സമൂഹവും
ചരിത്രവും

മുർതസാ മുത്വഹ്ഹരി

വിവർത്തനം:

മുഹമ്മദലി കാരപ്പഞ്ചേരി

ഇസ്‌ലാമിക് ഫൗണ്ടേഷൻ പ്രസ്

അരീക്കോട് - 673639

ഉള്ളടക്കം

പ്രസാധകക്കുറിപ്പ്

മുഖവുര

ഭാഗം ഒന്ന്: **സമൂഹം**

അദ്ധ്യായം ഒന്ന്

എന്താണ് സമൂഹം? - മനുഷ്യൻ സാമൂഹ്യജീവി-വ്യക്തിയും സമൂഹവും

അദ്ധ്യായം രണ്ട്

സമൂഹവും സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര നിയമങ്ങളും– നിയതിവാദവും സ്വാതന്ത്ര്യവും

അദ്ധ്യായം മൂന്ന്

സാമൂഹ്യവിഭജനങ്ങൾ

അദ്ധ്യായം നാല്

സമൂഹ പ്രകൃതി ഏകാത്മകമോ ഭിന്നാത്മകമോ?

അദ്ധ്യായം അഞ്ച്

ഭാവി സമൂഹങ്ങൾ

ഭാഗം രണ്ട്: **ചരിത്രം**

അദ്ധ്യായം ആറ്

എന്താണ് ചരിത്രം? - ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രം - പാരമ്പര്യ ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രാമാണികത - ചരിത്രത്തിലെ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങൾ

അദ്ധ്യായം ഏഴ്

ചരിത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവവും സത്തയും - ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന തത്വങ്ങൾ - നിഗമനങ്ങൾ

അദ്ധ്യായം എട്ട്

ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം: വിമർശനങ്ങൾ - നിരാസ്പദം - തിരുത്തൽ വാദം - അടിത്തറയും ഉപരിഘടനയും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേട് - വർഗവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേട് - സ്വതന്ത്രമായ സാംസ്കാരിക വികാസം - ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ സ്വയംനിഷേധം

അദ്ധ്യായം ഒമ്പത്

ഇസ്‌ലാമും ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൗതിക വ്യാഖ്യാനവും - വിമർശനങ്ങൾ

അദ്ധ്യായം പത്ത്

ഇസ്‌ലാമിന്റെ ചരിത്ര ദർശനം

അദ്ധ്യായം പതിനൊന്ന്

ചരിത്രത്തിന്റെ പരിണാമം

അവലോകനം

പ്രസാധകക്കുറിപ്പ്

ഇറാനിൽ സാമ്രാജ്യത്വ സ്വാധീനം അവസാനിപ്പിക്കുകയും തൽസ്ഥാനം ഇസ്‌ലാം കയ്യേല്ക്കുകയും തുടർന്നു ആ രാജ്യത്തിന്റെ ബാഹ്യാന്തരങ്ങളെ മൗലികമായി പരിവർത്തനപ്പെടുത്തുന്നതോടൊപ്പം സാർവ്വദേശീയ രംഗത്ത് ദൂരവ്യാപകമായ ഫളങ്ങളുളവാക്കി ഒരു യുഗ പരിവർത്തനത്തിലേക്ക് പടിവാതിൽ തുറക്കുകയും ചെയ്ത സംഭവമാണ്. 1979 ഫെബ്രുവരി 10ന് അവിടെ വിജയിച്ച ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ലവം. വിപ്ലവോത്തര ഇറാന്ന് കൈവന്നിരിക്കുന്ന ആഗോള രാഷ്ട്രീയ പ്രസക്തി വിപ്ലവപൂർവ്വ ഇറാന്ന് കൈവരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായി നോക്കിയാൽ അന്താരാഷ്ട്രീയ പ്രാധാന്യമുള്ളതെങ്കിലും, മറ്റു രാജ്യങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഒരു രാജ്യം എന്നതിൽ കവിഞ്ഞ് ഒന്നുമായിരന്നില്ല പുറം രാജ്യങ്ങളിൽ സാമാന്യ ജനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇറാൻ. മദ്ധ്യകാല യുഗത്തിന്റെ അവശിഷ്ടമെന്നോണം കിരാതമായ രാജവാഴ്ചയായിരുന്നു വിപ്ലവത്തിന് മുമ്പ് അവിടെ നിലനിന്നിരുന്നത്. യുറോപ്യൻ സാംസ്കാരിക പശ്ചാത്തലത്തിൽ രാജവാഴ്ച ഒരുക്കിക്കൊടുക്കുന്നതായിരുന്നു അവിടുത്തെ ജീവിത രീതി. ഇപ്പോഴാകട്ടെ, ഇസ്‌ലാമിക സംസ്കാരവും ഇസ്‌ലാമിക നിയമവുമാണ് ജനങ്ങൾ സ്വമനസ്സാലെ തങ്ങളുടെയും രാഷ്ട്രത്തിന്റെയും ഭാഗധേയ നിർണ്ണയത്തിന് അവിടെ തെരഞ്ഞെടുത്തിരിക്കുന്നത്. അതിനാൽ ഇറാൻ ഇന്ന് പലർക്കും അന്യ രാജ്യമല്ല. സ്വന്തരാജ്യംപോലെ അതിനെ ഗണിക്കുന്നവർ ലോകത്തിന്റെ പല ഭാഗത്തുമുണ്ട്. ഈയവസ്ഥ സംജാതമായതോടൊപ്പം തന്നെ ആ രാജ്യത്തിനെതിരിൽ ഉപരോധങ്ങളുടെയും ഉപജാപങ്ങളുടെയും കയ്യേറ്റങ്ങളുടെയും ആരംഭവും കുറിക്കപ്പെട്ടു തുടങ്ങി. പക്ഷെ, ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ലവത്തിന്റെ അജയ്യത അതിനെയൊക്കെ മറി കടക്കുന്നുവെന്നതാണ് നാളിതുവരെയുണ്ടായ അനുഭവം. ലോക രാഷ്ട്രങ്ങളെയെല്ലാം തങ്ങളുടെ വരുതിയിലും ആശ്രയത്വത്തിലും വരുത്തണമെന്ന നിർബന്ധത്തോടെ മൽസരത്തിലേർപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന സാമ്രാജ്യത്വ മോഹികൾക്ക് ഒന്നടങ്കം ഇറാനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കടുത്ത നിരാശയാണ് അനുഭവപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. പഠിച്ച മുഴുവൻ അടവുകളും പയറ്റുകയും പുതിയ അടവുകൾ പഠിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു അവ ഇറാനെ വശത്താക്കുകയെന്ന ലക്ഷ്യത്തിന് വേണ്ടി. ഒടുവിൽ ഈ 'ധിക്കാരി'യെ നിശ്ശേഷം നശിപ്പിക്കുവാനുള്ള മാർഗ്ഗം ചിന്തിക്കുകയാണ് ഇപ്പോൾ സാമ്രാജ്യ ശക്തികളും അവയുടെ അധീന രാഷ്ട്രങ്ങളും. അന്യോന്യം എതിർക്കുന്ന, ധ്രുവാന്തര വിരോധമുള്ള രണ്ടു സംസ്കാരങ്ങളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നവയെന്ന് ലോകം ധരിക്കുന്ന അമേരിക്കക്കും റഷ്യക്കും അഞ്ചു കോടിയോളം മാത്രം ജനങ്ങളുള്ള ആ രാഷ്ട്രത്തെ നേരിടാൻ സംയുക്ത സൈനിക നീക്കത്തിന് വരെ ഏകീകരിക്കേണ്ടി വരുന്നുവെന്നു വന്നാലോ! ചരിത്രത്തിന്റെ കടിഞ്ഞാൽ ഇസ്‌ലാമിക ഇറാന്റെ കയ്യിലേക്ക് നീങ്ങുകയാണോ എന്നു സംശയിപ്പിക്കത്തക്ക നിലയിലാണ് വിപ്ലവാനന്തര ഇസ്‌ലാമിക് റിപ്പബ്ലിക്കിനെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള സംഭവഗതികൾ.

ചരിത്ര പ്രധാനമായ ഈ വിപ്ലവ പരിവർത്തനങ്ങളുടെ മൂല ശിൽപികളിൽ പ്രമുഖനാണ് ഈ വിവർത്തിത പുസ്തകത്തിന്റെ മൂല കർത്താവായ മുർതസാ മുത്വഹരി. പണ്ഡിതൻ, തത്ത്വചിന്തകൻ, അദ്ധ്യാപകൻ, എഴുത്തുകാരൻ, പ്രഭാഷകൻ എന്നീനിലക്കെല്ലാം നാട്ടുകാരിൽ തനിക്കുള്ള സ്വധീനത മുഖേന അവരെ വിപ്ലവോൽസുകരക്കുവാൻ മുത്വഹരി വിപ്ലവ കാലത്ത് പരിശ്രമിച്ചുക്കൊണ്ടിരുന്നു. ജനങ്ങളുടെ ഒപ്പം നിന്നും അവരുടെ ബുദ്ധിയിലും മനഃസാക്ഷിയിലും ചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചും ഒരേ സമയം പാഠശാലയിലും പടപ്പറമ്പിലും തിളങ്ങിയിരുന്ന വ്യക്തിത്വമായിരുന്നു മുത്വഹരിയുടേത്.

ഇറാനിലെ പ്രസിദ്ധ പട്ടണമായ മശ്ഹദിൽ നിന്നും ഏതാണ് 75കി.മീ. അകലെ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന ഫറീമാൻ എന്ന ഗ്രമത്തിൽ- ഇപ്പോൾ ഫറീമാൻ ഒരു പ്രവിശ്യയാണ്- 1919 ഫെബ്രുവരിയിലാണ് മുത്വഹരി ജനിച്ചത്. പണ്ഡിതനായ ശൈഖ് മുഹമ്മദ് ഹുസൈൻ മുത്വഹരിയാണ് പിതാവ്. സ്വഗ്രാമത്തിൽവെച്ച് പ്രാഥമിക പാഠങ്ങൾ അഭ്യസിച്ച ശേഷം മശ്ഹദിലെയും ഖുമ്മിലെയും തിയോളജിക്കൽ സ്ക്കൂളികളിലാണ് മുത്വഹരി വിജ്ഞാനാർജ്ജനം നിർവ്വഹിച്ചത്. ബുറൂജുർദി, ഖുമൈനി, ത്വബാത്വബാഈ, മീർസാ മഹ്ദീ ആശ്ത്തിയാനി, സയ്യിദ് മുഹമ്മദ് ഹുജ്ജത്ത്, മുഹഖിഖ്, ഇസ്ഫഹാനി, യഥ്രിബീ കാശാനി, മുഅസ്സിസ് എന്നീ പണ്ഡിത ശ്രേഷ്ഠൻമാരായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിവിധ വിജ്ഞാന കലാ ശാസ്ത്രങ്ങളിലെ ഗുരുനാഥൻമാർ.

തിയോളജിക്കൽ സ്ക്കൂളുകളിലെ അദ്ധ്യയന കാലത്തിനിടക്ക് തന്നെ മുത്വഹരി ആധുനിക വിജ്ഞാനീയങ്ങളിലും തത്ത്വ ചിന്തകളിലും അഗാധമായ താൽപര്യം വികസിപ്പിച്ചെടുത്തു. ബുദ്ധിപരമായ വികസന വേളയിൽ മിക്ക തത്ത്വ ചിന്തകരുടെയും വിഭാവനകളുമായി അദ്ദേഹം പരിചയിച്ചു. ദാഹാർത്തവും അസ്വസ്ഥവുമായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ് പലതിന്റെയും ഉത്തരങ്ങൾക്ക് വെമ്പൽ കൊണ്ടു. പലപ്പോഴും ഏകനായിരുന്നു അറിവിനായി ധ്യാനിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു അദ്ദേഹം. വിശാലമായ പാരായണത്തിലൂടെ ഭൗതിക വാദപരമായ ചിന്താധാരകളെക്കുറിച്ച് ആഴത്തിലുള്ള വ്യുൽപത്തി ഉണ്ടായി അദ്ദേഹത്തിന്. ദൈവശാസ്ത്രപരവും ഭൗതികവാദപരവുമായ ദർശനങ്ങളെ താരതമ്യം ചെയ്യാൻ ഈ വ്യുൽപത്തി അദ്ദേഹത്തിന് സഹായകമായി. രണ്ടിന്റെയും ലോകവീക്ഷണത്തെ വസ്തുനിഷ്ഠമായും യുക്തി യുക്തമായും തന്റെ കൃതികളിൽ മുത്വഹരി തുലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇറാനിൽ ഭൗതിക വാദത്തിന്റെ നിരീശ്വരത്വപരമായ ആക്രമണങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കുവാനും അവയ്ക്കെതിരിൽ പ്രത്യാക്രമണം നടത്തുവാനും മുന്നിട്ടിറങ്ങേണ്ടതിന്റെ ചരിത്രപരമായ കടമ കാലാനുകൂലമായി നിറവേറ്റുവാൻ അദ്ദേഹത്തിന് നിഷ്പ്രയാസം സാധിച്ചത് അതുകൊണ്ടാണ്. 1950കാലത്ത് ഡോ. തഖീ ആറാനിയും മറ്റു ചില മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകരും ചേർന്നു വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതികവാദം കൊണ്ട് ഇറാന്റെ ധൈഷണികാന്തരീക്ഷം കലുഷീകരിക്കുകയായിരുന്നു. പല അപ്രാപ്ത ബുദ്ധികളും അതിന്റെ തത്ത്വ

ശാസ്ത്രത്തിൽ വശീകൃതരായി. ഈ അപകട സ്ഥിതിയെ അതിജയിക്കാൻ മുത്വഹരിക്കാണ് ഫലപ്രദമായി സാധിച്ചത്. തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിൽ തന്റെ ഗുരുവര്യനായിരുന്ന അല്ലാമാ ത്വബാത്വബാഇയുടെ രചനയുടെ ചുവടുപിടിച്ചാണ് അദ്ദേഹം സമർത്ഥമായി നിർവ്വഹിച്ചത്. അതിന്റെ ഫലമാണ് 'തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനങ്ങളും യഥാർത്ഥ രീതിയും' എന്ന തത്ത്വശാസ്ത്ര ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനം. ഇപ്രകാരം സന്ദർഭത്തിന്റെ ആവശ്യ പ്രകാരം തന്നെയാണ് മുത്വഹരി തന്റെ മിക്ക കൃതികളും രചിച്ചത്.

കമ്യൂണിസത്തിന്റെയും മെറ്റീരിയലിസത്തിന്റെയും ഭീഷണിപോലെ ഒരു ഭീഷണിയായിരുന്നു ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ലവ പ്രസ്ഥാനത്തിനു മുമ്പിൽ ഇറാൻ ദേശീയതയെന്ന ആശയം ഉയർത്തിയ ഭീഷണി. 1962ലെ ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ലവ സംരംഭത്തിന്റെ തിരയടിയെയും അതിനെതിരിൽ ഭരണ കൂടത്തിന്റെ പോലീസും പട്ടാളവും ചേർന്നു സൃഷ്ടിച്ച ആഞ്ഞടിയെയും തുടർന്ന് ഇറാൻകാരിൽ ദേശീയാതിരേകത്വം ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുവാൻ ഷായും കൂട്ടരും ശ്രമിച്ചതായിരുന്നു അതിന്റെ പശ്ചാത്തലം. ഇസ്‌ലാമിക വികാരത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് പേഴ്സ്യൻ ദേശീയ വികാരം പ്രതിഷ്ഠിച്ചാൽ ജനശ്രദ്ധ മറ്റൊരു വഴിക്ക് തിരിച്ചു വിടാൻ കഴിയുമെന്നായിരുന്നു അവരുടെ കണക്കു കൂട്ടൽ. മാതൃഭൂമിയോടുള്ള വൈകാരിക ബന്ധം ആരെയും വേഗത്തിൽ ഇളക്കി വിടാൻ ഉപകാരപ്രദമാകുമല്ലൊ. പക്ഷെ, പ്രസ്തുത സൂത്രത്തിന്റെ അപായം കണ്ടറിയാൻ മുത്വഹരിയുടെ ജാഗരൂകമായ മനസ്സിന് പെട്ടെന്ന് കഴിഞ്ഞു. അദ്ദേഹം ആഴത്തിൽ ഗവേഷണം നടത്തി ഇസ്‌ലാമും ഇറാനും അഭേദ്യമാണെന്ന് തെളിയിച്ചു. രണ്ടും അന്യോന്യം സഹായകമായിട്ടേയുള്ളു. ഇസ്‌ലാമിനെ നഷ്ടപ്പെടുത്തുന്ന പക്ഷം ഇറാന് അതിന്റെ ഭൂതകാല മഹിമയും വ്യക്തിത്വവും നഷ്ടപ്പെടുകയായിരിക്കും ഫലം. കാരണം ഇറാന് ഇസ്‌ലാമല്ലാത്ത ഒരു സംസ്കാരമില്ല. മുസ്‌ലിംകൾ ഇറാനെ ആക്രമിക്കുകയല്ല ഹസ്രത്ത് ഉമറി(റ) ന്റെ കാലത്തുണ്ടായത്. സാസാനിയൻ രാജാക്കൻമാരുടെ പട മുസ്‌ലിം സൈന്യത്തിന്റെ മുമ്പിൽ ശിഥിലമാകുന്നതിന് മുമ്പേ ഇറാനികൾ ഇസ്‌ലാം സ്വീകരിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇത്തരം വസ്തുതകൾ മുത്വഹരി തെളിവു സഹിതം സമർത്ഥിച്ചു. ഇറാൻകാർക്ക് ഹസ്രത്ത് ഉമറി(റ)നോട് ചരിത്രപരമായിത്തന്നെ വിദ്വേഷമാണെന്നും അതിന് അദ്ദേഹം അവരെ ആക്രമിച്ചു ഇസ്‌ലാമിന് കീഴടക്കിയതാണ് കാരണമെന്നുമൊക്കെയുള്ള ചില പ്രമുഖരുടെ കണ്ടുപിടുന്നം മുത്വഹരി സമർത്ഥിച്ച തെളിവുകളുടെ മുമ്പിൽ വികലമായിത്തീരുന്നു. (കുതുബ്സൂസീ ദർ ഇറാൻ വ മിസ്ർ എന്ന ഒരു പുസ്തകം ഹസ്രത്ത് ഉമറി(റ)ന്നെതിരിൽ ഉയർന്നുവന്ന ആരോപണങ്ങൾക്ക് മറുപടിയായി മുത്വഹരി രചിച്ചുട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യം ഇത്തരുണത്തിൽ ഓർക്കാവുന്നതാണ്). പേഴ്സ്യൻ ദേശീയതകകെതിരായ മുത്വഹരിയുടെ ഈ പരിശ്രമത്തിന്റെ ഫലമാണ് 'ഇസ്‌ലാമും ഇറാനും' എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതി. ദേശീയതയെന്ന ആശയത്തെ ഇസ്‌ലാമികവും ഇസ്‌ലാമികേതരവുമായ അടിസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഈ പുസ്തകത്തിൽ പരിശോധിക്കുന്നുണ്ട്.

