരമോ സാമൂഹികമോ ആയ പല കാരണങ്ങളുമുണ്ടാകും. ബാഹ്യമോ ആന്തരികമോ ആയ സാഹചര്യങ്ങൾ പ്രവാസത്തിലേക്കു നയിക്കാമെങ്കിലും തീരുമാനം വ്യക്തിയുടെയോ സമൂഹത്തിന്റെയോ തന്നെയാകും. എന്നാൽ പലായനം അങ്ങനെയല്ല. "ബാഹ്യ സമ്മർദ്ദങ്ങൾക്ക് വിധേയമായി ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ഒന്നടങ്കമുള്ള കൂട്ടമാറ്റമാണവിടെ സംഭവിക്കുന്നത്. പലായനം ഭൗതിക സൗകര്യങ്ങളെ, ഓർമ്മകളെപ്പോലും, ഉപേക്ഷിച്ചു കൊണ്ടുള്ള, തിരിച്ചുവരുമെന്ന് യാതൊരുറപ്പുമില്ലാത്ത, ഒരോടിപ്പോകലാണ്".17 ആ ഓടിപ്പോകലിന്റെ തീവ്രത അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ഒട്ടും ചോർന്നുപോകാതെ യാഇലാഹിയിൽ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നുണ്ട്.

ഭരണകൂടവും ഫ്രീ സിറിയൻ ആർമിയും തീവ്രവാദ ഗ്രൂപ്പുകളും ചേർന്ന് രാജ്യം കലാപ കലുഷിതമാക്കിയപ്പോൾ ജീവിതം ദുഷ്കരമായ അൽത്തേബിന്റെ കുടുംബം മറ്റെല്ലാവരെയും പോലെ പലായനത്തിന്റെ പാത സ്വീകരിക്കുകയാണ്. മെച്ചപ്പെട്ട ജീവിതം തേടിയാണ്

ബാബയും അൽത്തേസും മാമയും സിറിയ വിടുന്നത്. ലെബനൻ, ദുബായ്, ഈജിപ്ത്, തുർക്കി... മൂവരുമൊന്നിച്ച് ജീവിതമന്വേഷിച്ച വഴികളിലെ ദുരിതപാതകൾ എഴുത്തുകാരൻ പശ്ചിമേഷ്യ-യിലെ ചിരപരിചിതമായ ജീവിതമായിത്തന്നെ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. കാനഡയിലേക്കു കുടിയേറിയ അൽത്തേബിന്റെ ഉമ്മയെ തീവ്രവാദ ബന്ധമാരോപിച്ച് ഒരുകൂട്ടമാളുകൾ വന്ന് പരിപൂർണ്ണ നഗ്നയാക്കി ഉപദ്രവിക്കുന്നുണ്ട്. കരിങ്കടൽ വഴി യൂറോപ്പിലേക്ക് കടക്കാൻ ശ്രമിച്ച, മരണത്തിനും ജീവിതത്തിനും ഇടയിലൂടെയുള്ള അൽത്തേസിന്റെ യാത്രകൾ അഭയാർത്ഥി-ത്വത്തിന്റെ സമകാലിക മുഖം എത്രമാത്രം ഭീഷണമാണെന്ന് കാണിച്ചുതരുന്നുണ്ട്. ഗ്രീസ്, സെർബിയ, ഹംഗറി, ഓസ്ട്രിയ, ജർമ്മനി, സ്വീഡൻ... അതിർത്തികൾ കൊട്ടിയടക്കപ്പെട്ട ദേശങ്ങളിൽനിന്നും പ്രത്യാശയുടെ പുതിയദേശങ്ങളിലേക്ക് അവൻ സഞ്ചരിച്ചു കൊണ്ടേയിരുന്നു.

“ജർമ്മനിയുടെ ബോർഡറിൽ ഞാൻ ദിവസങ്ങളോളം കാത്തുകിടന്നു. പാസ്പോർട്ടും ഐ.ഡി. കാർഡുമില്ലാത്തവരെ അതിർത്തി കടക്കുന്നതിൽനിന്നും ജർമ്മൻ പോലീസ് ബലമായി തടഞ്ഞു. കണ്ണീർ വാതകം പുകച്ചും റബർ ബുള്ളറ്റുകൾ പായിച്ചും പോലീസ് ഞങ്ങളെ ബോർഡറിൽനിന്നും തുരത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു. ജർമ്മനിയുടെ കമ്പിവേലി പൊളിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്നുറപ്പായ ഞങ്ങൾ കുറച്ചുപേർ സ്വീഡൻ ലക്ഷ്യമാക്കി നടക്കാൻതുട-ങ്ങി. ഇടയ്ക്ക് ആരോ പറഞ്ഞു, സ്വീഡൻ വളരെയകലെയാണെന്ന്. എത്ര അകലെയാണെങ്കി-ലും നമ്മളെത്തിച്ചേരുമെന്ന് ഞാൻ അവരോടുപറഞ്ഞു. ഞാൻ മുന്നോട്ടേക്കു മുന്നോട്ടേക്ക് വേഗംവേഗം നടന്നുകൊണ്ടിരുന്നു. മണിക്കൂറുകളും ദിവസങ്ങളും മാസങ്ങളും വർഷങ്ങളും കടന്ന് ഞാനെന്റെ ലക്ഷ്യത്തിലേക്കിപ്പോഴും നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്” (158-159).

ഒടുവിലെല്ലാ അഭയാർത്ഥികളെയും പോലെ അന്യദേശത്തുവെച്ച് തീവ്രവാദിയെന്നു മുദ്രകുത്തി അൽത്തേസ് വെടിയേറ്റു മരിക്കുന്നു. പ്രവാസിയായി ജീവിതമാരംഭിക്കുന്ന അൽത്തേബും കഥാന്ത്യത്തിൽ വീടും നാടും നഷ്ടപ്പെട്ട് എങ്ങോട്ടെന്നില്ലാതെ പലായനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

ടുണീഷ്യയിലും ഈജിപ്തിലും ലിബിയയിലുമെല്ലാം ഏകാധിപത്യ ഭരണത്തിനെതിരെ പൊട്ടിപുറപ്പെട്ട മുല്ലപ്പൂവിപ്ലവത്തിന്റെ അലയൊലികൾ 2011 മാർച്ചിൽ സിറിയയിലുമെത്തി. പ്രക്ഷോഭം സൈന്യത്തെ ഉപയോഗിച്ച് ഭരണാധികാരിയായ ബാഷർ അസദ് അടിച്ചമർത്തി. അതോടെ സിറിയൻ വിപ്ലവം രക്തരൂഷിതമായി മാറി. പന്ത്രണ്ടു വർഷത്തിലേറെയായി നീണ്ടുനിൽക്കുന്ന യുദ്ധവും ആഭ്യന്തര കലാപവും സിറിയയിൽ മാത്രം അറുപത്തിയാറു ലക്ഷം പേരെ അഭയാർത്ഥി ആക്കിയിട്ടുണ്ടെന്നാണ് യു.എൻ. അഭയാർത്ഥി ഏജൻസി (യു.എൻ.എ-ച്ച്.സി.ആർ.) കണക്കാക്കിയിട്ടുള്ളത്.18 2020-ലെ മാത്രം കണക്കനുസരിച്ച് ഏകദേശം 134,000 പേർ സിറിയയിൽ നിന്നും ഓടിപ്പോയതായി രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. തുർക്കിയിലേ-ക്കാണ് അവരിൽ പകുതിയും (65,000) പലായനം ചെയ്തത്. നാലിലൊന്നു പേർ (32,500) ജർ-മ്മനിയിലാണ് അഭയം തേടിയത്. 9/11-നുശേഷമുണ്ടായ സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങളാണ് അറബ് ദേശങ്ങളിൽനിന്നുള്ള അഭയാർത്ഥിത്വം വലിയ പ്രതിസന്ധിയിലാക്കിയത്. ഇസ്ലാ-മോഫോബിയ രൂക്ഷമായതോടെ രാഷ്ട്രങ്ങൾ കുടിയേറ്റ നിരോധനനിയമം ശക്തമാക്കി. മുസ്ലിം അഭയാർത്ഥികൾ വരരുതെന്ന് ഫ്രാൻസ് പ്രഖ്യാപിച്ചു. മുസ്ലിം വിരുദ്ധതയുടെ രാഷ്ട്രീയം യൂറോപ്പിൽശക്തമായി. വയലൻസിന്റെയും ഭീകരതയുടെയും പ്രതിരൂപമായി മുസ്ലീങ്ങൾ വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു. ഏറ്റവും വലിയ ജനാധിപത്യ രാജ്യമായ ഇന്ത്യയിൽ നടപ്പിലാക്കിയ പൗരത്വ ഭേദഗതി നിയമം പാക്കിസ്ഥാനിൽ നിന്നും ബംഗ്ലാദേശിൽ നിന്നും അഫ്ഗാനിസ്ഥാ-നിൽ നിന്നും അഭയാർത്ഥികളായി എത്തുന്നവരിലെ മുസ്ലീങ്ങൾക്കു മാത്രം പൗരത്വം നൽ-കില്ലെന്ന് തറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. അഭയാർത്ഥികളായ മുസ്ലീങ്ങളെ ലോകം തീവ്രവാദികളായി മുദ്രകുത്തുന്നതിനെ 'യാഇലാഹി ടൈംസി'ൽ കൃത്യമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അൽത്തേസ് സ്വീഡനിൽനിന്നും അൽത്തേബിനയക്കുന്ന വാട്സപ്പ് സന്ദേശങ്ങൾ നോക്കുക:

"കഴിഞ്ഞ ദിവസം ഒരു സംഭവമുണ്ടായി. ഞാനും മറ്റൊരു സുഹൃത്തും കൂടി കാറ്ററിങ് കമ്പനിയിലെ രാത്രി ജോലി കഴിഞ്ഞ് താമസ സ്ഥലത്തേക്കു മടങ്ങി വരികയായിരുന്നു. ഞങ്ങൾക്കെതിരേ നടന്നുവന്ന കുറച്ച് സ്വീഡിഷ് ചെറുപ്പക്കാർ ഞങ്ങളെ വഴിയിൽ തടഞ്ഞു നിർത്തി ചോദ്യം ചെയ്യാൻ തുടങ്ങി... നീയൊക്കെ മുസ്ലിം തീവ്രവാദികളല്ലേയെന്നും ചോദിച്ച്

അവർ ഞങ്ങളെ കുറെ തല്ലി... അഭയാർത്ഥികളെന്ന വ്യാജേന നീയൊക്കെ ഞങ്ങളുടെ രാജ്യത്ത് നുഴഞ്ഞു കയറി ഇവിടെയും തീവ്രവാദത്തിന്റെ വിഷവിത്തുകൾ വിതയ്ക്കാൻ കരാറെടുത്തവരല്ലേയെന്നു ചോദിച്ച് തല്ലുതുടർന്നു.... എന്റെ കവിൾ പൊട്ടി ചോരയൊലിച്ചു... ഞാൻ മറ്റൊരു വാക്കുപോലും പറയാതെ തലകുമ്പിട്ടുനിന്ന് തല്ലുകൊള്ളുകയായിരുന്നു... അഭയാർത്ഥികൾക്കുള്ള സ്വീഡൻ ഗവൺമെന്റിന്റെ ഐഡന്റിറ്റി കാർഡ് ഇനിയും കിട്ടിയിട്ടില്ല...” (55)

“കാറ്ററിങ് കമ്പനിയിലെ താൽക്കാലിക ജോലി നഷ്ടമായി. അഭയാർത്ഥികളെ രണ്ടുകൈയും നീട്ടി സ്വീകരിച്ചിരുന്ന യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളുടെ നിലപാടുകൾ മാറിത്തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. പല രാജ്യങ്ങളുമിപ്പോൾ അഭയാർത്ഥികൾക്കു നേരേ വാതിലുകൾ കൊട്ടിയടയ്ക്കുകയാണ്. അഭയാർത്ഥികളെ അടിച്ചോടിക്കാൻ രാജ്യങ്ങളുടെ ബോർഡറുകളിൽ സൈന്യത്തെ അണിനിരത്തിക്കഴിഞ്ഞു. സ്വീഡനിലേക്ക് ഇനിയൊരൊറ്റ അഭയാർത്ഥിയെയും കയറ്റില്ലെന്ന ഉറച്ച നിലപാടിലാണ് ഇവിടത്തെ ഗവൺമെന്റ്. അഭയാർത്ഥികൾക്കൊപ്പം തീവ്രവാദികളും കയറിക്കൂടിയിട്ടുണ്ടെന്നാണ് ഇവർ പറയുന്നത്. അതിന്റെ സൂചനകളെന്നോണം പല സിറ്റികളിലും ബോംബ് സ്ഫോടനങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. ഞാൻ തിരക്കിട്ട പണിയിലായിരുന്നു. പെട്ടെന്ന് സൂപ്പർവൈസർ ഓടിവന്ന് എന്നോട് പണി നിർത്താൻപറഞ്ഞു. എനിക്കൊന്നും മനസ്സിലായില്ല. ഞങ്ങൾ ആറുപേർ സൂപ്പർവൈസറുടെ മുന്നിൽ ചോദ്യചിഹ്നം പോലെ വളഞ്ഞു നിന്നു. ഞങ്ങളുടെ സിറ്റിയിലും ബോംബ് സ്ഫോടനം നടന്നിട്ടുണ്ടെന്നാണ് സൂപ്പർവൈസർ പറഞ്ഞത്. എല്ലായിടത്തും പോലീസിന്റെ ചെക്കിങ് നടന്നു കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. അതുകൊണ്ട് നിങ്ങളിനി ഇവിടെ നിൽക്കരുത്. ഇനി മുതൽ നിങ്ങൾക്കിവിടെ ജോലിയില്ല... ഞങ്ങൾ ആറുപേരും അയാളുടെ മുന്നിൽ കൈകൂപ്പി യാചിച്ചുനിന്നു. അയാൾ പക്ഷേ, മതതീവ്രവാദികളോടെന്ന പോലെ ഞങ്ങളോട് പെരുമാറി” (102).

സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ കാരണങ്ങളും പരാധീനതകളുമാണ് രാഷ്ട്രാന്തര പലായനങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ ആഗോള യുദ്ധത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഭരണകൂടങ്ങളും അതതു ദേശങ്ങളിലെ പൗരൻമാരും കുടിയേറ്റക്കാരെ

മതത്തിന്റെപേരിൽ തീവ്രവാദികളായി കാണാൻതുടങ്ങി. ഈയൊരു രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യമാണ് അനിൽ ദേവസ്സി തന്റെ നോവലിലൂടെ തുറന്നുകാട്ടാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ജീവിക്കുവാനുള്ള അവസാന പരിശ്രമമെന്നവണ്ണം സകലതുമുപേക്ഷിച്ച് വേറൊരു ദേശത്തേക്ക് കുടിയേറുന്ന ആളുകളെ അപരരും അപരിചിതരമാക്കി മാറ്റുന്ന സാമൂഹിക സാഹചര്യമാണ് ലോകത്തു നിലനിൽക്കുന്നത്.

പലായനവും പ്രവാസവും രണ്ടുതരത്തിലാണ് സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളെ പുതുക്കിനിർമ്മിച്ചത്. ഒന്ന്, സ്വത്വനിരാസത്തിന്റെ ആഖ്യാനവഴി. മറ്റൊന്ന് ബഹുസ്വരതയുടെ ചേർത്തുവെപ്പ്. യാഇലാഹിയിൽ ഈ രണ്ടു സാധ്യതകളും ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പലതായി ചിതറിപ്പോയ സിറിയൻ കുടുംബത്തിന്റെ കഥ സ്വത്വനിരാസത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമായ അടയാളപ്പെടുത്തലാണ്. പല ദേശങ്ങളിൽനിന്നും വന്ന് കലഹങ്ങളില്ലാതെ, കലർപ്പുകളെ സന്തോഷത്തോടെ ചേർത്തുവെക്കുന്ന ബഹുസ്വരതയുടെ ആഖ്യാനവും നോവലിലുണ്ട്. രാഷ്ട്രങ്ങൾ അതിരുകൾ കൊട്ടിയടക്കുമ്പോഴും മനുഷ്യർ അതിരുകളോരോന്നായ് മായ്ച്ചുകളഞ്ഞ് നിയമങ്ങളെ തോൽപ്പിച്ചുകളയുന്ന ബഹസ്വരതയുടെ ആഖ്യാനവഴിശ്രദ്ധേയമാണ്. ഓസ്ട്രിയയുടെ അതിർത്തിയിൽവെച്ച് എല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ട് നഗ്നനായി തെരുവിലെറിയപ്പെട്ട അൽത്തേസിനെ ഭാഷ പോലുമറിയാത്ത ഒരു മനുഷ്യനാണ് മുറിവുകളിൽ മരുന്നു പുരട്ടി ഭക്ഷണവും വസ്ത്രവും നൽകി ജർമ്മൻ അതിർത്തിവരെയെത്തിക്കുന്നത്. ശ്രീലങ്കക്കാരനായ അതുര തരംഗയ്ക്കും ഇന്ത്യക്കാരിയായ നളിന കാന്തിക്കും സ്നേഹ വീടൊരുക്കുന്ന ജർമ്മൻകാരായ ഡോ. നിക്കോളാസ്, ഭാര്യ ഡോ. റെയ്ച്ചൽ. അതുര തരംഗയ്ക്കും നളിന കാന്തിക്കും എല്ലാ സഹായവും ചെയ്തുകൊടുക്കുന്ന അൽത്തേബ്... അങ്ങനെ അതിരുകളില്ലാത്ത മനുഷ്യ സ്നേഹത്തിന്റെ മാതൃകയായ ധാരാളം മനുഷ്യരെ നോവലിൽ കണ്ടെത്താനാവും.

4.7.1.3. **സ്വത്വവും പ്രതിരോധവും**

നോവലിനുള്ളിൽ മൂന്നു പുസ്തകങ്ങളെ കുറിച്ചുപറയുന്നുണ്ട്. അൽത്തേബിന്റെ ബാബ തനിക്കു വഴികാട്ടിയാണെന്നു പറഞ്ഞ് വാട്സപ്പ് സന്ദേശത്തിലൂടെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന

യാഇലാഹി എന്ന പ്രവാചകൻമാരുടെ പുസ്തകം, ജോലി ചെയ്യുന്ന ഗോഡൗണിലെ പൊടി പിടിച്ച റാക്കിൽനിന്നും അൽത്തോബിന്റെ മുന്നിലേക്കു വന്ന വീണ സമൃദ്ധിയെയും സന്തോഷത്തെയും കുറിച്ചുമാത്രം പറയുന്ന തലക്കെട്ടില്ലാത്തപുസ്തകം, ആ പുസ്തകത്തിന്റെ മറുവശത്തുനിന്നും അൽത്തോബ് എഴുതാൻ തുടങ്ങിയ ദുരിത ജീവിതത്തിന്റെ കഥയായ യാഇലാഹി ടൈംസ്. നോവലിന്റെ ആഖ്യാനഘടനയെ നിർമ്മിക്കുന്ന സുപ്രധാന ഘടകങ്ങളാണ് ഈ മൂന്നുപുസ്തകങ്ങളും. ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് നിലനിൽക്കുന്ന മൂന്നുതരം കാഴ്ച്ചപ്പാടുകളാണ് അവ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയുടെയും പ്രതിരോധരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെയും സമകാല കാഴ്ച്ചകളുടെ ചേർത്തുവെപ്പായി ഈ പുസ്തകാഖ്യാനങ്ങൾ മാറുന്നു.

ജ്ഞാനത്തിന്റെയും തിരിച്ചറിവിന്റെയും പ്രതീകങ്ങളാണ് പുസ്തകങ്ങൾ. അറിവിനും അക്ഷരത്തിനും എല്ലാ പ്രതിസന്ധികളിൽ നിന്നും മനുഷ്യനെ കരകയറ്റാനുള്ള ശക്തിയുണ്ടെന്ന് വിശുദ്ധ വേദപുസ്തകങ്ങൾ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ദുരിതജീവിതത്തിന്റെ നടുവിലകപ്പെട്ടു പോയ മനുഷ്യർക്ക് പ്രത്യാശ നൽകുന്നതാണ് പ്രവാചകൻമാരുടെ പുസ്തകമായ യാഇലാഹി. എല്ലാ ജീവിതത്തിനും കൃത്യമായ അർത്ഥങ്ങളുണ്ടെന്നും ഓരോ മനുഷ്യന്റെയും പിറവിക്കുപിന്നിൽ വ്യക്തമായ നിയോഗങ്ങളുണ്ടെന്നും അവയെല്ലാം അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള അദൃശ്യപുസ്തകമാണ് യാഇലാഹിയെന്നും ബാബ പറയുന്നുണ്ട്. തകർന്നു തരിപ്പണമായൊരു കെട്ടിടത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾക്കിടയിൽ നിന്നുമാണ് ബാബയ്ക്ക് ആ പുസ്തകം കിട്ടുന്നത്. കാതടപ്പിക്കുന്ന ശബ്ദകോലാഹലങ്ങൾക്കിടയിൽ നിന്നാണ് അതിലെ വരികൾ വായിക്കുന്നത്. യാഇലാഹിയിൽ ഇപ്രകാരം പറയുന്നു:

"നിങ്ങളനുഭവിക്കുന്ന സമാധാനം അത് മറ്റൊരു ജനതയുടെ ദുരിതമാണ്.
നിങ്ങളനുഭവിക്കുന്ന സമൃദ്ധി അത് മറ്റൊരു ജനതയുടെ വരൾച്ചയാണ്.
നിങ്ങളനുഭവിക്കുന്ന സന്തോഷം അത് മറ്റൊരു ജനതയുടെ സങ്കടമാണ്.
നിങ്ങളനുഭവിക്കുന്ന സമ്പത്ത് അത് മറ്റൊരു ജനതയുടെ ദാരിദ്ര്യമാണ്.
നിങ്ങളുടെ വയറുകൾ നിറയുമ്പോൾ മറ്റൊരു ജനത പട്ടിണിയിലാണ്.
നിങ്ങൾ ആരോഗ്യത്തോടെ ജീവിക്കുമ്പോൾ മറ്റൊരു ജനത മരണത്തോട് മല്ലിടുകയാണ്" (120)

സമാധാനവും സന്തോഷവും സമൃദ്ധിയും സമ്പത്തും ആരോഗ്യവും എന്തെന്നറിയാത്ത മറ്റൊരു (other) ജനതയെ അറിയലാണ് ജീവിത്തിന്റെ നിയോഗമെന്ന് പ്രവാചകൻമാരുടെ പുസ്തകം ബാബയെ പഠിപ്പിക്കുന്നു. അപരജീവിതത്തിന്റെ ദുരിതങ്ങൾ സ്വന്തംദുരിതങ്ങളായി ഏറ്റുവാങ്ങി മറ്റുള്ളവർക്കു സന്തോഷം നൽകുമ്പോഴാണ് ജീവിത്തിന് അർത്ഥമുണ്ടാകുന്നത്. യാഇലാഹിയിലെ വരികൾ ബാബയുടെ സങ്കടങ്ങളില്ലാതാക്കി. ജീവിതനിയോഗമെന്തെന്ന് തിരിച്ചറിയുന്ന അദ്ദേഹം തന്റെ ചിന്തകളെ ഇപ്രകാരം ഉടച്ചുവാർത്തു:

"എന്റെ ദുരിതങ്ങൾ അത് മറ്റൊരു ജനതയുടെ സമാധാനമാകുമെങ്കിൽ
ഞാനനുഭവിക്കുന്ന വരൾച്ച അത് മറ്റൊരു ജനതയുടെ സമൃദ്ധിയാകുമെങ്കിൽ
എന്റെ സങ്കടങ്ങൾ അത് മറ്റൊരു ജനതയുടെ സന്തോഷമാകുമെങ്കിൽ
എന്റെ ദാരിദ്ര്യം അത് മറ്റൊരു ജനതയെ സമ്പന്നരാക്കുമെങ്കിൽ
എന്റെ പട്ടിണി അത് മറ്റൊരു ജനതയുടെ വയറു നിറയ്ക്കുമെങ്കിൽ
എന്റെ അനാരോഗ്യം അത് ആരോഗ്യമുള്ള മറ്റൊരു ജനതയെ സൃഷ്ടിക്കുമെങ്കിൽ
എന്റെ ദൈവമേ ഞാനിതെല്ലാം സന്തോഷത്തോടെ ഏറ്റെടുക്കുന്നു"(120)

ദൈവത്തോടുള്ള എല്ലാ പരാതികളും പരിഭവങ്ങളും അതോടെ ഇല്ലാതെയായി. എന്റെ ദൈവമേ! എന്ന ദൈവത്തെ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടുള്ള നീട്ടിയുള്ള വിളിയാണ് 'യാഇലാഹി' എന്ന വാക്കിന്റെ പൊരുൾ. പിറന്നനാടും വീടും ഉപേക്ഷിച്ച് അന്യദേശങ്ങളിലലയുന്ന ഓരോ മനുഷ്യനും പ്രത്യാശയേകുന്ന പുസ്തകമാണിത്. തങ്ങൾക്കുമേൽ വന്നുപതിക്കുന്ന ഭരണകൂടങ്ങളുടെയും തദ്ദേശീയരുടെയും അപരവിദ്വേഷത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ മറികടക്കാനുള്ള സമാധാന പൂർണ്ണമായ വഴിയാണത്. അഭയാർത്ഥിത്വത്തിന്റെ നീറുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾക്കിടയിലും മനുഷ്യനെന്ന നിലയ്ക്ക് മറ്റുള്ളവരോടു കാണിക്കേണ്ട ഉത്തരവാദിത്തങ്ങളെയും ചേർത്തുനിർത്തേണ്ടതിന്റെ അനിവാര്യതയെയും ഓർമ്മിപ്പിക്കുകയാണ് യാഇലാഹി.

പ്രവാചകൻമാരുടെ പുസ്തകത്തിൽനിന്നും തീർത്തും വ്യത്യസ്തമായ ഒന്നായിരുന്നു തലക്കെട്ടില്ലാത്ത പുസ്തകം. ടന്റി റിസർച്ച് & സ്റ്റഡിസെന്ററിന്റെ പഴയ പുസ്തകങ്ങൾ കെട്ടിക്കിടക്കുന്ന ഗോഡൗണിൽ നിന്നാണ് തലക്കെട്ടില്ലാത്ത പുസ്തകം അൽത്തേബിനു

ലഭിച്ചത്. ഒരുപാടുവർഷങ്ങളുടെ പഴക്കം തോന്നിപ്പിക്കുന്ന, പേജുകൾ ദ്രവിച്ചുതുടങ്ങിയ കയ്യെഴുത്തു പ്രതിയായിരുന്നു അത്. നനവു പടർന്ന് തെളിച്ചം നഷ്ടപ്പെട്ട അക്ഷരങ്ങളുള്ള ആ പുസ്തകം ആരെഴുതിയതാണെന്നുള്ള സൂചനകൾ അതിലെവിടെയും ഇല്ലായിരുന്നു. അൽത്തേബിന് ഒരിക്കൽപ്പോലും ചിന്തിക്കാൻ കഴിയാത്ത പുതിയൊരു ലോകത്തെക്കുറിച്ചായിരുന്നു അതിൽ പറഞ്ഞിരുന്നത്. സന്തോഷവും സമൃദ്ധിയും സമാധാനവും മാത്രമുള്ള അപരിചിതമായ ലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സുന്ദരമായ ആഖ്യാനങ്ങളായിരുന്നു ആ പുസ്തകം നിറയെ:

"ഞങ്ങൾക്കൊരു വീടു കെട്ടണമെന്നു പറഞ്ഞപ്പോൾ ഒരു മരമുത്തശ്ശി സന്തോഷത്തോടെ സ്വയം വീണു തന്നു. ഭയങ്കരനൊരു പാറക്കൂട്ടം അലിഞ്ഞടർന്നു വന്നു. എവിടെ നിന്നോ പറന്നുവന്ന രണ്ടു വെള്ളക്കുതിരകൾ ഞങ്ങൾക്ക് സഞ്ചരിക്കാനെന്നോണം തയ്യാറായി നിന്നിരുന്നു. ഒരിക്കലും വറ്റാത്തൊരു പുഴ കൈവഴികൾ തീർത്ത് ഞങ്ങളെ ചുറ്റിയൊഴുകാൻ വന്നു. വിത്തുകളെ ഗർഭംധരിച്ച് ഭൂമി ഞങ്ങളെ അനുഗ്രഹിച്ചു. ഞങ്ങളെത്ര അനുഗ്രഹീതർ.."(125)

സന്തോഷകരമായ ജീവിതത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന മനോഹരമായ ചിത്രങ്ങളായിരുന്നു ഓരോ കുറിപ്പുകളും .സങ്കടങ്ങളെ കുറിച്ചുള്ള ഒരുവരിപോലും എവിടെയും കണ്ടെത്താനാവില്ല.

മറ്റൊരു കുറിപ്പ് ഇങ്ങനെയായിരുന്നു:

"ഞങ്ങളുടെ കുഞ്ഞുങ്ങൾ വയലിൽ കളിച്ചുനടന്നു. പ്രകൃതി അവർക്ക് പള്ളിക്കൂടമായി. പ്രകൃതി ക്ഷോഭങ്ങൾ ഞങ്ങളിൽ നിന്നും ഒഴിഞ്ഞു നിന്നു. വരൾച്ചയുടെ നിഴൽ പോലും ഞങ്ങളെ സ്പർശിച്ചില്ല. ഞങ്ങൾ സ്നേഹത്തിന്റെ വിളവെടുപ്പുകാരായി. ഞങ്ങളെത്ര ഭാഗ്യവാന്മാർ..." (125)

അൽത്തേബിന്റെ മുന്നിൽ വിചിത്രവും അപരിചിതവുമായ പുതിയൊരു ലോകം വിടർന്നുവന്നു. എന്നാലത് വിശ്വസിക്കാൻ അവൻ ഒരുക്കമല്ലായിരുന്നു. ലോകത്ത്

ഒരിക്കലുമുണ്ടാവാൻ സാധ്യതയില്ലാത്ത ദേശത്തെ സങ്കല്പങ്ങളിലൂടെ നിർമ്മിച്ചെടുത്തിരിക്കയാണ്. പെരുംനുണകളുടെ സാങ്കല്പിക ലോകമാണത്. അങ്ങനെ ഒരു ലോകം ഭൂമിയിലില്ലെന്ന് അൽത്തേബിന് ഉറപ്പായിരുന്നു. അവൻ അതിനു 'നുണകളുടെ പുസ്തകം' എന്നു പേരിട്ടു.

തങ്ങളുടേതല്ലാത്ത കാരണങ്ങളാൽ അഭയാർത്ഥികളാകേണ്ടി വന്ന മനുഷ്യരുടെ സംഘർഷാത്മകമായ ജീവിതം ചിതറിയ കാഴ്ചകളിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനിടയിലാണ് എഴുത്തുകാരൻ പ്രവാചകൻമാരുടെ പുസ്തകവും തലക്കെട്ടില്ലാത്ത പുസ്തകവും തുറന്നു വെക്കുന്നത്. സങ്കീർണ്ണമായ ജീവിത പ്രതിസന്ധികളിൽ നിന്നും ഒളിച്ചോടാൻ വേണ്ടി മനുഷ്യർ സ്വീകരിക്കുന്ന രണ്ടു വഴികളാണ് ഈ രണ്ടു പുസ്തകവും. ആത്മീയമായ ആനന്ദത്തിന്റെ വഴിയാണ് ആദ്യത്തേത്. യുദ്ധം, ഭീകരത, അടിച്ചമർത്തൽ, പട്ടാളം, കലാപം തുടങ്ങിയ സ്വാസ്ഥ്യം കെടുത്തുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ നിന്നും വീടും നാടും ഇട്ടെറിഞ്ഞുപോന്നതിന്റെ വൈകാരികതകളിൽ നിന്നും ഓടിയൊളിക്കാനുള്ള തത്വചിന്താപരവും ആത്മീയതയിലധിഷ്ഠിതവുമായ വഴിയാണത്. നിങ്ങളനുഭവിക്കുന്ന ദുരിതങ്ങൾ മറ്റൊരു ജനതയുടെ സന്തോഷത്തിനുള്ളതാണെന്നു കരുതി സമാധാനിക്കുന്ന ദൈവാന്വേഷണത്തിന്റെ വഴി എത്രമാത്രം പൊള്ളയാണെന്നുകൂടി എഴുത്തുകാരൻ പറയാതെ പറയുന്നുണ്ട്. എല്ലാ പീഡനങ്ങളും എല്ലാ ദുരന്തങ്ങളും സ്വയമേറ്റുവാങ്ങാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട ജനതയുടെ നിസ്സഹായതകൂടി പ്രവാചകൻമാരുടെ പുസ്തകം വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.

സന്തോഷവും സമാധാനവും മാത്രം നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന, സങ്കടങ്ങളുടെ ഒരു കണിക പോലുമില്ലാത്ത ദേശങ്ങളെ കുറിച്ചുപറയുന്ന തലക്കെട്ടില്ലാത്ത പുസ്തകം മറച്ചുവെക്കുന്നത് രക്തരൂഷിതമായ പലായനങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തെയാണ്. ചുറ്റിലും ദുരിതപൂർണ്ണമായ ജീവിതങ്ങൾ മാത്രമുള്ള ഒരു കാലത്തെ എങ്ങനെ അടയാളപ്പെടുത്തണമെന്നറിയാതെ പ്രതിസന്ധിയിലാവുന്ന അൽത്തേബിന്റെ മുമ്പിലാണ് ഈ പുസ്തകം തുറന്നുവെക്കുന്നത്. ലോകം എത്ര സുന്ദരമാണെന്ന് കാലുഷ്യത്തിന്റെ കാലത്തും വിളിച്ചുപറയാൻ കഴിയുന്നത് പ്രശ്നങ്ങളോട് മുഖംതിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്ന അധീശവർഗ്ഗത്തിനു മാത്രമാണ്. തീവ്രവാദത്തിന്റെ രഹസ്യ കേന്ദ്രമായ ടന്റി റിസർച്ച് & സ്റ്റഡിസെന്ററിന്റെ പഴയ ഗോഡൗണിൽനിന്നും ലഭിച്ച

പുസ്തകമായതുകൊണ്ട് മറച്ചുവെക്കലിന്റെ രാഷ്ട്രീയം അധീശവർഗ്ഗത്തോട് സന്ധിചെയ്യുന്ന പ്രതിലോമ ശക്തികളുടേതു കൂടിയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കിത്തരുന്നുണ്ട്. യുദ്ധവും തീവ്രവാദവും തകർത്തുകളഞ്ഞ, ലോകത്തിന്റെ പല കോണുകളിലേക്ക് ചിതറിപ്പോയ സിറിയൻ ജനതയുടെ കഥയാണ് ലോകം അറിയേണ്ടതെന്ന തിരിച്ചറിവിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ആ പുസ്തകം തിരിച്ചുപിടിച്ച് അൽത്തേബ് അവന്റെ ദുരിത ജീവിതത്തിന്റെ കഥയെഴുതാൻതുടങ്ങുന്നത്.