ഷായുടെ ആധുനികവൽക്കരണത്തിനെതിരിലാണ് മുത്വഹരിയുടെ തൂലിക മറ്റൊരു ഘട്ടത്തിൽ ശക്തമായി പ്രതികരിച്ചത്. ആധുനികവൽകരണമെന്നാൽ പാശ്ചാത്യവൽക്കരണമെന്നായിരുന്നു അർത്ഥം. ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും പടഞ്ഞാറിനെ അന്ധമായി അനുകരിക്കലായിരുന്നു അത്. മുത്വഹരി ആ പ്രവണതയെ നിശിതമായി ചോദ്യം ചെയ്തു. പടിഞ്ഞാറിന്റെ മിഥ്യകൾ തുറന്നു കാട്ടിക്കൊണ്ടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരിശ്രമങ്ങൾ അവയിൽ അന്ധാളിച്ചു നിൽക്കുകയായിരുന്ന പരശ്ശതങ്ങളെ ഉൽബദ്ധരാക്കാൻ പര്യാപ്തമായി. അലി ശരീഅത്തിയുമുണ്ടായിരുന്നു ഈ രംഗത്ത് അദ്ദേഹത്തിന് കൂട്ടിന്. ഇസ്‌ലാമിക പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും വിജ്ഞാനീയങ്ങളെയും കാലത്തിന്റെയും പരിസരത്തിന്റെയും ഭാഷയും മാധ്യമവുമുപയോഗിച്ച് പഠിച്ചവതരിപ്പിക്കുക, ബുദ്ധിജീവികളെ ഇസ്‌ലാമിനോടടുപ്പിച്ച് നിറുത്തുകയും ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ളവോൽസുകരാക്കുകയും ചെയ്യുക, മതപണ്ഡിതൻമാരിൽ വിപ്ലവബീജം പാകുകയും അവരെ സംഘടിപ്പിച്ച് പ്രവർത്തനരംഗത്തിറക്കുകയും ചെയ്യുക, മതപണ്ഡിതൻമാർക്കും ആധുനിക ബുദ്ധിജീവികളെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നവർക്കുമിടയിലെ അകൽച്ച ഇല്ലാതാക്കി അവരെ അന്യോന്യം താദാത്മ്യപ്പെടുത്തുക, വിവിധ വിപ്ലവ ഗ്രൂപ്പുകളെ ഇമാം ഖുമൈനിയുടെ നേതൃത്വമെഗീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള മുന്നേറ്റത്തിലേക്ക് സ്വരൂപിക്കുക, ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ലവത്തെ വയക്തമായി നിർവചിച്ച് അതിന് ആസൂത്രണവും രൂപകല്പനയും നൽകുക ഇതൊക്കെയായിരുന്നു ഇറാൻ ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ലവത്തിന് മുത്വഹരി ചെയ്ത സംഭാവനകൾ ചുരുക്കത്തിൽ.

മതചിന്താരംഗത്ത് എല്ലായിടത്തും നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു ആഭാസത്തരമത്രെ, മതപരവും മതേതരവുമായ ചിന്താഗതികളുടെ മിശ്രണം. ചിലർ മാർക്സിസം മുതലായ സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ നിന്ന് ആശയങ്ങളും മാതൃകകളും കടമെടുത്ത് അവ ഇസ്‌ലാമിന്റെ സംജ്ഞാസങ്കേതത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ഇറാനിലും ഈ പ്രവണത അപകടമാം വിധം വളർന്നിരുന്നു. ഒരു കാലത്ത്. ''നിങ്ങൾ സത്യവും അസത്യവും കൂട്ടിക്കുഴക്കരുത്'', ''സത്യംകഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ അസത്യമല്ലാതെ വേറെയെന്ത്?'' എന്നീ ഖുർആൻ ശകലങ്ങൾ ഈ പ്രവണതക്കെതിരിൽ മുസ്‌ലിംകൾക്ക് മുന്നറിയിപ്പ് നൽകുന്നുണ്ട്. മദ്ധ്യപൂർവ ദേശത്ത് സയ്യിദ് ഖുതുബും ഇന്ത്യാ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിൽ സയ്യിദ് അബുൽഅഅ്ലായും ഇത്തരം പ്രവണതക്കെതിരിൽ പോരാടിയ പണ്ഡിതരിൽ പ്രമുഖരാണ്. ഇറാനിൽ മുർതസാ മുത്വഹരി ഈ പ്രവണതയുടെ വേരറുത്തുവെന്നുതന്നെ പറയാം.

ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ലവത്തിന്റെ വിജയത്തോടെ രൂപീകൃതമായ വിപ്ലവ കൗൺസിലിന്റെ തലവനായിരുന്നു മുത്വഹരി. പക്ഷെ, വിപ്ലവാന്തരം മൂന്നു മാസത്തോളമേ ഇസ്‌ലാമിക രാഷ്ട്രത്തിന്റെ വായു ശ്വാസിച്ച് അദ്ദേത്തിന് ജീവിച്ചിരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞുള്ളൂ. 1979 മെയ് 2ന് രാത്രി വിപ്ലവ കൗൺസിലിന്റെ ഒരു യോഗത്തിൽ സംബന്ധിച്ച് വീട്ടിലേക്ക് മടങ്ങും വഴി ഇറാനിൽ സി.ഐ.എ.യുടെ ഏജന്റായി പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന 'അൽഫുർഖാൻ' എന്ന ഭീകര സംഘത്തിന്റെ വെടിയേറ്റ് അദ്ദേഹം രക്തസാക്ഷിയാ

യി. ഇസ്‌ലാമിക രാഷ്ട്രത്തിന്റെ സംവിധാനത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിന് നേരിട്ട് പങ്കെടുക്കാൻ വിധിയുണ്ടാവില്ല. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന് നേരിട്ട് പങ്കെടുക്കാൻ വിധിയുണ്ടാവില്ല. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തകൾ രാഷ്ട്ര സാരഥികൾക്കും ജനങ്ങൾക്കും മാർഗം കാട്ടി ഇപ്പോഴും ജീവിക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഓരോ വാക്കും അനേകം വാക്കുകൾക്ക് ജൻമം നൽകിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഓരോ രക്തത്തുള്ളിയും അനേകം രക്തസാക്ഷികളെ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

ഐ.എഫ്.പിയുടെ എട്ടാമത്തെ പുസ്തകമാണ് 'സമൂഹവും ചരിത്രവും'. 'ജാമിയെ വതാരീഖ്' എന്ന പേഴ്ശ്യൻ നിർമിതിയാണ് ഇതിന്റെ മൂലമൊഴി. പക്ഷെ, വിവർത്തകൻ സൗകര്യാർത്ഥം മഹ്‌ലീഖാ ഖാരിയുടെ 'സൊസൈറ്റി ആന്റ് ഹിസ്റ്ററി' എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷാന്തരമാണ് ഇത് തയ്യാറാക്കാൻ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഗ്രന്ഥ കർത്താവിന്റെ മറ്റൊരു കൃതി 'മനുഷ്യനും മതവിശ്വാസവും' എന്ന നാമധേയത്തിൽ ഐ.എഫ്.പിയിലൂടെ പുറത്തിറങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ഇസ്‌ലാമിക ലോക വീക്ഷണത്തിനൊരു പീഠിക' എന്ന പരമ്പരയിലെ പ്രഥമ പുസ്തകമാണത്; ഇത് അക്കൂട്ടത്തിൽ അഞ്ചാമത്തെതും. ഏഴ് പുസ്തകങ്ങളാണ് പ്രസ്തുത പരമ്പരയിൽ. മനുഷ്യൻ, അവന്റെ ഭാഗധേയം, ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥവും ഉദ്ദേശ്യവും, പ്രവഞ്ചത്തോടും ദൈവത്തോടുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ ബന്ധം, സമൂഹത്തിലും ചരിത്രത്തിലും അവന്റെ യാഥാർത്ഥനിലയും നിലപാടും ഇത്യാദി വിഷയങ്ങളാണ് ആ പരമ്പരയുടെ ഉള്ളടക്കങ്ങൾ. അതിൽ ശേഷിച്ചവയും ക്രമേണ മുർതസാ മുത്വഹരിയുടെ രചനകൾ മുഴുവനും മലയാളത്തിൽ വരുത്തൽ ഐ.എഫ്.പിക്ക് ഉദ്ദേശമുണ്ട്. അതിന് കഴിയട്ടെ.

ചരിത്രന്വേഷകർക്കും പഠിതാക്കൾക്കും സാമൂഹ്യചിന്തകർക്കും ശരിയായ സംവേദനവും ഉൾക്കാഴ്ചയും പ്രദാനം ചെയ്യുകയാണ് ഈ പുസ്തകത്തിലൂടെ ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ ഉന്നം. മാനവ സമൂഹത്തെയും ചരിത്രത്തെയും മുഴുവനായി നോക്കുവാനുള്ള ഒരു ദർശന വിശേഷം ഇതിലൂടെ കരഗതമാകുന്നു. രണ്ടു ഭാഗങ്ങളായി തിരിച്ചിരിക്കുകയാണ് ഇതിന്റെ ഉൾപുറങ്ങൾ. വ്യക്തിയും സമൂഹവുമാണ് ഒന്നാം ഭാഗത്തിലെ പ്രതിപാദ്യം. രണ്ടാം ഭാഗത്തിൽ ആദ്യം ചരിത്രപരവും വൈരുദ്ധ്യാത്മകവുമായ ഭൗതികവാദത്തെ നിരൂപിക്കുകയും ഖണ്ഡിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇസ്ലാമിന്റെ ചരിത്ര ദർശനം അവതരിപ്പിക്കാനാണ് പിന്നത്തെ ശ്രമം. അത് ഏറെക്കുറെ നിർവഹിച്ചുവെങ്കിലും ഇടക്ക് വെച്ച് അനിവാര്യമായിത്തീർന്ന അപൂർണ്ണതയിൽ സ്തംഭിച്ചുപോയി. ഗ്രന്ഥകാരന്റെ ആകസ്മികമായുണ്ടായ രക്തസാക്ഷിത്വം അതിന് മുടക്കം വരുത്തി. ഏതായാലും ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭൗതികവാദപരമായ കാഴ്ചപ്പാട് യുക്തിയുക്തവും അഖണ്ഡനീയവും അതേസമയം സരളവുമായി വിമർശിക്കപ്പെട്ടു. തീർന്നിട്ടുണ്ട്. ഗഹനവും ദുർഗ്രഹവുമായ ഈ വിഷയം ഇത്രക്ക് ലളിതവും സുഗമവുമായി കയ്യാളിയിരിക്കുന്ന മുർതസാ മുത്വഹരിയുടെ സാമർത്ഥ്യം അന്യാദൃശംതന്നെ. പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ കാര്യങ്ങളിലുള്ള ഗ്രന്ഥകാരന്റെ പാണ്ഡിത്യവൈപുല്യം ഈ പുസ്തകത്തിൽ പ്രകടമായി കാണാം. മൂല ഗ്രന്ഥകാരന്റെ മുഴുസാരവും തികഞ്ഞ ഭാഷാന്ത വൈഭവത്തോടെ ജഃ യം. എ. കാരപ്പഞ്ചേരി മലയാളീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതുവരെ ഇതുപോലൊരു ചരിത്ര വ്യാഖ്യാനപരവും മാനസികാപഗ്രഥനപരവുമായ ശീർഷകം ഈ വീക്ഷണത്തോടുകൂടി മലയാളത്തിൽ പ്രസിദ്ധപ്പെട്ടിട്ടില്ല എന്നുതന്നെ പറയാം. അതിനാൽ മലയാള പ്രസിദ്ധീകരണവേദിയിൽ ഇതിനൊരു നൂതനത്വവുമുണ്ട്. സസന്തോഷം, സാഭിമാനം ഞങ്ങളീ വിവർത്തിത കൃതി മലയാളത്തിലെ പരമാർത്ഥ ബുദ്ധികളായ ജിജ്ഞാസുക്കൾക്ക് സമർപിക്കുന്നു.

ഇസ്‌ലാമിക് ഫൗണ്ടേഷൻ പ്രസ്,

അരീക്കോട്,

10. 08. 1987.

മുഖവുര

ഏതു ചിന്താ പ്രസ്ഥാനത്തിനും സമൂഹത്തെയും ചരിത്രത്തെയും സംബന്ധിച്ച സവിശേഷ വീക്ഷണങ്ങളും സമീപനങ്ങളും ഉണ്ടായിരിക്കുക സ്വാഭാവികമാണ്. ആ ചിന്താ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രത്യയ ശാസ്ത്രത്തിൽ നിർണ്ണായതമായിരിക്കും അവക്കുള്ള പങ്ക്. ഇതനുസരിച്ച് ഇസ്‌ലാമിനും പ്രത്യേക സൗമൂഹ്യ ദർശനവും ചരിത്ര സമീപനവും ഉണ്ടായിരിക്കണം.

ഇസ്‌ലാമെന്നത് ഒരു സാമൂഹ്യ സിദ്ധാന്തമോ ചരിത്ര ദർശനമോ അല്ലെന്ന് വ്യക്തമാണ്. വിശുദ്ധ ഖുർആനിൽ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ചരിത്ര ദർശനത്തിന്റെയും സവശേഷ ശൈലിയിൽ പ്രശ്നങ്ങൾ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. സദാചാരപരവും നിയമപരവും തത്വശാസ്ത്രപരവുമായ മറ്റു പ്രശ്നങ്ങളുടെ അവസ്ഥയും ഇതുതന്നെ. വിവിധ ശാസ്ത്രങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രശ്നങ്ങളെ വിശുദ്ധ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ നിന്നും നിഗമനം ചെയ്യാനാവില്ലെന്നു ഇതിനർത്ഥമില്ലല്ലോ.

സമൂഹത്തെയും ചരിത്രത്തെയും സംബന്ധിച്ച ഇസ്‌ലാമിന്റെ വിചിന്തനം ശരിയായ പഠനവും ഗവേഷണവും അർഹിക്കുന്നു. വിവിധ പ്രശ്നങ്ങളെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതിലുള്ള ഇസ്‌ലാമിന്റെ അവഗാഢം മനസ്സിലാക്കാൻ ഇതാവശ്യമാണ്. സമൂഹത്തെയും ചരിത്രത്തെയും കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടവയായതിനാൽ അവയെ ഒന്നിച്ച് ഒരു ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത് സംഗതമായിരിക്കും. ഇസ്‌ലാമിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് നമുക്ക് സഹായകമാകുന്ന പ്രശ്നങ്ങളെ മാത്രമാണിവിടെ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. ആദ്യം സമൂഹത്തെ വിശകലനം ചെയ്യാം.

സമൂഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഉയർത്താവുന്ന ചില ചോദ്യങ്ങളുണ്ട്: ഒന്ന്: എന്താണ് സമൂഹം? രണ്ട്: മനുഷ്യൻ പ്രകൃത്യാ സാമൂഹ്യജീവിയാണോ? മൂന്ന്: വ്യക്തിയോ സമൂഹമോ ഏതാണു പ്രാഥമികവും പ്രധാനവും? അതോ ഇവിടെ മൂന്നാമതൊരു സമീപനം സാധ്യമാണോ? നാല്: സമൂഹവും പാരമ്പര്യവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്താണ്? അഞ്ച്: വ്യക്തി സ്വതന്ത്രനാണോ? അഥവാ സമൂഹവും സാമൂഹ്യ ഘടനവും അതിനെ നിയന്ത്രക്കുന്നുണ്ടോ? ആറ്: മനുഷ്യസമൂഹങ്ങളുടെ സ്വഭാവവും സത്തയും ഒന്നു തന്നെയാണോ അഥവാ സ്ഥലകാലങ്ങൾക്കും ഭൂമിശാസ്ത്രത്തിനും സംസ്കാര നാഗരികതകൾക്കുമനുസരിച്ച് അവ വ്യത്യസ്തപ്പെടുമോ? മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ, സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ധർമ്മശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെയും വ്യവസ്ഥ മുഴുവൻ മനുഷ്യർക്കും പ്രയോഗക്ഷമമാണോ- വൈദ്യ നിയമങ്ങളും ശരീര ശാസ്ത്രവും പോലെ? പ്രത്യുത, പ്രാദേശികവും സാംസ്കാരികവും ചരിത്രപരവുമായ വ്യത്യാസങ്ങളനുസരിച്ച് ഓരോ സമൂഹത്തിനും പ്രത്യേക സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും ആവശ്യമാണോ? എട്ട്: ചരിത്രാരംഭം മുതൽക്കേ വിഭിന്നമായും സ്വതന്ത്രമായും വളർന്നുവരുന്ന മനുഷ്യ സമൂഹങ്ങൾ വൈവിധ്യത്തിൽനിന്നും ബഹുത്വത്തിൽനിന്നും ഐക്യത്തിലേക്കും ഏകത്വത്തിലേക്കും നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കയാണോ? ഒരു സമൂഹവും ഒരു സംസ്കാരവും ഒരു നാഗരികതയും പ്രാപിക്കുന്നതിലാണോ മനുഷ്യരാശിയുടെ ഭാവി? പ്രത്യുത, സാംസ്കാരികവും പ്രത്യസശാസ്ത്രപരവുമായ വൈജാത്യത്തിലും അനൈക്യത്തിലും കാലാകാലവും കഴിച്ചുകൂട്ടാൻ മനുഷ്യവർഗ്ഗം ശിക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവോ? ഈ ചോദ്യങ്ങൾ ഓരോന്നായെടുത്ത് ഇസ്‌ലാമിക വീക്ഷണത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്ത് ചുരുങ്ങിയ തോതിൽ അവക്ക് ഉത്തരങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കുകയാണ് നാമിവിടെ ചെയ്യാനുദ്ദേശിക്കുന്നത്.

ഭാഗം ഒന്ന്

സമൂഹം

അദ്ധ്യായം ഒന്ന്

എന്താണ് സമൂഹം?

സവിശേഷമായ ആചാര സമ്പ്രദായങ്ങളും നിയമങ്ങളും മുഖേന ഒന്നിച്ച് നിൽക്കുകയും കൂട്ടായ ജീവിതം നയിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മനുഷ്യരാണ് സമൂഹത്തെ രൂപീകരിക്കുന്നത്. ഒരേ കാലാവസ്ഥയും ഭക്ഷണ സാധനങ്ങളും പങ്കിട്ടുകൊണ്ട് പ്രത്യേക ഭൂപ്രദേശത്ത് നിവസിക്കുന്ന മനുഷ്യ കൂട്ടങ്ങൾ നയിക്കുന്ന ജീവിതമാണ് കൂട്ടുജീവിതം. ഒരു തോട്ടത്തിലെ മരങ്ങളും ഒരുമിച്ച് കഴിഞ്ഞു കൂടുകയും ഒരേ കാലാവസ്ഥയും ഭക്ഷണവും പങ്കിടുകയും ചെയ്യുന്നു. മൃഗങ്ങളും ഒരുമിച്ച് മേയുകയും ദേശാടനം നടത്തുകയും ചെയ്യാറുണ്ട്. എന്നാൽ മരങ്ങളും മൃഗങ്ങളും സാമൂഹ്യജീവിതം നയിക്കുന്നുവെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ.