"ഗോഡൗണിൽനിന്നും കിട്ടിയ തലക്കെട്ടില്ലാത്ത പുസ്തകത്തിന്റെ മറുവശത്തുനിന്നും അൽത്തേബ് എഴുതിത്തുടങ്ങി. ബാബ പറഞ്ഞ 'യാഇലാഹി' എന്ന വാക്കായിരുന്നു അവന്റെ മനസ്സിലേക്ക് ആദ്യം ഓടിവന്നത്. അതിനോടൊപ്പം ഓടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന കാലത്തെയും ജീവിതത്തെയും ചേർത്തുനിർത്തി 'യാഇലാഹി ടൈംസ്' എന്ന തലക്കെട്ടിനു താഴെ അൽത്തേബ് രണ്ട് ചതുരങ്ങൾ വരച്ചു. ആ ചതുരങ്ങളുടെയുള്ളിൽ നാലുവൃത്തങ്ങൾവീതം വരച്ചു. ആദ്യത്തെ ചതുരത്തിന്റെയുള്ളിലെ വൃത്തങ്ങളിൽ നാലുവ്യത്യസ്ത സമയങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തി. രണ്ടാമത്തെ ചതുരത്തിന്റെയുള്ളിലെ വൃത്തങ്ങളിൽ നാലുവ്യത്യസ്ത കാലാവസ്ഥാ സൂചികകൾ രേഖപ്പെടുത്തി. നാലു വഴിക്ക് ചിതറിപ്പോയ അവരുടെ ജീവിതത്തെ ഇതിലും മികച്ചതായി വരച്ചു കാണിക്കുന്നതെങ്ങനെ" (128)

നോവലിലെ മൂന്നാമത്തെ പുസ്തകമാണ് അൽത്തേബ് എഴുതുന്ന യാഇലാഹി ടൈംസ്. ജീവിതത്തെ യാഥാർത്ഥ്യ ബോധത്തോടെ ചിത്രീകരിക്കാൻ മറ്റു രണ്ടുപുസ്തകങ്ങളും അപര്യാപ്തമാണെന്ന തോന്നലിൽനിന്നാണ് യാഇലാഹി ടൈംസ് പിറക്കുന്നത്. പെരുംനുണകൾക്കു പകരമാണ് ഈ എഴുത്ത്. അതുവരെ പലതായി ചിതറിക്കിടന്നിരുന്ന നോവൽ സുഘടിതമായ ഒരു ആഖ്യാനത്തിലേക്കു കടക്കുന്നത് ഈ പുസ്തകം എഴുതാൻതുടങ്ങുന്ന പതിനെഞ്ചാമധ്യായം മുതലാണ്. ബാബയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള വീട്ടുവിട്ടിറങ്ങൽ തൊട്ടുള്ള അഭയാർത്ഥിത്വത്തിന്റെ വേദനകളാണ് യാഇലാഹി ടൈംസിലൂടെ എഴുതിത്തുടങ്ങുന്നത്. എല്ലാ പ്രതിസന്ധികളെയും ആത്മീയാന്വേഷണം കൊണ്ടോ മറച്ചു വെക്കലിന്റെ രാഷ്ട്രീയം-കൊണ്ടോ മറികടക്കാനാവില്ലെന്നും എല്ലാം സത്യസന്ധമായി ആവിഷ്കരിക്കുകയാണ്

വഴിയെന്നുമുള്ള തിരിച്ചറിവിൽനിന്നാണ് ഈ എഴുത്ത് പിറക്കുന്നത്. മൂന്നാമത്തെ പുസ്തകത്തിന്റെ പേരാണ് 'യാഇലാഹി ടൈംസ്' എന്ന നോവലിന്റെ തലക്കെട്ടായി മാറുന്നത്. അതൊട്ടും യാദൃച്ഛികമല്ല. ഒന്നുംമറച്ചുവെക്കാതെ എല്ലാംതുറന്നെഴുതലാണ് യാഇലാഹി ടൈംസിന്റെ വഴി. തലക്കെട്ടില്ലാത്ത സാങ്കല്പിക കഥകൾക്കു പകരം ഒരു ജനത അറിഞ്ഞതും അനുഭവിച്ചതുമായ ദുരിതവും വേദനയും നിറഞ്ഞ തീവ്ര യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണ് ഈ നോവലിലുള്ളത് എന്ന് തലക്കെട്ടിന്റെ തിരഞ്ഞെടുപ്പിലൂടെ എഴുത്തുകാരൻ വിളിച്ചുപറയുന്നു.

യാഇലാഹി ടൈംസിലെ പ്രധാനകഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം മതാതീതവും ദേശാതിരുകളില്ലാത്തതുമായ മനുഷ്യനന്മയിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവരാണ്. ആഖ്യാതാവായ അൽത്തേബും വാട്സപ്പ് സന്ദേശങ്ങളിലൂടെ കഥ പൂർത്തീകരിക്കുന്ന ബാബയും മാമയും അൽത്തേസുമെല്ലാം ചിന്തയിലും പ്രവൃത്തിയിലും മനുഷ്യത്വം പുലർത്തുന്നവരാണ്. തീവ്രമായ മതബോധം ഇവരാരും തന്നെ വച്ചു പുലർത്തുന്നില്ല. ഒരു മുസ്ലിം രാഷ്ട്രത്തിലെ ഏകാധിപത്യ ഭരണ സംവിധാനത്തിരെ ജനങ്ങൾ തെരുവിലിറങ്ങിയതിനെ തുടർന്നുണ്ടായ സംഘർഷങ്ങളുടെ കഥ പറയുമ്പോൾ സ്വാഭാവികമായും സംഭവിക്കാനിടയുള്ള ഇസ്ലാംഭീതിയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തെ അകറ്റിനിർത്താൻ ഈ കഥാപാത്രങ്ങളിൽ ഊന്നിനിന്നു കൊണ്ടുള്ള ആഖ്യാനത്തിനു കഴിയുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ 9/11-നു ശേഷമുള്ള സാഹിത്യാദി വ്യവഹാരങ്ങളിൽ കണ്ടുവരുന്ന നല്ല മുസ്ലിം/ചീത്ത മുസ്ലിം എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തിന്റെ അപഭ്രംശം ഇവിടെയും കടന്നുവരുന്നതായി കാണാം. കേന്ദ്ര കഥാപാത്രങ്ങളായ മതേതരമുഖമുള്ള നല്ല മുസ്ലിങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ഭീകരതയോടു കൂട്ടുചേരുന്ന ചീത്ത മുസ്ലിങ്ങളെയും നോവൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.

"നമ്മുടെ രാജ്യം ചോരക്കളമായി മാറുകയായിരുന്നു. ആ ചോര നക്കിക്കുടിക്കാൻ ജനിച്ച മറ്റൊരു വിഭാഗംകൂടി മുളച്ചുപൊന്തി. അവർ അവരുടെ രാജ്യം നിർമ്മിക്കാനുള്ള പുറപ്പാടിലാണ്. ജിഹാദികളുടെ രാജ്യം" (71).

ഏകാധിപത്യ ഭരണത്തിനെതിരെയുള്ള ജനാധിപത്യവിപ്ലവത്തിൽ നുഴഞ്ഞുകയറി ചോര കുടിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ഭീകരർ സ്ഫോടനങ്ങളുടെ പരമ്പരകളുണ്ടാക്കി രാജ്യത്തെ

സാധാരണ മനുഷ്യരുടെ സമാധാനംകളയുന്നു. ഫ്രീ സിറിയൻ ആർമിക്കു അമേരിക്ക വഴി ലഭിക്കുന്ന ആയുധങ്ങളൊക്കെയും തീവ്രവാദികളിലേക്കാണു പോകുന്നത്. ഭീകരതയുടെ സർക്കിളിൽ പെട്ടു പോകുന്ന ചീത്ത മുസ്ലിങ്ങളെക്കൂടി നോവൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതായി കാണാം.

"അവർ ആരോടും ഒരു കരുണയും കാണിച്ചില്ല. കുട്ടികളെയും സ്ത്രീകളെയും അവർ നിഷ്ഠുരുണം കൊന്നുതള്ളി. സ്ത്രീകളെ അവർ കച്ചവടയുത്പന്നമാക്കി തെരുവിൽ വിൽക്കാൻ വച്ചു. കഴിഞ്ഞ ദിവസം പൊതുജന മദ്ധ്യത്തിൽ വച്ച് ഒരു ബാലന്റെ കഴുത്തു വെട്ടി കൊല്ലുകയുണ്ടായി. ഭീകരർ അവന്റെ മേൽ ആരോപിച്ച കുറ്റം എന്തായിരുന്നെന്നോ, അവൻ തെരുവിലൂടെ പാശ്ചാത്യസംഗീതം ആസ്വദിച്ചുകൊണ്ട് ആടിയാടി നടന്നു എന്നതാണ്. തല വെട്ടുന്നതിനു മുൻപ് ആ ബാലനെ ജനങ്ങളുടെ നടുക്ക് വസ്ത്രങ്ങളൊന്നുമില്ലാതെ, ചങ്ങലയിൽ പൂട്ടിക്കെട്ടി പ്രദർശിപ്പിച്ചിരുന്നു" (72).

ക്രൂരതയുടെ പ്രതീകങ്ങളായ മതം തലയ്ക്കുപിടിച്ച മനുഷ്യരാണവർ. ഭീകരതയുടെ ആൾരൂപങ്ങളായ മതതീവ്രവാദികളെയും അവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെയും നോവലിൽ ഏറെ തെളിച്ചത്തോടെതന്നെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അൽത്തേസ് അയക്കുന്ന മെയിലുകളിലൊന്നിൽ നിരത്തിവെച്ചിരിക്കുന്ന 1515 (1515,1515,1515,1515,1515,1515, 1515,1515,1515,1515,1515,1515,1515) എന്ന സംഖ്യയിൽനിന്നും ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ കണ്ടെത്താൻ കഴിയാത്തവിധം മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന വാക്കിനെ (ISIS)കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്; സിറിയൻ ജനതയുടെ സ്വപ്നങ്ങൾ തകർക്കാൻ അവർക്കിടയിൽ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന ശത്രുവിനെക്കുറിച്ച്. അൽത്തേബ് ജോലിചെയ്യുന്ന ടന്റി റിസർച്ച് & സ്റ്റഡി സെന്റർ എന്ന സ്ഥാപനത്തിന്റെയും അതിലെ ജനറൽ മാനേജറായ അർമൂർ അഹമ്മദിന്റെയും ദുരൂഹമായ പ്രവൃത്തികളാണ് ഭീകരതയുടെ മറ്റൊരാഖ്യാനം. ലോകത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ നടക്കുന്ന ഭീകര പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് മനുഷ്യ ബോംബുകളാവാൻ കുട്ടികളെ വിതരണംചെയ്യുന്ന ഭീകരതയുടെ കേന്ദ്രത്തിലാണ് താൻ അകപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതെന്ന് അൽത്തേബ് തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. മാമയുടെ സഹാദരനായ കാനഡയിലുള്ള മാഹറിന്റെ മകൻ മനുഷ്യ ബോംബായി തിരക്കേറിയ

കോഫി ഹൗസിൽ പൊട്ടിത്തെറിച്ച് നിരപരാധികളായ മനുഷ്യരെ കൊന്നൊടുക്കുന്നുണ്ട്. മൂത്തമകനായ റിയാദും ചാവേറുകളുടെ സംഘത്തിൽ അകപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നു.

കഥാഖ്യാനത്തിന്റെ വഴിയിൽ കുടുംബത്തിലെ നാലുപേർ (നല്ല മുസ്ലിം) മാത്രമാണുള്ളത്. പല ദേശങ്ങളിൽ, പല കാലങ്ങളിൽ അവരനുഭവിക്കുന്ന ദുരിത പർവ്വങ്ങളാണ് നോവലിന്റെ മുഖ്യപ്രമേയം. എന്നാൽ തങ്ങളനുഭവിക്കുന്ന പ്രതിസന്ധിയെക്കുറിച്ചു പറയുമ്പോൾ ഓരോരുത്തരും അതിനു കാരണക്കാരാകുന്നവരെ കുറിച്ചുകൂടി പറയുന്നുണ്ട്. ഭീകരതയ്ക്കൊപ്പം നിൽക്കുന്ന ചീത്ത മുസ്ലിങ്ങളുടെ ആഖ്യാനങ്ങളായി അവമാറുന്നു. മാമയുടെ വാട്സപ്പ് സന്ദേശങ്ങളിലാണ് മനുഷ്യബോംബുകളായി മാറുന്ന മാഹറിന്റെ മക്കളെക്കുറിച്ച് പറയുന്നത്. സിറിയയിലെ ജനങ്ങൾക്കിടയിലേക്ക് നുഴഞ്ഞു കയറിയ ഭീകരവാദികളെക്കുറിച്ച് അൽത്തേസും ബാബയും ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അർമൂറിന്റെയും ടന്റി സെന്ററിന്റെയും പ്രവർത്തനങ്ങൾ അൽത്തേബ് നേരിട്ടനുഭവിക്കുന്നതാണ്. അഭയാർത്ഥികളായി നാടുവിട്ടു പോരുമ്പോൾ പലവിധ ചൂഷണങ്ങളും പീഡനങ്ങളും കബളിപ്പിക്കലുകളും സ്വന്തം നാട്ടിലും അയൽദേശങ്ങളിലും അവരേറ്റു വാങ്ങുന്നുണ്ട്. അവയുടെയൊക്കെ പിന്നിൽ മുസ്ലീങ്ങൾ തന്നെയായിരുന്നു.

അയഥാർത്ഥമായ ജീവിതത്തെയാണ് ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതെന്ന കാരണം കൊണ്ടാണ് പ്രവചകൻമാരുടെ പുസ്തകത്തിനും തലക്കെട്ടില്ലാത്ത പുസ്തകത്തിനും ബദലായി നോവലിന്റെ അവതരണത്തിന് എഴുത്തുകാരൻ യാഇലാഹി ടൈംസിനെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത്. അത് സത്യസന്ധമാവണമെന്ന നിബന്ധനയിലാണ് ദുരിത ജീവിതകഥയെഴുതുന്നത്. കഥ വികസിച്ചുവരുമ്പോൾ നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനമെന്നത് സങ്കീർണ്ണമായ ഒന്നായിത്തീരുന്നു. അൽത്തേബും കുടുംബവും പറയുന്ന ദുരിത ജീവിത കഥയിലെ വില്ലൻമാർ പതിവ് ആഖ്യാനമാതൃകകളിലേത് പോലെ മുസ്ലീങ്ങൾ തന്നെയായിത്തീരുന്നു. അമ്മർ അഹമ്മദും റിയാദും സിയാദുമെല്ലാം ഭീകരതയുടെ കണ്ണികളാണെന്നു വെളിപ്പെടുന്നു. അതോടെ ചീത്ത മുസ്ലിങ്ങൾക്കെതിരായ യുദ്ധം എന്ന ബുഷിന്റെ പ്രഖ്യാപനത്തെ സാധൂകരിക്കുന്ന ആഖ്യാനമായി 'യാഇലാഹി ടൈംസ്' പരിണമിക്കുന്നു.

4.7.2. **പൊനോൻ ഗോംബെ**

ജുനൈദ് അബൂബക്കറിന്റെ ആദ്യനോവലായ 'പൊനോൻ ഗോംബെ' 2017-ലാണ് പ്രസിദ്ധീകൃതമാവുന്നത്. ആധുനികാനന്തര മലയാള നോവലിന്റെ ദേശാന്തര സഞ്ചാരത്തിന് മറ്റൊരു നിദർശനമാണ് മലയാളിയോ മലയാളമോ ഇല്ലാത്ത 'അപരദേശ'ത്തിന്റെ കഥ പറയുന്ന ഈ നോവൽ. നോവലിന്റെ പേരുതന്നെ ഒട്ടുംപരിചിതമല്ലാത്തതാണ്— പൊനോൻ ഗോംബെ. ആഫ്രിക്കയിൽ മാത്രം കണ്ടുവരുന്ന ഒരു കടൽ മത്സ്യമാണത്. 9/11-ന ശേഷമുള്ള ആഫ്രിക്കയുടെയും അവിടത്തെ മനുഷ്യരുടെയും ജീവിത കഥയാണ് ജുനൈദ് മലയാളി വായനക്കാർക്കു മുന്നിൽ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത്. ആ പരിചയപ്പെടുത്തലിന് കൃത്യമായ രാഷ്ട്രീയമുണ്ട്. ലോകത്തെല്ലായിടങ്ങളിലും സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയുടെ കഥ പറയുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മലയാള നോവൽ 'ആഗോള സ്വഭാവം' ആർജ്ജിക്കാൻ തുടങ്ങിയതിന്റെ മാതൃകയായി പൊനോൻ ഗോംബെയെ എഴുത്തുകാർ വിലയിരുത്തുന്നുണ്ട്.[19] ജുനൈദിന്റെ രണ്ടാമത്തെ നോവലായ 'സഹറാവീയ'വും ആഗോള രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ സവിശേഷ സാഹചര്യത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതാണ്.

4.7.2.1. **പ്രമേയതലം**

ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ അമേരിക്കയുടെ യുദ്ധ പ്രഖ്യാപനവും സഖ്യസേനകളുമായി ചേർന്നുള്ള അനന്തര നടപടികളും ഭീകരരേക്കാൾ ബാധിച്ചത് ലോകത്തെല്ലാ ഇടങ്ങളിലുമുള്ള മുസ്‌ലീങ്ങളെയാണ്. അതിൽ ഏഷ്യയെന്നോ യൂറോപ്പെന്നോ ആഫിക്കയെന്നോ ഭേദമില്ലായിരുന്നു. 9/11-നെ തുടർന്ന് വിദ്വേഷത്തിന്റെയും വെറുപ്പിന്റെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി ഇസ്‌ലാം വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടതോടെ ആഗോളവ്യാപകമായി മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കെതിരായ അക്രമണങ്ങൾ വർദ്ധിച്ചു. നിരപരാധികളും നിരാലംബരുമായ ആയിരക്കണക്കിന് മനുഷ്യരാണ് ഒരു മതത്തിൽ പിറന്നതിന്റെ പേരിൽ വേട്ടയാടലിന്റെ ദുരിതമനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. രഹസ്യാന്വേഷണ ഏജൻസികളുടെയും പോലീസിന്റെയും കടുത്ത നിരീക്ഷണത്തിന് വിധേയമായിക്കൊണ്ടാണ് അമേരിക്ക ഉൾപ്പെടെയുള്ള രാജ്യങ്ങളിൽ മു-

സ്ലീങ്ങൾ കഴിയുന്നത്.[20] നമ്മുടെ സാഹിത്യവ്യവഹാരങ്ങളിൽ അത്രയൊന്നും പരിചിതമല്ലാത്ത, പലപ്പോഴും മൂടിവെക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ള ഈ സവിശേഷ സാഹചര്യത്തെ ആഫ്രിക്കൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുയാണ് ജുനൈദ് അബൂബക്കർ. സാൻസിബാറിലെ സ്റ്റോൺ ടൗണുകാരനായ മത്സ്യത്തൊഴിലാളി സുലൈമാൻ അനുഭവിക്കുന്ന ദുരിതജീവിതത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരമാണ് പൊനോൻ ഗോംബെ. സോമാലിയയിലെ മൊഗാദിഷുവിൽ കച്ചവടത്തിനായി എത്തിച്ചേരുന്ന സുലൈമാൻ അവിടെവച്ച് പരിചയപ്പെട്ട മഗീദയെ വിവാഹം കഴിക്കുന്നു. മത്സ്യകന്യകയെപ്പോലെ സുന്ദരിയായ അവൾക്ക് പൊനോൻ ഗോംബെയുടെ നിറമുള്ള വിവാഹ വസ്ത്രമാണ് അയാൾ നൽകിയത്. മയിൽപ്പീലിപ്പച്ചയും നീലയും കലർന്ന നിറമുള്ള മത്സ്യമാണ് പൊനോൻ ഗോംബെ. എന്നാൽ വിവാഹത്തിന്റെ ആദ്യരാത്രി തന്നെ മഗീദപോലും അറിയാതെ സുരക്ഷാ ഉദ്യോഗസ്ഥർ സുലൈമാനെ പിടിച്ചുകൊണ്ടുപോകുന്നു. തുടർച്ചയായ ചോദ്യം ചെയ്യലുകളും കഠിനമായപീഡനങ്ങളുമാണ് പിന്നീടുണ്ടാകുന്നത്. മെച്ചപ്പെട്ട ജോലി ലഭിക്കുമെന്നു പറഞ്ഞ് സുലൈമാനെ യൂറോപ്പിലേക്ക് എത്തിക്കാമെന്നേറ്റിരുന്ന ഖാസിമിനെയും സംഘത്തെയും കുറിച്ചാണ് അവർക്ക് അറിയേണ്ടിയിരുന്നത്. ഉത്തരങ്ങളിൽ തൃപ്തരല്ലാതെ വരുന്നതോടെ അവനെ അമേരിക്കൻ രഹസ്യാന്വേഷണ ഏജൻസിയായ സി.ഐ.എ. കൊണ്ടുപോകുന്നു. ആദ്യം കെനിയൻ തലസ്ഥാനമായ നെയ്റോബിയിലേക്കും അവിടെനിന്നും പലപല ദേശങ്ങളിലെ ഇരുട്ടു മാത്രമുള്ള തടവറകളിലേക്കും. വർഷങ്ങളോളം നീണ്ടുനിന്ന അതികഠിനമായ പീഡനങ്ങളാണ് സുലൈമാന് നേരിടേണ്ടിവരുന്നത്. സമയമോ കാലമോ ദേശമോ ഏതെന്നറിയാതെ ഭീതിജനകമായ അന്തരീക്ഷത്തിൽ അയാളനുഭവിക്കുന്ന പറഞ്ഞറിയിക്കാനാവാത്ത ക്രൂരതകളുടെ ആഖ്യാനമാണ് നോവലിന്റെ പ്രധാനഭാഗം. ആദ്യരാത്രിയിൽത്തന്നെ അപ്രത്യക്ഷനായ ഭർത്താവിനെത്തേടിയുള്ള മഗീദയുടെ അലച്ചിലും സുലൈമാന്റെ ദുരിത ജീവിതാഖ്യാനത്തിനു സമാന്തരമായി നടക്കുന്നുണ്ട്. വർഷങ്ങളുടെ പീഡനങ്ങൾക്കു ശേഷം നിരപരാധിയാണെന്നു കണ്ടെത്തി വിട്ടയക്കുമ്പോഴേക്കും അയാൾക്ക് ജീവിതം മുഴുവൻ നഷ്ടമായിരുന്നു. വായനക്കാരന്റെയുള്ളിൽ നീറ്റലുണ്ടാക്കുന്ന ആഖ്യാനത്തിലൂടെയാണ് ജുനൈദ് പീഡനങ്ങളുടെ കഥ പറയുന്നത്.

4.7.2.2. സ്വത്വപ്രതിസന്ധി

ആഗോള ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ മുൻകരുതൽ നടപടി എന്ന നിലയിൽ ലോകത്തിന്റെ പലഭാഗങ്ങളിൽ 9/11-ന ശേഷം അമേരിക്കയുടെയും സഖ്യസൈന്യത്തിന്റെയും നേതൃത്വ-ത്തിൽ അനധികൃതമായി തടവിലാക്കപ്പെട്ട ആയിരക്കണക്കിന മനുഷ്യരുടെ പ്രതിനിധിയാ-ണ് പോനോൻ ഗോംബെയിലെ സുലൈമാൻ എന്ന മത്സ്യത്തൊഴിലാളി. ഭീകരവാദം ഒരു 'മുസ്ലിം കുറ്റകൃത്യ'മായി വ്യഖ്യാനിക്കപ്പെടുന്ന കാലമാണ്. സുലൈമാൻ അനുഭവിക്കുന്ന പീഡനങ്ങൾ ആ സമുദായത്തിൽ പിറന്നുപോയി എന്ന 'കുറ്റ'ത്തിനു ലഭിക്കുന്ന ശിക്ഷയാണ്. ഏതെങ്കിലും സമുദായത്തിൽ പിറക്കുക എങ്ങനെയാണൊരു കുറ്റമാവുക എന്ന ചോദ്യം പോലും അപ്രസക്തമായ സാമൂഹിക സാഹചര്യമാണ് 9/11-ന ശേഷം ലോകത്തു നിലനിൽക്കുന്നത്. മുസ്ലിമെന്ന അയാളുടെ ഐഡന്റിറ്റിയാണ് അയാൾക്ക് പ്രശ്നമായി തീരുന്നത്. ആഗോളവ്യപകമായി മുസ്ലീങ്ങളനുഭവിക്കുന്ന പ്രതിസന്ധിയാണത്. ഭീകരത-യുടെ പേരിൽ എപ്പോഴും സംശയിക്കപ്പെടുന്നവരും നിരപരാധികളാണെന്ന് സ്വയം തെളി-യിക്കാൻ ബാധ്യതപ്പെട്ടവരുമായി മാറിയ സമൂഹമാണ് ഇന്നു മുസ്ലീങ്ങൾ. അതുകൊണ്ടുത-ന്നെ പ്രതിസന്ധിയുടെ കാലത്തെ ആഫ്രിക്കയിലെ മുസ്ലിം ജീവിതകഥ പറയുന്ന ഈ കൃതി ഒരു പൊളിറ്റിക്കൽ നോവലായാണ് വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നത്.[21] ലോകത്താകെയുള്ള മുസ്ലീങ്ങൾ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വിവരണാതീതമായ സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയെ പോനോൻ ഗോംബെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്നു.

തീവ്രവാദിയെന്ന മുദ്രകുത്തി അമേരിക്കൻ രഹസ്യാന്വേഷണ വിഭാഗത്തിന്റെ പിടിയിലാവുന്ന സുലൈമാൻ തടവറകളിലനുഭവിക്കുന്ന പൈശാചികമായ പീഡനങ്ങളാണ് പൊനോൻ ഗോംബെയുടെ മുഖ്യ ആഖ്യാനം. ദേശീയ സുരക്ഷയുടെ പേരിൽ ചോദ്യം ചെയ്യാനെന്നുപറഞ്ഞു പിടിച്ചുകൊണ്ടുപോവുന്ന സുലൈമാനെ വർഷങ്ങളോളം സ്വദേശത്തും വിദേശത്തുമുള്ള നിരവധി തടവറകളിലിട്ട് ക്രൂരമായി പീഡിപ്പിക്കുകയാണ്. പ്രാഥമികമായ മനുഷ്യാവകാശങ്ങൾക്കുപോലും മുസ്ലീങ്ങളർഹരല്ല, എന്ന പൊതുബോധത്തിന്റെ തുടർച്ചയിലാണ് വിചാരണ പോലും നേരിടാതെ സുലൈമാന് തടവറകളിൽ മൃഗീയമായ

മർദ്ദനങ്ങൾ നേരിടേണ്ടിവരുന്നത്. താൻ ചെയ്ത കുറ്റമെന്താണെന്ന് അയാൾക്കറിയില്ല, അതു പറയാൻ ബാധ്യതപ്പെട്ടവർക്കുമറിയില്ല. പക്ഷേ, മാനസികവും ശാരീരികവുമായ അതികഠിന-മായ പീഡനങ്ങൾ അയാൾക്കേറ്റു വാങ്ങേണ്ടിവരുന്നു. താൻ പറയുന്നതെല്ലാം സത്യമാണെ-ന്നും ഒരുതെറ്റും ചെയ്തിട്ടില്ലെന്നും വിശ്വസിക്കുന്ന ദൈവത്തെ തൊട്ട് സുലൈമാൻ സത്യംചെ-യ്യുമ്പോൾ "നിന്റെ ദൈവം തന്നെ വലിയൊരു കള്ളമാണ്"(44) എന്ന വെള്ളക്കാരന്റെ അലർച്ചയാണ് തടവറയിൽ മുഴങ്ങുന്നത്. മതാധിഷ്ഠിതമായ വിവേചനത്തിന്റെ പ്രതിഫലന-മാണ് ഈ അലർച്ച. ഇസ്‌ലാം എന്ന മതത്തോടും മുസ്ലീങ്ങളോടുമുള്ള വെറുപ്പും വിദ്വേഷവും ആഫ്രിക്കയിൽ മാത്രമല്ല, ലോകത്തിന്റെ എല്ലാ ഇടങ്ങളിലും സംഭവിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. പ്രതിലോമകരവും ഭീതിതവുമായ ആ രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യത്തിലേക്ക് ഒരു സംവാദ മണ്ഡലം ഒരുക്കുകയാണ് ജുനൈദ് അബൂബക്കർ.

മാനസികമായി തകർത്തു കളയലാണ് ചോദ്യം ചെയ്യാനും അതുവഴി കുറ്റം സമ്മതിപ്പി-ക്കാനുമുള്ള എളുപ്പമാർഗ്ഗം. ഭയന്നു വിറച്ച് പറയുന്നതെല്ലാം അനുസരിക്കുന്ന തലത്തിലേക്ക് തടവുകാരെ കൊണ്ടുപോകണം. അതിനായി മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ സഹായം ഭരണകൂടങ്ങൾ തേടുന്നുണ്ട്. ഭീകരതയെ ഭീകരതകൊണ്ട് നേരിടണമെന്നാണ് സി.ഐ.എ.ക്കുവേണ്ടി ചോദ്യംചെയ്യൽ മുറകൾ രൂപകല്പനചെയ്ത സൈക്കോളജിസ്റ്റുകൾ തടവറയിലെ ഉദ്യോഗസ്ഥ-രോട് പറയുന്നത്:

"മുള്ളിനെ മുള്ളുകൊണ്ടെടുക്കണം. കണ്ണിനുപകരം കണ്ണ്, പല്ലിനുപകരം പല്ല്. അങ്ങനെ യായിരിക്കണം ഇനിയുള്ള കാലം. നമ്മളവരോടു കാണിച്ച മൃദു സമീപനമാണ് 9/11 ഉണ്ടാ-കാൻ കാരണം. അതിനി അനുവദിച്ചുകൂടാ, അങ്ങനെയൊരു സംഭവം നമ്മുടെ ജീവിതത്തിൽ ഉണ്ടായിക്കൂടാ. നമ്മുടെ രാജ്യത്തിനെതിരെ വിധ്വംസക, തീവ്രവാദ പ്രവർത്തനത്തിനിറങ്ങുന്ന സകല അവൻമാരും അവളുമാരും അതിനു തുനിയുന്നതിനുമുൻപ് ആയിരമാവർത്തി ചിന്തിക്കണം. അതുകൊണ്ടാണ് രാജ്യാന്തര ഏജൻസികളുടെ ചോദ്യം ചെയ്യലുകളെ നേരിടാൻ അൽഖ്വയ്ദയെന്ന തീവ്രവാദ സംഘടന തയ്യാറാക്കിയ മാഞ്ചസ്റ്റർ മാന്വലിൽനിന്നു പോലും ചില സങ്കേതങ്ങൾ നമ്മുടെമുറകളിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നത്" (68).

രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ശത്രുവായാണ് മുസ്‌ലീങ്ങളെ കാണുന്നത്. അവരെ നേരിടാൻ ഭീകരതയുടെ കേന്ദ്രങ്ങളായാണ് തടവറകളും പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. സുലൈമാൻ അവർക്ക് കിട്ടിയ ഗിനിപ്പന്നിയായിരുന്നു. എല്ലാ മർദ്ദനമുറകളും പരീക്ഷിക്കാനുള്ള ഇര. വർഷങ്ങളോളംനീണ്ടുനിന്ന പീഡനങ്ങളാണ് സുലൈമാൻ അനുഭവിച്ചത്. മനുഷ്യൻ എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള യാതൊരു പരിഗണനയും അവന് ലഭിക്കുന്നില്ല.

“വാ തുറക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴേക്കും കഴുത്ത് ആരുടെയോ കൈകൾക്കുള്ളിലായിക്കഴിഞ്ഞു, മുന്നോട്ടു വളച്ച് കാലുകൾക്കിടയിൽ തല കുടുക്കാൻ അവർക്കധിക സമയം വേണ്ടിവന്നില്ല. കണ്ണടച്ചു തുറക്കും മുൻപേ ഭയം നട്ടെല്ലിനെ വളച്ച്, ജീവിതത്തെ ആരുടെയോ കാലുകൾക്കിടയിൽ അകപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. ഒരു നിമിഷം അങ്ങനെ കടന്നുപോയിക്കാണണം, മലദ്വാരത്തിലൂടെ വെടിയുണ്ടപോലെയെന്തോ കുത്തിക്കയറ്റി, അസഹ്യമായവേദന തലച്ചോറിലേക്കു പ്രവേശിച്ചു. അലറി വിളിച്ചു. കാലുകൾക്കിടയിൽനിന്നും സ്വതന്ത്രമാക്കപ്പെട്ടതും വായ പൊത്തി തറയിലേക്ക് മലർത്തിക്കിടത്തി. കൊച്ചുകുട്ടികൾക്കെന്നപോലെ ഒരു ഡയപ്പറിൽ നാണം മറച്ചു തന്നു. ഇതിനെല്ലാം കൂടി ഒന്നോരണ്ടോ നിമിഷങ്ങൾ മാത്രമേ അവർക്ക് വേണ്ടിവന്നുള്ളൂ.” (24-25)

ഇറാഖിലെ അബൂഗുറയ്ബിലും ക്യൂബയിലെ ഗ്വാണ്ടനാമോയിലുമുള്ള അമേരിക്കൻ തടവറകളിൽ നടക്കുന്ന ക്രൂരമായ പീഡനങ്ങളുടെ പുറത്തുവന്ന ദൃശ്യങ്ങളെ ഈ ആഖ്യാനം ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നു. അവിടങ്ങളിലൊക്കെയും മനുഷ്യരനുഭവിച്ച വേദന സുലൈമാനിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നു. വിദേശ രാജ്യങ്ങളിൽനിന്നും പിടികൂടുന്ന തീവ്രവാദികളെന്നു സംശയിക്കുന്ന മുസ്‌ലീങ്ങളെയാണ് ഈ തടവറകളിൽ വേട്ടയാടിയിരുന്നത്. വംശീയ ഉന്മൂലനത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളാണ് തടവറകൾ നടപ്പിലാക്കുന്നത്. അത് നോവൽ യാഥാർത്ഥ്യ ബോധത്തോടെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇരുട്ടു മാത്രമുള്ളയിടങ്ങളിൽ സമയമോ കാലമോ രാത്രിയോ പകലോ ഏതെന്നു തിരിച്ചറിയാതെ സുലൈമാൻ ദുരിതമനുഭവിച്ചു കൊണ്ടിരുന്നു:

“ജീവിതം പറഞ്ഞുപറഞ്ഞ് സമയംപോകുന്നു. എത്ര രാത്രികൾ, ഇവിടെ പകലുകളില്ല, ഇരുപത്തിനാലു മണിക്കൂർ നീളമുള്ള രാത്രികൾ. ദിവസം കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത് ഒരു

നേരത്ത് ലഭിക്കുന്ന ആഹാരത്തിൽക്കൂടിയാണ്, ഒരു കുപ്പി വെള്ളത്തിൽ കൂടിയാണ്. പകലുകളില്ലാത്ത ഏതോ ഭൂഖണ്ഡം. അവിടെ പരവതാനിയും തൊട്ടിയുമൊത്ത് സ്ഥിരതാമസം. അതിഥികളായി ഒരു തകരപ്പാത്രവും വെള്ളക്കുപ്പിയും" (83).