മനുഷ്യജീവിതം അനിവാര്യമായും സാമൂഹ്യമാണ്. മനുഷ്യന്റെ ആവശ്യങ്ങളും ഉപകാരങ്ങളും സംതൃപ്തിയും പ്രവൃത്തിയുമെല്ലാം സത്തയിൽ സൗമൂഹ്യമാണ്. അതിനാൽ, അധ്വാനലാഭങ്ങളുടെ വിഭജനവും ആവശ്യങ്ങളുടെ പൊതു പൂർത്തീകരണവും കൂടാതെ സാമൂഹ്യ സമ്പ്രദായം നിലനിൽക്കുകയില്ല. കൂടാതെ, മനുഷ്യരെ നിയന്ത്രിക്കാനും ഐക്യപ്പെടുത്താനും സവിശേഷമായ ആശയാദർശങ്ങളും സ്വഭാവശീലങ്ങളും അനിവാര്യമാണ്. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ: അനവധി ആവശ്യങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദവും വിശ്വാസങ്ങളുടെയും ആദർശലക്ഷ്യങ്ങളുടെയും സ്വാധീനവും ഒരുമിച്ച് ചേരുകയും കൂട്ടായ ജീവിതം നയിക്കേണ്ട അവസ്ഥയിലെത്തിപ്പെടുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ള മനുഷ്യരുടെ കൂട്ടമാണ് സമൂഹം.

സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുവായ താൽപര്യങ്ങളും ജീവിതത്തിലെ പ്രത്യേക ബന്ധങ്ങളും മനുഷ്യരെ ഐക്യപ്പെടുത്തുകയും അവർക്ക് ഏകാത്മകമായ ലക്ഷ്യബോധം പ്രദാനം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു വാഹനത്തിൽ യാത്ര ചെയ്യുന്നവർ- തങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യസ്ഥാനങ്ങളിൽ സുരക്ഷിതരായി എത്തിച്ചേരാനാണിത്. സുരക്ഷിതമായ യാത്രക്കും സൗകര്യങ്ങൾക്കും വേണ്ട അന്തരീക്ഷം സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലും അപകടങ്ങളെയും മാർഗ്ഗതടസ്സങ്ങളെയും പ്രതിരോധിക്കുന്നതിലും താൽക്കാലത്തേക്കെങ്കിലും മുവുവൻ യാത്രികരും ഐക്യത്തോടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ.

'ശരിയായ പ്രവർത്തനത്തെ കൽപിക്കുകയും അസഭ്യ പ്രവർത്തനത്തെ വിലക്കുകയും' ചെയ്യുന്നതിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം എത്ര സുന്ദകമായാണ് പ്രവാചകൻ(സ) ഒരു സാരോപദേശ കഥയിലൂടെ പ്രതിപാദിച്ചതെന്ന് നോക്കുക. അവിടുന്നു അരുളി: ''കുറെ ആളുകൾ കപ്പൽ കയറി. തിരമാലകളെ കീറിമുറിച്ചു കൊണ്ടു കപ്പൽ മുന്നോട്ട് നീങ്ങി. ഓരോരുത്തരും തങ്ങളുടെ ഇരിപ്പിടങ്ങളിൽ ഇരിക്കുകയായിരുന്നു. താനിരിക്കുന്നിടം തന്റേതു മാത്രമാണെന്ന് അവകാശപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ഒരുത്തൻ ഇരിപ്പിടത്തിൽ ദ്വാരമുണ്ടാക്കാൻ ആരംഭിച്ചു. എല്ലാ യാത്രികരും തക്ക സമയത്ത് തന്നെ അയാളെ ആ പ്രവൃത്തിയിൽ നിന്നു ബലം പ്രയോഗിച്ച് തടയുന്നില്ലെങ്കിൽ എല്ലാവരും മുങ്ങി മരിക്കും- ആ പാവത്തെ രക്ഷിക്കാനും കഴിയില്ല.

മനുഷ്യൻ സാമൂഹ്യ ജീവി

മനുഷ്യർക്കിടയിൽ സാമൂഹ്യ ജീവിതമുടലെടുക്കുന്നതിന് കാരണമായ ഘടകമേതാണെന്ന പ്രശ്നം വളരെ പുരാതനമാണ്. മനുഷ്യനിൽ ജൻമനാ സാമൂഹ്യബോധം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടോ? പ്രത്യുത സാകല്യത്തിന്റെ ഒരംശമായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യൻ സാകല്യവുമായി ഐക്യപ്പെടാനുള്ള ത്വര പ്രകടിപ്പിക്കുകയാണോ? ഒരു സാമൂഹ്യ ജീവിയായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്ത മനുഷ്യനിൽ ബാഹ്യസമർദ്ദങ്ങളും നിയതിവാദവും സാമൂഹ്യ ജീവിതം അടിച്ചേൽപിക്കുകയാണോ? പരാശ്രയം കൂടാതെയുള്ള ഒറ്റപ്പെട്ട ജീവിതം അസാധ്യമാണെന്ന് അനുഭവിച്ചിറിഞ്ഞ മനുഷ്യൻ സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിന്റെ വിലക്കുകളും പരിമിതികളും ശിരസ്സാ വഹിക്കുകയാണോ? സഹകരണത്തിലൂടെയും കൂട്ടായ ജീവിതത്തിലൂടെയും മാത്രമേ തനിക്ക് പ്രകൃതി വിഭവങ്ങൾ ശരിക്കും ആസ്വദിക്കാൻ കഴിയൂ എന്ന് മനസ്സിലാക്കിയ മനുഷ്യൻ ചിന്താപൂവ്വം സാമൂഹ്യ ജീവിതം തിരഞ്ഞെടുക്കുകയാണോ? ചുരുക്കത്തിൽ ഈ ചോദ്യസാരങ്ങളെ മൂന്നായി വിഭജിക്കാം: ഒന്ന്: മനുഷ്യ് പ്രകൃത്യാ സാമൂഹ്യ ജീവിയാണ്. രണ്ട്: മനുഷ്യൻ സാമൂഹ്യജീവിതം നയിക്കാൻ നിർബന്ധിതനായിത്തീർന്നതാണ്. മൂന്ന്: മനുഷ്യൻ ബോധപൂർവ്വം സാമൂഹ്യ ജീവിതം തിരഞ്ഞെടുത്തതാണ്.

ഒന്നാമത്തെ വീക്ഷണപ്രകാരം സാമൂഹ്യജീവിതം വൈവാഹിക ജീവിതത്തിലെ സ്ത്രീ പുരുഷ പങ്കാളിത്തം പോലെയാണ്. അതായത്, സ്ത്രീയും പുരുഷനും ഒരു സാകല്യത്തിന്റെ അംശങ്ങളായാണ് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഓരോ പങ്കാളിയും സാകല്യവുമായി വിലയം പ്രാപിക്കാൻ സ്വാഭാവികമായും ആഗ്രഹിക്കുന്നുണ്ട്. രണ്ടാമത്തെ വിക്ഷണ പ്രകാരം സാമൂഹ്യ ജീവിതം സഹകരണം പോലെയാണ്. പൊതു ശത്രുവിനെ തനിച്ച് നേരിടാൻ കഴിയാതെ വരുമ്പോൾ രണ്ടു രാഷ്ട്രങ്ങൾ സഹകരണത്തിന്റെയും പരസ്പര സഹായത്തിന്റെയും കരാറിൽ ഒപ്പു വെക്കുന്നതുപോലെ. മൂന്നാമത്തെ വീക്ഷണ പ്രകാരം സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തെ പങ്കു കച്ചവടത്തോട് ഉപമിക്കാം. മുതലാളിമാർ വാണിജ്യപരവും കാർഷികവും വ്യാവസായികവുമായ കൂട്ടുകെട്ടുണ്ടാക്കുന്നത് കൂടുതൽ ലാഭമുണ്ടാക്കാൻ വേണ്ടിയാണല്ലോ.

ഒന്നാമത്തെ സിദ്ധാന്തത്തിൽ മുഖ്യാ ഘടകം മനുഷ്യന്റെ തന്നെ പ്രകൃതിയിൽ ലീനമാണ്. രണ്ടാമത്തെ സിദ്ധാന്തത്തിൽ അത് മനുഷ്യസത്തക്ക് ബാഹ്യവും സത്തയിൽനിന്നു സ്വതന്ത്രവുമാകുന്നു. മൂന്നാമത്തെ സിദ്ധാന്തത്തിൽ സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിനിടയാക്കിയ സാഹചര്യം മനുഷ്യ ബുദ്ധിയുടെ തീരുമാനമാണ്. ഒന്നാമത്തെ വിക്ഷണമനുസരിച്ച് സാമൂഹ്യ വാസന മനുഷ്യൻ സ്വാഭാവികമായി തേടുന്ന സാമാന്യവും സാർവ്വ ലൗകികവുമായ ലക്ഷ്യമാണ്. രണ്ടാമത്തെ വിക്ഷണമനുസരിച്ച് അത് ആകസ്മികവും യാദൃഛികവുമായ പ്രതിഭാസമാണ്- ഒരു പ്രാഥമിക ലക്ഷ്യമല്ല. മൂന്നാമത്തെ വിക്ഷണമനുസരിച്ച് സാമൂഹ്യ ശീലം മനുഷ്യന്റെ വിചിന്തനത്തിന്റെയും മുന്നാലോചനയുടെയും ഫലമാണ്.

ഖുർആനികസൂക്തങ്ങളുടെ പഠനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാമൂഹ്യ ശീലം മനുഷ്യന്റെ പ്രകല്പനത്തിലും പ്രകൃതിലും ലീമമാണെന്നു പറയാം. വിശുദ്ധ ഖുർആൻ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു: മനുഷ്യരെ! നാം നിങ്ങളെ സ്ത്രീയും പുരുഷനുമായി സൃഷ്ടിക്കുകയും ഗോത്രങ്ങളും വർഗ്ഗങ്ങളുമായി സംവിധാനിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു- നിങ്ങൾക്ക് പരസ്പരം തിരിച്ചറിയാൻ വേണ്ടി (ആഭിജാത്യവും മഹിമവും നടിക്കാൻ വേണ്ടിയല്ല). തീർച്ചയായും അല്ലാഹുവിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ നിങ്ങളിലേറ്റവും ദൈവഭക്തിയുള്ളവനാണ് ഏറ്റവും ഉന്നതൻ'' (49:13)

ഈ സൂക്തത്തിൽ സദാചാര സങ്കൽപത്തിനുപുറമെ മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹ്യാസ്തിത്വ ദർശനത്തിന്റെ സൂചനയുണ്ട്- വിഭാഗങ്ങളും ഗോത്രങ്ങളും വർഗ്ഗങ്ങളുമായി ജീവിക്കുകയും തിരിച്ചറിയപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന വിധത്തിലാണ് മനുഷ്യവർഗ്ഗം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. സ്വന്തം പ്രദേശത്തോടും ഗോത്രത്തോടും ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണല്ലോ വ്യക്തികളെ തിരിച്ചറിയുക. ഈ തിരിച്ചറിയൽ സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകവുമാണ്. ഒരേ സമയം വ്യക്തികൾക്കിടയിലെ സഹകരണത്തിനും ഐക്യത്തിനും അകൽച്ചക്കും അനൈക്യത്തിനും ഇടയാക്കുന്ന ഈ ബന്ധങ്ങളുടെ അഭാവത്തിൽ മനുഷ്യരെ തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയില്ല; മനുഷ്യ ബന്ധങ്ങളുടെ അടിത്തറയായ സാമൂഹ്യ ജീവിതം അസാധ്യമായിത്തീരുകയും ചെയ്യും. ഈ ഘടകങ്ങളും സ്വഭാവം, വർണ്ണം, ശരീര പ്രകൃതി തുടങ്ങിയ ഇതര സാമൂഹ്യ ജീവിത ഘടകങ്ങളുമാണ് മനുഷ്യരുടെ സവിശേഷതകളും വ്യക്തിത്വങ്ങളും രൂപീകരിക്കുന്നത്. മുഴുവൻ മനുഷ്യരും ഒരേ വർണ്ണവും സ്വഭാവഗുണവുമുള്ളവരും, വ്യത്യസ്ത ബന്ധങ്ങളുടെയും സംഘടനകളുടെയും നിയന്ത്രണത്തിന്നതീതവുമായിരുന്നുവെങ്കിൽ, അവർ ഒരു വ്യവസായ ശാലയിലെ ഉല്പന്നങ്ങളെപ്പോലെയാകുമായിരുന്നു. ആശയങ്ങളുടെയും അധ്വാനത്തിന്റെയും ചരക്കുകളുടെയും ബന്ധങ്ങളിലും വിനിമയത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യ ജീവിതം സാധ്യമാകുമായിരുന്നില്ല. അതിനാൽ, വർഗ്ഗങ്ങളും സംഘടനകളുമായി വ്യക്തികൾ സംഘടിക്കുന്നതിൽ പ്രകൃതിപരമായ ഉദ്ദേശ്യമുണ്ടെന്നു വരുന്നു. എന്നാൽ, ഈ വ്യത്യാസങ്ങൾ വിവേചനത്തിനും അനൈക്യത്തിനും ഇടയാക്കരുത്. കാരണം മഹത്വത്തിന്റെയും ഔന്നത്യത്തിന്റെയും മാനദണ്ഡം ദൈവഭക്തി മാത്രമാണ്.

വിശുദ്ധ ഖുർആൻ (25:54) പ്രസ്താവിക്കുന്നു: മനുഷ്യനെ വെള്ളത്തിൽ നിന്നു സൃഷ്ടിക്കുകയും അവന് രക്തബന്ധങ്ങളും (ജൻമ ബന്ധങ്ങൾ) വിവാഹ ബന്ധങ്ങളും (ആർജ്ജിത കുടുംബ ബന്ധങ്ങൾ) നൽകുകയും ചെയ്തവൻ അവനത്രെ''. ഈ സൂക്തം ജൻമ ബന്ധങ്ങളുടെയും വിവാഹത്തിലൂടെ ആർജ്ജിക്കുന്ന കുടുംബ ബന്ധങ്ങളുടെയും ഉദ്ദേശ്യം വ്യക്തമാക്കുന്നു. വിശുദ്ധ ഖുർആൻ (43:32) വീണ്ടും പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു: ''അവരാണോ രക്ഷിതാവിന്റെ കാരുണ്യം ഭാഗിക്കുന്നത്? നാം അവരുടെ ഇഹലോക ജീവിത്തിലെ ഉപജീവനം നിർണ്ണയിക്കുകയും, പരസ്പരം അധ്വാനമെടുക്കാൻ വേണ്ടി ചിലരെ ചിലരേക്കാൾ ഉന്നതരാക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. അവർ വാരിക്കൂട്ടുന്നതിനേക്കാളും (സമ്പത്ത്) ഉത്തമമായിട്ടുള്ളത് നിന്റെ രക്ഷിതാവിന്റെ കാരുണ്യമാണ്''. കഴിവുകളുടെയും അഭിരുചികളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ നോക്കിയാൽ മനുഷ്യൻ ഒരു പോലെയല്ല സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതെന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്കാണ് ഈ സൂക്തം വെളിച്ചം വീശുന്നത്. ഒരുപോലെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിരുന്നുവെങ്കിൽ എല്ലാവർക്കും ഒരേ ഗുണങ്ങളുണ്ടാകുമായിരുന്നു; നാനാതരം കഴിവുകളും അഭിരുചികളും സാധ്യമാകുമായിരുന്നില്ല. അങ്ങനെ, സഹകരണവും പരസ്പര ബാധ്യതകളും അസാധ്യവും നിരർത്ഥകവുമാകുമായിരുന്നു.

ആത്മീയവും ശാരീരികവും ധൈഷണികവുമായ വ്യത്യസ്ത അഭിരുചികളും സ്വഭാവങ്ങളും ഗുണങ്ങളുംകൊണ്ടാണ് ദൈവം മനുഷ്യനെ രൂപകല്പന ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ചിലർക്ക് പ്രത്യേക കഴിവുകൾ ദൈവം നൽകീട്ടുണ്ട്. ചിലർ ചിലരേക്കാൾ മികച്ചു നിൽക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യർ പരസ്പരം സഹായമന്വേഷിക്കേണ്ടവരും സഹായം നൽകേണ്ടവരുമാണെന്നുവരുന്നു. സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന കാരണം വെറും സമ്പ്രദായമോ മുന്നാലോചനയോ നിർബന്ധിതാവസ്ഥയോ അല്ല; പ്രകൃതിപരമായ ഒരനിവാര്യതന്നെയാണ് സാമൂഹ്യ ജീവിതം.

വ്യക്തിയും സമൂഹവും

വ്യക്തികളുൾപ്പെടുന്നതാണ് സമൂഹം; വ്യക്തികളില്ലാതെ സമൂഹമുണ്ടാവില്ല. ഈ സംശ്ലേഷണത്തിന്റെ സ്വഭാവമെന്താണെന്നു പരിശോധിക്കാം. വ്യക്തി സമൂഹത്തോടെങ്ങനെ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു? വ്യക്തിക്കോ സമൂഹത്തിനോ പ്രാഥമ്യമുള്ളത്? തൽസംബന്ധമായ മുഖ്യ വീക്ഷണങ്ങൾ താഴെ കൊടുക്കുന്നു.

ഒന്ന്: വ്യക്തികളെക്കൊണ്ടാണ് സമൂഹമുണ്ടാകുന്നത്. ഈ സംശ്ലേഷണം യാഥാർത്ഥത്തിൽ വ്യക്തിത്വമാരോപിക്കപ്പെട്ട ഒന്നാണ്. നിരവധി ഘടകങ്ങൾ അന്യോന്യം സ്വാധീനിക്കുകയും ഈ ഘടകങ്ങൾ തമ്മിൽ പ്രവർത്തന പ്രതിപ്രവർത്തനങ്ങൾ നടക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണ് വാസ്തവികമായ സംശ്ലേ

ഷണം നടക്കുന്നത്. ഈ പ്രവർത്തന പ്രതിപ്രവർത്തനങ്ങൾ, രാസ സംശ്ലേഷണത്തിലെന്നപോലെ സവിശേഷ ഗുണങ്ങളുള്ള ഒരു പുതിയ പ്രതിഭാസത്തിന്റെ രംഗപ്രവേശത്തിനു കളമൊരുക്കുന്നു. ഉദാഹരണമായി ഓക്സിജനും ഹൈഡ്രജനും തമ്മിലുള്ള രൂപഗുണങ്ങളുള്ള വെള്ളം കിട്ടുന്നു. (ഓക്സിജനും ഹൈഡ്രജനും രണ്ടു മൂലകങ്ങളും വെള്ളം ഒരു സംയുക്തവുമാണ്). സംശ്ലേഷ പ്രക്രിയയിൽ ഘടക വസ്തുക്കൾ സ്വന്തം സ്വഭാവ ഗുണങ്ങളുപേക്ഷിച്ച് അന്യോന്യം ലയിച്ചുചേരുമ്പോൾ മാത്രമാണ് യഥാർത്ഥ സംയോജനം നടക്കുന്നതെന്നാണ് ഇത് കാണിക്കുന്നത്.

കൂട്ടായ ജീവിതത്തിൽ മനുഷ്യർ ഇപ്രകാരം പരസ്പരം ലയിക്കുന്നില്ല; സമൂഹമെന്നത് ഒരു ‘ഏകീകൃതമനുഷ്യന’ല്ലെന്നർത്ഥം. അങ്ങനെ, സമൂഹത്തിന് സത്താപരവും സ്വതന്ത്രവുമായ അസ്തിത്വമില്ലെന്നും യൗഗികവും വ്യക്തിത്വമാരോപിക്കപ്പെട്ടതുമായ അസ്തിത്വം മാത്രമാണുള്ളതെന്നും വന്നുചേരുന്നു. വ്യക്തിക്ക് മാത്രമേ സ്വതന്ത്രവും യഥാർത്ഥവും സത്താപരവുമായ അസ്തിത്വമുള്ളൂ. അതിനാൽ, സമൂഹത്തിലെ മനുഷ്യന്റെ ജീവിതത്തിന് കൂട്ടായ രൂപവർണ്ണങ്ങൾ ഉണ്ടെങ്കിലും സമൂഹാംഗങ്ങൾ ‘സമൂഹ’മെന്ന യഥാർത്ഥ സംയുക്തം രൂപീകരിക്കാൻ വേണ്ടി സ്വന്തം വ്യക്തിത്വവും ഗുണങ്ങളും നഷ്ടപ്പെടുത്തുന്നില്ല.

രണ്ട്: വാസ്തവത്തിൽ സമൂഹത്തെ പ്രകൃതിജന്യമായ സംയുക്തങ്ങളോട് തുലനം ചെയ്തുകൂട; അതൊരു മനുഷ്യ നിർമ്മിതമായ സംയുക്തമാണ്. മനുഷ്യ നിർമ്മിത സംയുക്തം. ഒരു യന്ത്രംപോലെ, പര്സപര ബന്ധിത ഭാഗങ്ങളുള്ള ഒരു വ്യവസ്ഥയാണ്. രാസ സംയുക്തത്തിൽ മൂലകങ്ങൾ വ്യക്തിത്വം നഷ്ടപ്പെടുത്തിയാണ് സാകല്യത്തിൽ ലയിച്ചുചേരുന്നത്. എന്നാൽ മനുഷ്യ നിർമ്മിത സംയുക്തത്തിൽ ഘടകങ്ങൾ സ്വന്തം വ്യതിരിക്തത നഷ്ടപ്പെടുത്താതെത്തന്നെ നിരാശ്രയത്വം വിട്ടുകൊടുക്കുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഉദാഹരണമായി: ഒരു വാഹനം ആളുകളെയോ വസ്തുക്കളെയോ വഹിച്ചുകൊണ്ടു പോകന്നുവെന്നിരിക്കട്ടെ. വാഹനത്തിന്റെ ഓരോ ഭാഗവും പരസ്പരം ബന്ധമില്ലാത്തതും സ്വതന്ത്രവുമാണെന്നു വന്നാൽ, അതിന്റെ വാഹിത്വവും വേഗവും വാഹന ഭാഗങ്ങളുടെ മൊത്തം പ്രവർത്തനത്തിൽ ആരോപിക്കാനാവില്ല. കൃത്രിമവും ബാഹ്യപ്രേരിതവുമായ ഒരുതരം ബന്ധവും ഐക്യവും അതിന്റെ ഘടകങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഘടകങ്ങൾ സാകല്യത്തിന് നിലനില്പില്ല. ഘടകങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സവിശേഷമായ ബന്ധങ്ങളും സംയോജനവും എന്നതിനുപുറമെ ഘടകങ്ങളുടെ ആകത്തുക കൂടിയാണ് സാകല്യത്തെ രൂപീകരിക്കുന്നത്.

ഇതുപോലെ, അനേകം പ്രാഥമികവും യൗഗികവുമായ സംഘടനങ്ങളും സംവിധാനങ്ങളും ചേർന്നതാണ് സമൂഹം. ഈ സംവിധാനങ്ങളും അവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വ്യക്തികളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം അഭേദ്യമാണ്. സാംസ്കാരികവും മതപരവും സാമ്പത്തികവുമായ സംവിധാനങ്ങളിലുണ്ടാകുന്ന ഏതൊരു മാറ്റവും മറ്റു സ്ഥാപനങ്ങളിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ, സാമൂഹ്യ സംഘടിത പ്രവർത്തനങ്ങളെ ആശ്രയിക്കുന്ന ഒരു പ്രക്രിയയിൽ വ്യക്തികളുടെയോ സ്ഥാപനങ്ങളുടെയോ വ്യക്തിത്വം പൂർണ്ണമായും സമൂഹത്തിൽ നശിച്ചു പോകുന്നില്ല.

മൂന്ന്: പ്രകൃതിജന്യമായ സംയുക്തംപോലെ സമൂഹവും ഒരു യാഥാർത്ഥ സംയുക്തമാണ്. പക്ഷെ, ഇവിടുത്തെ സംശ്ലേഷണം മനസ്സുകളുടെയും ചിന്തകളുടേയും ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളുടേയുമാണ്. ഈ സംശ്ലേഷണം സാംസ്കാരിക മാണ്; ശാരീരികമല്ല. പ്രവർത്തന പ്രതിപ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും വിഘന വിലയനങ്ങളുടെയും പ്രക്രിയയിൽ ഭൗതിക മൂലകങ്ങൾ പുതിയ വസ്തുവിന്റെ ആഗമനത്തിന് കളമൊരുക്കുകയും തൽഫലമായി ഒരു പുതിയ സംയുക്തം നിലവിൽ വരികയും മൂലകങ്ങൾ പുതിയ വ്യക്തിത്വത്തോടുകൂടി തുടർന്നു നിലനിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്നതുപോലെ വ്യക്തികളും തങ്ങളുടെ സഹജവും ആർജ്ജിതവുമായ കഴിവുകളോടുകൂടി സമൂഹത്തിൽ പ്രവേശിക്കുകയും ഒരു പുതിയ സ്വാത്വിക വ്യക്തിത്വം നേടിയെടുക്കാൻ വേണ്ടി- ഇതാണ് സാമൂഹ്യ സ്വത്വം- പരസ്പരം, സ്വാത്വികമായി വിലയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ സംശ്ലേഷണം അനന്യവും സവിശേഷവുമാണ്- ഈതിന് പ്രപഞ്ചത്തിൽ സാദൃശ്യമില്ല. ഘടകങ്ങൾ പരസ്പരം സ്വാധീനിക്കുകയും പുതിയ വ്യക്തിത്വം ആർജ്ജിക്കാൻവേണ്ടി പരസ്പരം രൂപാന്തരീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിനാൽ ഈ സംശ്ലേഷണം സ്വാഭാവികവും യഥാർത്ഥവുമാണ്. ഏതായാലും ഇവിടെ സാകല്യമോ സംയുക്തമോ ഒറ്റ സ്ഥൂല യാഥാർത്ഥ്യമായി നിലനിൽക്കുന്നില്ല. ഇത് മറ്റു സംയുക്തങ്ങളിൽ നിന്നു ഇപ്രകാരം വ്യത്യസ്തപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു: മറ്റു പ്രകൃതിജന്യ സംയുക്തങ്ങളിൽ സംശ്ലേഷണം സ്ഥൂലമാണ്. തീർത്തും പുതിയ വ്യക്തിത്വം ആർജ്ജിക്കുന്നിടത്തോളം ഘടകങ്ങൾ പരസ്പരം സ്വാധീനിക്കുകയും ബാധിക്കുകയും സംയുക്തം ഒരു അവിഭാജ്യ യാഥാർത്ഥമായി ത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു.

എന്നാൽ വ്യക്തികളും സമൂഹവും തമ്മിൽ നടക്കുന്ന ഉദ്ഗ്രഥനത്തിൽ- പ്രവർത്തനപ്രതി പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തികൾ പുതിയ രൂപവും വ്യക്തിത്വവും കൈവരിക്കുന്നതിനാൽ സംശ്ലേഷണം നടക്കുന്നുണ്ടെന്നത് ശരിതന്നെ- വ്യക്തികളുടെ ബഹുത്വം ഏകത്വമായി മാറുന്നില്ല. ഈ സംശ്ലേഷണം ഒരു ഏകീകൃത മനുഷ്യനെ- മുഴുവൻ വ്യക്തികളും ശാരീരികമായി വിലയിച്ചുണ്ടാകുന്ന ഒരു സ്ഥൂല വ്യക്തിത്വത്തെ- സൃഷ്ടിക്കുന്നതില്ലെന്നർത്ഥം. സമൂഹം ഏകീകൃത സ്ഥൂല വ്യക്തിത്വമാണെന്ന ആശയം ചേതനത്വമാരോപിക്കപ്പെട്ട അമൂർത്ത സങ്കല്പമാണ്.

നാല്: പ്രകൃതിജന്യ സംയുക്തത്തേക്കാളു പരിയായിനിൽക്കുന്ന യഥാർത്ഥ സംയുക്തമാണ് സമൂഹം. പ്രകൃതിജന്യ സംയുക്തങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ ഘടകങ്ങൾക്ക്, സംശ്ലേഷണത്തിന് മുമ്പാണെങ്കിലും, സ്വന്തമായ വ്യക്തിത്വവും യാഥാർത്ഥ്യവുമുണ്ട്. അവയുടെ പ്രവർത്തന പ്രതിപ്രവർത്തന പ്രക്രിയക്കിടയിൽ പുതിയ പദാർത്ഥത്തിന്റെ ആഗമനത്തിനുള്ള അവസ്ഥകൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നു. പക്ഷെ,

പ്രാഗ് സാമൂഹ്യജീവിത ഘട്ടത്തിൽ വ്യക്തികൾക്ക് ഒരു തരത്തിലുള്ള വ്യക്തിത്വവും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ആ ഘട്ടത്തിൽ സാമൂഹ്യ സ്വത്വം ഉൾക്കൊള്ളാൻ മാത്രം കഴിവുള്ള ഒരു പാത്രമായിരുന്നു മനുഷ്യൻ. സാമൂഹ്യാസ്തിത്വമില്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യൻ തീർത്തും മൃഗതുല്യരാണ്- മാനുഷിക പ്രാപ്തികൾ മാത്രമായിരിക്കും വ്യത്യാസം. മനുഷ്യ ഹൃദയത്തിലെ സർവ്വവിധ മൃദുല വികാരങ്ങളും- താൻ മനുഷ്യനാണെന്ന മനുഷ്യന്റെ തോന്നൽ, അഹംബോധം, ചിന്ത, ഇഛാനിഛകൾ, മനുഷ്യനുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വികാരാനുഭവങ്ങൾ എന്നിവ- ഉത്ഭവിക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യ സ്വത്വത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തിലാണ്. മനുഷ്യന് വ്യക്തിത്വം പ്രദാനം ചെയ്യുന്നത് സാമൂഹ്യസ്വത്വമാണ്. ധാർമ്മികത, മതം, വിദ്യാഭ്യാസം, തത്ത്വശാസ്ത്രം, കല തുടങ്ങിയ ആവിഷ്കരണങ്ങളിലൂടെ സാമൂഹ്യസ്വത്വം എക്കാലത്തും മനുഷ്യനോടൊപ്പം നിലനിന്നിരുന്നു. ഇനിയും അത് നിലനിൽക്കും. വ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ള പ്രവർത്തന പ്രതിപ്രവർത്തനങ്ങളും സാംസ്കാരികവും ആത്മീയവുമായ കാര്യകാരണങ്ങളുമെല്ലാം സാമൂഹ്യ സ്വത്വത്തിന്റെ സ്വാധീനം മൂലമാണ് സവിശേഷരൂപം കൈകൊള്ളുന്നത്. അതിനാൽ, ഇവയൊന്നും ഇതിന് മുമ്പ് നിലനിന്നിരുന്നില്ല. വാസ്തവത്തിൽ സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രമാണ് മനുഷ്യ മനഃശാസ്ത്രത്തിന് മുമ്പുണ്ടായിരുന്നത്. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, മനുഷ്യൻ സാമൂഹ്യജീവിതവും സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രവും ആർജ്ജിച്ചിട്ടില്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ മാനസികവും വൈകാരികവുമായ അന്തഃസത്തയും മനുഷ്യ മനോവിജ്ഞാനീയവും കരസ്ഥമാക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല.

വ്യക്തിയും സമൂഹവും സംബന്ധിച്ച വ്യത്യസ്തമായ നാലു കാഴ്ചപ്പാടുകളാണ് ഇത്രയും വിശദീകരിച്ചത്. ഒന്നാമത്തെ വീക്ഷണം വ്യക്തിയുടെ പ്രാഥമികത്വത്തിലാണ് ഊന്നുന്നത്. സമൂഹത്തിനോ നിയമത്തിനോ സാമൂഹ്യ ഭാഗധേയത്തിനോ ഒന്നുംതന്നെ സ്വതന്ത്രമായ അസ്തിത്വമില്ല; വ്യക്തികൾക്ക് മാത്രമാണ് വസ്തുനിഷ്ഠമായ അസ്തിത്വമുള്ളതും (വിജ്ഞാന സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അർത്ഥത്തിൽ) വ്യക്തികൾ മാത്രമാണ് ജ്ഞേയ വസ്തുക്കളും. വ്യക്തികളുടെ ജീവതവും ഭാവിയും സ്വതന്ത്രമാണ്. രണ്ടാമത്തെ വീക്ഷണവും വ്യക്തിക്കാണ് പ്രാമുഖ്യം നൽകുന്നത്. സമൂഹം ഒരു സ്വതന്ത്ര സാകല്യമല്ല. വ്യക്തികളുടെ സമൂർത്തമായ സംശ്ലേഷണം സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ അനിവാര്യ ഉപാധിയുമല്ല. എന്നാൽ, വ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങൾ- ഭൗതിക തലത്തിൽ പരിമിതമാണെങ്കിലും- ഏറെക്കുറെ സമൂർത്തമാണെന്നുതന്നെയാണ് ഇത് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. സമൂഹത്തിന് വ്യക്തിബാഹ്യമായ അസ്തിത്വമില്ല; വ്യക്തിക്ക് സ്വന്തമായി യഥാർത്ഥവും സമൂർത്തവുമായ അസ്തിത്വമുണ്ട്. എന്നാൽ, സമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ വ്യക്തികൾ പൊതു ഭാഗധേയം പങ്കിടുന്നുണ്ട്. ഒരു യന്ത്രത്തിന്റെയോ വാഹനത്തിന്റെയോ ഭാഗങ്ങളെപ്പോലെയാണിവിടെ വ്യക്തികൾ. മൂന്നാമത്തെ വീക്ഷണം വ്യക്തിയുടെയും സമൂഹത്തിന്റെയും യാഥാർത്ഥ്യത്തിലാണ് ഊന്നുന്നത്. സമൂഹ ഘടകങ്ങളായ വ്യക്തികളുടെ അസ്തിത്വം സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിൽ ലയിക്കാത്തതിനാൽ വ്യക്തികൾക്ക് സ്വതന്ത്രാസ്തിത്വമുണ്ട്. രാസ സംയുക്തംപോലെ ഒരു ഏകീകൃത യാഥാർത്ഥ്യം സമൂഹത്തിനില്ലെങ്കിലും സമൂഹം ഒരു മൂർത്ത യാഥാർത്ഥ്യമാണെന്നു ഈ വീക്ഷണം അംഗീകരിക്കുന്നു. ആത്മീയവും ധൈഷണികവുമായ രൂപീകരണത്തെ സംബന്ധിച്ച് നോക്കുമ്പോൾ വ്യക്തികളുടെ ഉദ്ഗ്രഥനം രാസ സംശ്ലേഷണം പോലെത്തന്നെയാണെന്നതാണ് ഇതിന് കാരണം. ഈ സംശ്ലേഷണ ഫലമായി വ്യക്തികൾ പുതിയ വ്യക്തിത്വം ആർജ്ജിക്കുന്നു. സമൂഹം സ്ഥൂലമായി ഒരു ഏകീകൃത യാഥാർത്ഥ്യമാകുന്നില്ലെങ്കിലും ഈ പുതിയ വ്യക്തിത്വമാണ് സമൂഹത്തിന്റെ മുഖ്യ സ്വഭാവം. വ്യക്തികളുടെ പരസ്പര പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമായി തീർത്തും പുതിയ യാഥാർത്ഥ്യം രംഗ പ്രവേശം ചെയ്യുന്നു: ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും ബുദ്ധിയെയും ബോധത്തെയും അധീനിക്കുകയും അതിവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പുതിയ സ്വത്വവും അവബോധവും ഇഛാശക്തിയും. നാലാമത്തെ വീക്ഷണം സാമൂഹ്യ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സത്താപരതയിലും കേവലത്വത്തിലും വിശ്വാസിക്കുന്നു. കൂട്ടായ ബോധവും കൂട്ടായ സംവേദനക്ഷമതയും കൂട്ടായ ഇഛാശക്തിയും മാത്രമാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. വ്യക്ത്യവബോധം സാമൂഹ്യാവബോധത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല.