തടവറയിലെ ജീവിതം വിവരണങ്ങൾക്കതീതമായിരുന്നു. കനത്ത ഇരുട്ടും കാതടപ്പിക്കുന്ന ശബ്ദവും ശക്തിയായി ചീറ്റുന്നവെള്ളവും തണുപ്പും അടിയും ചവിട്ടലും കൊണ്ടുള്ള ശാരീരികവും മാനസികവുമായ തുടർ പീഡനങ്ങൾ. വിശപ്പിനും വേദനയ്ക്കും ദുർഗന്ധത്തിനും ഇടയിൽ നിൽക്കാനോ ഇരിക്കാനോ കിടക്കാനോ കഴിയാതെ ചങ്ങലകളാൽ തളയ്ക്കപ്പെട്ട് ഇറച്ചിക്കഷണം പോലെ വായുവിൽ തൂങ്ങിക്കിടന്ന ദിവസങ്ങൾ, പീഡനങ്ങളുടെ തടവിൽ ലോകവും കാലവും തിരിച്ചറിയാൻ പറ്റാതെ പോകുന്ന സുലൈമാന്റെ നിസ്സഹായതകൾ മനുഷ്യവംശത്തെ ഒന്നാകെ ബാധിക്കുന്ന ശൂന്യതയായി ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. എല്ലാ ചോദ്യങ്ങൾക്കും എല്ലാ പീഡനങ്ങൾക്കും അയാൾക്കിന്ന് ഒറ്റ ഉത്തരമേയുള്ളൂ, ആവർത്തനങ്ങളുടെ വിരസതയാൽ യാന്ത്രികമായിപ്പോയ ഉത്തരം. കണ്ണിലേക്ക് ലൈറ്റടിക്കുമ്പോഴും നഗ്നമായശരീരത്തിലേക്ക് തണുത്ത വെള്ളം അടിച്ചു കേറ്റുമ്പോഴും അട്ടഹാസങ്ങൾ ഉയരുമ്പോഴും അയാൾ പറയും :

"ഞാൻ സുലൈമാൻ, സൻസിബാറിലെ സ്റ്റോൺടൗണാണ് ജന്മദേശം. ജീവിതമാർഗ്ഗത്തിനായി മൊഗാദിഷുവിൽചെന്നു. അവിടൊരു ബോട്ടുവാങ്ങി. മഗീദയെ കല്യാണംകഴിച്ചു. അന്നുരാത്രി പോലീസുകാർ പിടിച്ചു. അവർ സി.ഐ.എ.യ്ക്ക് കൈമാറി, ഫോട്ടോയിലെ ആളുകളിൽ ഖാസിമിനെമാത്രമേ അറിയൂ. അയാളിൽനിന്നാണ് ബോട്ട് വാങ്ങിയത്. അയാളാണെന്നെ യൂറോപ്പിലെത്തിക്കാമെന്നേറ്റ് പൈസ വാങ്ങിയത്. സത്യമായും മറ്റൊന്നും എനിക്കറിയത്തില്ല." (76)

കാരണമെന്തെന്നറിയാത്ത അഞ്ചു വർഷക്കാലത്തെ കഠിനമായ പീഡനങ്ങൾക്കുശേഷം എല്ലിൻ കൂടുമാത്രമായ ശരീരവും തകർന്ന മനസ്സുമായി റെഡ്ക്രോസ്സിന്റെ ഇടപെടലുകളിലൂടെ അഫ്ഗാനിലെ ജയിലിൽനിന്നും പുറത്തിറങ്ങുമ്പോൾ അമേരിക്കൻ പ്രതിരോധ വകുപ്പ്

ശിഷ്ടജീവിതം മുഴുവൻ സൂക്ഷിക്കണം എന്നുപറഞ്ഞ് സുലൈമാന് ഒരു 'താമ്രപത്രം' നൽകുന്നുണ്ട്. അതിൽ ഇപ്രകാരം എഴുതിയിരിക്കുന്നു:

"സുലൈമാൻ, നിങ്ങൾ അമേരിക്കയുടെയും/സഖ്യകക്ഷികളുടെയും തടവിലായിരുന്നു. നിങ്ങൾ അമേരിക്കയ്ക്കോ/സഖ്യകക്ഷികൾക്കോ അഫ്ഗാനിസ്ഥാനിലെ അവരുടെ താത്പര്യങ്ങൾക്കോ യാതൊരു ഭീഷണിയുമല്ലായെന്ന് ബോധ്യപ്പെട്ടതിനാൽ നിങ്ങളെ സ്വതന്ത്രനാക്കി വിട്ടയയ്ക്കുന്നു. സുലൈമാനെതിരെ യാതൊരു വിധ കേസുകളും ഇപ്പോൾ നിലവിലില്ലെന്നും ഈ രേഖ ഉറപ്പുതരുന്നു" (127)

അമേരിക്കയുടെ ഔദാര്യമാണ് സുലൈമാന്റെ ശിഷ്ടജീവിതമെന്ന് നിരപരാധിത്വരേഖ വിളിച്ചുപറയുന്നു. മുന്നിൽ ശൂന്യതമാത്രമുള്ള സുലൈമാന്റെ ഭാവി ജീവിതത്തെ നോക്കി പരിഹസിക്കുന്ന രേഖയാണത്. ഈ രേഖ കയ്യിലില്ലാത്ത ഓരോ മുസൽമാനും തങ്ങൾ ഭീകരവാദികളല്ലെന്ന് സ്വയം തെളിയിക്കേണ്ട ബാധ്യതയുണ്ടെന്ന് സുലൈമാന്റെ നിലവിളികൾ മുഴങ്ങിക്കേട്ട തടവറകൾ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നു.

4.7.2.3 **ഇസ്ലാമോഫോബിയയുടെ ഇരകൾ**

'പൊനോൻ ഗോംബെ' മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നരാഷ്ട്രീയം ഇസ്ലാമോഫോബിയ എന്ന ആഗോള സാഹചര്യത്തോടുള്ള പ്രതികരണവും പ്രതിഷേധവുമാണ്. മുസ്ലിമായിരിക്കുന്നത് കടുത്ത കുറ്റകൃത്യമാവുകയും അതിന്റെപേരിൽ ക്രൂരമായി പീഡിപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന അപരവിദ്വേഷത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമാണ് ഇസ്ലാമോഫോബിയ. ലോകത്തിനുമേൽ ഏതുനിമിഷവും അക്രമം നടത്താൻ സാധ്യതയുള്ള വിഭാഗമാണ് മുസ്ലീങ്ങളെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ മുൻകരുതലെന്ന വണ്ണം തടവിലടക്കപ്പെടേണ്ടവരാണ് അവരെന്നുമുള്ള പൊതുബോധത്തെ സംവാദാത്മകമായ ഒരു പരിസരത്തിലേക്ക് വികസിപ്പിക്കാൻ 'പൊനോൻ ഗോംബെ'യ്ക്ക് കഴിയുന്നുണ്ട്. സ്റ്റോൺടൗണിലും മൊഗാദിഷുവിലുമായി സമാധാന പൂർണ്ണമായ ജീവിതം നയിച്ചുവന്ന സുലൈമാനെ ഒറ്റരാത്രികൊണ്ട് തീവ്രവാദിയാക്കി മാറ്റാൻകഴിയുന്ന സാമൂഹിക സാഹചര്യമാണ് ലോകത്തിന്ന് നിലനിൽക്കുന്നത്. ഇസ്ലാമോഫോബിയയുടെ ഇരയായി

പിടിക്കപ്പെടുന്ന സുലൈമാൻ നോവലിലെ ഒരു കഥാപാത്രം മാത്രമല്ലെന്നാണ് സമകാലിക സംഭവവികാസങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്.

മുസ്‌ലീങ്ങളെങ്ങനെ ഭീകരവാദികളാകുന്നുവെന്നതിന് സൽമാൻ സൈദ് ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്: ഭീകരവാദ പ്രവർത്തനങ്ങളുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലാതിരുന്നിട്ടും ജോൺ എഫ്. കെന്നഡി എയർപോർട്ടിൽവെച്ച് 2002-ൽ കനേഡിയൻ പൗരനായ മാഹിർ അറാർ അറസ്റ്റ് ചെയ്യപ്പെടുകയും സിറിയയിലേക്ക് നാടുകടത്തപ്പെടുകയുമുണ്ടായി. അതുപോലെ 9/11 ആക്രമണങ്ങളുമായി ബന്ധമുണ്ടെന്നാരോപിച്ചാണ് ലുത്ഫി റെയ്സി എന്ന നിരപരാധിയായ പൈലറ്റിനെ ലണ്ടനിലെ വസതിയിൽവെച്ച് എഫ്.ബി.ഐ. അറസ്റ്റ് ചെയ്തത്. യു.എസ്. ഡിപ്പാർട്മെന്റ് ഓഫ് ജസ്റ്റിസ് വെബ്സൈറ്റിൽ നിന്ന് ഗവേഷണപരമായ ആവശ്യങ്ങൾക്കായി ഭീകരതയെക്കുറിച്ച് വിവരങ്ങൾ ശേഖരിച്ചതിന്റെ പേരിലാണ് ഹിശാം യെസ്സ എന്ന വിദ്യാർഥി അറസ്റ്റ് ചെയ്യപ്പെട്ടത്. ഈ സംഭവങ്ങളെല്ലാം റിപ്പോർട്ട് ചെയ്യപ്പെട്ടെങ്കിലും തീവ്രവാദ വിരുദ്ധ നീക്കങ്ങൾ എന്ന പേരിൽ അവയെല്ലാം ആഘോഷിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത് (Sayyid, Salman: 35).

എല്ലാ മുസ്‌ലീങ്ങളും തീവ്രവാദികളല്ല. പക്ഷേ, എല്ലാ തീവ്രവാദികളും മുസ്‌ലീങ്ങളാണ് എന്ന തരം സ്റ്റീരിയോ ടൈപ്പ് ആഖ്യാനങ്ങളാണ് ലോകത്തു നിലനിൽക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തീവ്രവാദികളെ എങ്ങനെ കണ്ടെത്താമെന്ന ചോദ്യം മുസ്ലിംകളെ എങ്ങനെ കണ്ടെത്താം എന്ന നിലയിലേക്ക് വഴിതെറ്റിപ്പോവുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഭരണകൂടങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുന്ന വ്യാജ സിദ്ധാന്തങ്ങളും മുസ്‌ലീങ്ങളെ തീവ്രവാദികളാക്കാൻ മത്സരിക്കുന്നുണ്ട്. 2007ൽ ന്യൂയോർക്ക് പോലീസ് ഡിപ്പാർട്മെന്റ് തയ്യാറാക്കിയ ‘Radicalization in the West: The Homegrown Threat’ എന്ന രേഖ[22] ഇക്കാര്യം വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. അതനുസരിച്ച് ഒരാൾ തീവ്രവാദിയാകുന്നതിന് നാലു ഘട്ടങ്ങളുണ്ട്. തീവ്രവാദപൂർവ്വാവസ്ഥ, സ്വത്വം തിരിച്ചറിയൽ, ആദർശാഗിരണം, ജിഹാദിയാവൽ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഏതൊരു മുസ്‌ലിമും തീവ്രവാദിയാകാൻ സാധ്യതയുണ്ട് എന്ന നിലപാടിലാണ് ഈ പഠനം ചെന്നെത്തിയത്. ഇത്തരം പഠനങ്ങൾ പിന്തുടരുന്ന ഭരണകൂടങ്ങൾ സ്വാഭാവികമായും മുസ്‌ലീങ്ങൾക്കു മേലുള്ള

നിയന്ത്രണവും നിരീക്ഷണവും ശക്തമാക്കും. ഇതുവഴി ഭരണകൂടങ്ങൾതന്നെ ഇസ്‌ലാമോ-ഫോബിയയുടെ പ്രയോക്താക്കളായി മാറുന്നു.

നെയ്റോബിയിലെ തടവു പാളയത്തിൽവെച്ച് ചോദ്യം ചെയ്യുന്നതിനിടയിൽ ഉദ്യോഗസ്ഥർ സുലൈമാനോട് ‘നീയെന്തിനാണ് യൂറോപ്പിൽ പോകാൻ നോക്കുന്നത്? ഈ സോമാലിയൻ ജീവിതത്തിൽ നിനക്കു തൃപ്തിയില്ലേ?’ എന്നു ചോദിച്ചശേഷം ഒരു മറുചോദ്യം-കൂടി ചോദിക്കുന്നുണ്ട്: “അതോ അവിടെപ്പോയി പൊട്ടിത്തെറിക്കാനാണോടാ”(20) എന്ന്. തീവ്രവാദ പൂർവ്വാവസ്ഥയിൽനിന്നും ജിഹാദിയാവലിലേക്കുള്ള പരിവർത്തന സിദ്ധാന്തത്തി-ന്റെ പുറത്താണ് ഇങ്ങനെയൊരു ചോദ്യമുണ്ടാവുന്നത്. തീവ്രവാദ പ്രവർത്തനമാണ് കുടിയേറ്റങ്ങൾക്കു കാരണം എന്ന ഇസ്‌ലാമോഫോബിക് കാഴ്ച്ചപ്പാടാണ് ഈ ചോദ്യത്തെ മുന്നോട്ടുനയിക്കുന്നത്. അറസ്റ്റു ചെയ്യപ്പെട്ട നിമിഷം മുതൽ എല്ലാവരാലും സംശയിക്കപ്പെടുന്ന തീവ്രവാദിയായി വെറുമൊരു സാധാരണ മത്സ്യത്തൊഴിലാളി ആയിരുന്ന സുലൈമാൻ മാറി. 1998-ൽ ദാറിലെയും നെയ്റോബിയിലെയും അമേരിക്കൻ എംബസികൾ തകർത്തതിൽ പങ്കുണ്ടെന്ന സംശയത്താലാണ് സുലൈമാനെ സി.ഐ.എ. കൊണ്ടുപോയതെന്നാണ് നാട്ടുകാരുടെ പക്ഷം.

അഞ്ചുവർഷക്കാലത്തെ തടവു ജീവിത്തിനു ശേഷം നാട്ടിൽ തിരിച്ചെത്തുന്ന സുലൈമാൻ അനുഭവിക്കുന്ന സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയാണ് ആഗോള തലത്തിൽതന്നെ മിക്ക മുസ്‌ലീങ്ങളും ഇന്ന് അനുഭവിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്.

“കാകാ നിർബന്ധിച്ച് ഒരു ദിവസം പുറത്തിറക്കി. ദറാജാനിയിൽ പഴയ സുഹൃത്തുക്കളെ കണ്ടു. ആരുമാദ്യം തിരിച്ചറിഞ്ഞില്ല. കാകായെക്കാൾ പ്രായമുള്ള, പല്ലൊടിഞ്ഞ കൂനുപിടിച്ച വൃദ്ധൻ സുലൈമാനാണെന്നവർ തിരിച്ചറിഞ്ഞില്ല. കാകാ പറഞ്ഞു കഴിഞ്ഞാണ് അവർക്ക് അവരുടെ സുലൈമാനെ മനസ്സിലായത്. പക്ഷേ, ആർക്കും സംസാരിക്കാൻ ധൈര്യമില്ലായി-രുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ മടിയായിരുന്നു. തീവ്രവാദിയായ സുലൈമാനെ അവർക്കു വേണ്ടായിരുന്നു. അവർക്കെന്നല്ല ആ പട്ടണത്തിലെ ആർക്കും വേണ്ടായിരുന്നു (131).

ജനിച്ചുവളർന്ന നാടും നാട്ടുകാരും തീവ്രവാദിയെന്നു വിളിക്കുന്നതിലും വലിയ വേദന മറ്റൊന്നിനുമുണ്ടാകില്ല. നിരപരാധിയെന്ന സർട്ടിഫിക്കറ്റ് കയ്യിലുണ്ടായിരുന്നിട്ടും സുലൈമാനെയാർക്കും സുലൈമാനായി കാണാനാവുന്നില്ല. മൊഗാദിഷുവിലെ കാര്യവും വ്യത്യസ്തമല്ലായിരുന്നു. "ആ തീവ്രവാദിയുടെ കൂട്ടുകാരനാണോ, താനും അയാളെപ്പോലെയാണോ" എന്നാണ് അന്നാട്ടുകാർ ചോദിക്കുന്നത്. വിവാഹത്തിനുമുമ്പ് തനിക്ക് താമസിക്കാനിടം തന്ന അസാനി കാക്കയെ അന്വേഷിച്ചപ്പോൾ കിട്ടിയ ഉത്തരം സുലൈമാനെ തകർത്തു:

"അസാനി ഒരു ചെറുക്കനെ ഇവിടെ താമസിപ്പിച്ചാരുന്നു ഈ കടയിൽ, അഞ്ചാറു വർഷം മുമ്പ്, ഒരു വരത്തൻ. അവനിവിടന്നൊരു പെണ്ണിനെക്കെട്ടി, പക്ഷേ, പൊറുതി തുടങ്ങുന്നതിനും മുമ്പേ പോലീസുകാരു പൊക്കി. ചെറുക്കൻ തീവ്രവാദിയായിരുന്നുവത്രേ, ദാറിലെയും നെയ്റോബിയിലെയുമൊക്കെ അമേരിക്കൻ എംബസി ബോംബ് വച്ചു തകർത്തവൻ ഇവിടെ ഒളിച്ചു താമസിക്കുകയായിരുന്നെന്ന്. പിന്നെ പോലീസുകാര് വിടുവോ, അതും അമേരിക്കൻ എംബസി! കെനിയയിൽനിന്നുള്ള പോലീസുകാരാണത്രേ ചെറുക്കനെ പൊക്കിയത്, പക്ഷേ, അസാനിയെ പൊക്കിയത് ഇവിടത്തുകാരു തന്നാരുന്നു. ആ ചെറുക്കനെ എന്തിനാ ഇവിടെ താമസിപ്പിച്ചതെന്നും, നീയും തീവ്രവാദിയാണോ എന്നൊക്കെ ചോദിച്ച് അസാനിയെ തല്ലിപരിപ്പെടുത്തു. രണ്ടുരണ്ടരവർഷം മുൻപാരുന്നു ഇതൊക്കെ. ഇടികിട്ടിയതോടെ പാവം കിടപ്പിലായി ചത്തുപോവുകയും ചെയ്തു" (133).

ഹൃദയത്തിലേറ്റ മാരക മുറിവുകളായാണ് ഈ വാക്കുകളൊക്കെയും സുലൈമാന് അനുഭവപ്പെട്ടത്. തടവറകളിൽ നിന്നനുഭവിച്ചതിനേക്കാൾ കഠിനമായ ശിക്ഷയായിരുന്നു അത്. ഇസ്‌ലാമോഫോബിയയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ ശക്തിയാണിത് കാണിക്കുന്നത്. ഭീകരവാദിയും തീവ്രവാദിയുമായി ഒരാൾ മുദ്രകുത്തപ്പെടുന്ന വർത്തമാനകാലത്തെ അതേ തീവ്രതയോടെ തന്നെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ ജുനൈദ് അബൂബക്കറിന് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. മലയാള നോവലിന്റെ എഴുത്തുദേശം മാത്രമല്ല, ആഗോള ഭീകരത, ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധം, രണ്ടിന്റെയും പ്രതിഫലനമായ ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ തുടങ്ങിയ വിമർശനാത്മക വ്യവഹാരങ്ങളു-

ടെ ആവിഷ്കാരത്തിലൂടെ പ്രമേയ പരിസരവും ആഗോളമായി വികസിപ്പിക്കാൻ 'പൊനേൻ ഗോംബെ'യ്ക്ക് കഴിയുന്നുണ്ട്.

4.7.3. **ദ കോയ**

ഗഫൂർ അറയ്ക്കലിന്റെ അവസാനത്തെ നോവലായ[23] 'ദ കോയ' പേരു പോലെതന്നെ മലയാള നോവൽ സാഹിത്യ ചരിത്രത്തിൽ വേറിട്ടുനിൽക്കുന്ന കൃതിയാണ്. ദ കോയ— അങ്ങനെയൊരു പേര് നമ്മുടെ നോവൽ പാരമ്പര്യത്തിൽ കാണാത്തതാണ്. 'ഇന്ദുലേഖ, ശാരദ, മാർത്താണ്ഡവർമ്മ, കേരളസിംഹം, അശ്വത്ഥമാവ്, ഹിരണ്യകശിപു എന്നൊക്കെയുള്ള നോവൽ നാമചരിത്രത്തിലേക്കാണ് ഗഫൂർ അറയ്ക്കൽ 'ദ കോയ'യെ സ്ഥാപിക്കുന്നത്. സംബോധനയുടെ ഏറ്റക്കുറച്ചിലനുസരിച്ച് സ്നേഹവും പരിഹാസവും ബഹുമാനവും മാറിമറിയുന്ന ഒരു വിളിപ്പേരിനെ സവിശേഷമായ ഐഡന്റിറ്റിയിലേക്ക് ഉറപ്പിച്ചു നിർത്താൻ വേണ്ടിയാണ് 'ദ' എന്ന വിശേഷണം കോയയ്ക്ക് നൽകിയിരിക്കുന്നത്. നിലനിൽക്കുന്ന സാമൂഹിക സാഹചര്യത്തെകുറിച്ച് എഴുത്തുകാരനുള്ള ബോധ്യമാണ് പേരിനു പിന്നിൽ പ്രവർത്തിച്ചത്. 'ദ കോയ' എന്ന പേരു തന്നെ ഒരു രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്താവനയായി മാറുന്നതുകൊണ്ടാണ് 'വെറും കോയയല്ല, ദ കോയ' എന്ന് നോവലിന്റെ അവതാരികയ്ക്ക് കെ.ഇ.എൻ. തലക്കെട്ട് നൽകിയിരിക്കുന്നത്.

പേരിൽ മാത്രമല്ല 'ദ കോയ' വ്യത്യസ്തമാകുന്നത്, പ്രമേയത്തിന്റെ സമകാലികത കൊണ്ടു കൂടിയാണ്. ബാബരി മസ്ജിദിന്റെ തകർച്ച, വർഗ്ഗീയ രാഷ്ട്രീയം, ആഗോള ഭീകരത, അതിനെതിരായ യുദ്ധം എന്നിവയെല്ലാം തീർത്ത കലുഷിതമായ കാലത്തോട്, അങ്ങേയറ്റം പ്രാദേശികനായ പള്ളിക്കണ്ടിയിൽ കോയ എന്ന പറങ്കിക്കോയ നടത്തുന്ന സർഗ്ഗാത്മകമായ സംവാദമാണ് ഈ നോവൽ. മുസ്‌ലിമായിരിക്കുന്നതു തന്നെ അപകടകരമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു കാലത്ത് മുസ്ലിം ജീവിതപരിസരം ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതിന്റെ സവിശേഷ രാഷ്ട്രീയം ചൂണ്ടിക്കാട്ടി, ഇസ്‌ലാമോഫോബിക് വ്യവഹാരങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത പ്രതിനിധാന മാതൃകകളെ തകർക്കുകയാണ് ഗഫൂർ അറയ്ക്കൽ ചെയ്യുന്നത്. കോഴിക്കോട്ടെ

നാട്ടിൻപുറങ്ങളിൽ കണ്ട മനുഷ്യരോടൊക്കെയും കിസ്സ പറഞ്ഞും ചരിത്രം വിളമ്പിയും നടന്നിരുന്ന കോയ, എന്ന തനിനാടൻ മനുഷ്യൻ സമാധാനത്തിന്റെയും മാനവികതയുടെയും അംബാസഡറായി ലോകത്തോളം വളരുമ്പോൾ അത് മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന പ്രതിരോധ രാഷ്ട്രീയം പ്രസക്തമാണ്. അസമത്വങ്ങളോടും ദുരിതങ്ങളോടും പൊരുതി ജീവിക്കുന്ന മൂന്നാംലോക രാജ്യങ്ങളിലെ പ്രാന്തവത്കൃതരുടെയും പ്രാദേശിക സംസ്കൃതിയുടെയും പ്രതീകമാണയാൾ. കോയ അവതരിപ്പിക്കുന്ന തദ്ദേശീയമായ പ്രതിരോധത്തെ മികവുറ്റതാക്കിത്തീർക്കാൻ എഴുത്തുകാരൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന മാപ്പിള മലയാളത്തിന്റെ നർമ്മത്തിൽ പൊതിഞ്ഞ ഉൾച്ചിരിയുടെ ഭാഷയ്ക്ക് കഴിയുന്നുണ്ട്. വ്യാജ പ്രതിനിധാനങ്ങളിലൂടെ നിരന്തരമായി നിർമ്മിച്ചെടുത്ത മുസ്ലിം വിരുദ്ധമായ പൊതുബോധത്തെ പരിഹാസപൂർവ്വം വിചാരണക്കിടാൻ ആഖ്യാനത്തിലേക്കുകൂടി കടന്നുവരുന്ന ഈ ചിരിയുടെ ഭാഷ പര്യാപ്തമാണ്.

4.7.3.1. **പ്രമേയതലം**

എല്ലാത്തിന്റെയും പിന്നിൽ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന ചരിത്രത്തിന്റെ വേരുകൾ തേടിനടക്കുന്ന പ്രാദേശിക ചരിത്രത്തിൽ അതീവ താൽപര്യമുള്ള കോഴിക്കോട്ടുകാരനായ മുഹമ്മദ്കോയ എന്ന നാട്ടുകാരുടെ പറങ്കിക്കോയയാണ് നോവലിലെ കേന്ദ്ര കഥാപാത്രം. “ഇന്റെ ബാപ്പാന്റിം ബാപ്പാന്റെ ബാപ്പാന്റിം കണ്ണ് ഇന്റെ കണ്ണ് പോലെയ്നി. അയ്ന്റെ കാരണം തേടിനടന്നാണ് ഞാൻ കൊറേ ചരിത്രം പഠിച്ചത്”(56) എന്നു വിളിച്ചുപറയുന്ന പൂച്ചക്കണ്ണുള്ള കോയ ആകസ്മികമായി തന്റെ വേരുകൾ പടർന്നുകിടക്കുന്ന പറങ്കികളുടെ നാട്ടിലെത്തുന്നതും അവിടെ നടക്കുന്ന നവനാസികൾക്കെതിരായ ഫാസിസ്റ്റ് വിരുദ്ധ പോരാട്ടത്തിൽ പങ്കെടുക്കുന്നതുമാണ് നോവലിന്റെ പ്രമേയം. ലിസ്ബൺ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ നടക്കുന്ന അന്താരാഷ്ട്ര സെമിനാറിൽ പങ്കെടുക്കാനാണ്, ഗാമ ആദ്യമായി കപ്പലിറങ്ങിയ കോഴിക്കോട്ടുനിന്നുമുള്ള പ്രാദേശിക ചരിത്രകാരനായ മുഹമ്മദ് കോയയെ ക്ഷണിക്കുന്നത്. ഗാമ കോഴിക്കോട്ടുകാരോടു കാണിച്ച കൊടുംക്രൂരതയുടെ ചരിത്രം പേറിയാണ് കോയ ലിസ്ബണിലേക്കു പോകുന്നത്. ട്രാൻസ്ലേറ്ററായി സർവ്വകലാശാല ഏർപ്പെടുത്തിയ നീന വഴി അവിടെനടക്കുന്ന ഫാസിസ്റ്റ് വിരുദ്ധ സമരത്തിൽ കോയ പങ്കാളിയാവുന്നു. പ്രക്ഷോഭ-

ത്തിന്റെ ലീഡറായി സമരക്കാർ കോയയെ ഉയർത്തിക്കാട്ടിയതോടെ പോരാട്ടങ്ങൾക്ക് ഊർജ്ജം പകർന്ന കോയയുടെ പ്രസംഗങ്ങൾ യൂറോപ്പ മുഴുവൻ വൈറലായി. ഗാന്ധിജി വിഭാവനംചെയ്ത സത്യാഗ്രഹ സമരത്തിനാണ് സമരക്കാരോട് കോയ ആഹ്വാനംചെയ്തത്. അതിനിടയിൽ സമര വിരുദ്ധരുടെ ആക്രമണത്തിൽ കോയ ആശുപത്രിയിലാവുന്നതോടെ പോർച്ചുഗീസ് മാധ്യമങ്ങളിലാകെ കോയയുടെ വാർത്ത നിറയുകയും സമരക്കാർ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ആവശ്യങ്ങളോട് സർക്കാരിനു മുഖം തിരിഞ്ഞുനിൽക്കാൻ സാധിക്കാതെ വരികയുംചെയ്തു. കോഴിക്കോട് സർവ്വകലാശാലയിലെ ചരിത്ര വിഭാഗം പ്രൊഫസർക്കു പകരം ആളുമാറിയാണ് എത്തിയിരിക്കുന്നതെന്ന് തിരിച്ചറിയുമ്പോഴേക്കും പള്ളിക്കണ്ടിയിൽ കോയ വിശ്വമാനവികതയുടെ ഐക്കണായി ഉയർന്നു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം പറഞ്ഞ് വിശ്വപൗരനായി വിജയേതിഹാസം രചിച്ച് തിരിച്ചുവരുന്ന കോയയെ കാത്തിരിക്കുന്നത് പൗരത്വനിയമത്തിനെതിരെ നാട്ടുകാർനടത്തുന്ന സമരങ്ങളാണ്.

4.7.3.2. **ചരിത്രവും പ്രാദേശികതയും**

സാഹിത്യം ചരിത്രപരമാണെന്നും ചില സാഹചര്യങ്ങളുടെ സ്വാധീനഫലമായുണ്ടായ സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ നിർമ്മിതിയാണ് അതെന്നുമുള്ള നവചരിത്രവാദത്തിന്റെ ആശയങ്ങളുടെ പിൻബലത്തിൽ വായിക്കേണ്ട നോവലാണ് 'ദ കോയ'. അതനുസരിച്ച് ഈ നോവൽ, എഴുതപ്പെട്ട ചരിത്ര സന്ദർഭത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പ്രതിനിധാനമായി വിലയിരുത്തുമ്പോൾത്തന്നെ പ്രതിനിധാനമെന്നത് കേവലമായ ഒന്നല്ലെന്നും അതിനു ചരിത്രത്തോടും കാലത്തോടും സത്യസന്ധത പുലർത്തേണ്ടതുണ്ടെന്നും ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നു. ചരിത്രമാണ് ഈ നോവലിന്റെ പ്രധാന അന്വേഷണ മേഖല. ചരിത്രത്തിൽ നിന്നു പഠിക്കേണ്ട പാഠങ്ങളെകുറിച്ചാണ് കഥാഗതിയുടെ ഓരോ സന്ദർഭത്തിലും നിരന്തരമായി പറഞ്ഞു കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. പോർച്ചുഗീസ് അധിനിവേശത്തിന്റെയും ഗാമയുടെ ക്രൂരതകളുടെയും ചരിത്രം അനുഭവപാഠമായി ഉറഞ്ഞുകിടക്കുന്ന കോഴിക്കോടിന്റെ മണ്ണിൽനിന്നുമാണ് കോയവരുന്നത്. മറന്നുപോവാൻ പാടില്ലാത്ത ഒരു ചരിത്രത്തെ അയാൾ ഓർമ്മകളിലിപ്പോഴും സൂക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. കാര-

ണം അത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൂടി ചരിത്രമാണ്; ചരിത്രമില്ലാത്ത വെറും 'ബാസ്റ്റഡ്' ആയ കോയ അന്വേഷിച്ചുനടക്കുന്ന പൂച്ചക്കണ്ണിന്റെ ചരിത്രം.

"പ്രാദേസിക ചരിത്രമാണ് നമ്മുടെ വിഷയം. കോയിക്കോട് പെറ്റവീണ ഇന്റെ കണ്ണുകൾ പ്രാദേസികല്ല. പുരികത്തിലെ നരച്ച ഒറ്റമുടി പോലെ അത് ആർക്കും കാണാ, അയിനെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണാണ് ഇന്നെ ചരിത്രത്തിലെത്തിച്ചത്. ഇങ്ങളെ ലൂസിയാദിൽ പറഞ്ഞപോലെ മലബാറിലെ മാലാഖമാരിൽ പോർച്ചുഗീസുകാർ വിത്തെറിഞ്ഞു പോയതോ-ണ്ട് ജനിച്ചോരാകും ഇന്റെ പൂർവ്വികര്. അപ്പോ ഇന്റെ രക്തബന്ധുക്കൾ ചെലപ്പോ ഇവ്ടെ ഇരിക്കിൻണ്ടാകും"(274).

ലിസ്ബണിലെ പ്രസംഗത്തിൽ കോയ ആമുഖമായി പറഞ്ഞുവെക്കുന്നത് സ്വന്തംചരി-ത്രത്തെ അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടാണ്. സ്വയം തിരിച്ചറിയാനുള്ളശേഷി ചരിത്രത്തിൽനിന്നും നാം വീണ്ടെടുക്കേണ്ടതുണ്ട്. അത് പോരാട്ടങ്ങൾക്ക് കരുത്തുപകരും.