വ്യക്തിയെയും സമൂഹത്തെയും സംബന്ധിച്ച ഖുർആനിക വീക്ഷണമെന്താണെന്നു പരിശോധിക്കാം. വിശുദ്ധ ഖുർആനിലെ സൂക്തങ്ങൾ മൂന്നാമത്തെ വീക്ഷണത്തെയാണ് ശരിവെക്കുന്നത്. വിശുദ്ധ ഖുർആൻ മനുഷ്യ പ്രശ്നങ്ങളെ നമ്മുടെ ദർശന- ശാസ്ത്രപദങ്ങളുപയോദിച്ച് ചർച്ച ചെയ്യുന്നില്ലെന്നു നേരത്തെ പറഞ്ഞുവല്ലോ. അതിന്റെ ഭാഷയും സമീപനവും വ്യത്യസ്തമാണ്. എന്നാലും, മൂന്നാമത്തെ വീക്ഷണത്തെ പിന്തുണക്കുന്ന വിധത്തിലാണ് ഖുർആനിക സൂക്തങ്ങളുടെ ഉള്ളടക്കമെന്നു കാണാം. പൊതു ചരിത്രം, പൊതു ഭാഗധേയം, പൊതുവായ പ്രവർത്തനരേഖ, പൊതുവായ ബോധവും സംവേദനവും, പൊതുവായ പെരുമാറ്റച്ചട്ടം എന്നിവ എല്ലാ സമൂഹങ്ങൾക്കും (ഉമ്മഃ) ഉണ്ടെന്ന ആശയം വിശുദ്ധ ഖുർആൻ മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നുണ്ട്[1]. ഉമ്മഃ യെന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിന് വസ്തുനിഷ്ഠമായ അസ്തിത്വമില്ലെങ്കിൽ, ഭാവി, ധാരണ, അന്തഃകരണം, അനുസരണം, ധിക്കാരം എന്നിവയെ അതുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി സംസാരിക്കുന്നത് നിരർത്ഥകമായിരിക്കും. സമൂഹത്തിന്റെ കൂട്ടായ ജീവിത യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ ഖുർആൻ വിശ്വസിക്കന്നുണ്ടെന്നു അനുമാനിക്കാവുന്നതാണ്. കൂട്ടുജീവിതം, വെറും ഉപമയോ പ്രഹസനമോ അല്ല, ഒരു യാഥാർത്ഥ്യം തന്നെയാണ്. കൂട്ടായ മരണവും ഇതുപോലെത്തന്നെ.

[1] അല്ലാമാ ത്വബാത്വബായി, അൽമീസാൻ, വാള്യം 2, പേജ് 102

തൽസംബന്ധമായി ഏതാനും ഖുർആൻ സൂക്തങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കുക: ''ഓരോ സമൂഹത്തിനും ഒരു കാലയളവുണ്ട്. അതിന്റെ കാലയളവ് വന്നുകഴിഞ്ഞാൽ ഒരു മണിക്കൂറെങ്കിലും നീട്ടിവെക്കാനോ മുൻകടക്കാനോ അതിന് കഴിയുകയില്ല''(7:34). ജീവിതത്തിനും നിലനിൽപിനും ഒരു നിർണ്ണിത കാലയളവുണ്ടെന്നും അതിൽ മാറ്റം വരുത്താനാവില്ലെന്നും ഈ സൂക്തം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അന്ത്യത്തെ മുന്തിക്കാനോ പിന്തിക്കാമോ സാധ്യമല്ല. ഈ ജീവിതം സമൂഹവുമായി (വ്യക്തികളുമായല്ല) ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഉള്ളത്. ഒരു സമൂഹത്തിലെ വ്യക്തികൾക്ക് വ്യക്തിപരവും വിഭിന്നവുമായ അസ്തിത്വമില്ലെന്നുവരുന്നു. അവരുടെ അസ്തിത്വം കൂട്ടായതും ഒരേ സമയത്തുള്ളതുമാണ്. ''ഓരോ സമൂഹവും സ്വന്തം രേഖയിലേക്ക് ക്ഷണിക്കപ്പെടും.'' (45:28). വ്യക്തികൾക്ക് മാത്രമല്ല, സമൂഹങ്ങൾക്കും പ്രത്യേക പ്രവർത്തന രേഖയുണ്ട്. അതനുസരിച്ചാണവയെ വിചാരണ ചെയ്യുക. (മനുഷ്യരെന്ന നിലക്ക്) സമൂഹങ്ങൾക്കും ബോധവും ഉത്തരവാദിത്തവും ഇഛാ സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ടെന്നു വരുന്നു. ''ഓരോ സമൂഹത്തിനും അവരുടെ പ്രവൃത്തികളെ നാം സുന്ദരമാക്കിത്തീർത്തു'' (6:108). ഓരോ സമൂഹവും സ്വന്തം അവബോധവും നിലവാരങ്ങളും വിചിന്തന മാർഗ്ഗങ്ങളും വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുന്നുവെന്നു ഈ സൂക്തം സമർഥിക്കുന്നു. ഓരോ സമൂഹത്തിന്റെയും അവബോധവും ധാരണയും ആശയങ്ങളും സവിശേഷവും വേർ തിരിച്ചറിയാവുന്നതുമായിരിക്കും. ഓരോ ജനതയും കാര്യങ്ങളെ വലയിരുത്തുന്നത് സ്വന്തമായ തോതുകളുപയോഗിച്ചായിരിക്കും (ഏറ്റവും ചുരുങ്ങിയത് പ്രായോഗികമൂല്യങ്ങളുടെയും ആശയങ്ങളുടെയും കാര്യത്തിൽ). ഓരോ ജനതക്കും തനതായ വീക്ഷണവും ധാരണയുമുണ്ട്. ഒരു ജനതയിൽ 'നല്ലതും' മറ്റൊരു ജനതയിൽ 'ചീത്ത'യുമായ ധാരാളം പ്രവൃത്തികളുണ്ട്. സാമൂഹ്യാന്തരീക്ഷമാണ് ഒരു സമൂഹത്തിലെ വ്യക്തികളുടെ അഭിരുചിയും വീക്ഷണവും രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. ''ഓരോ സമൂഹവും അവരുടെ ദൂതനെ പിടി കൂടാനുദ്യമിച്ചു. സത്യത്തെ അസത്യം കൊണ്ടു തകർക്കാൻ അതുപയോഗിച്ച് അവർ തർക്കിക്കുകയും ചെയ്തു. അപ്പോൾ നാം അവരെ പിടികൂടി. എത്ര ഭീകരമായിരുന്നു എന്റെ ശിക്ഷ!'' (40:5). ഒരു ജനതയുടെ തെറ്റായ തീരുമാനത്തെയാണ് ഈസൂക്തം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. സത്യത്തോടുള്ള കൂട്ടായ അധാർമ്മിക വിരോധത്തിനും ധിക്കാപത്തിനും കൂട്ടായ ശിക്ഷയാണുള്ളതെന്നും ഇവിടെ സമർത്ഥിക്കുന്നു.

വ്യക്തിയുടെ പ്രവൃത്തികളെ സമൂഹത്തിൽ മുഴുവനും, ഒരു തലമുറയുടെ തെറ്റുകളെ പിൻതലമുറകളിലും ആരോപിക്കുന്ന ധാരാളം സന്ദർഭങ്ങൾ ഖുർആനിലുണ്ട്[1]. ഒരേ കൂട്ടായ വിചിന്തനവും ഇഛയുമുള്ള- ഒരേ സാമൂഹ്യ വികാരമുള്ള- ജനങ്ങളെയാണിവിടെ പരാമർശിക്കുന്നത്. ഥമൂദ് ഗോത്രത്തിന്റെ കഥയിൽ പ്രവാചകനായ സ്വാലിഹിന്റെ ഒട്ടകത്തെ വധിച്ചത് ഒരു വ്യക്തിയായിരുന്നുവെങ്കിലും ആ ദുഷ്കൃത്യം ആരോപിക്കപ്പെട്ടത് മുഴുവൻ സമൂഹത്തിലുമായിരുന്നു (''അവർ ഒട്ടകത്തെ അറുത്തു''വെന്നാണ് ഖുർആൻ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്). ഒരു വ്യക്തിയുടെ പ്രവൃത്തിയുടെ ഫലമായി മുഴുവൻ ജനങ്ങളും കുറ്റക്കാരായിത്തീരുകയും ശിക്ഷയനുഭവിക്കുകയും ചെയ്തു. അലി(അ) 'നഹ്ജുൽ ബലാഗ'യിൽ ഈ വിഷയത്തെപ്പറ്റി ഇപ്രകാരം വിശദീകരിക്കുന്നു: ''ജനങ്ങളെ! യഥാർത്ഥത്തിൽ സമുദായത്തെ ഐക്യപ്പെടുത്തുന്നത് അംഗീകാരത്തിന്റേയും വിയോജിപ്പിന്റേയും പൊതുവായ വികാരമാണ്''. ശരിയോ തെറ്റോ ആയ ഏത് പ്രവൃത്തിയും സമൂഹത്തിന്റെ അംഗീകാരത്തോടെ ഒരു വ്യക്തിയാണ് ചെയ്യുന്നതെങ്കിലും സമൂഹം മുഴുവനും അതിനുത്തരവാദിയായിരിക്കും. ''ഥമൂദിലെ ഒട്ടകത്തെ വധിച്ചത് ഒരു മനുഷ്യൻ മാത്രമായിരുന്നു. എന്നാൽ, അവരെല്ലാവരും അയാളുടെ പ്രവൃത്തിയെ പിന്തുണച്ചതിനാൽ ദൈവം എല്ലാവരെയും ശിക്ഷിച്ചു. അതിനാൽ ദൈവം (ഖുർആനിൽ) പറഞ്ഞു: 'അവർ അതിനെ അറുത്തു. തൻമൂലം അവർക്ക് പ്രഭാതത്തിൽ ഖേദിച്ചുകൊണ്ട് ഉണരേണ്ടിവന്നു''.

ഇവിടെ ഒരുകാര്യം ഓർക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഒരു തെറ്റിനെ അംഗീകരിച്ചു എന്നതുകൊണ്ട് മാത്രം, അത് വാക്കാലുള്ള അംഗീകരണമായിരിക്കുകയും പ്രായോഗിക പ്രവർത്തനമില്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കാലത്തോളം, ഒരു പാപമായി ഗണിക്കുന്നില്ല. ഉദാഹരണമായി, ഒരാൾ ഒരു തെറ്റ് ചെയ്യുകയും മറ്റൊരാൾ അത് ചെയ്യുന്നതിന് മുമ്പോ പിമ്പോ അതറിയുകയും അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്താൽ, അംഗീകരണം തീരുമാനത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിലേക്കെത്തിയാലും പ്രവൃത്തിയിൽ കൊണ്ടുവരുന്നില്ലെങ്കിൽ, അത് പാപമല്ല. തെറ്റു ചെയ്യാനുള്ള വ്യക്തികളുടെ തീരുമാനം നടപ്പാക്കപ്പെടുന്നില്ലെങ്കിലും അത് പാപമായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നില്ല.

അംഗീകരണത്തെ പാപത്തിലെ പങ്കാളിത്തമായി ഗണിക്കുന്നത് ആസൂത്രണത്തിലും നിർവ്വഹണത്തിലും സജീവ പങ്ക് വഹിക്കുമ്പോഴാണ്. കൂട്ടായ പാപങ്ങൾ ഈ വിഭാഗത്തിലാണ് വരുന്നത്. സാമൂഹ്യാന്തരീക്ഷവും സാമൂഹ്യവികാരവും തെറ്റ് ചെയ്യുന്നതിനെ അനുകൂലിക്കുകയും പിന്തുണക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സമൂഹത്തിലെ ഒരംഗത്തിന്റെ അംഗീകാരവും തീരുമാനവും കൂട്ടായ ഇഛയുടെയും കൂട്ടായ തീരുമാനത്തിന്റെയും ഭാഗമാണെങ്കിൽ, ഒരു വ്യക്തിയുടെ പാപം കൂട്ടായ പാപമായിത്തീരുന്നു. നഹ്ജുൽ ബലാഗഃ യിൽനിന്നും മുകളിൽ ഉദ്ധരിച്ച ഭാഗം ഇക്കാര്യം തന്നെയാണ് വിശദീകരിക്കുന്നത്. പാപം ചെയ്യാനുള്ള ഉദ്ദേശ്യത്തിലോ പാപം ചെയ്യുന്നതിലോ ഉള്ള പങ്കാളിത്തമായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത് വെറും യോജിപ്പോവിയോജിപ്പോ അല്ലെന്നർത്ഥം.

ഖുർആൻ പലപ്പോഴും മുൻതലമുറയുടെ പ്രവൃത്തികളെ പിൻതലമുറകളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നതായി കാണാം. ആദ്യകാല ഇസ്രായീല്യരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ പ്രവാചകന്റെ കാലത്തെ ഇസ്രായീല്യ

---

[1] 2:79;3:112 എന്നീ ഖുർആൻ സൂക്തങ്ങൾ നോക്കുക.

രുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നു. പ്രവാചകൻമാരെ അന്യായമായി വധിച്ചതിനാൽ ഈ ജനത പതിത്വവും അപമാനവുമാണർഹിക്കുന്നതെന്നു ഖുർആൻ പറയുന്നു. അവർ ഒരേ വംശപരമ്പരയിൽപ്പെട്ടവരാണെന്നതല്ല, ഒരേ ദുഷിച്ച സാമൂഹ്യ സ്വത്വത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നവരാണെന്നതാണ് ഖുർആൻ ഗൗരവമായിട്ടെടുക്കുന്നത്. ''മനുഷ്യ സമുദായത്തിൽ ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവരേക്കാളും മരിച്ചവരാണുള്ളതെ''ന്നു പറയപ്പെടുന്നു[1]. അതായത്, ഓരോ കാലഘട്ടത്തിന്റെയും രൂപീകരണത്തിൽ മരണപ്പെട്ടവരാണ് ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവരേക്കാൾ സജീവമായി പങ്കെടുക്കുന്നത്. ''മരണപ്പെട്ടവർ ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവരെ മുമ്പത്തേക്കാളും കൂടുതൽ ഭരിക്കുന്നു''[2] എന്ന പ്രസ്താവത്തിന്റെ പൊരുൾ ഇതാണ്.

''അൽമീസാൻ'' എന്ന ഖുർആൻ വ്യാഖ്യാന ഗ്രന്ഥത്തിൽ വാദിക്കുന്നതുപോലെ, ഒരാത്മാവും സാമൂഹ്യ ചിന്തയുമുള്ള സമൂഹം വ്യക്തിപോലെയാണ്. സമൂഹാംഗങ്ങൾ ശരീരാവയവങ്ങളെയും ഒരു ജീവിയുടെ ഭാഗങ്ങളെയും പോലെ ഏകീകരിക്കപ്പെട്ടവരും, ഒരു മനുഷ്യവ്യക്തിത്വത്തിലെന്നപോലെ ചിന്തയിലും പ്രവൃത്തിയിലും ഒത്തുചേർന്നവരുമാണ്. അവരുടെ സുഖദുഃഖങ്ങളും അനുഗ്രഹ ദുരിതങ്ങളും ഒരു വ്യക്തിയുടേതുപോലെയാണ്. ഇത് ഇപ്രകാരം വിശദീകരിക്കാം. ''മതപരവും ദേശീയവുമായ മുൻധാരണകളോ പ്രത്യേകമായ സാമൂഹ്യ ചിന്തയോ ഉള്ള രാഷ്ട്രങ്ങളെയും സമൂഹങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ച വിലയിരുത്തലിൽ, മുൻതലമുറകളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് പിൻതലമുറകളെ ശിക്ഷിക്കാമെന്ന് ഖുർആൻ കാണുന്നു. മരണപ്പെട്ടവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് പുതിയ തലമുറ ഉത്തരവാദികളും ശിക്ഷാർഹരുമായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നു. ഒരേ സാമൂഹ്യ ചിന്തയും ഒരേ സാമൂഹ്യ വികാരവുമുള്ള ജനങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ ദൈവത്തിന്റെ വിധി പ്രഖ്യാപനം മറിച്ചായിരിക്കില്ല''[3]

---

[1] അഗസ്ത്കോംതെ, റെയ്മണ്ട് ആരന്റെ ''മെയിൻ കറന്റ്സ് ഇൻ സോഷ്യോളജിക്കൽ തോട്ട്'', വാള്യം 1, 1, പേ. 91

[2] അതേ പുസ്തകം

[3] അൽമീസാൻ, വാള്യം:4, പേ.112

അദ്ധ്യായം രണ്ട്

സമൂഹവും സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്ര നിയമങ്ങളും

സമൂഹത്തിന് യഥാർത്ഥമായ അസ്തിത്വമുണ്ടെങ്കിൽ അതിന് പ്രത്യേക നിയമങ്ങളുണ്ടാവുക സ്വാഭാവികമാണ്. സമൂഹസ്വഭാവത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒന്നാമത്തെ സിദ്ധാന്തമംഗീകരിക്കുകയും സാമൂഹ്യ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ തിരസ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ സമൂഹത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന പ്രത്യേക നിയമങ്ങളെയാണ് നാം നിഷേധിക്കുന്നത്. രണ്ടാമത്തെ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സമൂഹത്തിന് കൃത്രിമവും കാര്യകാരണബന്ധിതവുമായ നിയമങ്ങളാണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരുന്നു. ജീവിതത്തിലും ജീവികൾക്കുമുള്ള സവിശേഷ നിയമങ്ങളും സ്വഭാവങ്ങളും സമൂഹത്തിനില്ല. സമൂഹത്തെ സംബന്ധിച്ച മൂന്നാമത്തെ സിദ്ധാന്തമംഗീകരിക്കുമ്പോൾ, വ്യക്തികളുടെ അസ്തിത്വത്തിൽനിന്നും സ്വതന്ത്രവും താരതമ്യേന കൂടുതൽ സ്ഥിരവുമായ ഒരസ്തിത്വം സമൂഹത്തിനുണ്ടെന്നു- ഈ കൂട്ടായ അസ്തിത്വം വേറിട്ട നിലനില്പില്ലാതെ സമൂഹാംഗങ്ങൾക്കിടയിൽ വ്യാപിച്ചു കിടക്കുകയാണെങ്കിലും- നാം വാദിക്കുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളായ വ്യക്തികൾക്കുള്ളതിനേക്കാളും സ്ഥിരവും കണ്ടെത്താവുന്നതുമായ നിയമങ്ങളും പരമ്പര്യങ്ങളും സമൂഹത്തിനുണ്ടെന്നു വരുന്നു. രണ്ടാമതായി, സമൂഹ ഘടകങ്ങളായ വ്യക്തികൾ തങ്ങളുടെ സ്വതന്ത്രാസ്തിത്വം നഷ്ടപ്പെടുത്തുകയും- ഇത് യാന്ത്രികതാവാദത്തിൽ നിന്നും തീർത്തും ഭിന്നമാണു- ജൈവപരമായ ദൃഢഘടന സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതേസമയം വ്യക്തിയുടെ ആപേക്ഷിക സ്വാതന്ത്ര്യം സംരക്ഷിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. വ്യക്തിയുടെ ജീവിതവും പ്രകൃതിയും നേട്ടങ്ങളും പൂർണ്ണമായും കൂട്ടായ അസ്തിത്വത്തിൽ വിലയിക്കുന്നില്ലെതാണ് കാരണം. ഈ വീക്ഷണമനുസരിച്ച് മനുഷ്യൻ യഥാർത്ഥത്തിൽ ജീവിക്കുന്നത് രണ്ടു വ്യത്യസ്ത അസ്തിത്വങ്ങളോടു കൂടിയാണ്- രണ്ടു ആത്മാവുകളും രണ്ടു സ്വത്വങ്ങളും ഒരു വശത്ത്. മനുഷ്യന്റെ സത്താപരമായ പ്രകൃതിയുടെ പ്രക്രിയ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ജീവിതവും ആത്മാവും സ്വത്വവും. മറുവശത്ത്, സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിന്റെ ഉല്പന്നവും വ്യക്തി സ്വത്വത്തിൽ സർവ്വത്ര വ്യാപിക്കുന്ന കൂട്ടായ ജീവിതവും ആത്മാവും സ്വത്വവും. ഈ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വീക്ഷിക്കുമ്പോൾ, ജൈവശാസ്ത്രപരവും മനഃശാസ്ത്രപരവും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരവുമായ നിയമങ്ങൾ ഒരു മിച്ച് മനുഷ്യരെ നിയന്ത്രിക്കുന്നുണ്ടെന്നു കാണാം. എന്നാൽ, സമൂഹത്തെ സംബന്ധിച്ച നാലാമത്തെ സിദ്ധാന്ത പ്രകാരം സാമൂഹ്യനിയമങ്ങൾ മാത്രമാണ് മനുഷ്യരെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്.