"അയ്നാണ് സാറെ ചരിത്രം പടിക്കണംന്ന് പറയണത്"(27) എന്ന അനിവാര്യതയെക്കു-റിച്ചാണ് കോയ എല്ലാവരോടും പറഞ്ഞു കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. കാലങ്ങളായി വേട്ടയാടപ്പെട്ടു കൊണ്ടിരിക്കുന്നവരുടെ ചരിത്രം അറിയാതെ പോകരുതെന്ന ഓർമ്മപ്പെടുത്തലാണിത്. ആ ചരിത്രത്തെ കണ്ടെത്തി അതിൽനിന്നും വസ്തുതകളെ ചികഞ്ഞെടുക്കുമ്പോഴാണ് ലോകത്തെ തിരിച്ചറിയാനാവുക. അത് യഥാർത്ഥ ചരിത്രത്തിന്റെ കേവലമായ വീണ്ടെടു-ക്കൽമാത്രമല്ല, ചരിത്രത്തെ ഇളക്കി പ്രതിഷ്ഠിക്കലാണ്. "പഴയ ചരിത്രത്തിന്റെ വെറും പുനരവതരണമല്ല, ശരിക്കുള്ള ചരിത്രം തമസ്കരിക്കപ്പെടുന്ന നവഫാസിസ്റ്റ് പശ്ചാത്തലങ്ങൾ-ക്കെതിരേയുള്ള വിചാരണയാണ് നോവൽ വികസിപ്പിക്കുന്നത്. ദ കോയ ആ അർത്ഥത്തിൽ ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രയോഗവും പ്രയോഗത്തിന്റെ ചരിത്രവുമാണ്. ആപത്തിന്റെ കാലത്ത് വാൾട്ടർ ബെഞ്ചമിൻ വ്യക്തമാക്കിയപോലെ സ്മരണകളെ കൈയെത്തിപ്പിടിക്കുന്നതിലും, അതേ സ്മരണകളെതന്നെ ആപത്തിനെതിരെയുള്ള സമരമാക്കി മാറ്റുന്നതിലും വിസ്മയകര-മായ കൈയൊതുക്കമാണ് ദ കോയ കാഴ്ച്ചവെക്കുന്നത്" കെ.ഇ. എൻ., വെറും കോയയല്ല ദ കോയ: 17). ചരിത്രത്തെ എങ്ങനെ ഉപയോഗിക്കണമെന്നും ആ ഉപയോഗിക്കലിന്റെ

ചരിത്രം എങ്ങനെയായിരിക്കണം എന്നുമുള്ള ബോധ്യമാണ് 'ദ കോയ'യെ വേറിട്ടുനിർത്തുന്നത്. കോയയുടെ നിരന്തരമായ ചരിത്രാന്വേഷണം പ്രതിരോധത്തിന്റെയും പോരാട്ടത്തിന്റെയും ഭാഗമാണ്.

'ചരിത്രം പടിച്ചാൽ പോര. അതീന്ന് പാടം പടിക്കണം' എന്ന് ലിസ്ബൺ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ സന്ദർശക ഡയറിയിൽ കോയ എഴുതിവെക്കുന്നുണ്ട്. അതൊരു ഓർമ്മ പ്പെടുത്തലാണ്; വേട്ടയാടലിന്റെയും അധിനിവേശത്തിന്റെയും യൂറോപ്യൻ ചരിത്രത്തിൽ അഭിരമിക്കുന്നവരെ, അക്കാദമിക ചരിത്രകാരൻമാരെ. കൊളോണിയൽ ചരിത്ര രചനയുടെ ഓറിയന്റലിസ്റ്റ് രീതിയോടുള്ള കടുത്ത വിയോജിപ്പിന്റെ പുറത്താണ് കോയ അതെഴുതി വെക്കുന്നത്. ഗാമയാണ് കാലിക്കറ്റ് കണ്ടുപിടിച്ച ആദ്യ യൂറോപ്യൻ എന്ന് നീന പറയുമ്പോൾ, "മോളേ, ഗാമ പണ്ടാറടക്ക്ണയ്ന് മുമ്പും ന്റെ കോയിക്കോട് അവിടെത്തന്നെ ഇണ്ടെയ്നി" എന്ന കോയയുടെ സ്വതഃസിദ്ധമായ ഭാഷയിലുള്ള മറുപടി കൊളോണിയൽ ചരിത്രരചനയുടെ 'കണ്ടുപിടുത്ത'ങ്ങളോടും 'കാലുകുത്തല്'കളോടും അവകാശ വാദങ്ങളോടും ഉള്ള കടുത്ത വിയോജിപ്പിനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതാണ്. ഗാമയുടെ ചരിത്ര പ്രസിദ്ധമായ 'കാലുകുത്തൽ' കോയയെ സംബന്ധിച്ചടത്തോളം അക്രമവും അഹന്തയുമായി വന്ന ഒരുത്തന്റെ 'പണ്ടാറടങ്ങ'ലാണ്.

കോയയുടെ ചരിത്ര പ്രസിദ്ധമായ ലിസ്ബൺ പ്രസംഗം പലതും ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്, പല ചരിത്രവും തിരുത്തുന്നുമുണ്ട്. 1893-ലെ ചിക്കാഗോ ലോകമത സമ്മേളനത്തിൽ സ്വാമി വിവേകാനന്ദന്റെ 'സഹോദരീ സഹോദരൻമാരെ' എന്ന സംബോധനയെ പുതിയകാലത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ ഭാഷയിൽ കോയ തിരുത്തിപ്പറയുന്നുണ്ട്: "ഇന്റെ ഖൽബിന്റെ ഖൽബായ കുടെപ്പെറപ്പ്കളേ, ഇങ്ങേക്കെല്ലാർക്കും ഒരു പാവം കോയിക്കോട്ടാരന്റെ സലാം" എന്ന സംബോധന അത്രയെളുപ്പത്തിൽ സാധ്യമാവുന്ന രാഷ്ട്രീയ പരിസരമല്ല ലോകത്തുള്ളതെന്ന് അറിഞ്ഞു കൊണ്ടു തന്നെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതാണ്. നിഷ്പക്ഷവും കപടവുമായ വന്ദനങ്ങൾക്കു പകരം സത്യസന്ധമായി സലാം പറയുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയ മാനത്തെ ലോകത്തിനു പരിചയപ്പെടുത്തുകയാണിവിടെ. ചരിത്രം പഠിക്കേണ്ടതിന്റെ അനിവാര്യതയെ കുറിച്ച് പ്രഭാഷണത്തിൽ കോയ നിരന്തരം ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്:

"അതിനാൽ ചരിത്രം പഠിക്കരുത് എന്നല്ല. ഭൂതകാലം ചിക്കിച്ചികയുന്നത് ഇരുട്ടിനെ അകറ്റാനാവണം. എന്നാലേ വർത്തമാന കാലത്ത് വെളിച്ചമുണ്ടാവൂ. ചരിത്രമില്ലാതെ ഒരു രാജ്യത്തിനും പൗരനും നിലനിൽപ്പില്ല. നമ്മുടെ വേരുറപ്പുള്ള ഓർമ്മകളാണ് ചരിത്രം. അതി-ല്ലാതെ നമുക്ക് ജീവിക്കാനാവില്ല. ചരിത്രത്തിനൊപ്പമാണ് നമ്മുടെ മനസ്സും വികസിച്ചത്. ഓരോ സാമൂഹിക മാറ്റവും നമ്മുടെ തലച്ചോറിൽ അടയാളങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നു. അത് ജന്മവാസ-നകളായി മുദ്രകുത്തപ്പെടുന്നു. അതിനാൽ തലച്ചോറിന്റെ വികാസത്തിന്റെ ചരിത്രം തന്നെയാണ് മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ ചരിത്രം. നമ്മുടെചരിത്രം സങ്കീർണ്ണമാവും തോറും നമ്മുടെ മനസ്സും സങ്കീർണ്ണമാവും. നാം നമ്മുടെബോധത്തെ തിരുത്തുന്നതിനെയാണ് ചരിത്രത്തെ മാറ്റിയെഴുതുക എന്നുപറയുന്നത്" (277).

മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെ അറിയലാണ് മാനവികതയിലേക്കുള്ള വഴി, കോയ പഠിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ചരിത്രത്തിന്റെ പാഠവും അതുതന്നെയാണ്. അധിനിവേശ ചരിത്രത്തിൽ മുസ്ലീങ്ങളോട് സമാനതകളില്ലാത്ത ക്രൂരതകാട്ടിയ ഗാമയുടെ നാട്ടിൽച്ചെന്നാ-ണ് അതെല്ലാം വിളിച്ചുപറഞ്ഞശേഷം ചരിത്രത്തിന്റെ പാഠങ്ങളെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നത്.

4.7.3.3. **പൊതുബോധങ്ങളോടുള്ള കലഹം**

സമൂഹത്തിൽ ആധിപത്യമുള്ള വിഭാഗത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ ബോധ്യങ്ങളാണ് പലപ്പോഴും ആ സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുബോധമായി മാറുന്നത്. അധീശത്വപരമായ വ്യവഹാരങ്ങളെ നിർമ്മിച്ചു കൊണ്ടിരുന്ന ഇത്തരം ബോധങ്ങളോടുള്ള പ്രതികരണങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്കാണ് സമൂഹത്തിൽ സ്വതന്ത്ര മതേതര ചിന്ത ശക്തിപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ലിബറൽ സെക്യുലർ ചിന്ത പലപ്പോഴും മതത്തെയും വിശ്വാസികളെയും എതിർപക്ഷത്തു നിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് പുതിയൊരു സമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. മതങ്ങളെ സൗഹാർദ്ദത്തോടെ നോക്കിക്കാ-ണാൻ കഴിയുന്ന അന്തരീക്ഷത്തെ സൃഷ്ടിക്കാൻ അവർക്കായില്ല. 'ദ കോയ' തുറന്നുകാട്ടുന്ന സംവാദ പരിസരം മതേതരമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഇത്തരം ബോധങ്ങളെക്കുറിച്ചാണ്. ലിബറൽ സെക്യുലർ പൊതുബോധത്തെ നിരന്തരം പ്രശ്നവത്കരിച്ചും ചോദ്യം ചെയ്തുമാണ് 'ദ

കോയ' വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നതെന്ന് നോവലിന്റെ അവതാരികയിൽ കെ.ഇ.എൻ.24 വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

അഞ്ചുനേരം നമസ്കരിക്കുന്ന മതകീയജീവിതംനയിക്കുന്ന വിശ്വാസിയാണ് നോവലിലെ നായകനായ കോയ. അദ്ദേഹമൊരിക്കലും മറ്റു മതങ്ങളോട് വിദ്വേഷം വെച്ചുപുലർത്തുന്നില്ല. എന്നാൽ വിശ്വാസിയായ ഒരാളെ ലിബറൽ സെക്യുലർ ചിന്തകൾ നോക്കിക്കാണുന്നത് അങ്ങനെയല്ല. 'ദ കോയ' അതിനോട് നിരന്തരമായി കലഹിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യക്തിപരമായി മതരഹിത ജീവിതം നയിക്കുന്ന, സെക്യുലർ ചിന്തകളുള്ള ഒരാളാണ് ഗഫൂർ അറയ്ക്കൽ എന്നതിവിടെ പ്രസക്തമാണ്. മതത്തെയും വിശ്വാസത്തെയും അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നതിൽ പൊതുസമൂഹത്തിനു പറ്റിയ വീഴ്ച്ചകളെ സ്വയംവിമർശനപരമായി കൂടിയാണ് നോവലിസ്റ്റ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

കോയയുടെ ട്രാൻസ്ലേറ്ററായ, ഉദാര-മതേതര ജീവിതം നയിക്കുന്ന നീനയിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ നാടൻവേഷവും സംസാരവുമെല്ലാം തികഞ്ഞ അവമതിപ്പുണ്ടാക്കുന്നുണ്ട്. സംസാരത്തിൽ നിരന്തരമായി കടന്നുവരുന്ന ഖുർആൻ പരാമർശങ്ങളും ഇസ്ലാമിക ചരിത്രവുമെല്ലാം ആദ്യമൊക്കെ അവൾക്ക് അസഹനീയമായാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്.

"ആ ഖുർആൻ പരാമർശം കേട്ട നീനയുടെ മുഖത്തേക്ക് ഒരു അവജ്ഞ ഇരച്ചുവന്നു. കോയാക്കയുടെ ലൂസിയാദിൽ നിന്നുള്ള ഉദ്ധരണി കെട്ടിപ്പൊക്കിയ ആദരവ് തകർന്നടിഞ്ഞു. ഇത്തരം ജല്പനങ്ങൾ കേൾക്കാതിരിക്കാൻ വേണ്ടി ഒഡീസിയസിനെപ്പോലെ ചെവികൾ മൂടാനാണ് അവൾക്കാദ്യം തോന്നിയത്" (186).

കോയക്ക ലൂസിയാദ് ഉദ്ധരിക്കുമ്പോൾ ആദരവായി മാറുകയും ഖുർആൻ പരാമർശിക്കുമ്പോൾ അവജ്ഞയുണ്ടാകുകയും ചെയ്യുന്ന പൊതുബോധത്തെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുകയാണിവിടെ. കോയ എല്ലാത്തിനെയും ജീവിതംപറയാൻ ഉദാഹരിക്കുമ്പോൾ മതേതര ചിന്തയ്ക്ക് അങ്ങനെ കഴിയാതെ പോകുന്നത് ആ പൊതുബോധത്തിനകത്ത് ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന മതത്തോടുള്ള എതിർപ്പും മുസ്ലിം വിരുദ്ധതയും കൊണ്ടാണ്.

ഇസ്ലാമിനെക്കുറിച്ചു പഠിക്കാൻ യൂറോപ്യൻമാർ തയ്യാറാവുന്നില്ല എന്ന നീനയുടെ അഭിപ്രായത്തോട് വിയോജിച്ചുകൊണ്ട്, 'ലോകം അടക്കിബരിച്ച ബിക്ടോറിയാ രാജ്ഞിവരെ ഓത്ത് പടിച്ച്ക്ക്ണ്. ഒരു കരീംന്ന് പേരുള്ള മുൻഷി സഹായിച്ച് ഉറുദും മണിമണ്യായ്റ്റ് പറഞ്ഞിക്ക്ണ്' എന്നു കോയാക്ക പറയുമ്പോൾ നീനയ്ക്ക് അത് വെറും'തള്ളലാ'യാണ് തോന്നുന്നത്.

"ആ ശക്തിയേറിയ തള്ളൽ കേട്ടപ്പോൾ എന്നും ബക്കിങ്ഹാം പാലസിന് മുന്നിലൂടെ ഒരു മേഘംപോലെ അലഞ്ഞുകൊണ്ട് വെസ്റ്റ് മിൻസ്റ്റർ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ പോയിരുന്ന നീന അമ്പരന്നു പോയി. ചിലർ നിഷ്കളങ്കമായ നുണകൾ കൊണ്ടും ചരിത്രത്തെ സ്പർശിക്കാറുണ്ടെ-ന്നു പഠിച്ചിട്ടുള്ള അവളുടെ മുഖത്തു വിരിഞ്ഞ പരിഹാസപ്പുഞ്ചിരിയെ കഷ്ടപ്പെട്ട് ആട്ടിയോടിച്ച് സമർത്ഥമായി വിഷയംമാറ്റി" (170).

കോയയെപ്പോലെയുള്ള ഒരു സാധാരണ മുസ്ലിമിന്റെ അറിവിനെക്കുറിച്ച് അവൾ-ക്കൊരു ബോധമുണ്ട്. അതിനപ്പുറമുള്ളതെല്ലാം വെറും തള്ളലായാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. അവളുടെ അക്കാദമിക പാണ്ഡിത്യം അതാണവളെ പഠിപ്പിച്ചത്. പിന്നീട് കോയാക്ക പറഞ്ഞതൊക്കെ ശരിയാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കുമ്പോഴാണ് അയാളിലെ നന്മ അവൾ തിരിച്ചറിയുന്നത്. അതുവരെ അയാളവൾക്ക് സെക്യുലർ പൊതുബോധങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത വെറും കോമാളിയായ മുസ്ലിമായിരുന്നു:

"ഭയങ്കര റിലീജിയസ്സാണ്. തനി ഓർത്തഡോക്സ്. പുള്ളി സംസാരിക്കുന്നതു കേട്ടാൽ സ്വർഗ്ഗവും നരഗവുമൊക്കെ സ്പെയിനിനേക്കാളും അടുത്ത രാജ്യങ്ങളാണെന്നു തോന്നും" (198).

മുസ്ലിമിനെക്കുറിച്ച്, ഈയൊരു കാഴ്ച്ചപ്പാടാണ് പൊതുബോധങ്ങൾ കാലങ്ങളായി നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. അതിന്റെ മണ്ടയ്ക്ക് കനത്ത പ്രഹരമേകിയാണ് കോയയുടെ ജീവിതവും ചിന്തകളും വഴികാണിക്കുന്നത്. തെറ്റായ പൊതുബോധങ്ങൾ മതത്തിനകത്തുള്ള-വരിലും ഉണ്ടെന്ന ബോധം കോയക്കറിയാം. അതിനെയും മറികടന്നു കൊണ്ടാണയാൾ മാനവികതയുടെ ഊർജ്ജം പ്രസരിക്കുന്ന മനുഷ്യനായി ഉയർന്നുനിൽക്കുന്നത്. സുഹൃത്തായ

ഉമർ ബറാമി മിസ്കാൽ പള്ളിയിലെ വട്ടെഴുത്ത് കാണാൻ സായിപ്പൻമാരെപ്പോലെ കാവിയുടുത്ത ഭസ്മക്കുറിതൊട്ട ഒരു സന്ന്യാസി കയറിയതിനെക്കുറിച്ച് ബേജാറാവുന്നുണ്ട്. അതുകണ്ട് തന്റെ ഖൽബൊന്നു പിടഞ്ഞെന്ന് ഉമർ ബറാമി പറയുമ്പോൾ കോയാക്ക നൽകുന്ന ഒരു മറുപടിയുണ്ട്: "ഇജ്ജിപ്പം അങ്ങനെ പെടപ്പിക്കണ്ട. ഇതൊക്കെ ചരിത്രം പടിക്കാത്തെയ്ന്റെ കൊണക്കേടാ" ചരിത്രം മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ മതത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ബോധ്യങ്ങളില്ലാതാവും എന്ന കാഴ്ച്ചപ്പാടാണ് കോയാക്ക മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. അക്ബർ ചക്രവർത്തിക്കു മഹാഭാരതം മുഴുവൻ തർജ്ജമ ചെയ്യാനാവുമെങ്കിൽ ഒരു സന്ന്യസി പള്ളിയിൽ കയറുന്നതുകൊണ്ട് എന്താണു തെറ്റ് എന്ന ചരിത്രത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ളചോദ്യം കോയയിലൂടെ കലുഷിതമായ കാലത്തിനു മുമ്പിലേക്കിട്ടു കൊടുക്കുകയാണ് എഴുത്തുകാരൻ. തെറ്റായ സെക്യുലർ പൊതുബോധങ്ങൾക്കൊപ്പം ചരിത്രത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാത്ത മതകീയ ബോധങ്ങളെയും 'ദ കോയ' വിചാരണ ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

4.7.3.4. **ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ: പ്രയോഗവും പ്രതിരോധവും**

മുസ്‌ലിമായിരിക്കുന്നതുതന്നെ വെല്ലുവിളിയായ, ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ ശക്തമായ ഒരു കാലത്താണ് അത്തരം നിർമ്മിതികളെ മുഴുവൻ പ്രതിരോധിക്കുന്ന ആഖ്യാനസാധ്യതയായി 'ദ കോയ' മലയാള നോവൽ സാഹിത്യ ചരിത്രത്തിൽ ഇടംപിടിക്കുന്നത്. മുസ്‌ലീങ്ങളെ ഭയത്തോടെയും സംശയത്തോടെയും നോക്കിക്കാണുന്ന ഭരണകൂട മാതൃകകളെയും അതിനെ പിൻപറ്റുന്ന പൊതുബോധത്തെയും തുറന്നുകാട്ടുക മാത്രമല്ല, മതത്തെ പുറത്തുനിർത്താതെ അതിനുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു തന്നെ പ്രതിരോധത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ മാതൃകയെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുക കൂടി ചെയ്യുന്നുണ്ട് ഈ നോവൽ. "ഇതിനുമുമ്പ് മലയാള നോവലിൽ ഇത്രമേൽ ആഴത്തിൽ പരമാർത്ഥങ്ങളെയും പരിഹാസങ്ങളെയും സമന്വയിപ്പിച്ച് ഇസ്‌ലാമോഫോബിക് അവസ്ഥയെ നിവർന്നുനിന്ന് എതിരിടുന്ന ഒരു സാംസ്കാരിക പ്രക്ഷോഭം സംഭവിച്ചതായി ഓർക്കുന്നില്ല" (കെ.ഇ.എൻ.: 11). ഈ പ്രസ്താവനയെ സാധൂകരിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയ ഇടപെടലുകൾ നോവലിലുടനീളം കണ്ടെടുക്കാനാവും. പ്രക്ഷുബ്ധമായ കാലത്തോടുള്ള സാംസ്കാരിക പ്രക്ഷോഭം തന്നെയാണത്. പോലീസ് സ്റ്റേഷനിലും

പാസ്പോർട്ട് ഓഫീസിലുമെല്ലാം ചെല്ലുമ്പോൾ കോയക്ക് അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടി വരുന്ന ചോദ്യങ്ങളും പരിഹാസങ്ങളും നിലനിൽക്കുന്ന സാമൂഹ്യാവസ്ഥകളുടെ പ്രതികരണങ്ങളാണ്.

“ഒരു പൗരന്റെ ജീവിതത്തിലേക്ക് നേരിട്ട് അധികാരം ചെലുത്തുന്ന സ്ഥാപനമാണ് പോലീസ് എന്നതിനാൽ കോയാക്കയുടെ ചങ്കിടിപ്പുകൂടി. തെളിയാത്ത ഏതു കേസും തന്റെ തലയിലേക്കു കയറ്റിവെക്കാവുന്ന വിധത്തിലുള്ള ഒരു കുറ്റമറ്റ അന്വേഷണ സംവിധാനം അതിനുണ്ടെന്ന്, മത്സ്യത്തൊഴിലാളികളോട് പോലീസ് കാണിക്കുന്ന മുൻവിധിനിറഞ്ഞ നടപടികളിൽനിന്നും അയാൾ മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു”(25).

അധികാരത്തിന്റെ പ്രയോഗമായി പോലീസ് സംവിധാനം നിലനിൽക്കുന്ന കാലത്തോളം പ്രാന്തവത്കൃതരായ മനുഷ്യർ എല്ലാ കുറ്റങ്ങളും ഏറ്റുവാങ്ങേണ്ടിവരും.

“എസ്.ഐ. തന്റെ കൈകൾ പിന്നിൽകെട്ടി സി.ബി.ഐ. സേതുരാമയ്യരെപ്പോലെ തന്റെ ബ്രാഹ്മണിക് തലച്ചോറിനെ ഇളക്കി മറിക്കാൻ തുടങ്ങി. അവസാനം മറ്റൊരു സാധ്യതയുടെ മറ്റൊരുമാർഗ്ഗം വളവു തീർത്തു വരുന്നതു കണ്ട് ഒരു പുഞ്ചിരിയോടെ പറഞ്ഞു: ശരിയാണ്. ഞാൻ അതുവഴി ചിന്തിച്ചില്ല. ഇവൻ ഒരു ദളിതനാണ്. കോയ ഒരു മുസ്‌ലീമും ഹോസ്പിറ്റലിലേക്ക് ഒരു തുരങ്കമുണ്ടാക്കിയത് ബോംബ് വെക്കാനുമാവാം. ഒരു നീല കലർന്ന പച്ച ഭീകരത! ജയ് ഭീം അൽഖൈദ! കോയയെ ചോദ്യംചെയ്തശേഷം ബാക്കി തീരുമാനിക്കാം. ചിലപ്പോ യു.എ.പി.എ. വേണ്ടിവരും. കേസ് നമ്മുടെ പരിധിക്ക് പുറത്തേക്കുപോയി എൻ.ഐ-.എ. ഏറ്റെടുത്തേക്കും” (26).

അധികാരത്തിന്റെ ബ്രാഹ്മണിക്കൽ ബുദ്ധിയിൽ ദളിതനും മുസ്‌ലിമുമെല്ലാം കുറ്റവാളികളും ഭീകരരുമാണ്. ഇസ്‌ലാമോഫോബിയയുടെ കാലത്ത് നമുക്കുചുറ്റിലും എന്താണ് നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതെന്ന് ഒരു നേർത്ത പരിഹാസച്ചിരിയോടെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണിവിടെ. ഇതിന്റെ കുറേക്കൂടി രൂക്ഷമായ മാതൃക പാസ്പോർട്ട് ഓഫീസിൽ കാണാം.

“എല്ലാരേഖകളും സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിക്കുന്ന ഫ്രീ തിങ്കറായ ഉദ്യോഗസ്ഥൻ എന്തുകൊണ്ട് ഇതുവരെ പാസ്പോർട്ടെടുത്തില്ല, ഗൾഫിൽ പോയില്ല, ഉംറയ്ക്ക് പോയില്ല

എന്നൊക്കെ വിചാരണചെയ്തു. പിന്നെ ഈ വയസ്സു കാലത്ത് സിറിയയിൽ പോയി യുദ്ധം ചെയ്യാനാണോ, യമനിൽ പോയി ആട്ടു വളർത്താനാണോ എന്നൊക്കെ പരിഹസിച്ചു" (125).

നേരത്തെ പരാമർശിച്ച ലിബറൽ സെക്യുലർ പൊതുബോധങ്ങൾക്കകത്ത് നിലനിൽക്കുന്ന ഇസ്‌ലാമോഫോബിയയുടെ അസഹ്യതയാണിവിടെ തെളിഞ്ഞുവരുന്നത്. ഭീകരവാദി എന്നുവിളിക്കാതെ തന്നെ അയാളെ ഭീകരനാക്കി മാറ്റാൻ ഉദ്യോഗസ്ഥനു കഴിയുന്നുണ്ട്. പലപ്പോഴും തമാശ രൂപത്തിലുള്ള ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങളിലൂടെയാണ് ഇസ്‌ലാംപേടി പൊതുബോധമായി സമൂഹത്തിൽ ആഴ്ന്നിറങ്ങുന്നത്.

ജൂതൻമാരുടെ ചരിത്രം വിശദമാക്കുന്നതിനിടയിൽ 'ഒരു യഹൂദന്റെ ശരീരത്തിൽ എവിടെ സ്പർശിച്ചാലും നിങ്ങൾക്കൊരു മുറിവു കണ്ടെത്താനാവും' എന്ന കസാൻദ്സാക്കീ-സിന്റെ പരാമർശം നീന ഉദ്ധരിക്കുമ്പോൾ "അത് പണ്ട്, ഇപ്പം മുസ്‌ലിമിന്റെ മേത്താ മുറിവ്' എന്ന കോയാക്കയുടെ വെളിപ്പെടുത്തലിൽ ഈ നോവലിന്റെ രാഷ്ട്രീയം മുഴുവൻ ചേർത്തുവെ-ച്ചിട്ടുണ്ട്. ആഗോള ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധത്തിന്റെപേരിൽ ലോകത്താകെ വേട്ടയാടപ്പെട്ടു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മുസ്‌ലിമിന്റെ ചരിത്രം ഈ ഒറ്റ വരിയിൽ സംഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇസ്‌ലാമോ-ഫോബിയയും വെറുപ്പിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും നിരന്തരമായി നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന മുറിവുകളുടെ ചരിത്രം കൂടിയാണത്. വർഗ്ഗീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിളനിലമായിമാറിയ ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തെയും നോവലിലൂടെ നീളം കുറ്റവിചാരണ ചെയ്യുന്നുണ്ട്. 'കൊല്ലരുതെന്ന് പറിഞ്ഞോർ കൊല്ലപ്പെട്ണ നാടാപ്പം അത്' എന്ന് ഇന്ത്യയെകുറിച്ച് കോയാക്ക പറയുന്നുണ്ട്.

"ജിന്ന പാകിസ്താൻ മേണംന്ന് പറിഞെയ്നും പയിനാറ് കൊല്ലം മുമ്പ് സവർക്കറ് ഇന്ത്യനെ രണ്ട് കണ്ടാക്കണംന്ന് എയ്തിക്ക്ണ്. ഇന്നിട്ടും കുറ്റം മുസ്‌ലീമിങ്ങേക്ക് മാത്രാ. ചരി-ത്രാകെ അട്ടിമറിക്കല്ലേ. ഇപ്പം സവർക്കറ് ബല്യ രാജ്യസ്നേഹി. ആ നെഹ്റു ബെറും ഇസ്പേഡ് ഏയാം കുലി" (100).

മുസ്‌ലീങ്ങൾ മാത്രം എല്ലായ്പ്പോഴും കുറ്റക്കാരായി മാറുന്ന സമകാലിക ഇന്ത്യൻരാഷ്ട്രീ-യം എങ്ങനെയാണ് ജനാധിപത്യത്തെയും മതേതരത്വത്തെയും ഇല്ലാതാക്കുന്നതെന്ന്

ഓർമ്മപ്പെടുത്താനും വേട്ടയാടലിന്റെ പുതുചരിത്രത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താനുമുള്ള വഴിയായി കോയയുടെ ആഖ്യാനം മാറുന്നു. ഇന്ത്യൻ മതേതരത്വത്തിന്റെ പ്രതീകമായിരുന്ന നെഹ്റുവി-ന്റെ സ്ഥാനത്ത് സവർക്കറെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന ഭരണകൂട രാഷ്ട്രീയത്തോടുള്ള വിയോജിപ്പും അതുണ്ടാക്കുന്ന വിഭജനവും നോവലിലുടനീളം ചർച്ചയാവുന്നുണ്ട്.

ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ എന്നത് തീവ്രമായ യാഥാർത്ഥ്യമായി സമകാലിക ഇന്ത്യയിലും ലോകത്താകെയും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട് എന്നംഗീകരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ അതിനെ എങ്ങനെയാണ് നേരിടേണ്ടതെന്ന കൃത്യമായ കാഴ്ച്ചപ്പാട് ജനാധിപത്യ വാദികൾക്കിടയിലി-ല്ല. മുസ്‌ലീങ്ങളോ മുസ്ലിം നാമധാരികളായ മതരഹിതരോ ഇസ്‌ലാമോഫോബിയയെ നേരിട്ടെതിരിടുമ്പോൾ അത് കാര്യങ്ങളെ കൂടുതൽ സങ്കീർണ്ണമാക്കുമെന്ന ചിന്ത ജനാധിപത്യ മതേതരവാദികൾക്കിടയിൽ കടന്നുവന്നിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ആ ചിന്തയെ സുന്ദരമായി പൊളിച്ചുകളയുകയാണ് വിശ്വാസിയായ കോയ ചെയ്യുന്നത്. ഖുർആനും ഹദീസും നബി വചനങ്ങളുമെല്ലാം മുൻനിർത്തി തന്നെയാണ് കോയ തന്റെ കാഴ്ച്ചപ്പാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കു-ന്നത്. ബഹുസ്വരതയെ നിരസിച്ചുകൊണ്ടല്ല ചേർത്തു പിടിച്ചുകൊണ്ടാണ് പുതിയകാലത്തെ നേരിടേണ്ടതെന്ന പാഠം ഇതിലുണ്ട്. ലിസ്ബണിലെ സമരപോരാളികളോട് അഭിസംബോ-ധന ചെയ്യുമ്പോഴും സെമിനാർ വേദിയിൽ പ്രാദേശിക ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചു പറയുമ്പോഴും തന്റെ അറിവുമായും വിശ്വാസവുമായും ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്ന ഇടങ്ങളിൽനിന്നാണ് കോയ ഉദാഹരണങ്ങൾ കണ്ടെത്തുന്നത്. പ്രക്ഷോഭകരോട് അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

“സമരക്കാർ ഏറ്റം കൂടുതൽ ആദരവ് കാണിക്കേണ്ടത് സത്യത്തോടാണ്. ആ ഇൽമ് കിട്ടാൻ ആദ്യം മൻസ്സും തടീം നന്നാക്കണം. യുദ്ധസമയത്ത് ഉഹദ്മല ഖുറൈസ്യോളെ മേത്ത്ക്ക് മറിച്ചിടട്ടേ എന്ന് ചോയിച്ചപ്പോ എതിർത്താളാണ് മുത്തുനബി. അതോണ്ട് ഇങ്ങൾ ക്ഷമ കാണിക്കണം. ഈമാന്റെ പൗതിയാണ് ക്ഷമ. ഇബാദത്ത് മേണം. ഇബാദത്ത്ന്ന് ബെച്ചാൽ സർക്കാരിന്റെ മനസ്സ് മാറ്റാൻള്ള പ്രാർത്ഥന. നിസ്കരിക്ക്മ്പോ ഒരേ സ്വഫില് നിക്കണംന്നാ മുത്തുനബി പറഞ്ഞത്. അല്ലെങ്കി ഞമ്മളെ ഖൽബൊക്കെ ബിന്നിച്ച് പോകും. അതോണ്ട് സമരവേദി എല്ലാരും ബറാബറായി നിക്ക്ണ ഒര് ആരാധനാലയാകണം” (207).

സമരവേദിയെ ആരാധനാലയമാക്കണം എന്നുപറയുമ്പോഴും മുഹമ്മദ്നബിയുടെ വചനങ്ങളുദാഹരിക്കുമ്പോഴും അത് ഉൾക്കൊള്ളാൻപാകത്തിലേക്ക് സമരക്കാർ മാറുന്നുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടത്തിന് മതവും ജാതിയുമില്ല, അത് മനുഷ്യനന്മയിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. ഇക്കാര്യമാണ് കോയ തന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

"സമരത്തിന്റെ ചെലവൊക്കെ അണപൈ എഴ്തി വെക്കണം. ഗാന്ധിജി മൊട്ടുസൂചിന്റെ കണക്കുവരേ എഴ്തിവെച്ച ആളാ. പലവക ച്ചെലവുകൾ എന്നെഴ്താത്ത അൽ അമീൻ."

"ഇന്റ്റെ പേര് കോയ. കോയാ എന്നാ ഖ്വാജാ, അതായത് അമീർ. ഞാനാണ് ഇങ്ങളെ ലീഡർ. ഇത് സമരാണ്, സർക്കസ്സല്ല. ഞമ്മൾ റൂഹ് കൊടുത്താലും ഈ ബദറിന്റെ പതാക കൊടുക്കൂലാ"

കോയയുടെ ഭാഷ തന്നെ ഇമ്മട്ടിലുള്ളതാണ്. ഒരു ജനതയുടെ ചരിത്രത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും പ്രതിരോധത്തിന്റെ കവചമായി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടു വന്നാണ് അയാൾ സർവ്വവ്യാപിയാകുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ കാവലാളായി, മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ പ്രതിരൂപമായി അയാൾ ഉയർന്നു നിൽക്കുന്നത് തന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളിൽ ഉറച്ചുനിന്നു കൊണ്ടാണ്. മുസ്‌ലിമായിരിക്കുക എന്നതു തന്നെ ഏറ്റവും പ്രതിസന്ധി നിറഞ്ഞ ഒന്നായി മാറിയ ഇസ്‌ലാംഭീതിയുടെ കാലത്ത്, പള്ളിക്കണ്ടിയിൽ മുഹമ്മദ്കോയ എന്ന പറങ്കിക്കോയ ഇസ്‌ലാം എന്ന സ്വത്വത്തെ മറച്ചു വെക്കാതെയാണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ബഹുസ്വരതയെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. മുസ്ലിം അപരവത്കരണത്തിന്റെ ഇടങ്ങൾ തെളിഞ്ഞു കണ്ടിരുന്ന മലയാള സാഹിത്യരംഗത്ത് വൈക്കം മുഹമ്മദ് ബഷീർ നടത്തിയ പ്രതിബോധത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനം തന്നെയാണ് 'ദി കോയ' എന്ന നോവലിലൂടെ ഗഫൂർ അറയ്ക്കലും നിർവഹിക്കുന്നത്.

4.7.4. പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം

9/11-ന ശേഷമുള്ള ആഗോള രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യം ലോകത്തെല്ലായിടങ്ങളിലുമുള്ള മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ പ്രതിസന്ധികൾ നിറഞ്ഞ ഒന്നാക്കിതീർത്തിരുന്നു. ലോക ജനസംഖ്യയിൽ നിർണായക സ്വാധീനമുള്ള ഒരു ജനസമൂഹം ഭൂഖണ്ഡാന്തര വ്യത്യാസമില്ലാതെയനുഭവിച്ച ഈ പ്രതിസന്ധിയുടെ പ്രതിഫലനം മലയാളത്തിൽ പ്രകടമായി തെളിഞ്ഞുകണ്ട സാഹിത്യ വിഭാഗമാണ് നോവൽ. 9/11-ന ശേഷം ലോകവ്യാപകമായി ഉയർന്നുവന്ന 'ഭീകരവാദിയായ മുസ്ലിം ' എന്ന സ്റ്റീരിയോ ടൈപ്പ് എഴുത്തുകളും മലയാളത്തിലുണ്ടായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അത്തരം എഴുത്തുകളോട് കലഹിച്ചുകൊണ്ട്ടുണ്ടായ പ്രതിസന്ധിയുടെ കാലത്തെ മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന പ്രതിരോധാത്മകമായ ആഖ്യാനങ്ങൾക്കു കൈവന്ന പ്രാമുഖ്യം പ്രധാനമായിരുന്നു. ഇവിടെ വിശകലന വിധേയമാക്കിയ മൂന്നു നോവലുകളും അത്തരത്തിലു-ള്ള എഴുത്തിന്റെ സാധ്യതയെ ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന രചനകളാണ്. കാലങ്ങ-ളായി തുടർന്നുവന്ന അപരവത്കരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെ മലയാള നോവൽ പ്രതിരോധി-ക്കാൻ തുടങ്ങിയതിന്റെ ചരിത്രഘട്ടത്തെയാണ് ഈ നോവലുകൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്.

പ്രാദേശികമോ കേരളീയമോ ആയ ഇതിവൃത്തങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങിക്കൂടിയിരുന്ന മലയാള നോവൽ അതിന്റെ പ്രമേയപരിസരത്തെ ആഗോളതലത്തിലേക്ക് പുതുക്കിപ്പണിതതാണ് ഈ ഘട്ടത്തിലെ സുപ്രധാന സവിശേഷത. യൂറോപ്പ്, ആഫ്രിക്ക, മധ്യപൂർവേഷ്യ തുടങ്ങിയ ലോകത്തിന്റെ പല ഇടങ്ങളിൽ നിന്നുമുള്ള മനുഷ്യരുടെ പ്രതിസന്ധികൾ നിറഞ്ഞ ജീവിതം മലയാളത്തിലേക്കു കടന്നുവരാൻ തുടങ്ങി. ലോകത്തിൽ മനുഷ്യരനുഭവിക്കുന്ന പ്രയാസങ്ങൾ-ക്ക് ഭൂഖണ്ഡാന്തരവ്യത്യാസമില്ലെന്ന് 'ആഗോളത'യിലൂന്നുന്ന പ്രമേയങ്ങൾ ഓർമ്മപ്പെടുത്തു-ന്നു. ആഗോളരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ആഖ്യാനം മലയാളി വായനക്കാർക്ക് അത്ര പരിചിതമായ ഒന്നായിരുന്നില്ല. മലയാള നോവലിന്റെ വർത്തമാനം ആ നിലയ്ക്കുള്ള ഒരു പരിവർത്തന ഘട്ടത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. യാഇലാഹി ടൈംസ്, പൊനോൻ ഗോംബെ എന്നീ നോവലുകളുടെ പശ്ചാത്തലവും പ്രമേയവും പൂർണ്ണമായും ആഗോളതയുടെ പ്രതിഫലനമാകു-മ്പോൾ 'ദ കോയ'യുടെ ആഖ്യാനം തദ്ദേശീയതയിൽനിന്നും ആഗോളതയിലേക്ക് വികസിക്കുന്ന ഒന്നാണ്.

ഇസ്ലാമോഫോബിയയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ലോകവ്യാപകമായി മുസ്ലീങ്ങളനുഭവിക്കുന്ന പ്രശ്നങ്ങളെ സർഗാത്മക സംവാദത്തിനുള്ള ഇടമാക്കിത്തീർക്കുകയാണ് ഈ മൂന്നു നോവലുകളും ചെയ്യുന്നത്. അഭയാർത്ഥിത്വം, സ്വത്വപ്രതിസന്ധി, പ്രതിരോധ രാഷ്ട്രീയം എന്നീ മൂന്നുതലങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയാണ് നോവലുകളുടെ ആഖ്യാനം വികസിക്കുന്നത്. ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ അമേരിക്കയുടെ യുദ്ധപ്രഖ്യാപനവും തുടരധിനിവേശങ്ങളും ഉണ്ടാക്കിയ പ്രതിസന്ധികളിൽ പ്രധാനമായിരുന്നു അഭയാർത്ഥിത്വം. മധ്യപൂർവേഷ്യയിലെയും ആഫ്രിക്കയിലെയും രാജ്യങ്ങളിൽനിന്നും സമാധാന പൂർണ്ണമായ ജീവിതമാഗ്രഹിച്ച് യൂറോപ്പിലേക്കും മറ്റും ആയിരക്കണക്കിന് മനുഷ്യരാണ് കുടിയേറാൻ ശ്രമിച്ച് അഭയാർത്ഥിത്വത്തിന്റെ ദുരിതംപേറി ജീവിക്കുന്നത്. 9/11-നു ശേഷം യൂറോപ്പിലും അമേരിക്കയിലും ശക്തിപ്പെട്ട കുടിയേറ്റ നിരോധന നിയമങ്ങളാണ് അഭയാർത്ഥിത്വത്തെ തീവ്രമാക്കിയത്. ഈയൊരു പ്രതിസന്ധിയുടെ ആവിഷ്കാരമാണ് 'യാഇലാഹി ടൈംസി'ൽ പ്രധാനമായും വരുന്നത്. സിറിയയിൽനിന്നും പലദേശങ്ങളിലേക്കു ചിതറിപ്പോകുന്ന ഒരു കുടുംബത്തിന്റെ, ഏതു രാജ്യക്കാരൻ/ഏതു രാജ്യക്കാരി എന്നചോദ്യത്തിന് ഉത്തരമില്ലാതെ പോകുന്ന അനേകം മനുഷ്യരുടെ കൂട്ടപ്പലായനത്തിന്റെ കഥയാണത്. പ്രധാന പ്രമേയമായിവരുന്നില്ലെങ്കിലും പൊനോൻഗോംബെയിലും ദകോയയിലും പലായനത്തിന്റെ പ്രതിസന്ധികൾ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നുണ്ട്.

സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയാണ് മൂന്നു നോവലുകളും പ്രധാനമായും ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. 9/11-നു ശേഷം ലോകത്തെല്ലായിടങ്ങളിലുമുള്ള മുസ്ലീങ്ങൾ ഒരേപോലെ അനുഭവിച്ച പ്രതിസന്ധിയാണ് സ്വത്വനഷ്ടത്തിന്റേത്. മുസ്ലിം നാമധാരിയാണെന്നു കേൾക്കുമ്പോഴേക്കും അയാൾക്കുമേൽ ചാർത്തിക്കിട്ടുന്ന ഭീകരവാദി, തീവ്രവാദി, വർഗ്ഗീയവാദി, മതഭ്രാന്തൻ തുടങ്ങിയ 'പദവികൾ' അയാളിലുണ്ടാക്കുന്ന സംഘർഷങ്ങളുടെ ആഖ്യാനത്തിനു സമകാലിക മലയാള നോവൽ വലിയ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നുണ്ടെന്ന് ഈ മൂന്നു നോവലുകളുടെയും പഠനത്തിൽ നിന്നും വ്യക്തമാകുന്നു. 'ഭീകരവാദി'യെന്നു മുദ്ര കുത്തി ജയിലിലടക്കപ്പെടുന്ന ആഗോളമുസ്ലിമിനെ ആഫ്രിക്കൻപശ്ചാത്തലത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന 'പോനോൻ ഗോംബെ' സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയുടെ യഥാതഥമായ ആവിഷ്കാരമാണ്.ഭീകരത-

യ്ക്കെതിരായ യുദ്ധത്തിന്റെപേരിൽ അമേരിക്ക നിർമ്മിച്ച തടവറകളിൽ നടക്കുന്ന കൊടിയപീ-ഡനത്തിന്റെ ദൃക്സാക്ഷി വിവരണത്തിലും ഉള്ളുലയ്ക്കുന്ന ജീവിതാഖ്യാനത്തിലും ഉള്ളത് ഈ പ്രതിസന്ധിയുടെ ആഴമവതരിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ്. പ്രവാസവും അഭയാർത്ഥിത്വവും ആവിഷ്കരിക്കുമ്പോഴും 'യാഇലാഹി ടൈംസ്' പറയാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് സ്വത്വനഷ്ടത്തിന്റെ വേദനകൾ നിറഞ്ഞ കഥയാണ്. കോഴിക്കോട്ടുകാരനായ പള്ളിക്കണ്ടിയിൽ കോയ എന്ന പറങ്കിക്കോയ നടത്തുന്ന തന്റെ സ്വത്വത്തിന്റെ വേരുകൾ തേടിയുള്ള അന്വേഷണവും അതിനോടുള്ള പ്രതികരണവുമാണ് ദ കോയയെ സവിശേഷമാക്കുന്നത്.

വാർപ്പുമാതൃകയിലുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളെയും നിലനിൽക്കുന്ന പൊതുബോധത്തെയും എങ്ങനെ പ്രതിരോധിക്കണമെന്ന കാഴ്ച്ചപ്പാടുകൂടി 9/11 അനന്തര മലയാള നോവൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഭീകരവാദി, തീവ്രവാദി, മതഭ്രാന്തൻ തുടങ്ങിയ സ്റ്റീരിയോ ടൈപ്പ് ആഖ്യാനങ്ങളെ തീർത്തും പ്രാദേശികമായ ഒരു ഉപസംസ്കൃതിയുടെ ചേർത്തു വെപ്പുകൊണ്ട് പ്രതിരോധിക്കുന്ന 'ദ കോയ' എന്ന നോവൽ ഇതിനു മികച്ച ഉദാഹരണമാണ്.

ഇതോടൊപ്പം വർത്തമാനകാല മലയാള നോവലിന്റെ പ്രമേയ തലത്തെയും ആഖ്യാനതലത്തെയും പുതിയൊരു ഭാവുകത്വ പരിസരത്തിലേക്കു പറിച്ചു നടാൻ 9/11-ന്റെ ആഗോള രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യം കാരണമായിട്ടുണ്ട് എന്ന വസ്തുതയും എടുത്തു കാണിക്കേണ്ടതാണ്

കുറിപ്പുകൾ

1. ഭീകരരെ കൈകാര്യം ചെയ്യാൻവേണ്ടിയാണ് കുടിയേറ്റ നിരോധവും മറ്റ് മുസ്ലിം വിരുദ്ധ നിയമ നിർമാണങ്ങളും ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ നടപ്പാക്കുന്നത്. അഥവാ, കൃത്യം നടത്തിയവർ മാത്രമല്ല, മറിച്ച് 'നല്ല വൃത്തിയുള്ള' തൊലിയുള്ളവരും ഭരണകൂടത്തിന്റെ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കിരയാകുന്നു. 9/11-നുശേഷം അമേരിക്ക-യിൽ മുസ്ലിംകൾ വ്യാപകമായി അറസ്റ്റ് ചെയ്യപ്പെടുന്നത് ഇതിനുദാഹരണമാണ്. അമേരിക്കയിൽ മാത്രമല്ല, ഒട്ടനവധി ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളിൽ മുസ്ലിങ്ങൾ ഭരണകൂട

വേട്ടക്കിരയാകുന്നുണ്ട്. 2001-നും 2003-നുമിടയിൽ ഭീകരരെ കണ്ടെത്താനെന്ന പേരിൽ എട്ട് മില്യനോളംവരുന്ന മുസ്‌ലീങ്ങളെ ജർമൻ പോലീസ് രഹസ്യനിരീക്ഷണത്തിന് വിധേയമാക്കുകയുണ്ടായി (ഡേവിഡ് ടെയ്റർ, & സൽമാൻ സയ്യിദ്. 'ഇസ്‌ലാമോഫോബിയയും മുസ്ലിം രാഷ്ട്രീയ കർത്തൃത്വവും.' ഇസ്‌ലാമും മുസ്ലിംകളും: അപകോളനീകരണ വായനകൾ, സഅ്ദ് സൽമി (എഡിറ്റർ), ഐപിഎച്ച്, കോഴിക്കോട്, 2023. 66).

2. Cole, Juan. "Islamophobia and American Foreign Policy Rhetoric: The Bush Years and After." Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century, edited by John L. Esposito and İbrahim Kalın, Oxford University Press, 2011.

3. Translated by Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press, 2005/Giorgio Agamben, Stato di eccezione: Homosacer, II, I. Turin: Bollati Boringhieri, 2003.

4. Huntingdon Samuel P, The Clash of Civilizations?, Foreign Affairs, summer 1993, Volume 72. Number P.22-49.

5. Lewis, B. What went wrong? The clash between Islam and modernity in the Middle East (1. Perennial ed.). Perennial, 2002

6. Huntingdon Samuel P, The Clash of Civilizations?, Foreign Affairs, summer 1993, Volume 72. Number P. 22-49.

7. For an account of bad Muslims, see Blaine Harden, "Saudis Seek to Add U.S. Muslims to Their Sect," New York Times, October 20, 2001; Susan Sachs, "Anti-Semitism is Deepening Among Muslims," New York Times, April 27, 2002. For a portrayal of good Muslims, see Laurie Good- stein, "Stereotyping Rankles Silent, Secular Majority of American Muslims, New York Times, December 23, 2001, p. A20.

8. Mahmood, S. (2006). Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation. Public Culture, 18(2), 323–347. https://doi.org/10.1215/08 992 363-2006-006

9. ഭീകരതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഇത്തരം അധീശമായ വ്യവഹാരങ്ങളെ ഞാൻ ശക്തമായി എതിർക്കുന്നു. രണ്ടു കാരണങ്ങളാണ് അതിനുള്ളത്. ഒന്ന്, മതമൗലിക വാദത്തെക്കുറിച്ച വളരെ സെലക്ടീവായ മതേതര ആഖ്യാനമാണിത്. മാത്രമല്ല, നല്ല മുസ്ലിം, ചീത്ത മുസ്ലിം എന്ന ദ്വന്ദ്വ നിർമിതിയെയും അതു മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ദ്വന്ദ്വപരത (Dualism) യെ തീരുമാനിക്കുന്നതും അധീശ വ്യവഹാരങ്ങളായിരിക്കും. ഉദാഹരണത്തിന് ബംഗ്ലാദേശിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യ ചരിത്രത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യ പോരാളികൾ, രാജ്യദ്രോഹികൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ദ്വന്ദ്വ നിർമിതി നമുക്കു കാണാൻ സാധിക്കും. സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തെ നയിച്ച മതേതര പാർട്ടിയായ അവാമി ലീഗ് സ്വയം തങ്ങളെ വിലയിരുത്തുന്നത് സ്വാതന്ത്ര്യപ്പോരാളികളായാണ്. അവർ ജമാ അത്തിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് രാജ്യദ്രോഹികൾ എന്നാണ് (ഇർഫാൻ അഹമ്മദ്. “സൗത്തേഷ്യയിലെ ഇസ്‌ലാമും രാഷ്ട്രീയവും.” ഇസ്‌ലാമും മുസ്ലിംകളും: അപകോളനീകരണ വായനകൾ, സഅ്ദ് സൽമി (എഡിറ്റർ), ഐപിഎച്ച്, കോഴിക്കോട്, 2023: 137).

10. Conway, G., & Runnymede Trust (Eds.). (1997). Islamophobia, a challenge for us all: Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia. The Runnymede Trust.

11. ഹമീദ് ചേന്ദമംഗല്ലൂർ. ലിബറൽ ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം. 2018: 119.

12. Sayyid, S., Vakil, A., & Sayyid, S. (Eds.), Thinking through Islamophobia: Global Perspectives. Hurst, 2010.

13. Fekete, L.A suitable enemy: Racism, migration and Islamophobia in Europe (1. publ). Pluto Pr., 2009.

14. Kalin, Ibrahim, Islamophobia and the limits of Multiculturalism, in ‘Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century. Edited by Johan L. Esposito and imbrahim Kalin, 2011.

15. Kumar, D. Islamophobia and the politics of empire. Haymarket Books, 2012.

16. രാഷ്ട്രീയഅസ്ഥിരതകളുടെ സന്ദർഭങ്ങളിൽ- ഒരു സമൂഹത്തിലെ ചിഹ്നവ്യവഹാ-രങ്ങൾ പ്രക്ഷുബ്ധമാവുന്നസന്ദർഭങ്ങളിൽ—അധീശശക്തികൾ തങ്ങൾക്കിഷ്ടമി-ല്ലാത്ത വിഭാഗങ്ങളെ നിരന്തരമായി പിശാചുവത്കരിക്കുന്നു. Sayyid Bobby S. A fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism (2nd ed). Zed Books: Distributed by Palgrave, 1997: 18-31.

17. വി.മോഹനകൃഷ്ണൻ/കാകദൃഷ്ടി. (2009, January 5) പലായനത്തിന്റെ പലപാഠ-ങ്ങൾ/പടങ്ങൾ. http://kaakadrushti.blogspot.com/2009/01/blog-post.html

18. https://www.unhcr.org/in/about-unhcr/who-we-are/figures-glance

19. ടി.ഡി. രാമകൃഷ്ണൻ, അവതാരിക, പൊനോൻ ഗോംബെ, 2019: 8.

20. സപ്തംബർ 11 അമേരിക്കൻ നിയമ വ്യവസ്ഥയെ വിദേശ നയ വ്യവസ്ഥയുമായി സംയോജിപ്പിക്കുന്നു. ആക്രമണം നടന്നയുടനെ 1200 മുസ്‌ലിങ്ങളെ എഫ്.ബി-.ഐ. അടക്കമുള്ള ഏജൻസികൾ പെട്ടെന്നു കസ്റ്റഡിയിലെടുക്കുകയും ചോദ്യം ചെയ്യുകയും ചെയ്തു. പലരെയും പലയളവിൽ ജയിലിലിട്ടു. ചിലരെ ഏകാന്ത തടവിലാക്കി. എല്ലാം രഹസ്യമായിരുന്നു. ഇവരിൽ ഒരാൾക്കും ഭീകര

പ്രവർത്തനവുമായി ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നില്ല. തുടർന്ന്, ജസ്റ്റിസ് ഡിപ്പാർട്ട്മെന്റ് 2000-ത്തിനു ശേഷം അമേരിക്കയിലെത്തിയ 18-നും 33-നും ഇടയ്ക്കു പ്രായമുള്ള 8000-ത്തോളം മുസ്ലിംകളുടെ പട്ടിക തയ്യാറാക്കി അവരെയൊക്കെ ചോദ്യം ചെയ്യുമെന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചു. അതിൽ 20 പേരാണ് അറസ്റ്റിലായത്. കുടിയേറ്റ നിയമങ്ങൾ ലംഘിച്ചതായിരുന്നു കാരണം. മൂന്നുപേർ ക്രിമിനൽ കുറ്റം ചെയ്തതിനും പിടിയിലായി. എന്നാൽ, ആർക്കും ഭീകരതയുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ജോർജ് ബുഷ് അമേരിക്ക ഇസ്ലാമുമായോ മുസ്‌ലീങ്ങളുമായോ യുദ്ധത്തിലല്ലെന്നുപറയുമ്പോൾ തന്നെ യു.എസിലെ സാധാരണ മുസ്‌ലീങ്ങൾ പിടിയിലാവുകയോ എല്ലാ അർഥത്തിലും ഭീകര നടപടികൾക്കു വിധേയമാവുകയോ ചെയ്തു. (ദീപകുമാർ. ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ. കലീം (വിവർത്തനം), തേജസ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2012: 138).

21. ടി.ഡി. രാമകൃഷ്ണൻ, അവതാരിക, പൊനോൻ ഗോംബെ, 2019: 9.

22. 2007-ൽ ന്യൂയോർക്ക് പോലീസ് ഡിപാർട്ടുമെന്റ് 'റാഡിക്കലൈസേഷൻ ഇൻ ദ വെസ്റ്റ്: ദ ഹോം ഗ്രോൺ ത്രെട്ട്' എന്നൊരു രേഖ തയ്യാറാക്കിയിരുന്നു. അതുപ്രകാരം ഒരാൾ തീവ്രവാദിയാവുന്നതിന് നാലു ഘട്ടങ്ങളുണ്ട്. തീവ്രവാദ പൂർവാവസ്ഥ, സ്വത്വം തിരിച്ചറിയൽ, ആദർശാഗിരണം, ജിഹാദിയാവൽ എന്നിവയാണവ. ഈ രേഖയനുസരിച്ച മധ്യവർഗത്തിൽ കുടിയേറ്റക്കാരനായ ഏതൊരു മുസ്‌ലിമും തീവ്രവാദക്ഷമതയുള്ള ഘട്ടത്തിലാണ്. അതായത്, ആ ഗണത്തിൽപ്പെട്ടവർ ഒരു കൺവെയർ ബെൽട്ടിൽ കയറിയപോലെ അടുത്തഘട്ടത്തിലേക്കു നീങ്ങിയേക്കും. അത്തരക്കാർ പുകവലി, മദ്യപാനം, ചൂതുകളി എന്നിവ നിർത്തുകയും പരമ്പരാഗത മുസ്ലിം വസ്ത്രം ധരിക്കുകയും ചെയ്താൽ സൂക്ഷിക്കുക. ജിഹാദി-സലഫി പ്രത്യയശാസ്ത്രം സ്വാംശീകരിക്കാൻ പായുകയാണവൻ. അതായത്, അവൻ സ്വത്വം കണ്ടുപിടിക്കുന്നു. അതോടൊപ്പമവരിൽ രാഷ്ട്രീയബോധം വളരും; അവർ സമുദായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പങ്കെടുക്കും. പിന്നെയവർ

പള്ളിയിലേക്കൊതുങ്ങി ഗ്രന്ഥങ്ങൾ പഠിക്കാൻതുടങ്ങും. ജിഹാദിയാവുന്നതാണ് അവസാനഘട്ടം. ഇന്റെർനെറ്റിൽ പരതുക, നിരീക്ഷണം നടത്തുക, വസ്തുക്കൾ ശേഖരിക്കുക തുടങ്ങിയവയൊക്കെ ഈ ഘട്ടത്തിൽ നടക്കുന്നു. അതിനാൽ, വംശീയമായ വിവരംശേഖരിക്കൽ നടക്കണമെന്ന് ഈ രേഖ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. (Silber, Mitchell D., and Arvin Bhatt. Radicalization in the West: The Homegrown Threat. The Newyork City Police Department, 2007: 21-54).

23. 2023 ആഗസ്റ്റ് 17-ന് 'ദ കോയ' പ്രകാശനം ചെയ്യാനിരുന്ന ദിവസമാണ് ഗഫൂർ അറയ്ക്കൽ അന്തരിച്ചത്.

24. നമ്മുടെ പൊതുബോധത്തിന്റെ സ്വതന്ത്ര സെക്കുലർ സങ്കൽപ്പങ്ങളെ പൊളിച്ചടുക്കുന്ന, കൃതിയാണ് ദ കോയ. [....] ലിബറൽ സെക്കുലർ പൊതുബോധത്തെ നിരന്തരം പ്രശ്നവത്കരിച്ചും ചോദ്യംചെയ്തും ലോകത്താകെ വികസിച്ചുവന്ന പ്രാന്തവത്കൃത പ്രതിരോധങ്ങളുടെ തുടർച്ചയിൽ മാത്രം സംഭവിച്ച, സൗമ്യമെങ്കിലും സ്ഫോടനാത്മകമായ ഒരു സാംസ്കാരിക സംഭവം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ദ കോയ വേറിട്ട് നിൽക്കുന്നത് (കെ.ഇ.എൻ.,"വെറും കോയയല്ല ദ കോയ." ദ കോയ (അവതാരിക), മാതൃഭൂമി, കോഴിക്കോട്, 2023: 11).

ഉപസംഹാരം

മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനമെന്നത് വിസ്തൃതവും സങ്കീർണ്ണവുമായ അന്വേഷണമേഖലയാണ്. ചരിത്രപരവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ കാരണങ്ങളാണ് കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ കാലം തൊട്ട് 9/11 അനന്തര കാലം വരെയുള്ള മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ നിർണ്ണയിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ 'മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം മലയാള നോവലിൽ: തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ മുൻനിർത്തിയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം' എന്ന ഈ പഠനത്തിൽ, തെരഞ്ഞെടുത്ത നോവലുകൾക്കൊപ്പം മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ സങ്കീർണ്ണമാക്കിത്തീർത്ത പ്രത്യയശാസ്ത്ര പരിസരങ്ങളെയും അതിലേക്കുനയിച്ച വിവിധ ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളെയും വിശകലനംചെയ്തിട്ടുണ്ട്. മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിന്റെ പൊതുസ്വഭാവമെന്ത്? മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ നിർണ്ണയിച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഘടകങ്ങളെന്തൊക്കെയാണ്? നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ സ്വാധീനിച്ച ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ധർമ്മമെന്തെല്ലാമാണ് എന്നീ മൂന്നു ഗവേഷണ ചോദ്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയാണ് ഈ പ്രബന്ധം തയ്യാറാക്കിയിട്ടുള്ളത്. വിവിധ ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള പഠനമെന്ന നിലയിൽ ഈ ചോദ്യങ്ങളെ മൂന്ന് ഇന്ത്യൻ ചരിത്ര സന്ദർഭത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന രീതിശാസ്ത്രമാണ് അവലംബിച്ചത്.

1. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും അന്നത്തെ ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളും ആദ്യകാല മലയാള നോവലിലുണ്ടാക്കിയ പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങൾ,

2. ദേശീയതയുടെ പിൽക്കാല വ്യവഹാരങ്ങൾ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തിയതിന്റെ സ്വഭാവം,

3. 9/11-ന്റ ശേഷമുള്ള ആഗോള സാഹചര്യം മലയാള നോവലിന്റെ ആഖ്യാനപരിസരത്തെയും പ്രതിനിധാന സ്വഭാവത്തെയും നിർണയിച്ചതെങ്ങനെ എന്നീ അന്വേഷണങ്ങളാണ് നടത്തിയിട്ടുള്ളത്.

ഈ ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളിലെ പ്രതിനിധാനങ്ങളെ പഠനാവസാനത്തിൽ താരതമ്യ വിശകലനത്തിനു വിധേയമാക്കുമ്പോൾ ഈ പ്രതിനിധാന സ്വഭാവത്തിന്റെ പരിണാമഘട്ട-ങ്ങളെക്കൂടി കണ്ടെത്താനാവും. കൊളോണിയൽ ചരിത്രനിർമ്മിതിയും ആധുനിക പൊതു-ബോധ നിർമ്മിതിയും സൃഷ്ടിച്ച അപരസങ്കല്പം മലയാള നോവലിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽത്ത-ന്നെ ആഖ്യാനങ്ങളിൽ പ്രബലമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതു കാണാം . രണ്ടാംഘട്ടത്തിലെ കോളനിയനന്തര കാലത്തും ഇതിന്റെ തുടർച്ചകൾ തന്നെ കാണുന്നത് കൊളോണിയൽ യൂറോ കേന്ദ്രിത പൊതുബോധവും സാംസ്കാരികാധീശത്വം എങ്ങനെ പോസ്റ്റ് കൊളോണി-യൽ കാലത്തും പ്രബലമായിരിക്കുന്നു എന്നതിന്റെ അടയാളമാണ്. മൂന്നാം ഘട്ടത്തിലെത്തു-മ്പൊഴേക്കും ദേശീയതയിൽനിന്ന് അന്തർദേശീയതയിലേക്ക് ലോക ക്രമം വികസിക്കുമ്പൊ-ഴും ആഗോള തലത്തിൽത്തന്നെ ഈ അപരവത്കരണവും ഇസ്ലാമോഫോബിയയും ദേശാതിർത്തികൾക്കപ്പുറവും പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നു വെളിപ്പെടുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിലെ ഒരു പ്രധാന വ്യതിയാനം ആഗോളതലത്തിൽ വികസിച്ച നവസാമൂഹ്യ മുന്നേറ്റങ്ങളും കീഴാളരാ-ഷ്ട്രീയവും നവസംസ്കാര പഠനങ്ങളും സൃഷ്ടിച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്ര കാഴ്ചപ്പാടുകൾ നമ്മുടെ സാമൂഹികതയെയും ആഖ്യാനങ്ങളെയും ഗുണാത്മകമായി സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മവും യഥാതഥവുമായ പ്രതിനിധാനങ്ങളും അധിനിവേശ വിരുദ്ധ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും ഈ ഘട്ടത്തിലെ നോവൽ ആഖ്യാനങ്ങളിൽ കണ്ടെത്താനാവും.

കേരളീയ മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ച മൂന്ന വ്യത്യസ്ത ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളിലുണ്ടായ ഒൻപതു നോവലുകളെയാണ് പ്രബന്ധത്തിൽ പഠനവിധേയമാക്കിയത്. മലയാള നോവലിൽ നിലനിൽക്കുന്ന പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങളെയും സങ്കീർണ്ണതകളെയും മനസ്സിലാക്കാൻ ഓരോ ചരിത്ര സന്ദർഭത്തിലെയും മൂന്ന വീതം നോവലുകളെ, പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രമുപയോഗിച്ച് പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം ചെയ്താണ് പഠനം പൂർത്തീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ആദ്യ അധ്യായത്തിൽ ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ അന്വേഷണ പശ്ചാത്തലവും സൈദ്ധാന്തികാടിത്തറയും രീതിശാസ്ത്ര പദ്ധതിയും ഉറപ്പിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. സാഹിത്യ പാഠങ്ങളിലെ പ്രതിനിധാനങ്ങളെയും അതിനു പിറകിലെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും വിശകലനം ചെയ്യുന്ന രീതിപദ്ധതിയെ ഉറപ്പിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി ഈ അധ്യായത്തിൽനിന്ന് എത്തിച്ചേർന്ന ധാരണകൾ ഇവയാണ്.

1. ഭാഷയും യഥാർത്ഥ ലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം പ്രതിഫലനാത്മകമോ അനുകരണീയമോ പരസ്പര പൂരകമോ അല്ല, ഭാഷയുടെ കണ്ണാടിയിൽ ലോകം കൃത്യമായി പ്രതിഫലിക്കുന്നുമില്ല. മറിച്ച് ഭാഷയ്ക്കുള്ളിൽ, വിവിധ പ്രതിനിധാന സംവിധാനങ്ങളിലൂടെയും മറ്റും അർത്ഥം ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സംസ്കാരം എന്ന പ്രതിനിധാന വ്യവസ്ഥ ഈ അർത്ഥോത്പാദനത്തിൽ നിർണായകമാണ്.

2. സമൂഹത്തിലെ എല്ലാ പ്രതിനിധാനങ്ങൾക്കും കാരണമായി നിലകൊള്ളുന്ന പൊതുബോധമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം. ഏതെങ്കിലുമൊരു സവിശേഷ സന്ദർഭത്തിൽ രൂപംകൊള്ളുന്ന വ്യവഹാരങ്ങളെ അതിലുള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ള അധീശത്വപരവും പ്രതിലോമകരവുമായ ചിന്തകളെ മുൻനിർത്തി അപഗ്രഥിക്കാൻ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനം സഹായകമായിട്ടുണ്ട്.

3. ഒരു സാഹിത്യകൃതിക്കകത്തെ പ്രതിനിധാന സ്വഭാവത്തെ അപഗ്രഥിക്കാൻ ഘടനാത്മകമായ വിശകലന രീതിയാണ് പരമ്പരാഗത ആഖ്യാനവിജ്ഞാനം ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. പാഠത്തിനു പുറത്തു നിൽക്കുന്ന ഘടനാ ബാഹ്യമായ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ-

ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളെയൊന്നും ഈ വിശകലന രീതി അപഗ്രഥിച്ചിരുന്നില്ല. എന്നാൽ കൃതി ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന സന്ദേശം, അതിന്റെ ചരിത്രപരത, പ്രത്യയശാസ്ത്ര നില എന്നിവയെല്ലാം പരിഗണിക്കുന്ന രീതിശാസ്ത്രമാണ് പാഠവിശകലനത്തിന് അനുയോജ്യമെന്ന തിരിച്ചറിവിൽനിന്നാണ് ചരിത്രത്തിലൂന്നി നിന്നുള്ള ഈ പഠനത്തിന് പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. വ്യത്യസ്ത ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളിലുള്ള സാഹിത്യകൃതിയെ നിർമ്മിച്ച അധികാര ബലതന്ത്രങ്ങളെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും വിമർശാത്മക സമീപനത്തിലൂടെ നിർധാരണം ചെയ്യാൻ ഈ സമീപനരീതികൊണ്ട് സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്.

പതിനെട്ടും പത്തൊമ്പതും നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് ആദ്യകാല മലയാള നോവലുകളുടെ പ്രതിനിധാന സ്വഭാവത്തെ രണ്ടാമത്തെ അധ്യായത്തിൽ അന്വേഷിച്ചത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഉത്പന്നമെന്നനിലയ്ക്കാണ് ആദ്യകാല മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനമന്വേഷിച്ചത്. അതോടൊപ്പം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലുമുള്ള മലബാറിന്റെ ചരിത്രവസ്തുതകളും പഠനത്തിന്റെ വഴിയിൽ കടന്നുവന്നു. അധിനിവേശ ആഖ്യാനങ്ങൾ മുസ്ലീമിനെ അപരവത്കരിച്ചതും ഈ ആഖ്യാനമാതൃക പിൽക്കാലത്തെ സാഹിതീയ വ്യവഹാരങ്ങളെ സ്വാധീനിച്ചതും അത് ഇന്ത്യൻ പൊതുബോധത്തെത്തന്നെ നിർണയിച്ചതും എങ്ങനെയാണെന്നു പരിശോധിക്കുകയാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ ചെയ്തത്. ഇതിൽനിന്ന് എത്തിച്ചേർന്ന നിഗമനങ്ങൾ ഇവയാണ്.