വ്യക്തിയെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന നിയമങ്ങളിൽ നിന്നും സ്വതന്ത്രമായ സാമൂഹ്യനിയമങ്ങളുണ്ടെന്നു ആദ്യമായി പ്രഖ്യാപിച്ച ഒരു പ്രധാന മുസ്‌ലിം പണ്ഡിതയായിരുന്നു തുനീഷ്യയിലെ അബ്ദുറഹ്മാൻ ഇബ്നു ഖൽദൂൻ. സമൂഹത്തിന് സവിശേഷ സ്വഭാവവും വ്യക്തിത്വവും യാഥാർത്ഥ്യവുമുണ്ടെന്നു അദ്ദേഹം സമർത്ഥിച്ചു. തന്റെ വിഖ്യാത ചരിത്ര മുഖവുരയിൽ അദ്ദേഹം ഇ സിദ്ധാന്തം വിശദമായി പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആധുനിക പണ്ഡിതൻമാരുടെയും ചിന്തകരുടെയും കൂട്ടത്തിൽ മൊണ്ടെസ്ക്യൂ (പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഫ്രഞ്ച് ദാർശനികൻ) ആയിരുന്നു ആദ്യമായി ഈ വിഷയം ചർച്ച ചെയ്തത്. റെയ്മണ്ട് ആരൺ അദ്ദേഹത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നു: ‘‘അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം ചരിത്രത്തെ സുഗ്രഹമാക്കുകയായിരുന്നു. എന്നാൽ, സദാചാരങ്ങളുടെയും സമ്പ്രദായങ്ങളുടെയും ആശയങ്ങളുടെയും നിയമങ്ങളുടെയും സ്ഥാപനങ്ങളുടെയും അനന്തമായ വൈവിധ്യമായാണ് ചരിത്ര സത്യം അദ്ദേഹത്തിന് തോന്നിയത്. പൂർവ്വാപരബന്ധമില്ലാത്ത ഈവൈവിധ്യം തന്നെയായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിയോജന തത്ത്വം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അന്വേഷണലക്ഷ്യം ഈ പൂർവ്വാപരബന്ധമില്ലാത്ത വൈവിധ്യത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് സുഗ്രഹ്യ ക്രമത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയായിരുന്നിരിക്കണം. മാക്സ് വെബറെപ്പോലെത്തന്നെ മൊണ്ടെസ്ക്യൂവും ആഗ്രഹിച്ചത് അർത്ഥമില്ലാത്ത വസ്തു സ്ഥിതിയിൽനിന്നും സുഗ്രാഹ്യ ക്രമത്തിൽ എത്തിച്ചേരാനാണ്. ഈ നിലപാട് സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രകാരന്റെ ലക്ഷണമാണ്’’[1].

അതായത്, പ്രത്യക്ഷത്തിൽ വിഭിന്നവും പരസ്പരം അന്യവുമായി തോന്നുന്ന സാമൂഹ്യ രൂപങ്ങളെയും പ്രതിഭാസങ്ങളെയും അതിവർത്തിക്കുകയും, വൈവിധ്യത്തിലെ ഏകത്വം വെളിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട്, എല്ലാ വിഭിന്ന ആവിഷ്കരണങ്ങളും ഒരേ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് തെളിയിക്കുകയുമാണ് സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രകാരന്റെ കടമ. സാദൃശമായ സാമൂഹ്യ സംഭവങ്ങളുടെയും പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും പ്രാദുർഭാവം സമാന കാരണങ്ങളുടെ സദൃശ പരമ്പരയാണ്. റോമാക്കാരുടെ ഉത്ഥാനപതനങ്ങളുടെ കാരണങ്ങളെ നിരീക്ഷിക്കുന്ന ഭാഗം ശ്രദ്ധിക്കുക: ‘‘ഭാഗ്യമല്ല ലോകത്തെ ഭരിക്കുന്നത്. പ്രത്യേക പരിപാടി പിന്തുടർന്നപ്പോൾ സ്ഥിരമായ വിജയങ്ങളും മറ്റൊരു പരിപാടി പിന്തുടർന്നപ്പോൾ തുടർച്ചയായ പരാജയങ്ങളും അനുഭവിച്ചവരായിരുന്നു റോമക്കാർ. ഓരോ സാമ്രാജ്യത്തിലും അതിന്റെ ഉയർച്ചക്കും നിലനില്പിനും പതനത്തിനും കാരണമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന സദാചാരപരമോ ഭൗതികമോ ആയ സാമാന്യ നിയമങ്ങളുണ്ട്. ഒരൊറ്റ യുദ്ധത്തിന്റെ (ഒരു പ്രത്യേക കാരണത്തിന്റെ) അനന്തര ഫലം ഒരു രാഷ്ട്രത്തിന്റെ നാശമാണെങ്കിൽ, രാഷ്ട്രം ഒരു യുദ്ധത്തിലൂടെ നശിക്കാൻ വിധിച്ചിരുന്ന ഒരു സാമാന്യ കാരണമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നുകാണാം. ചുരുക്കത്തിൽസ മുഖ്യപ്രേരണയോടൊപ്പം എല്ലാ പ്രത്യേക അപകടങ്ങളും എപ്പോഴുമുണ്ടായിരിക്കും’’[2].

---

[1] റെയ്മണ്ട് ആരൺ: മെയിൻ കറന്റ്സ് ഇൻ സോഷ്യോളജിക്കൽ തോട്ട്, വാല്യം: 1, പേ,14.

[2] അതേ പുസ്തകം

രാഷ്ട്രങ്ങളുടെയും സമൂഹങ്ങളുടെയും ഉത്ഥാനപതനങ്ങളെ ചില ചരിത്ര പ്രക്രിയകൾക്കനുസരിച്ച് നിയന്ത്രിക്കുന്ന പൊതു നിയമങ്ങളും തത്വങ്ങളുമുണ്ടെന്നു വിശുദ്ധ ഖുർആൻ വ്യക്തിമാക്കുന്നു. പൊതുവായ ഭാവിയെയും കൂട്ടായ ഭാഗധേയത്തെയും സംബന്ധിച്ച ആശയം സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ചില നിർണ്ണിത നിയമങ്ങൾ സമൂഹത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നുണ്ടെന്നാണ്. ബനൂ ഇസ്രായീൽ ഗോത്രത്തെപ്പറ്റി ഖുർആൻ പലേടങ്ങളിലും പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് 17:4-8 സൂക്തങ്ങൾ നോക്കുക. അവസാന സൂക്തത്തിലെ ''എന്നാൽ നിങ്ങൾ (തെറ്റ്) ആവർത്തിച്ചാൽ നാം (ശിക്ഷ) ആവർത്തിക്കു'' മെന്ന ഭാഗം കാണിക്കുന്നത് ഖുർആന്റെ സംബോധിതർ ആ ഗോത്രത്തിലെ മുഴുവൻ മനുഷ്യരുമാണെന്നാണ്. എല്ലാ സമൂഹങ്ങളെയും ഒരു സാർച്ച ലൗകിക നിയമം നിയന്ത്രിക്കുന്നുണ്ടെന്നും അത് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

നിയതിവാദവും സ്വാതന്ത്ര്യവും

ദാർശനികർ ചർച്ച ചെയ്തിട്ടുള്ള (പ്രത്യേകിച്ചും കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിൽ) മൗലിക പ്രശ്നങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് നിയതിവാദത്തെയും വ്യകതി സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും സംബന്ധിച്ച പ്രശ്നം. സമൂഹ സ്വഭാവത്തെ സംബന്ധിച്ച പ്രഥമ സിദ്ധാന്തം അംഗീകരിച്ചാൽ, സാമൂഹ്യ നിയതിവാദമെന്ന ആശയത്തിന് ഒരു സ്ഥാനവും ഉണ്ടാവില്ല. കാരണം, വ്യക്തിയുടേതല്ലാത്ത അധികാരമോ ശക്തിയോ- വ്യക്തിയെ ഭരിക്കുന്ന സാമൂഹ്യ ശക്തി- ഉണ്ടാവില്ല. അതിനാൽ, ഈ സിദ്ധാന്തത്തിൽ സാമൂഹ്യ നിയതിവാദത്തിന് സ്ഥാനമില്ല. വല്ല സമ്മർദ്ദമോ നിർണ്ണയനാധികാരമോ ഉണ്ടെങ്കിൽ തന്നെ, അത് വ്യക്തികളുടേതും വ്യക്തികളിലൂടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നതുമാണ്. സമൂഹത്തിന് ഇക്കാര്യത്തിൽ ഒരു പങ്കുമില്ല. അതുപോലെത്തന്നെ നാലാമത്തെ സിദ്ധാന്തമംഗീകരിച്ചാൽ, വ്യക്തിയുടെ മുഴുവൻ മാനുഷികമായ സ്വത്വവൈശിഷ്ട്യവും ബുദ്ധിയും സ്വതന്ത്രമായ ഇഛാശക്തിയുമെല്ലാം കൂട്ടായ ബുദ്ധിയുടെയും ഇഛാശക്തിയുടെയും- സ്വന്തം സാമൂഹ്യ ലക്ഷ്യങ്ങൾ സാക്ഷാത്കരിക്കാൻ വ്യക്തിയിൽ സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്നു ഒരു മിഥ്യ-വെറും പ്രതിഫലനങ്ങളാണെന്നു വരുന്നു. അങ്ങനെ, സമൂഹത്തിന്റെ കേവല അവശ്യതയും പ്രാഥമികത്വവുമെന്ന ആശയമംഗീകരിക്കുമ്പോൾ, വ്യക്തി സ്വാതന്ത്ര്യമെന്ന ആശയത്തിന് സ്ഥാനമില്ലാതാകുന്നു.

പ്രസിദ്ധ ഫ്രഞ്ച് സാമൂഹ്യശാസ്ത്രകാരനായ എമിലിദർക്യം സമൂഹത്തിന്റെ പ്രധാന്യത്തെ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞുകൊണ്ടു എടുക്കുന്ന നിലപാട്, സാമൂഹ്യ കാര്യങ്ങൾ (തിന്നുക, ഉറങ്ങുക മുതലായ ജൈവശാസ്ത്രപരമായ മൃഗീയാവശ്യങ്ങളല്ലാത്ത എല്ലാ മാനുഷിക കാര്യങ്ങളും) സമൂഹത്തിന്റെ ഉല്പന്നങ്ങളാണെന്നാണ്- അവ വ്യക്തിയുടെ ചിന്തയുടേയോ ഇഛാ ശക്തിയുടേയോ ഉല്പന്നങ്ങളല്ല. സാമൂഹ്യ കാര്യങ്ങൾക്ക് മൂന്നു സവിശേഷതകളുണ്ട്: അവ ബാഹ്യവും അടിച്ചേല്പിക്കുന്നതും സാമാന്യവുമാണ്. അവ വ്യക്തിയുടെ അസ്തിത്വത്തിന് പുറത്തുള്ളതും സമൂഹം പുറത്ത് നിന്നും വ്യക്തിയുടെമേൽ അടിച്ചേല്പിക്കുന്നതുമാണ്. വ്യക്തിയുടെ രംഗപ്രവേശത്തിനുമുമ്പും അവ നിലനിന്നിരുന്നു. സമൂഹ സ്വാധീനത്തിനടിപ്പെട്ടതാണ് വ്യക്തി അവ സ്വീകരിച്ചത്. ധാർമ്മികവും സാമൂഹ്യവും മതപരവുമായ പാരമ്പര്യങ്ങളുടെയും സമ്പ്രദായങ്ങളുടെയും മൂല്യങ്ങളുടെയും (വ്യക്തിയുടെ) അംഗീകരണം ഈ വകുപ്പിൽപെടുന്നു. സാമൂഹ്യ കാരണങ്ങൾ ബാഹ്യമാണെന്നു പറയാൻ കാരണമിതാണ്. അവ വ്യക്തിയുടെ മേൽ സ്വയം അടിച്ചേല്പിക്കുകയും അവയുടെതന്നെ മൂല്യങ്ങളനുസരിച്ച് വ്യക്തിയുടെ അന്തഃകരണവും അനുഭവങ്ങളും ചിന്തകളും ഹിതാഹിതങ്ങളും രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇക്കാരണത്താൽ സാമൂഹ്യ കാര്യങ്ങൾ സമ്മർദ്ദം ചെലുത്തുന്നവയാണെന്നു പറയാം. അവ അനിവാര്യവും നിർബന്ധം ചെലുത്തുന്നതുമാണെന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ സാമാന്യവും സാർവ്വലൗകികവുമാണ്. ഏതായാലും, മൂന്നാമത്തെ സിദ്ധാന്തം അംഗീകരിച്ചാൽ, മാനുഷികമോ സാമൂഹ്യമോ ആയ ഒരു കാര്യത്തിലും വ്യക്തിക്ക് നിർബന്ധവും നിയതിവാദം അനിവാര്യമായിത്തീരുന്നില്ല. ദർക്യമിയൻ നിയതിവാദം ഉയർന്നുവരുന്നത് മനുഷ്യന്റെ അനിവാര്യ പ്രകൃതി തിരിച്ചറിയാത്തതുകൊണ്ടാണ്. സാമൂഹ്യ സമ്മർദ്ദങ്ങൾക്കെതിരെ കലാപം ചെയ്യാൻ ശക്തിയേകുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യവും ഇഛാശക്തിയും മനുഷ്യപ്രകൃതി അവന് നല്കുന്നുണ്ട്. ചുരുക്കത്തിൽ, പരമമാ. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും പരമമായ നിർബന്ധത്തിനും മധ്യേ കിടക്കുന്ന വ്യക്തി-സമൂഹ ബന്ധമുണ്ടെന്നു പറയാം.

സ്വഭാവം, അത് മവൈശിഷ്ട്യം, യഥാർത്ഥ്യം, അധികാരം, ജീവിതം, മരണം, ബോധം, അനുസരണ, ധിക്കാരം എന്നിവയെ വിശുദ്ധ ഖുർആൻ സമൂഹത്തിലാണാരോപിക്കുന്നതെങ്കിലും, വ്യക്തി സാമൂഹ്യ നിയമത്തെ ധിക്കരിക്കാനുള്ള സാധ്യതയും അത് വ്യക്തമായി അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇക്കാര്യത്തിൽ വിശുദ്ധ ഖുർആൻ ആശ്രയിക്കുന്നത് ദൈവീക പ്രകൃതി (ഫിത്വ്റത്തുല്ലാഹ്)യെയാണ്. സ്വയം ദുർബലർ എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുകയും 'ദുർബലവും മർദ്ദിതവുമായ' അവസ്ഥയിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുകയും അതുവഴി പ്രകൃതിജന്യമായ ബാധ്യതകളിൽ നിന്നൊഴിഞ്ഞു നില്ക്കുകയും ചെയ്ത മക്കാ സമൂഹത്തിലുണ്ടായിരുന്ന ഒരു വിഭാഗത്തെ ഖുർആൻ(4:97) പരാമർശിക്കുകയും വിമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. സാമൂഹ്യ സമ്മർദ്ദങ്ങളുടെയും നിർബന്ധങ്ങളുടെയും മുമ്പിൽ സ്വയം നിസ്സഹായരായി കണക്കാക്കുകയാണവർ ചെയ്തത്. ചുരുങ്ങിയ പക്ഷം സ്വന്തം താല്പര്യങ്ങളുടെ സംരക്ഷണാർത്ഥം മക്കയിൽ നിന്നും മറ്റെവിടേക്കെങ്കിലും പലായനം ചെയ്യാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നതിനാൽ അവരുടെ ഒഴികഴിവ് ഒരു നിലക്കും അംഗീകരിക്കാനാവില്ലെന്നു ഖുർആൻ പറയുന്നു. മറ്റൊരിടത്ത് ഖുർആൻ പറയുന്നു: ''സത്യവിശ്വാസികളെ! സ്വന്തം ആത്മാവുകളുടെ ഉത്തരവാദിത്തം നിങ്ങൾക്കാണുള്ളത്. നിങ്ങൾ സച്ചരിതരാണെങ്കിൽ വഴിപിഴച്ചവനു നിങ്ങളെ ഉപദ്രവിക്കാൻ കഴിയില്ല...''(5:105)

മനുഷ്യ പ്രകൃതിയെ സംബന്ധിച്ച പ്രശസ്തമായ ഖുർആൻ സൂക്ത (7:172) പ്രകാരം, ദൈവവുമായിട്ടുള്ള ഉടമ്പടിയനുസരിച്ച് മനുഷ്യൻ ഏകത്വ (തൗഹീദ്)ത്തിൽ വിശ്വാസിക്കാൻ ബാധ്യസ്ഥനാണ്; അത് മനുഷ്യ പ്രകൃതിയിൽ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ളതുമാണ്. ഇവ്വിധം കല്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് മനുഷ്യൻ വിധിനാളിൽ ഇപ്രകാരം പറയാതിരിക്കാനാണ്: ''ഞങ്ങളുടെ പിതാക്കൾ വിഗ്രഹാരാധകരായതിനാൽ ഞങ്ങളുടെ പിതാക്കളുടെ വിശ്വാസത്തെ നിസ്സഹായരായി പിന്തുടരുകയല്ലാതെ മറ്റൊരു പോംവഴിയും ഞങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല'' (7:173). ദൈവ പ്രോക്തമായ അത്തരമൊരു പ്രകൃതിയുള്ള മനുഷ്യൻ ദൈവേഛക്കും മനുഷ്യപ്രകൃതിക്ക്തന്നെയും വിരുദ്ധമായ ഒരു വിശ്വാസവും അംഗീകരിച്ചു കൂടാത്തതാണ്.