1. മുസ്ലിം ജീവിതം കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള നോവലുകളൊന്നും ഈ കാലയളവിലുണ്ടായിട്ടില്ല. പ്രധാന കഥ പറഞ്ഞുവരുന്നയിടത്ത് വന്നുപോകുന്ന, കഥാഗതിയുടെ ഭാഗമായി മാറാൻ ഒട്ടും സാധ്യതയില്ലാത്ത അപ്രസക്തരായ കഥാപാത്രങ്ങൾ മാത്രമായിരുന്നിട്ടും ആദ്യകാല മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം പ്രതിലോമകരമായിരുന്നു.

2. ഇതിനു കാരണമായിത്തീർന്നത് രണ്ടു കാര്യങ്ങളാണ്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ യുക്തിയിൽ മുസ്‌ലിമെന്നത് അപരമായ (other) ഒന്നായിരുന്നു. ആ യുക്തിയിൽ

പിറന്ന ഉത്പന്നമായതുകൊണ്ട് മലയാള നോവലിനും വേറിട്ടുനടക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. രണ്ടാമത്തെ കാരണം ചരിത്രപരമാണ്. ബ്രിട്ടീഷ് കോളനി വാഴ്ച്ചയുടെ കാലത്ത് മലബാറിലെ മാപ്പിളമാരുടെ നേതൃത്വത്തിലുണ്ടായ കർഷക കലാപങ്ങളെയും ടിപ്പുവിന്റെ വരവിനെയും മുസ്ലിം വിശ്വാസങ്ങളെയും മുൻനിർത്തി കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരൻമാർ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത മുസ്ലിം വിരുദ്ധ പൊതുബോധമാണ് അത്. ഈ രണ്ടു വസ്തുതകളെയും മുൻനിർത്തിയാണ് ആദ്യകാല നോവലുകളിലെ, സവിശേഷമായി സരസ്വതിവിജയം, ലക്ഷ്മീകേശവം, സുകുമാരി എന്നിവയിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം ചർച്ച ചെയ്തിട്ടുള്ളത്.

3. ആദ്യകാല മലയാള നോവലുകളുടെ വഴി മിഷനറിമാർ കാട്ടിത്തന്നതായിരുന്നു. നോവലെന്ന നവീന ആഖ്യാനമാതൃകയെ ക്രൈസ്തവ ദർശനങ്ങളുടെ പുതിയ പാഠങ്ങൾ നിർമ്മിക്കാനാണ് അവർ ഉപയോഗിച്ചത്. മുസ്ലിം ജീവിതമെന്നത് മിഷനറിമാരുടെ കഥാപരിസരത്തിലില്ലാത്ത ലോകമായിരുന്നു. തദ്ദേശീയരായ നോവലിസ്റ്റുകളും മിഷനറിമാർ കാട്ടിത്തന്ന പൂർവ്വമാതൃക പിന്തുടർന്നു. അപ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങളായി മാത്രം മുസ്ലീങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. എന്നാൽ അവരൊക്കെയും പ്രതിനായക വേഷമണിഞ്ഞവരോ കള്ളൻമാരെ കോമാളികളോ ആയിമാറിയത് രണ്ടാമത്തെ കാരണമായി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച അന്നത്തെ രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളുടെ പൊതുബോധ നിർമ്മിതിയിൽ നിന്നാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മലബാറിലുണ്ടായ കർഷക പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ സുപ്രധാനമായ അനന്തരഫലം 'കലാപകാരിയാണ് മുസ്ലിം' എന്ന സാമാന്യവത്കരണമാണ്. ആദ്യകാല മലയാള നോവൽ ഈ സാമാന്യവത്കരണത്തിന് ഉത്തമോദാഹരണമാണ്. ഇവിടെ പഠനവിധേയമാക്കിയ മൂന്നു നോവലുകളുടെയും ആഖ്യാനത്തിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന പ്രബല പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ ആ നിലയ്ക്കുള്ള ഉത്തരമാണ് നൽകുന്നത്.

4. കീഴാളനവോത്ഥാനത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന നോവലായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ട 'സരസ്വതീവിജയ'ത്തിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ

വാർപ്പുമാതൃകയുടെ തുടർച്ചയായിരുന്നു. കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയുടെ കാര്യസ്ഥനായ രാമർകുട്ടിനമ്പ്യാർ, പുലയനായ മരത്തനെ അടിച്ചുകൊന്ന കേസിലെ സാക്ഷികളാണ് ഇതിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന മുസ്ലിം കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം. പള്ളിസ്ഥലത്തെ സംബന്ധിച്ച് നമ്പൂതിരിയുമായി കേസു നടത്തി തോറ്റ അവുള്ളയുടെ കാര്യസ്ഥനായ കുട്ട്യസ്സനും കൂട്ടാളികളും എന്നതിനപ്പുറം ഒരു ഐഡന്റിറ്റിയും ഈ കഥാപാത്രങ്ങൾക്കാർക്കുമില്ല. പുറത്തു നിന്നു വന്ന് നാട്ടിലെ സമാധാനം കെടുത്തുന്ന കള്ളൻമാരായ മൊട്ടകളായാണ് നോവലിൽ മാപ്പിളമാരെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. കഥയുടെ അന്ത്യത്തിൽ മരത്തൻ മരിച്ചിട്ടില്ലെന്നു തിരിച്ചറിയുന്നതോടെ എല്ലാം ശുഭകരമായി അവസാനിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും കള്ളസാക്ഷ്യം പറഞ്ഞുവെന്ന മാപ്പിളമാരുടെ കുറ്റം മാത്രം നിലനിർത്തി അവർക്കു മേലുള്ള വിചാരണ തുടരുന്നുണ്ട്. നോവലിൽ ബാക്കിയാവുന്ന ഒരേയൊരു വില്ലൻ 'മാപ്പിള' മാത്രമാവുന്നു. സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന സവർണ്ണ മൂല്യങ്ങളോട് കലഹിച്ച് കീഴാളജനതയുടെ മോചനത്തിനായി എഴുത്തുകാരൻ ശബ്ദമുയർത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിനു സ്വീകരിച്ചവഴി കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടേതായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാ-ണ് സമത്വത്തിന്റെ പാതയിൽ കൂടെ നിർത്തേണ്ടിയിരുന്ന മുസ്ലീങ്ങളെല്ലാം ഈ നോവലിൽ വില്ലൻമാരായി തീർന്നത്.

5. ജന്മിത്വവാഴ്ചയുടെ അപഹാസ്യതയും അതിനെതിരെ നായർത്തറവാടുകളിൽ നി-ന്നുമുയർന്നുവന്ന പ്രതിരോധവും ഇതിവൃത്തമാക്കുന്ന കോമാട്ടിൽ പാഡുമേനോന്റെ 'ലക്ഷ്മീകേശവം' ആധുനികമായ ലോക ബോധത്തെ കേരളീയ സമൂഹം ഉൾക്കൊ-ള്ളാൻ തുടങ്ങുന്നതിനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന നോവലായാണ് വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ള-ത്. എന്നാൽ ഈ നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനവും ആദ്യകാല മലയാള നോവലുകളുടെ പതിവു രീതികളിൽ നിന്നും ഒട്ടും വ്യത്യസ്തമല്ല. രാജ്യസഞ്ചാരത്തിനിടെ തനിച്ചായിപ്പോകുന്ന ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയെ ആക്രമിക്കാനൊരുങ്ങുന്ന പേരു പോലുമില്ലാത്ത പട്ടാണിയാണ് ഈ നോവലിലെ മുസ്ലിം. കള്ളനെന്നോ അക്രമിയെന്നോ പറഞ്ഞവ-സാനിപ്പിക്കാമായിരുന്ന ഒരു കഥാപാത്രത്തെ പട്ടാണിയെന്നു പേരിട്ടു വിളിക്കുന്നതിനു

പിന്നിലുള്ളത് അപരവത്കരണത്തിന്റെ യുക്തിയാണ്. ബ്രിട്ടീഷധിനിവേശവും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുമാണ് ഇത്തരമൊരു പൊതുബോധം നിർമ്മിച്ചെടുത്തത്. ടിപ്പുവിന്റെ അധിനിവേശത്തെ കുറിച്ചുള്ള 'പടയോട്ടക്കഥ'കൾക്ക് പിന്നാലെയാണ് പട്ടാണിപ്പേടി മലബാറിലെത്തുന്നത്. ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി അക്രമം നേരിടുന്നത് മൈസൂർ രാജ്യത്തിന്റെ അതിർത്തിയിൽ വെച്ചാകുന്നതും അവൾക്കും കേശവനും രക്ഷയാകുന്നത് മൈസൂർ സുൽത്താൻമാർക്കുശേഷം ആ രാജ്യം ഭരിച്ച ഹൈന്ദവ രാജാക്കൻമാരാകുന്നതും കഥാഗതിയിൽ സ്വാഭാവികമായി സംഭവിച്ചതല്ല. 'പട്ടാണി സമം കൊള്ളക്കാർ' എന്ന പൊതുബോധത്തെ ബോധപൂർവ്വം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ആഖ്യാനതന്ത്രമാണത്. മലബാറിൽ അക്കാലത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന മുസ്ലിം വിരുദ്ധ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായി ഈ നോവലും പരിണമിച്ചു.

6. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ 'സുകുമാരി' ബാസൽ മിഷന്റെ പ്രവൃത്തികളെ മുൻനിർത്തി ആധുനികീകരണത്തിന്റെ വഴിയടയാളപ്പെടുത്തുന്ന നോവലാണ്. സ്വതന്ത്രമായ വ്യക്തിത്വമുള്ള ഒരു മുസ്ലിം കഥാപാത്രവും സുകുമാരിയിലില്ല. നോവലിന്റെ ഇതിവൃത്ത സ്വഭാവത്തിനനുസരിച്ച് അത്തരം ഒരു കഥാപാത്രത്തിന്റെ ആവശ്യവുമില്ല. എന്നാൽ പല സന്ദർഭങ്ങളിലായി കടന്നു വരുന്ന വിഡ്ഢികളും അപഹാസ്യരും പൊങ്ങച്ചക്കാരുമെല്ലാം മുസ്‌ലീങ്ങളായി മാറുന്ന അവതരണമാണ് ഈ നോവലിലുള്ളത്. 'മലയാളരാജ്യത്തിൽ' എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാരംഭിക്കുന്ന 'സുകുമാരി'യിൽ മാനകീകൃത മലയാളമറിയാത്ത അപഹാസ്യ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്ന വിഡ്ഢികളാണ് മുസ്ലിം കഥാപാത്രങ്ങൾ.എപ്പോഴും രാജ്യത്തിനു പുറത്തുള്ള മറ്റൊരു ദേശത്തെക്കുറിച്ചു സംസാരിക്കുന്ന ഈ മാപ്പിളമാർ ഇവിടെനിന്നും പുറത്താക്കപ്പെടേണ്ടവരാണ് എന്ന ബോധത്തെ നിർമ്മിക്കുകയാണ് 'സുകുമാരി'യിലൂടെ എഴുത്തുകാരൻ ചെയ്യുന്നത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര യുക്തിയിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ആദ്യകാല നോവലുകളുടെ പൊതുസ്വഭാവം 'സുകുമാരി'യിലും കണ്ടെത്താനാവും.

7. ഇവിടെ പഠനവിധേയമാക്കിയ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിലുണ്ടായ ഈ നോവലുകളൊക്കെ കീഴാളവിമോചനത്തെയും ജന്മിത്വത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ പതനത്തെയും കുറിച്ചാണ് സംസാരിച്ചത്. ജാതി കേന്ദ്രിതമായ ഇന്ത്യൻ സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥയെ അഭിമുഖീകരിക്കാതെ കൊളോണിയൽ അധികാരം സ്ഥാപിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്ന തിരിച്ചറിവിൽ നിന്നാണ് കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും അതിന്റെ ഉത്പന്നമായ നോവലും കീഴാളവിമോചനത്തിനൊപ്പം നിന്നത്. എന്നാൽ മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ പാശ്ചാത്യ ആധുനികത നിർമ്മിച്ചെടുത്ത വ്യാജ പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ വഴിയിൽനിന്നും മാറി നിൽക്കാൻ ആദ്യകാല മലയാള നോവലിനു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല.

8. മുസ്‌ലീങ്ങൾ കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് ഇന്ത്യയിലെ 'കീഴാള'രെന്നു, ആദ്യകാല മലയാള നോവലിലെ കീഴാളനവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് വിശകലനം ചെയ്തവരും കാണാതെ പോയി. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ചരിത്ര പശ്ചാത്തലവും സാംസ്കാരിക സവിശേഷതകളും എങ്ങനെയാണ് അക്കാലത്തെ നോവലുകളുടെ ആഖ്യാനത്തെ നിർണയിച്ചതെന്നു പോസ്റ്റ് ക്ലാസിക്കൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനത്തിന്റെ സാധ്യതകളുപയോഗിച്ച് വിശകലനം ചെയ്താണ് 'മുസ്ലിം വിരുദ്ധ പൊതുബോധത്തിന്റെ ആഖ്യാനം' എന്ന തീർപ്പിലെത്തിച്ചേർന്നിട്ടുള്ളത്.

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനം വിശകലനം ചെയ്തത് ഇന്ത്യാവിഭജനം, ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണം എന്നീ രാഷ്ട്രീയ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ്. മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ സ്വഭാവം നിർണ്ണയിച്ച ചരിത്ര പശ്ചാത്തലമാണ് ഇന്ത്യാവിഭജനത്തിന്റേത്. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്വാധീനം, ഇന്ത്യാവിഭജനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം, ദേശീയതയെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണങ്ങൾ തുടങ്ങിയ ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളുടെയും കാഴ്ച്ചപ്പാടുകളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ ഈ പഠനത്തിൽ വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഈ അന്വേഷണത്തിൽനിന്ന് എത്തിച്ചേർന്ന പ്രധാന കണ്ടെത്തലുകൾ ഇവയാണ്.

1. ആധുനികതയുടെ യുക്തിയും ദേശീയതയുടെ രാഷ്ട്രീയവും നിർമ്മിച്ചെടുത്ത പൊതുബോധമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കാലത്തെ മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തിയത്. മുസ്ലിം അപരവത്കരണത്തിന്റെ ദേശീയതാ പാഠമാണ് 'ദേശീയമുസ്ലിം' എന്ന സങ്കല്പനത്തെ നിർമ്മിച്ചത്. വിഭജനാന്തര രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളും ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയും മുസ്‌ലിമിനെ എങ്ങനെയാണ് ഉൾക്കൊണ്ടതെന്നു വ്യക്തമാക്കാൻ മൂടുപടം, ഭ്രാന്താലയം, സുൽത്താൻവീട് എന്നീ നോവലുകളുടെ അപഗ്രഥനത്തിലൂടെ സാധിക്കുന്നുണ്ട്. ആഖ്യാനത്തിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന ആധിപത്യ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ അപനിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇക്കാലയളവിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ പ്രബന്ധത്തിൽ തുറന്നു കാട്ടുന്നത്.

2. വിഭജനാനന്തര ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയ പശ്ചാത്തലത്തിൽ എഴുതപ്പെട്ട സാമൂഹിക നോവലാണ് 'മൂടുപടം. ജാതി-മത ചിന്തകൾക്കതീതമായി വളർന്ന ഒരു ഗ്രാമീണ പ്രണയ കഥ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരമുണ്ടായ ഹിന്ദു-മുസ്ലിം കലാപങ്ങളുടെയും തീവ്രമായ മത ചിന്തകളുടെയും വേലിക്കെട്ടുകളിൽ തട്ടി തകർന്നു പോകുന്നതിന്റെ സംഘർഷാത്മക ആഖ്യാനമായാണ് നോവൽ വികസിക്കുന്നത്. പുറമേക്ക് മതേതരമായ സാമൂഹിക ജീവിതത്തിന്റെ കഥയാണ് എഴുത്തുകാരൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നതെങ്കിലും ആഖ്യാനത്തിൽ അപരവത്കരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം കടന്നുവരുന്ന നോവലാണ് മൂടുപടം. നോവലിന്റെ പേരു തന്നെ അപരവത്കരണത്തിന്റെ യുക്തിയിൽ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളതാണ്. മൂടുപടമണിഞ്ഞ് ഇരുട്ടിൽ കഴിയുന്ന ജനതയെ സൂചിപ്പിക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗമാണത്. നായികയായ ആമിനയിൽ മാത്രം കടന്നുവരുന്ന മതചിന്തയുടെ ഭാരം വിഭജനാനന്തര പൊതുബോധത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയാണ്.

3. ഗ്രാമത്തിൽ നിന്നും നഗരത്തിലേക്കു കഥാസന്ദർഭം പരിണമിക്കുമ്പോൾ അടക്കിയൊതുക്കിപ്പറയാൻ ശ്രമിച്ച അപരരാഷ്ട്രീയം പുറത്തു ചാടുന്നുണ്ട്. ബോംബെ നഗരത്തിലെ വർഗ്ഗീയ കലാപത്തിന്റെ ആവിഷ്കരണത്തിൽ എഴുത്തുകാരൻ പൂർണ്ണ

പക്ഷപാതിയായിത്തീരുകയും ദേശരാഷ്ട്രത്തിലെ കലാപകാരികളായി മുസ്‌ലീങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

4. അപരനിർമ്മിതിയുടെ പൂർത്തീകരണത്തിനായാണ് ആലിക്കുട്ടി എന്ന ദേശീയമുസ്‌ലിമിനെ എഴുത്തുകാരൻ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. വിഭജനനാന്തര ഇന്ത്യയുടെ പൊതുബോധം നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ബോധപൂർവ്വ സൃഷ്ടിയാണത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ എല്ലാത്തിനെയും ജയിക്കാൻ കഴിയുന്ന നായക വേഷത്തിലേക്ക് ഈ കഥാപാത്രത്തിന് വികാസമുണ്ടാകുന്നില്ല. അധിനിവേശത്തിനെതിരെ ഉയർന്ന മലബാറിലെ മുസ്ലിം പ്രതിരോധങ്ങളെ തകർത്തു കളയാൻ ബ്രിട്ടീഷുകാരൻ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത രാഷ്ട്രീയ പ്രയോഗമായിരുന്നു 'മതഭ്രാന്തൻ' എന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുശേഷവും ആ കൊളോണിയൽ ബാധ ഉപേക്ഷിക്കാൻ നമ്മുടെ എഴുത്തുകാർക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ദേശീയതയുടെ പലതരം വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെ അതിപ്പോഴും നിലനിൽക്കുന്നു. മതേതരവും പുരോഗമനാത്മകവുമായ ഒരു സമൂഹത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാനുള്ള വിഭജനാന്തര കാലത്തെ എഴുത്തിന്റെ വഴികളൊക്കെയും അപകടംനിറഞ്ഞതായിരുന്നു. അതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് 'മൂടുപട'ത്തിനുള്ളിൽ തെളിയുന്ന ഏകപക്ഷീയമായ അപരത്വനിർമ്മിതി.

5. രണ്ടാംലോക മഹായുദ്ധം മുതൽ ഇന്ത്യാവിഭജനം വരെയുള്ള കാലത്തെ സംഘർഷാത്മകമായ ജീവിതം വൈകാരികമായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന പി. കേശവദേവിന്റെ നോവലാണ് 'ഭ്രാന്താലയം'. ഹിന്ദു-മുസ്ലിം സംഘർഷങ്ങളാൽ ഭ്രാന്താലയമായിത്തീരുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയ ദൈന്യതയാണ് നോവലിന്റെ മുഖ്യപ്രമേയം. വിഭജനത്തിന്റെ മുറിവുകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്ന മാസ്റ്റർ പീസായാണ് വായനക്കാർ പലപ്പോഴും ഈ നോവലിനെ കണ്ടിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ ഈ നോവൽ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന വിഭജനാനന്തര രാഷ്ട്രീയ യുക്തി പ്രതിലോമകരമാണ്. ദേശരാഷ്ട്രത്തിൽനിന്നും പുറത്താക്കപ്പെടേണ്ട മുസ്ലിം എന്ന അപരനെ കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ആഖ്യാനമാണ് 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിലേത്. അപരവത്കരണത്തിന്റെ യുക്തിയിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട സവിശേഷ പ്രതിനിധാനമാണ് കേന്ദ്രകഥാപാത്രവും പ്രതിനായകനുമായ

അബ്ദുവിന്റേത്. ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ യൂറോപ്പിലും മൂന്നാം ലോക രാജ്യങ്ങളിലും അഭിമുഖീകരിച്ച 'മുസ്ലിം പ്രശ്ന'ത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാണവൻ. വെറുപ്പിന്റെയും വിദ്വേഷത്തിന്റെയും പ്രതിരൂപമായാണ് അബ്ദുവിനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളത്. വിഭജനത്തിലേക്കു നയിച്ച മുസ്ലിം മതഭ്രാന്തിന്റെ വിചാരണയാണ് അബ്ദു എന്ന കഥാപാത്രത്തിലൂടെ എഴുത്തുകാരൻ സാധ്യമാക്കുന്നത്.

6. അപരസ്വത്വനിർമ്മിതിക്കൊപ്പംതന്നെ അപരദേശനിർമ്മിതിയും 'ഭ്രാന്താലയ'ത്തിൽ നടക്കുന്നുണ്ട്. മുസ്ലിംഭൂരിപക്ഷ പ്രദേശമായ വടക്കിനെ—മലബാറിനെ–കലാപകാരികളുടെയും അക്രമികളുടെയും ദേശമായാണ് നോവലിലുടനീളം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകൂടവും കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരൻമാരും തുടങ്ങിവെച്ച ഈ അപരദേശ നിർമ്മിതി സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കാലത്തും തുടരുന്നതിന്റെ നേർചിത്രണമാണ് നോവലിലുള്ളത്.

7. വിഭജനാനന്തര രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക യുക്തിയായ 'ദേശീയമുസ്ലിം' ഈ നോവലിലും കടന്നുവരുന്നുണ്ട്—അബ്ദുവിന്റെ സഹോദരനായ റഹീമിലൂടെ. വിഭജനാനന്തര രാഷ്ട്രീയ സംഘർഷങ്ങളുടെയും വർഗ്ഗീയ കലാപങ്ങളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ 'ഇന്ത്യൻ മുസൽമാൻ' ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് എങ്ങനെ ജീവിക്കണമെന്നതിനെക്കുറിച്ച് മുഖ്യധാരാ മാധ്യമങ്ങളും സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളും നിർമ്മിച്ച പൊതുബോധത്തിന്റെ മാതൃകയായി റഹീമിനെ വിലയിരുത്താം.

8. കേരളീയ മുസ്ലിം നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്ര പശ്ചാത്തലത്തിൽ എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുള്ള 'സുൽത്താൻ വീട്', സാംസ്കാരിക ദേശീയത വിഭാവനം ചെയ്ത 'ദേശീയമുസ്ലി'മിനെയും ദേശരാഷ്ട്രത്തെ സംശയത്തോടെ നോക്കിക്കണ്ട മുസ്ലിംസമുദായത്തെയും ചരിത്രത്തിന്റെ പാഠങ്ങളെ മുൻനിർത്തി പുനരാഖ്യാനം ചെയ്യുന്ന നോവലാണ്. ദേശീയ സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ മത നവീകരണവാദം, മുതലാളിത്ത ആധുനികത എന്നിവയോടുള്ള മലബാറിലെ മുസ്ലീങ്ങളുടെ പ്രതികരണമാണ് സുൽത്താൻ വീടിന്റെ പ്രമേയം. കൊളോണിയൽ ആധുനികത മുന്നോട്ടുവെച്ച ഭൗതിക പുരോഗതിയെ

സംശയത്തോടെ നോക്കിക്കാണുന്ന, പരമ്പരാഗത വിശ്വാസങ്ങളെ മുറുകെപ്പിടിച്ചു ജീവിക്കുന്ന ആധുനികതയുടെ വെളിച്ചമെത്താത്ത സമൂഹമാണ് സുൽത്താൻ വീട്ടിലേത്. അവരിലേക്ക് ഉമ്മർകോയ എന്ന നായകൻ പരിഷ്കരണത്തിന്റെ വെളിച്ചമെത്തിക്കുന്നതിന്റെ കഥയാണ് എഴുത്തുകാരൻ പറയുന്നത്. അച്ചടി, പത്രം, വിമാനം, ഇലക്ട്രിസിറ്റി, റേഡിയോ തുടങ്ങിയ ഭൗതിക പുരോഗതിയുടെ അടയാളങ്ങളോട് പുറംതിരിഞ്ഞു നിന്നതിന്റെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ചിന്തകളിൽ നിന്നും പുറത്തുകടക്കാൻ തയ്യാറാവാത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയത്തെ നോവൽ വിമർശനാത്മകമായാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

9. മുസ്ലിം അപരവത്കരണത്തിനു കാരണമായിത്തീരുന്ന മുസ്‌ലീങ്ങളുടെ നിലപാടുകളെക്കുടി ‘സുൽത്താൻവീട്’ കുറ്റവിചാരണ ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിനൊപ്പം നിൽക്കാത്ത ബ്രിട്ടീഷനുകൂല മുദ്രാവാക്യം വിളിക്കുന്ന കോൺഗ്രസ്സ് വിരുദ്ധമായ മതഅധികാര രാഷ്ട്രീയത്തെ തുറന്നു കാട്ടാൻ ഈ വിചാരണയിലൂടെ സാധ്യമാകുന്നുണ്ട്.

10. വിഭജനാന്തരതയുടെ രാഷ്ട്രീയം മുന്നോട്ടുവെച്ച ‘ദേശീയമുസ്ലിം’ എന്ന ആശയത്തെ ഉമ്മർകോയയിലൂടെ എഴുത്തുകാരൻ പുനർവിചിന്തനത്തിന് വിധേയമാക്കുന്നുണ്ട്. ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ മതേതര ജീവിതം നയിക്കുന്ന മുസ്‌ലീങ്ങളെ മാത്രമാണ് ദേശീയമുസ്ലിം എന്ന സംവർഗ്ഗത്തിനകത്ത് ഉൾപ്പെടുത്താൻ താൽപര്യം കാണിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ ദേശീയമുസ്‌ലിമിനെ കുറിച്ചുള്ള, സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിൽ നിലനിന്നിരുന്ന പൊതുബോധത്തെയാണ് വിശ്വാസിയായ ഉമ്മർകോയ അപനിർമ്മിക്കുന്നത്.

ആഖ്യാനങ്ങൾക്കകത്തു നിലനിൽക്കുന്ന ഒന്നിലധികം വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ സാധ്യതപരിശോധിച്ചും വൈവിധ്യമാർന്ന വായനകൾക്കു വഴിവെക്കുന്ന ആഖ്യാനപരമായ സന്ദിഗ്ദ്ധതകളും വിടവുകളും വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ടുമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രതിസന്ധികൾ അടയാളപ്പെടുത്തിയത്. വിഭജനാനന്തര രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളും ദേശീയതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളും നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ആഖ്യാനങ്ങളുടെ

തുടർച്ചയാണ് 'മൂടുപട'വും 'ഭ്രാന്താലയ'വും. ദേശവിരുദ്ധരും കലാപകാരികളും മതഭ്രാന്തൻമാരുമാണ് മുസ്‌ലീങ്ങളെന്ന് ഏകപക്ഷീയമായ ആഖ്യാനത്തിലൂടെ സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് ഈ രണ്ടു നോവലുകളും നടത്തുന്നത്. അതോടൊപ്പം ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ കാഴ്ച്ചപ്പാടിൽ മുസ്ലിം എങ്ങനെയായിരിക്കണമെന്നതിനുള്ള മാതൃകകൂടി ഈ ആഖ്യാനങ്ങളിലൂടെയും കഥാപാത്രനിർമ്മിതിയിലൂടെയും അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മുസ്ലിം സമൂഹത്തിനകത്തുനിന്നു കൊണ്ടു തന്നെ അവരുടെ ജീവിതത്തെ നോക്കിക്കാണുന്ന 'സുൽത്താൻവീട്' കൂട്ടത്തിൽ നിന്നും വേറിട്ടു നിൽക്കുന്ന ആഖ്യാനമാണ്. ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ കാഴ്ച്ചപ്പാടിലുള്ള ദേശീയമുസ്‌ലിമിനെ അപനിർമ്മിച്ചും ആ സമുദായത്തിനകത്തു സംഭവിക്കേണ്ട ആധുനികീകരണ പ്രക്രിയയെ തുറന്നു കാട്ടിയുമാണ് ഈ നോവൽ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര മലയാള നോവലിൽ വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നത്.

വർത്തമാനകാല മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ നിർണ്ണയിച്ച രാഷ്ട്രീയ സംഭവവികാസമാണ് 9/11. നമ്മുടെ സാഹിത്യ ഭാവുകത്വം മാത്രമല്ല സാമൂഹ്യ രാഷ്ട്രീയ ജീവിതവും ആഗോളീകരിക്കപ്പെട്ട ഒരു കാലത്തെക്കൂടി ഈ സംഭവം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. 2001 സെപ്തംബർ 11-ന് അമേരിക്കയിലുണ്ടായ ഭീകരാക്രമണവും തുടർന്ന് അമേരിക്കയുടെ നേതൃത്വത്തിലുണ്ടായ ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധവും മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ ആഗോളതലത്തിൽതന്നെ പ്രതിസന്ധിയിലാക്കി. കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങളും ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും നിർമ്മിച്ചെടുത്ത കലാപകാരി, മതഭ്രാന്തൻ, അക്രമി, വർഗ്ഗീയവാദി എന്നിങ്ങനെയുള്ള പദാവലികളുടെ സ്ഥാനത്ത് 'ഭീകരവാദി' എന്ന പുതിയപ്രയോഗം സ്ഥാപിച്ചു കൊണ്ടാണ് 9/11-ന്റെ വ്യവഹാരങ്ങൾ മുസ്‌ലീങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തിയത്. മുസ്‌ലീങ്ങളെകുറിച്ച് ആഗോള തലത്തിൽതന്നെ നിലനിൽക്കുന്ന വിദ്വേഷത്തിന്റെയും വെറുപ്പിന്റെയും രാഷ്ട്രീയമാണ് ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ. മാധ്യമ കേന്ദ്രിതമായ ഒരു സമൂഹമായി ലോകമാകെ പരിവർത്തിക്കപ്പെട്ടതുകൊണ്ട് ഈ വെറുപ്പിന്റെ രാഷ്ട്രീയം എല്ലാ ദേശങ്ങളെയും എളുപ്പത്തിൽ പിടികൂടി. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സമകാലിക മലയാള നോവലിനെ വിലയിരുത്തുമ്പോൾ ആഗോള രാഷ്ട്രീയം ചർച്ചചെയ്യപ്പെടേണ്ടിവരും. ഈ കാഴ്ചപ്പാടിലാണ് നാ-

ലാമധ്യായത്തിലെ വിശകലനം മുന്നോട്ടുപോയത്. അതിൽനിന്ന് എത്തിച്ചേർന്ന നിഗമനങ്ങളെ ഇങ്ങനെ ക്രോഡീകരിക്കാം.

1. മലയാള നോവലിന്റെ രാഷ്ട്രീയ ഭൂമികയും പുതിയ സാഹചര്യത്തിൽ മാറി വന്നിട്ടുണ്ട്. മലയാളി കേട്ടു പരിചയം മാത്രമുള്ള ഭൂഖണ്ഡങ്ങളിലെ മലയാളികളല്ലാത്ത മനുഷ്യരുടെ ജീവിതവും മലയാള നോവലിന്റെ ഇതിവൃത്തമായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ആധുനികത നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ദേശസങ്കല്പത്തെയും സ്വത്വബോധത്തെയും ആധുനികാനന്തര നോവൽ തള്ളിക്കളയുകയും രാഷ്ട്രാതീതമായ മനുഷ്യ സങ്കല്പത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്തു.

2. 9/11-ന ശേഷമുള്ള മലയാള നോവലിൽ മുസ്ലിം ജീവിതം അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ രണ്ടുതരം സമീപനങ്ങളാണ് കാണാൻ കഴിയുക. മുസ്‌ലീങ്ങളെ ഭീകരതയുടെ പ്രതിരൂപമായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന പ്രതിലോമകരമായ ആഗോള മാതൃകയാണ് ഒന്നാമത്തെ സമീപനം. മുസ്ലിം വിരുദ്ധമായ ഈ ഒരു രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യത്തെ തുറന്നുകാട്ടുന്ന ഗുണാത്മകമായ പ്രതിനിധാനമാണ് രണ്ടാമത്തേത്. സമകാലിക മലയാള നോവലിൽ കൂടുതലായി കണ്ടുവരുന്ന ഈ രണ്ടാമത്തെ സമീപനത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് 9/11-ന ശേഷമുള്ള മലയാള നോവലിനെ പഠനവിധേയമാക്കിയത്. അനിൽ ദേവസ്സിയുടെ യാഇലാഹി ടൈംസ്, ജുനൈദ് അബൂബക്കറിന്റെ പോനോൻ ഗോംബെ, ഗഫൂർ അറക്കലിന്റെ ദ കോയ എന്നീ നോവലുകളെ മുൻനിർത്തിയാണ് ആഗോള രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യത്തെയും മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെയും വിലയിരുത്തിയത്.