മനുഷ്യൻ തന്നോടും സമൂഹത്തോടും കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന (മനുഷ്യന്റെ ഉത്തരവാദിത്തമെന്ന ആശയത്തിൻമേലാണ് ഖുർആനികാധ്യാപനങ്ങൾ മുഴുവനും സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. 'ദൈവം ചെയ്യാൻ കല്പിച്ചത് ചെയ്യാൻ മറ്റുള്ളവരെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ദൈവം വിരോധിച്ചത് ചെയ്യുന്നതിൽനിന്നും മറ്റുള്ളവരെ തടയുകയും ചെയ്യുക' യെന്ന ശാസനം സാമൂഹ്യദുഷ്ടതക്കും നശീകരണ പ്രവണതക്കുമെതിരിൽ വിപ്ലവമുണ്ടാക്കാൻ വ്യക്തിയോടുള്ള കല്പനയാണ്. സമൂഹത്തെ നാശത്തിൽനിന്നും അക്രമത്തിൽ നിന്നും സംരക്ഷിക്കാൻ വ്യക്തിക്ക് വിശുദ്ധഖുർആൻ നൽകിയിട്ടുള്ള വ്യവഹാര നിയമ സംഹിതയാണിത്. ഖുർആനിലെ മിക്ക കഥകളും ആഖ്യാനങ്ങളും പ്രതിപാദിക്കുന്നത് ദുഷിച്ച സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥയോടുള്ള വ്യക്തിയുടെ കലാപത്തെയായണ്. നൂഹ്, ഇബ്രാഹീം, മൂസ, ഈസ, മുഹമ്മദ് എന്നീ പ്രവാചകരുടെയും, ഗുഹാനിവാസികളുടെയും ഫറോവാ ഗോത്രത്തിലെ വിശ്വാസികളുടെയും കഥകൾ ഈ വിഷയത്തെയാണ് പ്രതിപാദിക്കുന്നത്.

സമൂഹത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ സംയോഗത്തിന് അതിന്റെ ഘടകങ്ങൾ പരസ്പരം അലിഞ്ഞുചേരകയും അവയുടെ വൈവിധ്യം ഐക്യത്തിൽ ലയിക്കുകയും വേണമെന്ന തെറ്റായ ധാരണയിൽ വേരുറച്ച ഒരാശയമാണ് സാമൂഹ്യ നിയതിവാദം. ഒരു പുതിയ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ആഗമനത്തിനുത്തരവാദി ഈ പ്രക്രിയയാണെന്നു ഗണിക്കപ്പെടുന്നു. ഒന്നുകിൽ സമൂഹത്തിന്റെയും വ്യക്തിയുടെയും സ്വഭാവത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒന്നും രണ്ടും സിദ്ധാന്തങ്ങളെ അംഗീകരിച്ച് കൊണ്ട്, വ്യക്തിയുടെ ആത്മ വൈശിഷ്ട്യവും സ്വാതന്ത്ര്യവും യഥാർത്ഥമാണെന്നു ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും സമൂഹത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യ ഘടനയുടെയും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നിരാകരിക്കുകയും ചെയ്യുക. അല്ലെങ്കിൽ, എമിലിദർക്യമിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെപ്പോലെ, വ്യക്തിയെയും വ്യക്തി സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും ബലി കഴിച്ച് സമൂഹ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഉയർത്തിക്കാണിക്കുക. ഇവിടെ ഏതെങ്കിലും ഒരു നിലപാട് സ്വീകരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഈ രണ്ടു വീക്ഷണങ്ങളെയും പരസ്പരം വിളിക്കിച്ചേർക്കുക സാധ്യമല്ല. സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ സർവ്വ സങ്കല്പങ്ങളും ന്യായവാദങ്ങളും സമൂഹത്തിന്റെ പരമോന്നതിയെ പിന്തുണക്കുന്നതുകൊണ്ടു മറ്റേ വീക്ഷണം അനിവാര്യമായും തിരസ്കരിക്കപ്പെടുന്നു.

വാസ്തവത്തിൽ, ദാർശനിക കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ നോക്കുമ്പോൾ, എല്ലാതരം ഉദ്ഗ്രഥനങ്ങളും ഒരുപോലെയല്ല. പ്രകൃതിയുടെ താണ തലങ്ങളിൽ, അതായത് ധാതുക്കളും അജൈവവസ്തുക്കളും അടങ്ങുന്ന ലോകത്ത്, വസ്തുക്കൾ ഒരേ നിയമമനുസരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുകയും അന്യോന്യം ലയിച്ചുചേർന്നും സാകല്യത്തിൽ തനിമ നഷ്ടപ്പെടുത്തിയും സംശ്ലേഷണത്തിന് വിധേയമാവുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത് 'ലളിത ശക്തി'യാണ്. ഉദാഹരണമായി, വെള്ളത്തിന്റെ നിർമ്മാണത്തിൽ ഹൈഡ്രജന്റെ രണ്ട് അണുക്കളും ഓക്സിജന്റെ ഒരു അണുവും പരസ്പരം ലയിച്ചു ചേരുകയും രണ്ടിനും തനതായ ഗുണങ്ങൾ നഷ്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ സംശ്ലേഷണത്തിന്റെ ഉന്നത തലത്തിൽ ഘടകങ്ങൾ സാധാരണയായി ആപേക്ഷികമായ നിരാശ്രയത്വം നിലനിർത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഉന്നത തലങ്ങളിൽ ഒരു തരത്തിലുള്ള ഏകത്വത്തിലെ ബഹുത്വവും ബഹുത്വത്തിലെ ഏകത്വവും സ്വയം പ്രകടിതമാണ്. മനുഷ്യനിൽ നാം കാണുന്നതുപോലെ, അവന്റെ ഏകത്വത്തോടൊപ്പം തന്നെ സവിശേഷമായ ബഹുത്വവും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. അവന്റെ താഴ്ന്ന വാസനകളും ശക്തികളും ഒരു പരിധി വരെ അവയുടെ ബഹുത്വം നിലനിർത്തുന്നുണ്ടെന്നു മാത്രമല്ല അവന്റെ ആന്തരിക ശക്തികൾ തമ്മിൽ നിരന്തരമായ സഹജ സംഘട്ടനങ്ങളും നിലനിൽക്കുന്നതായി കാണാം. സാധ്യമാകുന്നിടത്തോളം പരമാവധി തനിമയും സ്വതന്ത്ര്യവും നിലനിർത്തുന്ന ഘടകങ്ങളോടു കൂടിയ അപൂർവ്വമായ പ്രകൃതി പ്രതിഭാസമാണ് സമൂഹം.

ഈ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുകൊണ്ടു വീക്ഷിക്കുമ്പോൾ, സമൂഹത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളായ മനുഷ്യർ ബുദ്ധിപരവും മനഃപൂർവ്വവുമായ പ്രവൃത്തിയിൽ തങ്ങളുടെ വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യം നിലനിർത്തുകയും അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവരുടെ വ്യതിരിക്തമായ അസ്തിത്വം അവരുടെ സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തെ മുൻകടക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നു നമുക്കംഗീകരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന് പുറമെ, പ്രകൃതിയുടെ ഉന്നത തലങ്ങളിലെ ഉദ്ഗ്രഥനത്തിൽ ഘടകങ്ങളുടെ ഗണപരമായ സ്വഭാവം സംരക്ഷിക്കപ്പെടുന്നു. ഓരോ മനുഷ്യജീവിയേയോ അഥവാ വ്യതിരിക്തമായ സ്വത്വത്തേയോ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് സാമൂഹ്യസ്വത്വമല്ല; ചിന്തിക്കാനും സ്വതന്ത്രമായി പ്രവർത്തിക്കാനുമുള്ള അവകാശത്തെ നിലനിർത്തുകയാണ് വ്യക്തി ചെയ്യുന്നത്.

അദ്ധ്യായം മൂന്ന്

സാമൂഹ്യ വിഭജനങ്ങൾ

സമൂഹത്തിനൊരു തരം ഐക്യമുണ്ടെങ്കിലും അതിനകത്ത് വ്യത്യസ്ത വിഭാഗങ്ങളും തട്ടുകളും വർഗ്ഗങ്ങളുമുണ്ട്- അവ പലപ്പോഴും പരസ്പര വിരുദ്ധവുമാണ്. ചില സമൂഹങ്ങളെങ്കിലും പരസ്പരം പോരടിക്കുന്ന ധ്രുവങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു; പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ഐക്യമുണ്ടെങ്കിലും. മുസ്‌ലിം ചിന്തകരുടെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, സവിശേഷ തരത്തിലുള്ള 'ബഹുത്വത്തിലെ ഐക്യവും ഐക്യത്തിലെ ബഹുത്വവുമാണ് സമൂഹങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. ഈ ഐക്യത്തിന്റെ സ്വഭാവമെന്താണെന്നു മുൻ അധ്യായങ്ങളിൽ ചർച്ച ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. സമൂഹത്തിൽ അന്തർലീനമായിട്ടുള്ള ബഹുത്വത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെ ഇവിടെ പരിശോധിക്കാം.

ഈ പ്രശ്നത്തെ സംബന്ധിച്ച രണ്ട് പ്രശസ്ത സിദ്ധാന്തങ്ങളുണ്ട്. ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെയും വൈരുദ്ധ്യാത്മക സംഘട്ടനങ്ങളുടെയും ദർശനമാണ് ഒന്നാമത്തേത്. സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഈ സിദ്ധന്തം വിശദമായി പിന്നീട് ചർച്ച ചെയ്യുന്നതാണ്. സ്വകാര്യസ്വത്തെന്ന സങ്കല്പമില്ലാത്ത സമൂഹങ്ങൾ അടിസ്ഥാനപരമായി ഏകധ്രുവകമാണ്- പ്രാകൃത കമ്യൂണിസ്റ്റ് സമൂഹങ്ങളെപ്പോലെയോ ഭാവിയിൽ നിലവിൽ വരാനിടയുള്ള സമൂഹങ്ങളെപ്പോലെയോ ആണീ സമൂഹങ്ങൾ. സ്വകാര്യ സ്വത്തവകാശം നിലനിൽക്കുന്ന സമൂഹം അനിവാര്യമായും ദ്വിധ്രുവകമാണ്. അതിനാൽ സമൂഹങ്ങൾ ഏകധ്രുവകമോ ദ്വിധ്രുവകമോ ആയിരിക്കും. മൂന്നാമതൊരു അവസ്ഥ അസംഭവ്യമാണ്. ദ്വിധ്രുവക സമൂഹങ്ങളിലെ മനുഷ്യർ രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു- ചൂഷകരും ചൂഷിതരും. ഇവക്ക് പുറമെ അതായത്, ഭരണാധികാരികൾക്കും ഭരണീയർക്കും പുറമെ- മൂന്നാമതൊരു വിഭാഗം നിലനിൽക്കുന്നില്ല. ദർശനം, ധാർമ്മികത, മതം, കല മുതലായ എല്ലാ സാമൂഹ്യ രീതികളെയും ഈ രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളുടെ വർഗ്ഗ സ്വഭാവമനുസരിച്ച് വിഭജിക്കാവുന്നതാണ്. ഓരോ വിഭാഗത്തിന്റെയും സവിശേഷ സാമ്പത്തിക വർഗ്ഗ സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയ രണ്ടുതരം ദർശനവും ധാർമ്മികതയും മതവുമാണുള്ളതെന്നു വരുന്നു. സൈദ്ധാന്തികമായി, ഒരേ ഒരു മതവും ദർശനവും കലയുമാണ് സമൂഹത്തിലുള്ളതെന്നു വന്നാൽപോലും അവ രണ്ടിലൊരു വർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുകയും മറ്റേ വർഗ്ഗത്തിന്റെ മേൽ അടിച്ചേല്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. സമൂഹത്തിന്റെ സമ്പദ്ഘടനയിൽനിന്നും സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന ദർശനത്തെയും മതത്തെയും കലയെയും സങ്കല്പിക്കുക സാധ്യമല്ല.

രണ്ടാമത്തെ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം, സമൂഹത്തിന്റെ ഏകധ്രുവകമോ ദ്വിധ്രുവകമോ ആയ സ്വഭാവവും സ്വകാര്യ ഉടമസ്ഥതയും തമ്മിൽ യാതൊരു ബന്ധവുമില്ല. സാമൂഹ്യവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും സാംസ്കാരികവും വംശപരവുമായ ഘടകങ്ങളും ബഹുധ്രുവക സമൂഹങ്ങൾക്ക് ജൻമം നൽകുന്നുണ്ട്. പ്രത്യേകിച്ചും, സാംസ്കാരികവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ ഘടകങ്ങൾ അടിസ്ഥാന പങ്ക് വഹിക്കുന്നു; പരസ്പരം പോരടിക്കുന്ന വിരുദ്ധ ധ്രുവങ്ങളുള്ള ദ്വിധ്രുവക സമൂഹങ്ങളെയും ബഹുധ്രുവക സമൂഹങ്ങളെയും സൃഷ്ടിക്കുവാനും സ്വകാര്യ സ്വത്ത് വ്യവസ്ഥയെ നശിപ്പിക്കാതെത്തന്നെ ഒരു ഏകധ്രുവക സമൂഹത്തെ നിർമ്മിക്കാനും അവക്ക് കഴിവുണ്ട്. ഇനി സാമൂഹ്യ ബഹുത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഖുർആനിക വീക്ഷണം പരിശോധിക്കുക. ഖുർആൻ സാമൂഹ്യ ബഹുത്വത്തെ അംഗീകരിക്കുകയോ നിരാകരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നുണ്ടോ? അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ, സാമൂഹ്യ ധ്രുവീകരണത്തെ സംബ്ധിച്ച അതിന്റെ വീക്ഷണമെന്താണ്? ഉടമസ്ഥായുടെയും ചൂഷണത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യ ദ്വിധ്രുവീകരണം അംഗീകരിക്കുകയാണോ അഥവാ മറ്റേതെങ്കിലും വീക്ഷണം അവതരിപ്പിക്കുകയാണോ ഖുർആൻ? ഇക്കാര്യത്തിൽ ഖുർആനിക നിലപാടിനെ നിർണ്ണയിക്കാനുള്ള നല്ല രീതി ഖുർആനിൽ പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ട സാമൂഹ്യ പദാവലി തിരഞ്ഞു പിടിക്കുകയാണ്. ഖുർആനിക ശൈലീ വിശേഷത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിന്റെയും അർത്ഥത്തിന്റെയും വെളിച്ചത്തിൽ ഇത് സംബന്ധമായി ഖുർആന്റെ നിലപാടെന്താണെന്നു അനുമാനിക്കാൻ കഴിയും.

ഖുർആനിൽ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ള സാമൂഹ്യ പദാവലി രണ്ടു തരത്തിലുള്ളതാണ്: സമുദായം (മില്ലത്ത്), ദൈവിക നിയമം(ശരീഅത്ത്), വഴി (ശറഅ്), രീതി(മിൻഹാജ്), നടപടി (സുന്നത്ത്) മുതലായ പ്രത്യേക സാമൂഹ്യപ്രതിഭാസങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ് ചില പദങ്ങൾ. ഈ പദങ്ങൾക്ക് നമ്മുടെ പരിശോധനയിൽ പ്രസക്തിയില്ല. എന്നാൽ, എല്ലാ മനുഷ്യ വിഭാഗങ്ങളെയും സൂചിപ്പിക്കുന്ന ധാരാളം പദങ്ങൾ ഖുർആനിലുണ്ട്. ഈ പദങ്ങളെ കണക്കിലെടുത്ത് ഖുർആനിക വീക്ഷണം കണ്ടെത്താവുന്നതാണ്. സാമാന്യ ജനം (ഖൗം), സമൂഹം (ഉമ്മഃ), മനുഷ്യവർഗ്ഗം(നാസ്), വർഗ്ഗങ്ങൾ(ശുഊബ്), ഗോത്രങ്ങൾ(ഖബാഇൽ, ദൂതൻ(റസൂൽ), പ്രവാചകൻ(നബി), നേതാവ്(ഇമാം), രക്ഷിതാവ് (വലീ), വിശ്വാസി(മുഅ്മിൻ), അവിശ്വാസി(കാഫിർ), വിഘടിതൻ അഥവാ കപട വിശ്വാസി (മുനാറിഖ്), ബഹുദൈവ വിശ്വാസി(മുശ്രിക്), ചഞ്ചലൻ (മുദബ്ദബ്), പലായകൻ (മുഹാജിർ), യോദ്ധാവ് (മുജാഹിദ്), സത്യസന്ധൻ (സ്വാദിഖ്), സാക്ഷി (ശഹീദ്), ദൈവഭക്തൻ (മുത്തഖി), സദ്വൃത്തൻ(സ്വാലിഹ്), പരിഷ്കർത്താവ് (മുസ്‌ലിഹ്), വിനാശകാരി(മുഫ്സിദ്), ദൈവ കല്പനകൾ അനുസരിക്കാൻ ആജ്ഞാപിക്കുന്നവൻ (ആമിർ ബിൽ മഅ്റൂഫ്), ചീത്ത പ്രവൃത്തികളെ വിരോധിക്കുന്നവൻ (നാഹീ അനിൽ മുൻകർ), പണ്ഡിതൻ(ആലിം), ഉപദേശകൻ (നാസ്വിഹ്), മർദ്ദകൻ(ളാലിം), പ്രതിനിധി(ഖലീഫഃ), ദിവ്യൻ(റബ്ബാനീ), റബ്ബി(റബ്ബി), പുരോഹിതൻ(കാഹിൻ), പാതിരിമാർ(റുഹ്ബാൻ), പരീശൻമാർ(അഹ്ബാർ), സ്വേഛാനിപതി(ജബ്ബാർ), പരമ ശ്രേഷ്ഠൻ(ആലി), പരമോന്നതൻ(മുസ്തഅ്ലി), അഹങ്കാരി(മ

പസ്തക്ബിർ), മർദ്ദിതൻ (മുസ്തദ്അഫ്), അമിതവ്യയി(മുസ്രിഫ്), സുഖലോലുപൻ(മുത്റഫ്), വിഗ്രഹങ്ങൾ(ത്വാഗൂത്ത്), പ്രാണിമാർ(മലഅ്), രാജാക്കൻമാർ(മുലൂക്ക്), സമ്പന്നൻ(ഗനീ), ദരിദ്രൻ(ഫഖീർ), ഭരണീയർ(മംലൂക്ക്), ഉടമസ്ഥൻ(മാലിക്), സ്വതന്ത്രൻ(ഹുർറ്), അടിമ (അബ്ദ്), നാഥൻ(റബ്ബ്) മുതലായ പദങ്ങൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇവ കൂടാതെ സദൃശമായ മറ്റു പദങ്ങളുമുണ്ട്: നമസ്കരിക്കുന്നവർ (മുസ്വല്ലി), ആത്മാർത്ഥതയുള്ളവൻ (മുഖ്ലിസ്), കൂറുള്ളവൻ (സ്വാദിഖ്), ദാനശീലൻ(മുൻഫിഖ്), ദൈവത്തോട് മാപ്പിരക്കുന്നവർ (മുസ്തഗ്ഫിർ), പശ്ചാത്തപിക്കുന്നവൻ (താഇബ്), ആരാധകൻ (ആബിദ്), സ്തുതിക്കുന്നവൻ (ഹാമിദ്). ഈ പദങ്ങളെല്ലാം വിവിധ പെരുമാറ്റങ്ങളെ കാണിക്കാൻ മാത്രമാണെന്നു- സാമൂഹ്യ വിഭാഗപെരുമാറ്റങ്ങളെ കാണിക്കാൻ മാത്രമാണെന്നു- സാമൂഹ്യ വിഭാഗങ്ങളെയോ ധ്രുവങ്ങളെയോ വർഗ്ഗങ്ങളെയോ സൂചിപ്പിക്കാനല്ല- മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

പ്രസ്തുത പദങ്ങൾ വന്നിട്ടുള്ള സൂക്തങ്ങളുടെ (പ്രത്യേകിച്ചും സാമൂഹ്യസ്ഥാന നിർണ്ണയനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പദങ്ങൾ) അന്തഃസൂചനകളും അർത്ഥവും പഠിക്കേണ്ടത് അനിവാര്യമാണ്. ഈ പദങ്ങളെ രണ്ടു വ്യത്യസ്ത വിഭാഗങ്ങളായി വിഭജിക്കാമോ എന്നും പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഈ പദങ്ങൾ രണ്ടു വ്യത്യസ്ത വിഭാഗങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ, ആരാണ് സൂചിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതെന്നു നിർണ്ണയിക്കണം. ഉദാഹരണമായി, മതവിശ്വാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അവയെ വിശ്വാസികളും അവിശ്വാസികളുമായി വിഭജിക്കാമോ, അല്ലെങ്കിൽ സാമ്പത്തിക സ്ഥാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സമ്പന്നരും ദരിദ്രരുമായി വിഭജിക്കാമോ? മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, ഈ വിഭജനങ്ങളുടെ അന്തിമമായ അടിസ്ഥാനം ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രാഥമിക വർഗ്ഗീകരണമാണോയെന്നും മറ്റെല്ലാ ഉപവിഭജനങ്ങളും അനിവാര്യമായും ദ്വിതീയവും ആപേക്ഷികവുമാണോയെന്നും അനിവാര്യമായും ദ്വിതീയവും ആപേക്ഷികവുമാണോയെന്നും പരിശോധിക്കേണ്ടതാണ്. ഒരേ ഒരുവിഭജന തത്വമാണുള്ളതെങ്കിൽ അത് നിർണ്ണയിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്.