3. അമേരിക്കൻ അധിനിവേശാനന്തര രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെയും മുല്ലപ്പൂ വിപ്ലവങ്ങളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ പശ്ചിമേഷ്യയിൽനിന്നും കൂട്ടപ്പലായനം ചെയ്യേണ്ടി വന്ന മനുഷ്യരുടെ കഥയാണ് 'യാഇലാഹി ടൈംസി'ലൂടെ അനിൽ ദേവസ്സി അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ശിഥിലമായിപ്പോകുന്ന ഒരു സിറിയൻ കുടുംബത്തിന്റെ കഥ പറയാൻ എഴുത്തുകാരൻ ഉപയോഗിക്കുന്നത് ചിതറിയ ജീവിത ചിത്രങ്ങളാണ്. പ്രമേയത്തിന്റെ ശൈഥില്യം ആഖ്യാനത്തിലും നിലനിർത്തുന്നത് അങ്ങനെയാണ്. പലായനവും

പ്രവാസവും സൃഷ്ടിക്കുന്ന അരക്ഷിതമായ സാമൂഹിക സാഹചര്യമാണ് നോവലിന്റെ പ്രമേയം. ആധുനികത പടുത്തുയർത്തിയ രാഷ്ട്രയുക്തിയുടെ അഭാവമാണ് ഈ നോവലിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ നിർണയിക്കുന്നത്. അഭയാർത്ഥികളാവാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യരെ ഭീകരവാദികളായി മുദ്രകുത്തി അതിർത്തികൾ കൊട്ടിയടക്കുന്ന ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ സമീപനത്തെ നോവൽ തുറന്നുകാട്ടുന്നു.

4. പലായനത്തിന്റെ മുറിവുകൾ സൃഷ്ടിച്ച സ്വത്വനിരാസത്തിന്റെ ചിതറിയ കാഴ്ച്ചകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനൊപ്പം ലോകത്താകെയുള്ള മനുഷ്യരുടെ കൂടിച്ചേരലിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ബഹുസ്വരതയുടെ ആഖ്യാനമായി നോവലിനെ മാറ്റാനും 'യാഇലാഹി ടൈംസി'ന്റെ എഴുത്തുകാരന് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ 9/11-ന്റെ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച നല്ല മുസ്ലിം/ചീത്തമുസ്ലിം എന്ന ബൈനറിയുടെ ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നും മോചിതമാകാൻ ഈ നോവലിനും കഴിയുന്നില്ല എന്നത് ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമായി നിലനിൽക്കുന്നു.

5. മലയാള നോവലിന്റെ ദേശാന്തര സഞ്ചാരത്തിന് ഉത്തമ നിദർശനമാണ് ജുനൈദ് അബൂബക്കറിന്റെ 'പൊനോൻ ഗോംബെ'. 9/11-നു ശേഷമുള്ള രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യം ആഗോള തലത്തിൽ മുസ്‌ലിമിനെയെങ്ങനെയാണു വേട്ടയാടിയതെന്ന് ആഫ്രിക്കൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഈ നോവലിൽ ചെയ്യുന്നത്. ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധത്തിന്റെ പേരിൽ ദുരിതമനുഭവിക്കേണ്ടിവന്ന ലോകത്തെ അനേകം മനുഷ്യരുടെ പ്രതിനിധിയാണ് കേന്ദ്രകഥാപാത്രമായ സുലൈമാനെന്ന മത്സ്യത്തൊഴിലാളി. ഭീകരവാദിയെന്നു മുദ്രകുത്തി അമേരിക്കയുടെയും സഖ്യസേനയുടെയും തടവറകളിൽ കഠിനമായ പീഡനത്തിനിരയാകേണ്ടിവന്ന അനേകം മനുഷ്യരുടെ വേദനകളാണ് സുലൈമാനിലൂടെ ജുനൈദ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. മുസ്‌ലിമായിരിക്കുക എന്നതുതന്നെ ഏറ്റവും വലിയ അപകടമായ കാലത്ത്, ഒരു സമൂഹം ലോകത്താകെ അനുഭവിക്കുന്ന സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയുടെ രാഷ്ട്രീയാഖ്യാനത്തിന് ഏറെ പ്രസക്തിയുണ്ട്.

6. ഭീകരതയ്ക്കെതിരെ അമേരിക്ക നിർമ്മിച്ച തടവറകൾ ഭീകരതയുടെ കേന്ദ്രങ്ങളായി മാറിയതെങ്ങനെയാണെന്നും ഇസ്‌ലാമോഫോബിയയെന്ന വിദ്വേഷത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ലോകത്താകെ നിലനിൽക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യമാണെന്നും ഓർമ്മപ്പെടുത്താൻ ആഫ്രിക്കൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രചിച്ച 'പൊനോൻ ഗോംബെ'യ്ക്ക് കഴിയുന്നുണ്ട്.

7. ഗഫൂർ അറക്കലിന്റെ 'ദ കോയ' മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയവും ഇതു തന്നെയാണ്. ബാബരി മസ്ജിദിന്റെ തകർച്ച, ഗുജറാത്ത് കലാപം, വർഗ്ഗീയതയിലൂന്നിയ അധികാര-രാഷ്ട്രീയം, 9/11ന്റെ ഭീകരാക്രമണം, ഭീകരതയ്ക്കെതിരായ യുദ്ധം എന്നിങ്ങനെയുള്ള രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യങ്ങളാൽ കലുഷിതമായ ഒരു കാലത്തോട് അങ്ങേയറ്റം പ്രദേശിക-നായ പള്ളിക്കണ്ടിയിൽ കോയ എന്ന മനുഷ്യൻ നടത്തുന്ന സർഗ്ഗാത്മകമായ സംവാദമാണ് ഈ നോവൽ.

8. സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന സെക്യുലർ പൊതുബോധങ്ങളിലെ അരാഷ്ട്രീയതയും കാപട്യവും, വിശ്വാസിയായി നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ പൊളിച്ചുകളയുകയാണ് കോയ ചെയ്യുന്നത്. ഉദാര സ്വതന്ത്ര മതേതര ചിന്ത പലപ്പോഴും മതത്തെയും വിശ്വാസികളെയും എതിർപക്ഷത്തു നിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് പുതിയൊരു സമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. സൗഹാർദ്ദപരമായ അന്തരീക്ഷത്തിൽ മതങ്ങളെ നോക്കിക്കാണാൻ ഈ ചിന്തകൾ-ക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. മതേതരമെന്ന വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഇത്തരം ബോധങ്ങളെ നിരന്തരം പ്രശ്നവത്കരിക്കുകയാണ് ഈ നോവലിലുടനീളം ചെയ്യുന്നത്. മുസ്ലിം–പ്രത്യേ-കിച്ച് വിശ്വാസിയായ മുസ്ലിം–എന്നാൽ ഭീകരവാദിയാണെന്ന് മുദ്രകുത്തുന്ന കാലത്തെ-യാണ് കോയ ഒറ്റയ്ക്കെതിരിടുന്നത്. ചരിത്രവും മാനവിക ബോധവുമാണ് അതിന-യാൾക്ക് കൂട്ടുവരുന്നത്. ഇസ്‌ലാമോഫോബിക് വ്യവഹാരങ്ങൾ തീർത്ത പ്രതിനിധാന മാതൃകകളുടെ പൊള്ളത്തരം തുറന്നുകാട്ടാൻ മാനവികതയിലൂന്നി നിന്നുള്ള കോയയുടെ പോരാട്ടങ്ങൾക്ക് കഴിയുന്നു.

ഉപരിചർച്ച

മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനത്തെ സങ്കീർണ്ണമാക്കിയതിന് ചരിത്രപരവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ കാരണങ്ങളുണ്ട്. അതതു കാലങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തെ അധീശ വർഗ്ഗ പ്രത്യയശാസ്ത്രം എങ്ങനെയാണോ രേഖപ്പെടുത്തിയത്, ആ മട്ടിലുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളാണ് മലയാള നോവലിലും സംഭവിച്ചിട്ടുള്ളത്. സമകാലിക മലയാള നോവലിലാണ് ആ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ തുറന്നുകാട്ടാനുള്ള ധീരമായ ശ്രമങ്ങളുണ്ടായത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ കാലത്തും സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കാലത്തുമെല്ലാം പ്രത്യയശാസ്ത്ര യുക്തിയോട് ചേർന്നുനിന്നു കൊണ്ടു മാത്രമാണ് മുസ്ലിം ജീവിതത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ മലയാള നോവൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അക്കാലത്തെ നോവലുകൾ അപരവത്കരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ യുക്തിയിൽ പിറന്ന രചനകളായി വിലയിരുത്തപ്പെടും.

വിമർശാത്മക വംശീയ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഡെറിക് ബെൽ താത്പര്യസംയോജനം (interest convergence) എന്ന ആശയം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് (Bell, 2005). ഭൂരിപക്ഷ അധീശ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും കീഴാളതാത്പര്യവും സംയോജിക്കുന്ന ചില സന്ദർഭങ്ങളുണ്ട്. ഈ സന്ദർഭങ്ങളാണ് പലപ്പോഴും വംശീയ നീതി ഉറപ്പുവരുത്തുന്ന സംഭവങ്ങളിലേക്കും പുരോഗമന നിലപാടുകളിലേക്കും നയിക്കുന്നത്. അമേരിക്കയുടെ വംശീയ വിവേചനത്തെ സംബന്ധിച്ച് ആഗോള തലത്തിലുണ്ടായ മോശം പ്രതിച്ഛായയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് വംശീയമായി വേർതിരിക്കപ്പെട്ട സ്കൂളുകൾ നിരോധിക്കപ്പെടുന്നത്. വെള്ളക്കാരുടെ സ്വന്തം താൽപ്പര്യങ്ങൾക്ക് അനുസൃതമാകുമ്പോൾ മാത്രമേ ന്യൂനപക്ഷങ്ങളുടെ അവകാശങ്ങളും താൽപ്പര്യങ്ങളും മുന്നോട്ടു കൊണ്ടുപോകാൻ വെള്ളക്കാർ ശ്രമിക്കൂ എന്നാണ് ബെൽ പറയുന്നത്. വൈവിധ്യമാർന്ന തൊഴിൽ ശക്തിയും വിദ്യാർത്ഥി സമൂഹവും സൃഷ്ടിക്കുന്നത് കമ്പനികൾക്കും സർവകലാശാലകൾക്കും പ്രയോജനകരമാണ് എന്ന തിരിച്ചറിവിൽനിന്നാണ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിലും തൊഴിലിലും ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾക്ക് പരിഗണന നൽകുന്ന നയരൂപീകരണമുണ്ടായത്. വെള്ളക്കാരുടെ താൽപ്പര്യങ്ങൾ മാറുകയോ ന്യൂനപക്ഷ താൽപ്പര്യങ്ങളുമായി വീണ്ടും വൈരുദ്ധ്യത്തിലാവുകയോ ചെയ്താൽ, പുരോഗതിയും പിന്നോട്ട് പോയേക്കാം. വെള്ളക്കാരുടെ ഉദാരതയെ മാത്രം ആശ്രയിക്കാതെ, ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ സ്വന്തം

അവകാശങ്ങൾക്കും താൽപ്പര്യങ്ങൾക്കും വേണ്ടി സജീവമായി പോരാടേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയിലാണ് അദ്ദേഹം ഊന്നുന്നത്. മലയാള നോവലിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരഘട്ട-ത്തിലെ രണ്ട് അവസ്ഥകളിലും പ്രതിനിധീകരിക്കപ്പെട്ട ദേശീയമുസ്ലിം, നല്ല മുസ്ലിം തുടങ്ങിയ ആശയ മാതൃകകൾക്കു പിറകിലെ രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ഈ നിലയ്ക്കു കൂടി വിലയിരു-ത്തേണ്ടതുണ്ട്. അധീശ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾക്കനുസൃതമായി നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന ഈ പ്രതിനിധാന മാതൃകകളെയും ആഖ്യാനങ്ങളെയും മതേതര മൂല്യങ്ങളുടെയും ബഹുസ്വര സംസ്കാര സമന്വയത്തിന്റെയും പേരിൽ ആഘോഷിക്കുന്ന വായന വ്യവഹാരങ്ങൾ അപനിർമ്മിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്.

തൊണ്ണൂറുകൾക്കുശേഷം സംഭവിക്കുന്ന പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാ-സ്ത്ര അവബോധവും പാർശ്വവത്കൃതരുടെ സാമൂഹിക മുന്നേറ്റങ്ങളും ആവിഷ്കാരങ്ങളിൽ കുറേക്കൂടി സൂക്ഷ്മമായ രാഷ്ട്രീയ പ്രതിനിധാനങ്ങൾക്കു വഴിവെച്ചിട്ടുണ്ട് എന്ന വസ്തുത കൂടി ഇതോടൊപ്പം ചേർത്തു വെക്കേണ്ടതുണ്ട്. മുഖ്യധാരാ സിനിമകളിൽപോലും രാഷ്ട്രീയമായ ശരികേടുകളെക്കുറിച്ചുള്ള പരിശോധനകൾ നടക്കുന്ന കാലമാണിത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സമകാലിക നോവലുകളിൽ കുറേക്കൂടി സൂക്ഷ്മവും ഇൻക്ലൂസീവുമായ ഒരു ആഖ്യാനസംസ്കാരം വികസിക്കുന്നുണ്ട്. സാംസ്കാരിക സ്വത്വത്തിനകത്തു നിന്നുകൊണ്ടുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾക്ക് പ്രസക്തി വർദ്ധിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതോടൊപ്പം തന്നെ സാഹിത്യ ചരിത്രത്തെയും സാഹിതീയ പൊതുമണ്ഡലത്തെയും അവിടത്തെ പ്രമാണീകരണങ്ങളെയും വിമർശാത്മകമായി സമീപിക്കുകയും പുനർനിർണയിക്കുകയും പൊളിച്ചെഴുതുകയും ചെയ്യുന്ന സമീപന രീതി വിമർശന രംഗത്ത് പ്രബലമാവുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. സാഹിത്യത്തിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാന-ത്തെ പരിശോധിക്കുന്ന ഈ പഠനം ഈ ദിശയിലുള്ള അന്വേഷണങ്ങളെ ഗുണാത്മകമായി സ്വാധീനിക്കുമെന്നാണ് പ്രതീക്ഷിക്കുന്നത്.

തുടർപഠനസാധ്യതകൾ

1. മലയാള നോവലിലെ മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനങ്ങളെ തെരഞ്ഞെടുത്ത നോവലുകളെ മുൻനിർത്തി പ്രതിനിധാനപരമായി സമീപിക്കാനാണ് പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ മലയാള നോവൽ ചരിത്രത്തിലെ മുസ്ലിം കഥാപാത്രങ്ങളെയോ മുസ്ലിം കേന്ദ്രിത കഥാഖ്യാനങ്ങളെയോ പരാമർശങ്ങളെയോ ഈ ഗവേഷണത്തിൽ വിപുലമായി അന്വേഷിച്ചിട്ടില്ല. അത്തരം അന്വേഷണങ്ങൾ പ്രസക്തമാണ്. മറ്റ് കീഴാളപ്രതിനിധാനങ്ങളെയും ഇത്തരത്തിൽ പഠനവിധേയമാക്കാവുന്നതാണ്.

2. ചില ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പ്രതിനിധാനങ്ങളെയാണ് ഈ പഠനം കേന്ദ്രീകരിച്ചത്. വൈക്കം മുഹമ്മദ് ബഷീറിനെയോ എൻ.പി. മുഹമ്മദിനെപ്പോലെയോ ഉള്ള ലബ്ധപ്രതിഷ്ഠരായ എഴുത്തുകാരുടെ രചനകളിലെ മുസ്ലിം സ്വത്വാവിഷ്കാരങ്ങളുടെയും പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെയും സ്വഭാവം വിശകലന വിധേയമാക്കിയിട്ടില്ല. തുടർ പഠന സാധ്യതകൾ ആ മേഖലയിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.

3. വിമർശനാത്മക വംശീയ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഭാഗമായി വികസിച്ച മറ്റൊരു രീതി കീഴാളരിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന പ്രതി ആഖ്യാനങ്ങളെ അന്വേഷിക്കുക എന്നതാണ്. ഈ നിലയ്ക്ക് മുഖ്യധാരാ അച്ചടി സാഹിത്യ വ്യവഹാരത്തിനു പുറത്ത് സംഭവിച്ച മുസ്ലിം ബദൽ വ്യവഹാരങ്ങളെയും കഥാഖ്യാനങ്ങളെയും അതിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന സ്വത്വപ്രതിരോധ രാഷ്ട്രീയത്തെയും പരിശോധിക്കാവുന്നതാണ്.

4. ഇതോടൊപ്പം കീഴാളപഠന മേഖലയിൽ പുതിയതായി വികസിച്ച ബഹുസ്വര സമീപനത്തെക്കൂടി പരിഗണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. വംശീയ പഠന മേഖലയ്ക്കകത്ത് കിംബർലേ ക്രെൻഷോ 1989-ൽ ആവിഷ്കരിച്ച പുതിയ സമീപന രീതിയാണ് ഇന്റർസെക്ഷണാലിറ്റി (Crenshaw, 2019). ഒരു സാമൂഹിക ഘടനയ്ക്കകത്ത് വിവേചനങ്ങൾക്കകത്തുതന്നെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന വിവിധ സാമൂഹിക ശ്രേണീകരണങ്ങളും പദവികളും തമ്മിലുള്ള ആന്തരിക ബലതന്ത്രവും അധിക വിവേചനങ്ങളുമാണ് ഇവിടെ പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. വംശം, വർണം, ലിംഗപദവി, ഡിസെബിലിറ്റി തുടങ്ങി പാർശ്വവത്കരണത്തിനിടയാക്കുന്ന നിരവധി സ്വത്വഘടകങ്ങളുണ്ട്. ഇവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം

സങ്കീർണമാണ്. ആ നിലയ്ക്ക് വെളുത്ത വർഗക്കാരിയായ സ്ത്രീയും കറുത്ത വർഗക്കാരിയായ സ്ത്രീയും നേരിടുന്ന വിവേചനങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും. ഒരു വ്യക്തിക്കകത്തു തന്നെ ബഹുമുഖ സ്വത്വസ്ഥാനങ്ങളുണ്ട്. അവയെ പ്രത്യേകമായി പരിഗണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇന്റർസെക്ഷണാലിറ്റി സമീപനം ഒരു പാർശ്വവത്കൃതാവസ്ഥയെത്തന്നെ ബഹുമുഖമായ പാർശ്വവത്കൃത വീക്ഷണസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. അതുവഴി അതിനകത്തെ സൂക്ഷ്മ വിവേചനങ്ങളുടെ ബഹുമുഖസ്വഭാവം വെളിപ്പെടുത്താനാവും.

5. മുസ്ലിം പ്രതിനിധാനങ്ങളെ മുസ്ലിം എന്ന മത സ്വത്വത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടു മാത്രമാണ് ഈ പഠനത്തിൽ സമീപിച്ചിട്ടുള്ളത്. മുസ്ലിം സമുദായത്തിനകത്തെ കീഴാളരും ദരിദ്രരും സ്ത്രീകളും ട്രാൻസ് ജെൻഡറുകളും നേരിടുന്ന പ്രതിനിധാനപ്രശ്നങ്ങളും സ്വത്വപ്രതിസന്ധികളും ഇരട്ട വിവേചനങ്ങളും അപരവത്കരണത്തിലെ സൂക്ഷ്മ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും പ്രത്യേകമായി പഠനവിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. അത്തരം തുടർപഠനങ്ങൾ പ്രതിനിധാന പഠനങ്ങളെ ബഹുസ്വര സ്വഭാവമുള്ളതാക്കിത്തീർക്കും.

നിർദേശങ്ങൾ

നോവലുൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാ സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളിലുമുള്ള പ്രബല പാഠങ്ങൾ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന അധീശ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ പ്രതിനിധാനപരമായ വായനകളിലൂടെ, സാഹിതീയ ചിന്തയുടെ ഭാഗമായി പുനർവിചാരണ ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്.

കീഴാളപഠനത്തിന്റെ സങ്കേതങ്ങളുപയോഗിച്ച് മുഖ്യധാരാ കലാ-സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളെ നിരന്തരമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഒരു സമീപന രീതിയാണ് ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കേണ്ടത്. എങ്കിൽ മാത്രമെ നമ്മുടെ സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങളെ ബാധിച്ച പ്രബലപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ അധീശത്വത്തെ മറികടക്കാനാവൂ

സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കകത്തു വന്നു ഭവിച്ച പ്രതിനിധാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങളെ കേവലം സാഹിത്യപരം മാത്രമായി കാണാതെ സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ അവബോധ-

ത്തിന്റെ അഭാവമായി വിലയിരുത്തേണ്ടതുണ്ട്. അപരവത്കരണവും വ്യാജ പ്രതിനിധാനവും ഒഴിവാക്കലും അരികുവത്കരണവുമെല്ലാം കൊളോണിയൽ കാലം തൊട്ട് ഇവിടെ നിലനിൽക്കുന്ന മുസ്ലിം വിരുദ്ധമായ പൊതുബോധത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയാണ്. ബ്രാ-ഹ്മണിക്കൽ മൂല്യങ്ങളെ ചേർത്തുപിടിക്കുന്ന ദേശീയതാസങ്കല്പം അതിനെ വളർത്തി വലുതാക്കി. ഈ പൊതുബോധത്തിനെതിരെയുള്ള അവബോധം സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലൂടെ മാത്രമെ സാമൂഹ്യമായ പുരോഗതി കൈവരിക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളു.

സാമൂഹിക നീതിയിലധിഷ്ഠിതമായ നിയമങ്ങളിലൂടെയും ഭരണഘടനാ ബോധ്യത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ജനാധിപത്യപരമായ രാഷ്ട്രീയവത്കരണത്തിലൂടെയും മാത്രമേ കാലങ്ങളായി നിലനിൽക്കുന്ന ഈ പൊതുബോധത്തെ മറികടക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളു.

കൊളോണിയൽ ചരിത്ര രചനാ രീതിയുടെ സങ്കേതങ്ങൾ ഉപേക്ഷിച്ച കൊണ്ടുള്ള സമീപനം ചരിത്രപഠനത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ സജീവമാകേണ്ടതുണ്ട്. എങ്കിൽ മാത്രമെ കീഴാളരുൾപ്പെടയുള്ള എല്ലാ വിഭാഗങ്ങളും നമ്മുടെ ചരിത്രത്തിന്റെയും എഴുത്തിന്റെയും ഭാഗമാകുകയുള്ളു.

മുഖ്യധാരാ എഴുത്തിന്റെ പരിസരങ്ങളിലൊന്നും ശ്രദ്ധ കിട്ടാതെ പോകുന്ന കീഴാളജീവി-തത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന എല്ലാതരം വ്യവഹാരങ്ങൾക്കും പ്രബലമായ ആഖ്യാനങ്ങൾ-ക്കൊപ്പം തന്നെ യാതൊരു വിവേചനവുമില്ലാതെ ഇടം നൽകേണ്ടതുണ്ട്.

സാഹിത്യം സിനിമയെ സ്വാധീനിക്കുന്നതിനേക്കാളേറെ സിനിമ സാഹിത്യത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്ന കാലമാണിത്. സിനിമയും മാധ്യമങ്ങളും നിർമ്മിക്കുന്ന പൊതുബോധമാണ് പുതിയ കാലത്തെ എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളെയും നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ ഉൾപ്പെടെയുള്ള അപരവിദ്വേഷത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന മാധ്യമകേന്ദ്രിതമായ ഇടപെടലുകളെ വിമർശനാത്മകമായി വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

അജയ് പി. മങ്ങാട്ട്. 'സുൽത്താൻവീടിന്റെ അറപ്പുരകൾ.' സുൽത്താൻവീട്, ഒലീവ്, കോഴിക്കോട്, 2021.

അജു കെ നാരായണൻ, (എഡി.). ദലിത് തിരിച്ചറിവുകൾ. ഭൂമിമലയാളം റിസർച്ച് ജേണൽ, യു.-സി. കോളേജ്, 2009.

---.(എഡി.). താക്കോൽ വാക്കുകൾ. ഭൂമിമലയാളം റിസർച്ച് ജേണൽ, യു.സി. കോളേജ്, 2017.

അനിൽ കെ.എം. കടങ്കഥ: സൗന്ദര്യവും സംസ്കാരവും. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2014.

---. 'പ്രത്യയശാസ്ത്രം.' താക്കോൽവാക്കുകൾ, അജു കെ. നാരായണൻ (എഡി.), ഭൂമി മലയാളം റി-സർച്ച് ജേണൽ, യു.സി. കോളേജ്, 2017.

---. സംസ്കാരനിർമ്മിതി. പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ് കോഴിക്കോട്, 2017.

---. 'നുണക്കഥകളുടെ അരക്കില്ലത്തിന് തീകൊളുത്തുന്ന പുസ്തകം.' ദേശാഭിമാനി വാരാന്തപതിപ്പ്, 2018.

അനിൽ കെ.എം. & രമ്യ കെ.പി. ആധുനികതയുടെ ഉറവകൾ. ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, കോഴിക്കോ-ട്, 2022.

അനിൽ കെ.എം. & സൗമ്യ കെ.സി. ലൂയി അൽത്തൂസർ: മാർക്സിലേക്കുള്ള ഇരട്ടവഴി. പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2019.

അനിൽ ദേവസി. യാഇലാഹി ടൈംസ്. ഡി. സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2018.

അനീസ് വാവോട്, & നിസാർ എ.സി. ഇരുമ്പുഴി, (എഡി.). പൗരത്വനിയമം മതം ദേശീയത രാഷ്ട്രീയം. ബുക് പ്ലസ്, ചെമ്മാട്, 2020.

അൻസാരി എം.ടി. മലബാർ ദേശീയതയുടെ ഇട-പാടുകൾ. ഡിസി ബുക്സ് കോട്ടയം, 2021.

അപ്പ നെടുങ്ങാടി. കുന്ദലത. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ് തിരുവനന്തപുരം, 2021.

അബ്ദുൾനാസർ എം.സി. ഉറൂബ് ജീവിതവും ദർശനവും. കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2019.

അബ്ദുള്ള അഞ്ചിലത്ത്. മലബാറിലെ ഇസ്‌ലാമിന്റെ ആധുനികപൂർവ്വചരിത്രം. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം കോട്ടയം, 2022.

അഭിലാഷ് മലയിൽ. റയ്യത്തുവാരി: കമ്പനി സ്റ്റേറ്റും പൊളിറ്റിക്കൽ ഇക്കണോമിയും. അദർ ബുക്സ് കോഴിക്കോട്, 2022.

അരവിന്ദാക്ഷൻ കെ. ദേശീയത നായാട്ടിനിറങ്ങുമ്പോൾ. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2017.

അസ്ഗർ അലി എഞ്ചിനിയർ. ഒരു ഇന്ത്യൻ മുസ്‌ലിമിന്റെ സ്വതന്ത്രചിന്തകൾ. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2012.

അഹമ്മദ് മൗലവി സി.എൻ., & മുഹമ്മദ് അബ്ദുൽ കരീം കെ.കെ. മഹത്തായ മാപ്പിള സാഹിത്യ പാരമ്പര്യം. മഹാകവി മോയീൻകുട്ടി വൈദ്യർ മാപ്പിള കലാ അക്കാദമി കൊണ്ടോട്ടി, 2023.

ആദർശ് സി. & രാജേഷ് എം.ആർ. സൂത്രവാക്കുകൾ. ഗയ പുത്തകച്ചാല തൃശ്ശൂർ, 2020.

ആരിഫ് അലി കൊളത്തെക്കാട്ട്. അറിയപ്പെടാത്ത പൗരസ്ത്യലോകം മറച്ചുവെക്കപ്പെട്ട സത്യങ്ങൾ. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2012.

ഇ.എം.എസ്. നമ്പൂതിരിപ്പാട്. കേരളം മലയാളികളുടെ മാതൃഭൂമി. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2009.

ഇബ്രാഹീം ബേവിഞ്ച. മുസ്ലിം സാമൂഹിക ജീവിതം മലയാളത്തിൽ. യുവത ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 1996.

ഇർഷാദ്എസ് മുഹമ്മദ്. ഇസ്ലാം പേടിയും ഇടതുകേരളവും - Truecopy Think. 31 Dec. 2020, https://truecopythink.media/religion/s-muhammed-irshad-article-islamophobia.

ഇഹ്ജാസ് അബ്ദുള്ള. നിഷ്കാസിതൻ. മലയാള മനോരമ ബുക്സ് കോട്ടയം, 2023.

ഉറൂബ്. സുന്ദരികളും സുന്ദരൻമാരും. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 1980.

എസ്.കെ.പൊറ്റക്കാട്ട്. ഒരു ദേശത്തിന്റെ കഥ. ഡി. സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2021.

---. മൂടുപടം. ഡി. സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2021.

ഐജാസ് അഹമ്മദ്. ഉത്തരാധുനികത. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2022.

കാതറീൻ ഹന്ന മുല്ലൻസ്. ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ. ജോസഫ് പീറ്റ് (വിവ.), ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 1858.

കാതിരിക്കോയ എൻ, (എഡി.). മാപ്പിള കലാദർശനം. കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2009.

കാരശ്ശേരി.എം.എൻ. മതേതരവാദത്തെ മുസ്ലീങ്ങൾ പേടിക്കേണ്ടതുണ്ടോ? ഡി. സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2012.

കുട്ടി വി.എം. മാപ്പിളപ്പാട്ടിന്റെ തായ്വേരുകൾ. കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2007.

കുറുപ്പ് കെ.കെ.എൻ. മാപ്പിള പാരമ്പര്യം. ഇർശാദ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 1998.

---. വില്യം ലോഗൻ: മലബാറിലെ കാർഷികബന്ധങ്ങളിൽ ഒരു പഠനം. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011.

---. മലബാറിലെ കാർഷിക കലാപം -1921. പ്രഭാത് ബുക്ഹൗസ്, കൊല്ലം, 2021.

കുറുപ്പ് കെ.കെ.എൻ., & പോക്കർ പി.കെ., (എഡി.). മമ്പുറം സയ്യിദ് ഫസൽ പൂക്കോയ തങ്ങൾ: അധിനിവേശവിരുദ്ധചരിത്രത്തിലെ നിറസാന്നിധ്യം. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2020.

കെ.ഇ.എൻ., (എഡി.). എഴുത്ത് വായന ബഹുസ്വരത. മഴത്തുള്ളി പബ്ലിക്കേഷൻ, മലപ്പുറം, 2019.

---. 'വെറും കോയയല്ല ദ കോയ.' ദ കോയ (അവതാരിക), മാതൃഭൂമി, കോഴിക്കോട്, 2023.

കേശവൻ വെളുത്താട്ട്. ഭൂതകാലത്തെ ആവേശിച്ച ഭൂതം. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2024.

കൊച്ച് കെ.കെ. 'കേരളം മറന്ന സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണം.' സാംസ്കാരിക വിമർശവും മലയാളഭാവനയും, ഷാജി ജേക്കബ് (എഡി.), കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2014.

കൊച്ച് കെ.കെ. 'മലബാർ: പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയം.' മലബാർ: ദേശീയതയുടെ ഇട- പാട്ടുകൾ, അൻസാരി എം.ടി, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2021, pp. 205–22.

കോട്ടൂർ എ.കെ. ആംഗ്ലോ മാപ്പിള യുദ്ധം 1921. ഗ്രെയ്സ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2020.

കോൺഡ്രുറ്റോവ്. ശബ്ദങ്ങളും ചിഹ്നങ്ങളും. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1990.

ഗംഗാധരൻ എം. മാപ്പിളപഠനങ്ങൾ,. ഡിസി ബുക്സ്, 2012.

ഗഫൂർ അറയ്ക്കൽ. ദ കോയ. മാതൃഭൂമി, കോഴിക്കോട്, 2023.

ഗിരീഷ് കുമാർ എസ്. പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ സാഹിത്യം ഒരാമുഖം. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2016.

ഗീത. 1921 ചരിത്രവർത്തമാനങ്ങൾ. കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2015.

ഗുഹ രാമചന്ദ്ര. ആധുനിക ഇന്ത്യയുടെ ശില്പികൾ. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2020.

ഗ്രാംഷി അന്റോണിയോ. ജയിൽ കുറിപ്പുകൾ. ഗുലാബ്ജാൻ (എഡി.), ബേബി പി.ജെ (വിവ.), പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, 2017.

---. മാർക്സിസത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ. ബേബി പി.ജെ. (വിവ.), പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2018.

ചന്തുമേനോൻ. ഇന്ദുലേഖ. ഡി.സി. ബുക്സ്, 2016.

ചിത്രഭാനു സി.പി. 'നവോത്ഥാന നോവൽ.' നോവൽ സമീക്ഷ, ബെഞ്ചമിൻ ഡി. (എഡി.) മാളു-ബൻ പബ്ലിക്കേഷൻ, തിരുവനന്തപുരം, 2021.

ജമാൽ കൊച്ചങ്ങാടി. മുസ്ലിം സാമൂഹ്യജീവിതം മലയാള നോവലിൽ. കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 1998.

---.കേരള സംസ്കാരത്തിലെ ആദാനപ്രദാനങ്ങൾ. വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2022.

ജമീൽ അഹ്മദ്. ഉൺമയുടെ ഉടയാടകൾ. ബുക് പ്ലസ്, 2022.

ജീവൻകുമാർ. 'പ്രതിനിധാനം.' താക്കോൽവാക്കുകൾ, അജു കെ. നാരായണൻ (എഡി.), ഭൂമിമല-യാളം റിസർച്ച് ജേണൽ, യു.സി.കോളേജ്, 2017.

---. 'പ്രതിനിധാനം.' താക്കോൽവാക്കുകൾ, അജു കെ. നാരായണൻ (എഡി.), ഭൂമിമലയാളം റി-സർച്ച് ജേണൽ, യു.സി. കോളേജ്, 2017.

ജുനൈദ് അബൂബക്കർ. പൊനേൻ ഗോംബെ. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2019.

---. സഹറാവീയം. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2019.

ജോർജ്ജ് സി.ജെ. ജീവൽഭാഷയുടെ പുസ്തകം. ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, 2021.

ജോർജ്ജ് ഇരുമ്പയം. മലയാളനോവൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ. കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, 2019.

ജോസഫ് മൂളിയിൽ. സുകുമാരി. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ് തിരുവനന്തപുരം, 2013.

ഡേവിഡ് ടെയ്ൻർ, & സൽമാൻ സയ്യിദ്. 'ഇസ്ലാമോഫോബിയയും മുസ്ലിം രാഷ്ട്രീയ കർത്തൃത്വവും.' ഇസ്ലാമും മുസ്ലിംകളും: അപകോളനീകരണ വായനകൾ, സഅ്ദ് സൽമി (എഡി.), ഐപിഎച്ച്, കോഴിക്കോട്, 2023.

തെക്കുംഭാഗം പി.എസ്. 1921-ലെ മലബാർ കലാപം ഏറനാടിന്റെ ഇതിഹാസം. മൈത്രി ബുക്സ് തിരുവനന്തപുരം, 2020.

ദാമോദരൻ കെ. ഭാരതീയചിന്ത. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2015.

ദിനേശൻ വടക്കിനിയിൽ. ആരുടെ കേരളം? ചരിത്രവിജ്ഞാനീയ ചിന്തകൾ. ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, കോഴിക്കോട്, 2021.

ദിലീപ് രാജ്. നവചരിത്രവാദം. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2000.

ദീപകുമാർ. ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ. കലീം (വിവ.), തേജസ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2012.

നമ്പൂതിരി എൻ.എം. 'ആചാരങ്ങളിലെ കൊള്ളക്കൊടുക്കലുകൾ.' കേരള സംസ്കാരത്തിലെ ആദാനപ്രദാനങ്ങൾ, ജമാൽ കൊച്ചങ്ങാടി (എഡി.) , വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2022.

നാരായണൻ എം.എം. ഹിന്ദുത്വവാദം ഇസ്‌ലാമിസം ഇടതുപക്ഷം. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2024.

നാരായണൻ എം.ജി.എസ്. കോഴിക്കോടിന്റെ കഥ. മാതൃഭൂമി ബുക്സ് കോഴിക്കോട്, 2017.

---. ദേശീയതയുടെ സാംസ്കാരികമാനങ്ങൾ. എച്ച് & സി ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2017.

പണിക്കർ കെ.എൻ. സംസ്കാരവും ദേശീയതയും. കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2010.

---. 'പുതിയ സാംസ്കാരികാഭിരുചിയുടെ നിർമ്മിതി.' സാംസ്കാരിക വിമർശവും മലയാള ഭാവനയും, ഷാജി ജേക്കബ് (എഡി.), കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് തിരുവനന്തപുരം, 2014.

---. മലബാർകലാപം: പ്രഭുത്വത്തിനും രാജവാഴ്ച്ചയ്ക്കുമെതിരെ. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2020.

---. മതം സ്വത്വം ദേശീയത. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2022.

---. സാംസ്കാരിക സാമ്രാജ്യത്വവും വർഗീയതയും. മൈത്രി ബുക്സ് തിരുവനന്തപുരം, 2022.

----. കെ.എൻ. പണിക്കർ തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ. മുഹമ്മദ് സിയാദ് (വിവ.) ജെ., കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2022.

പവിത്രൻ പി. 'സാഹിത്യസങ്കല്പത്തിന്റെയും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിന്റെയും അപകോളനീകരണം.' കോളനിയനന്തരവാദം വീക്ഷണങ്ങളും പ്രയോഗസാധ്യതകളും, ഭൂമിമലയാളം റിസർച്ച് ജേണൽ, യു.സി. കോളേജ്, 2018.

----. മാർക്സ് ഗാന്ധി അംബേദ്കർ: ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം. ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, കോഴിക്കോട്, 2020.

----. കോളനിയനന്തരവാദം: സംസ്കാരപഠനവും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും. കൈരളി ബുക്സ്, 2019.

----. ഭൂപടം തല തിരിക്കുമ്പോൾ. ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2022.

പോക്കർ പി.കെ. മാർക്സ് മുതൽ നെഗ്രി വരെ. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2012.

പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന്. 'വ്യക്തി, സ്വത്വം, കർതൃത്വം—ഒരു ദളിത് വിചാരം.' ദലിത് തിരിച്ചറിവുകൾ, അജ്ജ കെ. നാരായണൻ (എഡി.), ഭൂമിമലയാളം റിസർച്ച് ജേണൽ, യു.സി. കോളേജ്, 2009.

---. 'കാലം എന്ന വെളിച്ചം.' സുകുമാരി, ജോസഫ് മൂളിയിൽ, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2013.

പ്രവീൺ ഡാനി. പ്രത്യയശാസ്ത്രവും പാശ്ചാത്യ മാർക്സിസവും. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2021.

പ്രസാദ് പന്ന്യൻ. എഡ്വേഡ് സെയ്ദ്: പൗരസ്ത്യം, പാശ്ചാത്യം, കർതൃത്വത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2017.

ബഷീർ എം.എം. നോവൽ പഠനം. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 2015.

ബാബുരാജ് കെ.കെ. അപരചിന്തനം: കീഴാളവിമർശനചിന്തയുടെ അറിവനുഭവങ്ങൾ. ഡി. സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2022.

ബാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ. ടിപ്പുസുൽത്താൻ. ഡി. സി.ബുക്സ് കോട്ടയം, 2018.

ബാലകൃഷ്ണൻ വള്ളിക്കുന്ന്. മാപ്പിളഭാഷ: അറബിമലയാളത്തിൽ നിന്ന് ശ്രേഷ്ഠമലയാളത്തിലേക്ക്. വചനം ബുക്സ് കോഴിക്കോട്, 2018

ബിജു സി.എസ്. 'കഴമ്പില്ലുള്ള കാര്യങ്ങൾ.' മൂടുപടം, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2021.

ബിജുരാജ് ആർ.കെ. മലബാർ കലാപം ചരിത്രരേഖകൾ. ഒലീവ്, കോഴിക്കോട്, 2020.

ബെഞ്ചമിൻ ഡി. (എഡി.). നോവൽ സമീക്ഷ. മാളുബൻ പബ്ലിക്കേഷൻ, തിരുവനന്തപുരം, 2021.

ബെന്യാമിൻ. അൽ അറേബ്യൻ നോവൽ ഫാക്ടറി. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2014.

---. മുല്ലപ്പൂ നിറമുള്ള പകലുകൾ. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2014.

---. കുടിയേറ്റം: പ്രവാസത്തിന്റെ മലയാളവഴികൾ. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2021.

ബോബി തോമസ്, (എഡി.). മലബാർകലാപം കഥയും പൊരുളും. സൈൻ ബുക്സ്, 2021.

മധു ടി.വി. ഞാൻ എന്ന (അ) ഭാവം. കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി തൃശ്ശൂർ, 2011.

---. മാർക്സ് വായനകൾ. റാസ്പ്ബറി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2015.

മർയം ജമീല. ഓറിയന്റലിസം. ശക്കീർ മുല്ലക്കര (വിവ.), വിചാരം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2009.

മഹേഷ് എം.ആർ. മലയാളനോവലും ദേശീയതയും. കേരള സർവ്വകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം, 2012.

മഹ്മൂദ് കൂരിയ, & പിയേഴ്സൺ മൈക്കൽ നയ്ലർ, (എഡി.). ഇന്ത്യൻ മഹാസമുദ്രവും മലബാറും. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2023.

മാത്യു കെ.പി. 9/11. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011.

മാധവൻ കെ.എസ്. ജാതി വർഗം ഹിന്ദുത്വം: മാർക്സ് അംബേദ്കർ ചിന്തകൾ. പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2022.

---. 'തിരസ്കൃതരുടെ മാനവിക ഭൂമിശാസ്ത്രം.' അപരഹിംസയുടെ ആട്ടപ്രകാരങ്ങൾ, ഐ ബുക്സ്, കേരള, 2023.

മാധവൻ നായർ കെ. മലബാർകലാപം. മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2020.

മുജീബ് റഹ്മാൻ എം.പി. കേരളചരിത്രത്തിലെ ടിപ്പുസുൽത്താനും ബ്രിട്ടീഷുകാരും. ഡി.സി. ബുക്സ്, 2022.

മുരളീധരൻ നെല്ലിക്കൽ. വിശ്വസാഹിത്യ ദർശനങ്ങൾ. 3rd ed., ഡി.സി. ബുക്സ്, 2003.

മുഹമ്മദ് അഹമ്മദ്, ബി. മാപ്പിള ഫോക്ലോർ. സമയം ബുക്സ്, 2006.

മുഹമ്മദ് എൻ.പി. സെക്യുലർ ഡെമോക്രസിയും ഇന്ത്യൻ മുസ്‌ലീങ്ങളും. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 1990.

---. 'മലയാളി മുസ്ലിംകൾ: സമന്വയത്തിന്റെ വിഭിന്നപാതകൾ.' കേരളസംസ്കാരത്തിലെ ആദാനപ്രദാനങ്ങൾ, ജമാൽ കൊച്ചങ്ങാടി (എഡി.), വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2022.

മുഹമ്മദ് കോയ എസ്.എം. മലബാറിലെ മാപ്പിളമാർ. ഗ്രാസ്സ്റൂട്ട്, മാതൃഭൂമി ബുക്സ് കോഴിക്കോട്, 2022.

മുഹമ്മദ് ബഷീർ വൈക്കം. ബഷീർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ (രണ്ടു ഭാഗങ്ങൾ). ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1994.

മുഹമ്മദ്കോയ പി.എ. സുൽത്താൻവീട്. കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 1991.

---. സുൽത്താൻവീട്. ഒലീവ്, കോഴിക്കോട്, 2021.

യേശുദാസൻ ടി.എം. 'കോളനിയനന്തരവാദം—സമ്പർക്കം, വിനിമയം, സങ്കരം.' ഭൂമിമലയാളം റിസർച്ച് ജേർണൽ, യു.സി. കോളേജ് ആലുവ, vol. 10, no. 1, 2018,

രവിചന്ദ്രൻ കെ.പി, (എഡി.). അധികാരഭൂപടങ്ങൾ: മാറ്റിവരയും വായനയും. മുദ്ര ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2021.

---. (എഡി.). അടിവേരുകളുടെ അർത്ഥശാസ്ത്രം: അപകോളനീകരണ പഠനങ്ങൾ. ഐ ബുക്സ്, കേരള, 2023.

---. (എഡി.). അപരഹിംസയുടെ ആട്ടപ്രകാരങ്ങൾ. ഐ ബുക്സ്, കേരള, 2023.

രവീന്ദ്രൻ, (എഡി.). കലാവിമർശം മാർക്സിസ്റ്റ് മാനദണ്ഡം. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2012.

രവീന്ദ്രൻ പി.പി. മിഷേൽ ഫൂക്കോ വർത്തമാനത്തിന്റെ ചരിത്രം. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് തിരുവനന്തപുരം, 1998.

---. സംസ്കാരപഠനം: ഒരു ആമുഖം. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം കോട്ടയം, 2013.

---. 'ആധുനികത.' താക്കോൽവാക്കുകൾ, അജു കെ.നാരായണൻ (എഡി.), ഭൂമിമലയാളം റിസർച്ച് ജേണൽ, യു.സി. കോളേജ്. വോള്യം 9, ലക്കം 1, 2017

---. ആധുനികാനന്തരം. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം കോട്ടയം, 2018.

---. മാർക്സെഴുത്തും തുടർച്ചകളും. ഡി. സി.ബുക്സ് കോട്ടയം, 2022.

രാം പുനിയാനി. ദലിതരും സാമൂഹികനീതിയും. മൈത്രി ബുക്സ്. തിരുവനന്തപുരം, 2018.

രാജഗോപാലൻ ഇ.പി. ഇന്ദുലേഖ: വായനയുടെ ദിശകൾ. കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2001.

രാജീവൻ ബി. ജനനിബിഡമായ ദന്തഗോപുരം. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ് തിരുവനന്തപുരം 2010.

---. 'കലയും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും.' കലാവിമർശനം മാർക്സിസ്റ്റ് മാനദണ്ഡം, രവീന്ദ്രൻ (എഡി.), ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2012.

രാജേന്ദ്രൻ സി. 'പൗരസ്ത്യവാദം.' സാമൂഹ്യപഠനം സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ മലയാളവഴികൾ, ശശി കെ.-വി (എഡി.), തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ മലയാള സർവ്വകലാശാല, തിരൂർ, 2020.

രാജേഷ് കെ.എരുമേലി. ദലിത്:ചരിത്രം സംസ്കാരം സാഹിത്യം. ക്വിവൈവ് ടെക്സ്റ്റ്, മാവേലിക്കര, 2022.

രാധാകൃഷ്ണൻ പി.എസ്., (എഡി.). സാഹിത്യ ചരിത്രവിജ്ഞാനീയം: സങ്കല്പം സമീപനം സമകാലി-കത. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്,തിരുവനന്തപുരം, 2023.

രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി. ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2001.

---. 'തൃഷ്ണകളുടെ ഭൂപടങ്ങൾ: ദേശത്തെ നോവലിലേക്കു വുവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ.' ഭാവനയുടെ കോളനികൾ, സന്തോഷ്കുമാർ (എഡി.) എൻ, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2019.

---. 'മലബാറിനെ കണ്ടെത്തൽ.' മലബാർ: ദേശീയയതയുടെ ഇട-പാടുകൾ, അൻസാരി എം.ടി (എഡി.), ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2021, pp. 15–20.

---. അച്ചടി മുതൽ ആഗോളത വരെ: ഭാഷ, ദേശം, സംസ്കാരം. കേരള ഭാഷാ ഇൻ സ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്,തിരുവനന്തപുരം, 2023.

രാമകൃഷ്ണൻ ടി.ഡി. ഫ്രാൻസിസ് ഇട്ടിക്കോര. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2020.

രാമചന്ദ്രൻ ജി.പി. സിനിമയും ദേശീയതയും. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2023.

രാമൻപിള്ള സി.വി. മാർത്താണ്ഡവർമ്മ. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2005.

രാഹുൽ രാധാകൃഷ്ണൻ. ഉയിർഭൂപടങ്ങൾ. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2022.

വാസുദേവൻ വായർ എം.ടി. അസുരവിത്ത്. കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

വിജയലക്ഷ്മി എം. 'മലബാറിലെ ആദ്യകാല മുസ്ലിം സമൂഹം.' മലബാർ പൈതൃകവും പ്രതാപവും, സലീം പി.ബി. (എഡി.), മാതൃഭൂമി ബുക്സ് കോഴിക്കോട്, 2014.

വിനിൽപോൾ. ദലിത് ചരിത്രദംശനം. മാതൃഭൂമി ബുക്സ് , കോഴിക്കോട്, 2022.

വി. മോഹനകൃഷ്ണൻ/കാകദൃഷ്ടി. 'കാകദൃഷ്ടി Kaakadrushti: പലായനത്തിന്റെ പല പാഠങ്ങൾ/പടങ്ങൾ.' കാകദൃഷ്ടി Kaakadrushti, 5 Jan. 2009, http://kaakadrushti.blogspot.com/2009/01/blog-post.html.

വില്യം ലോഗൻ. മലബാർ മാന്വൽ. മാതൃഭൂമി കോഴിക്കോട്, 1985.

വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി. കേരളചരിത്രം തിരുത്തിക്കുറിച്ച മഹാസംഭവങ്ങൾ. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2020.

ശശി കെ.വി, (എഡി.). സാമൂഹ്യപഠനം സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ മലയാളവഴികൾ. തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ മലയാള സർവ്വകലാശാല, തിരൂർ, 2020.

---. സൗന്ദര്യവും രാഷ്ട്രീയവും: സാഹിത്യപഠനത്തിലെ സിദ്ധാന്തകാണ്ഡം. തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ മലയാള സർവ്വകലാശാല, തിരൂർ, 2020.

ശംസുള്ള ഖാദിരി. പ്രാചീന മലബാർ. അദർ ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2012.

ശിവദാസ് കെ.കെ., (എഡി.). മലയാളനോവൽ രണ്ടായിരത്തിനുശേഷം. പാപ്പിറസ് ബുക്സ് കോട്ടയം, 2014.

ശിവപ്രസാദ് പി. പദപ്രശ്നങ്ങൾ. ഐ ബുക്സ്, കേരള, 2019.

ശൈഖ് സൈനുദ്ദീൻ. തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദീൻ. അൽഹുദാ ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2013.

ശ്യാംകുമാർ ടി.എസ്. ഹിന്ദുത്വ ഇന്ത്യ: ചരിത്രസംസ്കാര പഠനങ്ങൾ. അദർ ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2022.

ശ്രീകണ്ഠേശ്വരം പത്മനാഭ പിള്ള. ശബ്ദതാരാവലി. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം, 2006.

ശ്രീജൻ വിസി. 'സ്ലാവോയ് സിസക്കിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര സങ്കല്പം.' മാർക്സ് വായനകൾ, മധു ടി.വി. (എഡി.), റാസ്ബറി ബുക്സ്, 2015.

ഷംസാദ് ഹുസൈൻ കെ.ടി. മലബാർ കലാപത്തിന്റെ വാമൊഴി പാരമ്പര്യം. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 2020.

ഷംസുദ്ദീൻ കെ.ഒ. മാപ്പിള മലയാളം. ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻ, കോഴിക്കോട്, 2014.

ഷാജി ജേക്കബ്. ആധുനികാനന്തര മലയാളനോവൽ: വിപണി, കല, പ്രത്യയശാസ്ത്രം. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2018.

ഷിമി പോൾ ബേബി, (എഡി.). 'കോളനിയനന്തരവാദം: വീക്ഷണങ്ങളും പ്രയോഗ സാധ്യതകളും.' ഭൂമിമലയാളം റിസർച്ച് ജേർണൽ യു.സി. കോളേജ്, ആലുവ, 2018.

സഅ്ദ് സൽമി (എഡി.). ഇസ്ലാമും മുസ്ലീങ്ങളും അപകോളനീകരണ വായനകൾ. ഐപിഎച്ച്, കോഴിക്കോട്, 2023.

സച്ചിദാനന്ദൻ കെ. ഇടപെടലുകൾ: കാലം, കല, ദേശം, സമൂഹം. ലോഗോസ് ബുക്ക്സ്, പാലക്കാട്, 2021.

സജ്ജ മാത്യു, (എഡി.). മലയാളനോവൽ സമകാലിക വായനയും വിചാരവും. ഭൂമിമലയാളം റിസർച്ച് ജേണൽ, യു.സി. കോളേജ്, ആലുവ, 2019.

സതീശ് പാലങ്കി, & ഷമീറലി മങ്കട, (എഡി.). മലബാറും ബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശവും: സമ്പത്ത്, സമൂഹം സംസ്കാരം. ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2023.

സത്യൻ പി.പി. അൽത്തൂസറും മാർക്സിസത്തിന്റെ ഭാവിയും. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2011.

സനൽമോഹൻ പി. കീഴാളപക്ഷചരിത്രവും വീണ്ടെടുപ്പിന്റെ പാഠങ്ങളും. പ്രസക്തി ബുക്ഹൗസ്, പത്തനംതിട്ട, 2021.

സന്തോഷ് ഒ.കെ. അസാന്നിദ്ധ്യങ്ങളുടെ പുസ്തകം. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2021.

---. സമൂഹം സാഹിത്യം സംസ്കാരം: വർത്തമാനകാല ഇന്ത്യയിലെ വ്യത്യസ്തപാഠങ്ങളുടെ വായന. ബുക് പ്ലസ്, ചെമ്മാട്, 2023.

സന്തോഷ്കുമാർ എൻ. (എഡി.). ഭാവനയുടെ കോളനികൾ. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2019.

സലീം പിബി, (എഡി.)ട. മലബാർ പൈതൃകവും പ്രതാപവും. മാതൃഭൂമി കോഴിക്കോട്, 2014.

സിസക്ക്,സ്ലാവോയ്. 'മാർക്സ് ലക്ഷണം കണ്ടെത്തിയതെങ്ങനെ.' മാർക്സ് വായനകൾ, മധു ടി.വി (എഡി.), റാസ്ബറി ബുക്സ്, 2015.

സുധാകരൻ സി.ബി. അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷി. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 2015.

സുനിൽ പി ഇളയിടം. ദമിതം. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2009.

---. വീണ്ടെടുപ്പുകൾ –മാർക്സിസവും ആധുനികതാവിമർശനവും. കേരള ശാസ്ത്ര സാഹിത്യ പരിഷത്ത്, 2013.

----. അജ്ഞാതവുമായുള്ള അഭിമുഖങ്ങൾ. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 2015.

---. ആത്മം അപരം അധിനിവേശം. ഐ ബുക്സ്, കേരള, 2016.

---. നീതിയുടെ പാർപ്പിടങ്ങൾ. മാതൃഭൂമി, 2020.

സുനിൽ പി. ഇളയിടം, & അജയകുമാർ എൻ. മലയാളവഴികൾ-2 സ്കറിയാസക്കറിയയുടെ തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2019.

സുഷമ എൽ. നോവൽ വായനകൾ: പഴമയും പുതുമയും. അല്പ്ലി, ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, പ്രാദേശിക കേന്ദ്രം, തിരൂർ, 2015.

സെബാസ്റ്റ്യൻ ആർ. പ്രാംഗെ. മൺസൂൺ ഇസ്‌ലാം—മധ്യകാല മലബാർ തീരത്തെ വ്യാപാരവും വിശ്വാസവും. തോമസ് പി.ടി (വിവ.), കാർത്തികപുരം, അദർ ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2021.

സെബാസ്റ്റ്യൻ വട്ടമറ്റം. ഭാഷയും ആധിപത്യവും. കറന്റ് ബുക്സ് തൃശ്ശൂർ, 2006.

---. ലക്കാനും സിസേക്കും: മനസ്സ്, മതം, മാർക്സിസം. ആത്മബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2023.

സെയ്ദ് എഡ്വേഡ്. ബുദ്ധിജീവി പ്രതിനിധാനങ്ങൾ. ജോർജ് (എഡി.), ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2007.

സൗമ്യേന്ദ്രനാഥാ ടാഗോർ. 'മലബാറിലെ കാർഷിക കലാപം.' മലബാറിലെ കാർഷിക കലാപം-1921, കുറുപ്പ് കെ.കെ.എൻ., പ്രഭാത് ബുക്ഹൗസ്, കൊല്ലം, 2021.

സ്കറിയ സക്കറിയ. 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥയ്ക്കൊരാമുഖം.' മലയാളവഴികൾ-2 സ്കറിയാസക്കറിയയുടെ തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ, സുനിൽ പി. ഇളയിടം & അജയകുമാർഎൻ. (എഡി.), സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം കോട്ടയം, 2019.

ഹമീദ് ചേന്ദമംഗല്ലൂർ. മുസ്ലിം വിയോജനവാദത്തിന്റെ വേരുകൾ. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2013.

---. ലിബറൽ ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ. ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2018.

ഹാഫിസ് മുഹമ്മദ് എൻ.പി. കേരളത്തിലെ മുസ്ലിം സ്ത്രീകളുടെ വർത്തമാനം. ഒലീവ്, കോഴിക്കോട്, 2019.

ഹിക്മത്തുള്ള വി., (എഡി.). ഇസ്‌ലാമോഫോബിയ പ്രതിവിചാരങ്ങൾ. ഐപിഎച്ച്, കോഴിക്കോട്, 2014.

ഹുസൈൻ രണ്ടത്താണി. മുസ്ലിം ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രവായന. ഐപിബി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2019.

റൊമില ഥാപ്പർ. ദേശീയവാദവും വിമതസ്വരങ്ങളും. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2020.

റൊവീനജെനി. 'ഇസ്ലാമോഫോബിയ: വാക്കും വ്യാഖ്യാനവും.' Utharakalam, 21 Jan. 2018, https://utharakalam.com/2018/01/21/27894.html.

റോയ് എം.എൻ. ഇസ്‌ലാമിന്റെ ചരിത്രപരമായ പങ്ക്. മൈത്രി ബുക്സ് തിരുവനന്തപുരം, 2023.

റോളണ്ട് ഇ മില്ലർ. മാപ്പിള മുസ്ലിംകൾ. അദർ ബുക്സ്, 2017.

Abbasi, Iskander. 'Islam, Muslims, and the Coloniality of Being: Reframing the Debate on Race and Religion in Modernity.' Journal for the Study of Religion, vol. 33, no. 2, 2, 2020. Islam, Muslims, and the Coloniality of Being: Reframing the Debate on Race and Religion in Modernity, journals.uj.ac.za, https://journals.uj.ac.za.

Abraham, Jose. Islamic Reform and Colonial Discourse on Modernity in India: Socio-Political and Religious Thought of Vakkom Moulavi. Palgrave Macmillan, 2014.

Agamben, Giorgio. State of Exception. University of Chicago Press, 2005.

Ali, Tariq. The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity. Paperback ed., 1. publ, Verso, 2003.

Althusser, Louis. For Marx. Allen Lane, 1969.

Anderson, Benedict R. O'G. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Verso, 2006.

Anderson, Perry. The Indian Ideology. Paperback edition, Verso, 2012.

Asad, Talal. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford University Press, 2003.

Asokan Mundon, editor. Religion Community Identity: Reform & Change in Kerala. ISDA Publications, 2016.

Bal, Mieke, editor. Narrative Theory. Routledge, 2004.

Baudrillard, Jean, and Jean Baudrillard. The Spirit of Terrorism: And, Other Essays. New ed, Verso, 2003.

Bauman, Zygmunt. Culture in a Liquid Modern World,Cambridge: Polity, 2011. Theor Soc 41, 635–640 (2012). https://doi.org/10.1007/s11186-012-9182-8

Bauman, Zygmunt. Liquid Fear. Polity Press, 2006.

Bell, Derrick. Silent Covenants: Brown v. Board of Education and the Unfulfilled Hopes for Racial Reform. OUP USA, 2005.

Bhabha, Homi K., editor. Nation and Narration. Routledge, 1990.

Brennan, Timothy. 'The National Longing for Form.' The Post Colonial Studies Reader, edited by Bill Ashcrof et al.

Burks Arthur. Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volumes 7-8. Harvard University Press,cambridge, 1958.

Butler, Judith. Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence. Verso, 2006.

Chakrabarthy, Dipesh. Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton University Press, 2000.

Charles Hartshorne and Paul Weiss. Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volumes 1–6. Harvard University Press,cambridge, 1932.

Chaterjee, Partha. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton University Press, New jersey,UK, 1993.

Chatman, Seymour Benjamin. Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film. 9. print, Cornell Univ. Press, 2007.

Chaturvedi, Vinayak, editor. Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial. Paperback edition, Verso, 2000.

Chomsky, Noam. The Culture of Terrorism. South End Press, 1988.

---. Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance. Henry Holt, 2004.

---. 9-11. Nachdr., Seven Stories Press, 2010.

Cole, Juan Ricardo. Engaging the Muslim World. Rev. and Updated, Palgrave Macmillan, 2010.

---, 'Islamophobia and American Foreign Policy Rhetoric: The Bush Years and After.' Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century, edited by John L. Esposito and İbrahim Kalın, Oxford University Press, 2011.

Conway, Gordon, and Runnymede Trust, editors. Islamophobia, a Challenge for Us All: Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia. The Runnymede Trust, 1997.

Corbin. 'Terrorists Ar Orists Are Always Muslim but Ne Ys Muslim but Never White: A Er White: At the Intersection t the Intersection of Critical Race Theory and Propaganda.' Fordham Law Review, vol. 86, no. 2, 2017, pp. 456–85.

Crenshaw, Kimberlé. On Intersectionality: Essential Writings. The New Press, 2019.

Culler, Jonathan D. Saussure. Fontana/Collins, 1979.

Deepa Kumar, Deepa. Islamophobia and the Politics of Empire. Haymarket Books, 2012.

Derrida, Jacques. Of Granunatology. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak, 1st ed., The Johns Hopkins University Press, 1976.

Dwivedi, Divya, et al., editors. Narratology and Ideology: Negotiating Context, Form, and Theory in Postcolonial Narratives. The Ohio State University Press, 2018.

Eagleton, Terry. Ideology: An Introduction. London and Newyork: Verso, 1991

Eco, Umberto. A Theory of Semiotics. Indiana University Press, 1976.

---. The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts. Indiana University Press, 1979.

---. Semiotics and the Philosophy of Language. Indiana University Press, 1984.

---. The Open Work. Harvard University Press, 1989.

---. The Limits of Interpretation. Indiana University Press, 1990.

Esposito, John L., and İbrahim Kalın, editors. Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century. Oxford University Press, 2011.

Fekete, Liz. A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe. 1. publ, Pluto Pr, 2009.

Foucault, M. The Archaelogy of Knowledge. Tavistock, 1972.

Foucault, Michel, and Michel Foucault. The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. Vintage Books, 1994.

Fraser, Nancy. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. Duke University Press, 2016.

Gee, James Paul. How to Do Discourse Analysis: A Toolkit. Routledge, 2011.

Geertz Clifford. Old Societies and New States. Free Press, Newyork, 1963.

Gopal, Priyamvada. The Indian English Novel: Nation, History, and Narration. 1. publ, Oxford Univ. Press, 2009.

Gramsci, Antonio, et al. Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci. Reprinted, Lawrence and Wishart, 1996.

Greenfeld Liah. 'The Emergence of Nationalism in England and France.' Research in Political Sociology, vol. 5, 1991.

Guha, Ranajit. 'On Some Aspects of the Histography of the Colonial India.' Subaltern Studies, vol. 1, 1982

---. History at the Limit of World-History. Columbia University Press, 2002.

Gupta, Dipankar. Mistaken Modernity: India between Worlds. 4. impr, HarperCollins Publishers, India, 2001.

Hall, Stuart, and Open University, editors. Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. Sage in association with the Open University, 1997.

Harvey, David. The New Imperialism. Oxford University Press, 2005.

Hastings, Adrian. The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism. Cambridge University Press, 1997.

Herman, David. 'Introduction: Narratologies', in Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis'. Columbus, OH: The Ohio State University Press, 1999.

---, editor. Routledge Encyclopedia of Narrative Theory. Repr, Routledge, 2010.

Herman, Luc, and Bart Vervaeck. Handbook of Narrative Analysis. University of Nebraska Press, 2005

Higgins, John. Raymond Williams and the Problem of Ideology, 2024.

Hobsbawm, Eric J. Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. 2. ed. 20. print, Cambridge Univ. Pr, 2000.

Houser Nathan, and Christian Kloesel, editors. The Essential Peirce, Volume 1 Selected Philosophical Writings (1867–1893). Indiana University Press, 1992.

---, editors. The Essential Peirce: Volume 2 (1893-1913). Indiana University Press, 1998.

Huntington, Samuel P., and Fouad Ajami, editors. The Clash of Civilizations? The Debate: 20th Anniversary Edition; What Did Samuel P. Huntington's 'The Clash of Civilizations?' Get Right and Wrong, and How Does It Look Two Decades Later? 20. anniv. ed, Council on Foreign Relations, 2013.

Innes C.A. ICS-. Malabar Gazetteer. Kerala Gazetteers Department, 1908.

Ionescu, Adriana. Postclassical Narratology: Twenty Years Later. 9 (2009), 5–34.

Kejariwal OP. The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past. Oxford University Press, 1988.

Kindt, Tom, and Hans-Harald Müller, editors. What Is Narratology? Questions and Answers Regarding the Status of a Theory. Walter de Gruyter, 2003.

Lewis, Bernard. 'The Roots of Muslim Rage.' The Atlantic, vol. 266, no. 3, Sept. 1990, pp. 47–60.

---. What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East. 1. Perennial ed, Perennial, 2002.

Mahmood, Saba. 'Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation.' Public Culture, vol. 18, no. 2, May 2006, pp. 323–47. DOI.org (Crossref), https://doi.org/10.1215/08992363-2006-006.

Mamdani, Mahmood. Good Muslim, Bad Muslim: Islam , the USA, and the Global War against Terror. impression, Permanent Black, 2015.

MARX, KARL. THEORIES OF SURPLUS VALUE PART 1. AAKAR Books, 2020.

Moore-Gilbert, Bart, Gareth Stanton, and Willy Maley, editors. Postcolonial Criticism. Longman, 1997.

More, J. B. P. Origin and Early History of the Muslims of Keralam, 700 A.D.-1600 A.D. Other Books, 2011.

Morey, Peter. Islamophobia and the Novel. Columbia University Press, 2018.

Morris, Rosalind C., editor. Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea. Columbia University Press, 2010.

Moya, Paula M. L., and Michael Roy Hames-García. Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism. Orient Longman, 2001.

Nööth, Winfried. 'From Representation to Thirdness and Representamen to Medium: Evolution of Peircean Key Terms and Topics.' Transactions of the Charles S. Peirce Society, vol. 47, no. 4, 2011, p. 445. https://doi.org/10.2979/trancharpeirsoc.47.4.445

Nöth, Winfried. 'Representation and Reference According to Peirce.' IJSSS, vol. 1, 2011, pp. 28–39. https://doi.org/10.4018/ijsss.2011070102

Nünning, Ansgar. 'Narratology or Narratologies? Taking Stock of Recent Developments, Critique and Modest Proposals for Future Usages of the Term.' What Is Narratology?, edited by Tom Kindt and Hans-Harald Müller, Walter de Gruyter, 2003, pp. 239–76. DOI.org (Crossref), https://doi.org/10.1515/9783110202069.239.

Padamsee, Alex. Representations of Indian Muslims in British Colonial Discourse. Palgrave Macmillan, 2005.

Pal, Bipin Chandra. The Soul of India: A Constructive Study of Indian Thoughts and Ideals. Rupa & Co., 2010.

Phuyal, K. 'Revisiting Representation in South Asian Modernity.' Bodhi: An Interdisciplinary Journal, vol. 10, no. 1, 2024, pp. 80–98. https://doi.org/10.3126/bodhi.v10i1.66935

Prince, Gerald. 'Classical and/or Postclassical Narratology.' L'Esprit Créateur, vol. 48, no. 2, June 2008, pp. 115–23. DOI.org (Crossref), https://doi.org/10.1353/esp.0.0005.

Puar, Jasbir K. Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times. Duke University Press, 2007.

Punday, Daniel. Narrative Bodies: Toward a Corporeal Narratology. 1st ed, Palgrave Macmillan, 2003.

Ralph, James G. America's War on Terror: The State of the 9/11 Exception from Bush to Obama. First edition, Oxford University Press, 2013.

Ramadan, Tariq. Western Muslims and the Future of Islam. 1. issued as an Oxford University Press paperback, Oxford Univ. Press, 2005.

Richardson, Brian, editor. Narrative Beginnings: Theories and Practices. University of Nebraska Press, 2008.

Said, Edward W. Orientalism. 1st Vintage Books ed, Vintage Books, 1979.

---.Culture and Imperialism. Vintage Books, 1994.

---. Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World. Revised edition, Vintage Books, 1997.

Sayyid Bobby S. A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism. Zed Books : Distributed by Palgrave, 1997.

Sayyid, Salman, et al., editors. Thinking through Islamophobia: Global Perspectives. Hurst, 2010.

Silber, Mitchell D., and Arvin Bhatt. Radicalization in the West: The Homegrown Threat. The Newyork City Police Department, 2007.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 'Can the Subaltern Speak?' Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader, edited by PATRICK WILLIAMS and LAURA

CHRISMAN, Columbia University Press, 1994.

Spivak, Gayatri Chakravorty, and Edgar P. Loaiza. Can the Subaltern Speak?. Walther Konig, Verlag, 2021

White, Hayden V. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Paperback ed., 11. [print.], Johns Hopkins Univ. Press, 1973.

Williams, Patrick, and Laura Chrisman, editors. Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader. Columbia University Press, 1994.

Williams, Raymond. Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. New edition, Oxford University Press, 2014.

Zizek, Slavoj. *Welcome to the Desert of the Real: Five Essays on September 11 and Related Dates*. 2nd edition, Verso, 2013.