ചിലർ അവകാശപ്പെടുന്നത് ഖുർആനിക വീക്ഷണം ഒരു ദ്വിധ്രുവക സമൂഹത്തെയാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നതെന്നാണ്. അവരുടെ വാദമനുസരിച്ച് ഖുർആൻ സമൂഹത്തെ രണ്ടു വർഗ്ഗങ്ങളായി വിഭജിക്കുന്നു: അധീശത്വം വാഴുന്ന ചൂഷകരായ ഭരണാധികാരികളും അടിച്ചമർക്കപ്പെട്ട ഭരണീയരും. ഖുർആൻ ‘മർദ്ദകരായ ധിക്കാരികൾ’ (മുസ്തക്ബിറൂൻ) എന്നു വിളിക്കുന്നവരാണ് ഭരണവർഗ്ഗം. മർദ്ദിതരും ദുർബലരുമായവരുടെ വർഗ്ഗമാണ് ഖുർആൻ പരാമർശിക്കുന്ന ‘മുസ്തദ്അഫൂൻ’. വിശ്വാസി, അവിശ്വാസി, ഏകദൈവ വിശ്വാസി, ബഹുദൈവ വിശ്വാസി, സദ്വൃത്തൻ, ദുർവൃത്തൻ മുതലായ വിഭജനങ്ങളൊക്കെ, സ്വഭാവത്തിൽ അപ്രധാനമാണ്. എന്നുവെച്ചാൽ, മർദ്ദനവും ചൂഷണവുമാണ് അവിശ്വാസത്തിലേക്കും വിഗ്രഹാരാധനയിലേക്കും കാപട്യത്തിലേക്കും നയിക്കുന്നത്; അതേസമയം, മർദ്ദനത്തിനും ചൂഷണത്തിനും വിധേയമായിത്തീരൽ വിശ്വാസത്തിലേക്കും പലായനത്തിലേക്കും സമരത്തിലേക്കും നൻമയിലേക്കും പരിഷ്കരണത്തിലേക്കും നയിക്കുന്നു. മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, മതപരവും ധാർമ്മിതവുമായ വ്യതിയാനങ്ങളും ദുഷ്ചെയ്തികളുമായി വിശുദ്ധ ഖുർആൻ കണക്കിലെടുക്കുന്ന എല്ലാ കാര്യങ്ങളുടെയും മൗലിക കാരണം ചൂഷണവും ഒരു വർഗ്ഗത്തിന്റെ സാമ്പത്തികമായ പ്രത്യേകാവകാശങ്ങളുമാണ്. അതുപോലെത്തന്നെ, മതപരമായും ധാർമ്മികമായും പ്രായോഗികമായും ഖുർആൻ അംഗീകരിക്കുകയും ഊന്നിപ്പറയുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ള മനോഭാവങ്ങളുടെയും പ്രവൃത്തികളുടെയും പ്രഭവവും കാരണവും ചൂഷണം നടക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ്. മനുഷ്യബോധത്തെ സ്വാഭാവികമായും നിർണ്ണയിക്കുന്നത് ജീവിതത്തിന്റെ ഭൗതികാവസ്ഥകളാണ്. ജനങ്ങളുടെ ഭൗതിക ജീവിതത്തെ പരിവർത്തിപ്പിക്കാതെ അവരുടെ ആത്മീയവും ധാർമ്മികവും മാനസികവുമായ ജീവിതത്തെ മാറ്റുക സാധ്യമല്ല. ഈ വീക്ഷണപ്രകാരം, ഖുർആൻ സാമൂഹ്യസംഘട്ടനങ്ങളെ കാണുന്നത് അടിസ്ഥാനപരമായി വർഗ്ഗ സംഘട്ടനങ്ങളായാണ്. ധാർമ്മിക സമരത്തേക്കാളും സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക സമരങ്ങൾക്കാണ് ഖുർആൻ മുൻഗണന നല്കുന്നതെർത്ഥം. ഈ വ്യാഖ്യാന പ്രകാരം, ധാർമ്മികമായി അധഃപതിച്ചവരും സ്വേഛാധിപതികളും ഉയർന്നുവരുന്നത് സുഖലോലുപർ, അഹങ്കാരികൾ എന്നിങ്ങനെ ഖുർആൻ പേരെടുത്ത് പറയുന്നവരിൽ നിന്നാണ്. വിരുദ്ധ വർഗ്ഗത്തിൽ നിന്നും ഈ വിഭാഗത്തിന് ഉയർന്നു വരാനാവില്ല. അതുപോലെത്തന്നെ, പ്രവാചൻമാരും ദൂതൻമാരും നേതാക്കൻമാരും സത്യത്തിന്റെ വാഹകരും രക്തസാക്ഷികളും യോദ്ധാക്കളും വിശ്വാസികളുമെല്ലാം ഉയർന്നുവരുന്നത് മർദ്ദിതരും ദുർബലരുമായ ആളുകളിൽനിന്നാണ്. ഇവർക്കും വിരുദ്ധ വർഗ്ഗത്തിൽ നിന്നുടലെടുക്കാനാവില്ല. അതിനാൽ, ജനങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യബോധത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയും നിർണ്ണയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് മർദ്ദനമോ ദൗർബല്യമോ ആണെന്നു വരുന്നു. മറ്റെല്ലാ സാമൂഹ്യ രീതികളും ചൂഷകരും ചൂഷിതരും തമ്മിലുള്ള, മർദ്ദകരും മർദ്ദിതരും തമ്മിലുള്ള, സംഘട്ടനത്തിന്റെ ഉല്പന്നങ്ങളും പ്രതിഫലനങ്ങളുമാണ്.

ഈ വീക്ഷണപ്രകാരം, മുൻപറഞ്ഞ രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളെ മർദ്ദകരായും (മുസ്തക്ബിറൂൻ) മർദ്ദിതരായും (മുസ്തദ്അഫൂൻ) വിഭജിക്കപ്പെട്ട സമൂഹത്തിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങളായി കാണുക മാത്രമല്ല ഖുർആൻ ചെയ്യുന്നത്. മറിച്ച് മാനുഷിക ഗുണങ്ങളെയും സ്വഭാവ വിശേഷങ്ങളെയും രണ്ടു തരങ്ങളായി വിഭജിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സത്യസന്ധത, ക്ഷമ, ആത്മാർത്ഥത, സേവനം, ഉൾക്കാഴ്ച, വീക്ഷണം, ജീവകാരുണ്യം, അനുകമ്പ, ഔദാര്യം, വിനയം, സഹതാപം, ശ്രേഷ്ഠത, ത്യാഗം, ദൈവഭയം മുതലായവ ക്രിയാത്മകമൂല്യങ്ങളാണ്. നേരെമറിച്ച്, അസത്യം, വഞ്ചന, സുഖലോലുപത, കാപട്യം, ക്രൂരത, അവിവേകം, അർത്തി, അഹങ്കാരം എന്നിവ മറ്റൊരുതരം നിഷേധാത്മക മൂല്യങ്ങളാണ്. ഒന്നാമത്തെ മൂല്യങ്ങൾ മർദ്ദിതരിലാരോപിക്കപ്പെടുമ്പോൾ രണ്ടാമത്തെ മൂല്യങ്ങൾ മർദ്ദികരുടെ സവിശേഷതകളാണ്.

അതിനാൽ, അവർ പറയുന്നത് പ്രകാരം, മർദ്ദനവും അടിപ്പെടുത്തലും വിരുദ്ധ ചേരികളുടെ കാരണം മാത്രമല്ല, വിരുദ്ധമായ ധാർമ്മിക ഗുണങ്ങളുടെയും ശീലങ്ങളുടെയും പ്രഭവ കേന്ദ്രം കൂടിയാണ്. മർദ്ദക വർഗ്ഗത്തിന്റേയോ മർദ്ദിത വർഗ്ഗത്തിന്റേയോ സ്ഥാനം മനുഷ്യന്റെ സമസ്ത നില പാടുകളുടേയും കൂറു കളുടെയും മാത്രം അടത്തറയല്ല, മറിച്ച് സാംസ്കാരികവും സാമൂഹ്യവുമായ സർവ്വ പ്രതിഭാസങ്ങളു ടെയും പ്രകടങ്ങളുടെയും നിദാനമാണ്. മർദ്ദികരുടെ വർഗ്ഗത്തിൽ ഉടലെടുക്കുന്ന സദാചാരം, തത്വശാ സ്ത്രം, മതം, സാഹിത്യം, കല എന്നിവ എപ്പോഴും ആ വർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെയും സാമൂഹ്യ നില പാടുകളെയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. അവ വ്യവസ്ഥിതിയെ ന്യായീകരിക്കുകയും, സാമൂഹ്യ പുരോഗതിയെ തടഞ്ഞുനിർത്തി സ്തംഭനവും അധഃപതനവും സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ, മർദ്ദിത വർഗ്ഗത്തിൽ ഉടലെടുക്കുന്ന തത്വശാസ്ത്രവും മതവും കലാസാഹിത്യങ്ങളും ചലനാത്മകവും വിപ്ലവകരവുമാണ്- അവ പുതിയ അവബോധം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. മർദ്ദക വർഗ്ഗം (മുസ്തക്ബിറൂൻ), സാമൂഹ്യാവകാശങ്ങളുടെ മേലുള്ള നായകത്വം മൂലം, വിജ്ഞാന വിരോധികളും പാരമ്പര്യവാദികളുമാ ണ്. അവർ യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിന്റെ തണലിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുന്നു. എന്നാൽ മർദ്ദിത വർഗ്ഗം (മു സ്തദ്അഫൂൻ) ഉൾക്കാഴ്ചയുള്ളവരും പാരമ്പര്യ വിരോധികളും പുരോഗമനവാദികളും ഉത്സാഹ ശീല രുമാണ്. അവർ വിപ്ലവത്തിന്റെ മുന്നണിയിൽ നിലയുറപ്പിക്കുന്നു.

ചുരുക്കത്തിൽ, ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ വക്താക്കളുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ, സമൂഹത്തിന്റെ സമ്പദ്ഘട നയാണ് മനുഷ്യനെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതും, അവന്റെ സാമൂഹ്യ വ്യക്തിത്വത്തെയും നിലപാടുകളെയും നിർണ്ണയിക്കുന്നതും, അവന്റെ ചിന്തക്കും ധാർമ്മികതക്കും മതത്തിനും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനും അടി ത്തറ പാകുന്നതും. തങ്ങളുടെ വാദം ഖുർആനിലധിഷ്ഠിതമാണെന്നു കാണിക്കാൻ അവർ ധാരാളം ഖുർആൻ സൂക്തങ്ങൾ ഉദ്ധരിക്കാറുണ്ട്.

ഈ വീക്ഷണമനുസരിച്ച്, ഒരു പ്രത്യേക വർഗ്ഗത്തോടുള്ള പ്രതിബദ്ധതയാണ് എല്ലാത്തിന്റേയും മാന ദണ്ഡം. എല്ലാ വിശ്വാസ കാര്യങ്ങളും ഈ തോതനുസരിച്ച് വിലയിരുത്തപ്പെടേണ്ടതാണ്. വിശ്വാസിയു ടെയും പരിഷ്കർത്താവിന്റെയും ആത്മീയ നേതാവിന്റെയും പ്രവാചകന്റേതന്നെയും അവകാശവാദങ്ങ ളെയും വാദമുഖങ്ങളെയും അംഗീകരിക്കുകയോ നിരസിക്കുകയോ ചെയ്യേണ്ടത് ഈ പരീക്ഷണത്തി ലൂടെ മാത്രമായിരിക്കണം.

യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ സിദ്ധാന്തം മനുഷ്യനെയും സമൂഹത്തെയും സംബന്ധിച്ച ഭൗതിക വ്യാഖ്യാന മാണ്. വ്യക്തികളുടെ സാമൂഹ്യ ബന്ധങ്ങൾക്ക് ഖുർആൻ സവിശേഷ പ്രാധാന്യം നല്കുന്നുണ്ടെന്ന തിൽ സംശയമില്ല. എന്നാൽ, എല്ലാ വിഭജനങ്ങളെയും വൈവിധ്യങ്ങളെയും സാമൂഹ്യ വർഗ്ഗങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഖുർആൻ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതെന്ന വാദം നിരർത്ഥകമാണ്. സമൂഹം, മനുഷ്യൻ, ലോകം എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച അത്തരമൊരു വ്യാഖ്യാനം ഇസ്ലാമിന്റെ ലോക വീക്ഷണത്തോട് പൊരുത്തപ്പെടുന്നില്ലതന്നെ. ഖുർആനിൽ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ട പ്രശ്നങ്ങളുടെ ഉപരിതലസ്പർശിയായ പഠ നത്തിൽ നിന്നാണ് ഇത്തരമൊരു നിഗമനമുണ്ടാകുന്നത്. (ഈ വിഷയം അടുത്ത ഭാഗത്തിൽ വിശദ മായി പ്രതിപാദിക്കുന്നതാണ്.)

അദ്ധ്യായം നാല്

സമൂഹപ്രകൃതി ഏകാത്മകമോ ഭിന്നത്മകമോ?

എല്ലാ ചിന്താ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കും ഈ പ്രശ്നത്തിനുത്തരം കാണേണ്ടതുണ്ട്. കാരണം പ്രധാനമായൊരു വിഷയത്തിന്റെ ചർച്ചയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒന്നാണിത്. എല്ലാ മനുഷ്യസമൂഹങ്ങൾക്കും ഒരേ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രം പിന്തുടരാൻ സാധിക്കുമോ, അഥവാ വിവിധ സമൂഹങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിവിധ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുണ്ടെന്നു വരുമോ? അതായത്, ഓരോ ജനതക്കും സമുദായത്തിനും നാഗരികതക്കും സംസ്കാരത്തിനും അനിവാര്യമായും ഓരോ പ്രത്യേക പ്രത്യയശാസ്ത്രമുണ്ടോ? ഒരു സമൂഹത്തെ അതിന്റെ പരിപൂർണ്ണ ഗുണവിശേഷവും അത്യുന്നത നൻമയും കരസ്ഥമാക്കാൻ പ്രാപ്തമാക്കുന്ന പൊതു പദ്ധതികളുടെയും മാർഗ്ഗങ്ങളുടെയും ആകെത്തുകയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം കൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുപ്പെടുന്നത്. ഓരോ ജീവജാതിക്കും സവിശേഷ ഗുണങ്ങളും പദവികളും കഴിവുകളുമുണ്ടെന്നു നമുക്കറിയാം; ഒരു കുതിരയുടെ 'ഉന്നത ഗുണം' ആടിന്റേതിൽനിന്നും മനുഷ്യന്റേതിൽനിന്നും ഭിന്നമാണ്.

അതിനാൽ, എല്ലാ സമൂഹങ്ങൾക്കും, വസ്തുനിഷ്ഠമായ അസ്തിത്വം ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടു, ഒരേ സത്തയും പ്രകൃതിയും പങ്കിടാമെങ്കിൽ ഒറ്റ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും പങ്കിടാനാവും. അവർക്കിടയിലെ പരസ്പര വ്യത്യാസങ്ങൾ ഒരേ ജാതിയിൽപ്പെട്ട അംഗങ്ങൾക്കിടയിലെ വ്യത്യാസങ്ങളെപ്പോലെയാണ്; സമൂഹാംഗങ്ങളുടെ പ്രതിവ്യക്തിഭിന്നമായ അഭിരുചികൾ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുതന്നെ ഒരേ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രം മുഴുവൻ സമൂഹങ്ങൾക്കും ബാധകമാക്കാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ, സമൂഹങ്ങൾക്കും ബാധകമാക്കാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ, സമൂഹങ്ങളുടെ സത്തയും പ്രകൃതിയും വ്യത്യസ്തമാണെങ്കിൽ, ഓരോ സമൂഹത്തിനും പ്രത്യേക പരിപാടികളും ആശയങ്ങളും ഉന്നത ലക്ഷ്യങ്ങളുമുണ്ടായിരിക്കും. ഇങ്ങനെ വരുമ്പോൾ എല്ലാ സമൂഹങ്ങൾക്കും ഒരേ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രം ബാധകമാക്കാനാവില്ല.

കാലാന്തരത്തിൽ സമൂഹങ്ങളിൽ വന്നുചേരുന്ന മാറ്റങ്ങൾക്കും പരിവർത്തനങ്ങൾക്കും ഇതുപോലെരു പ്രശ്നം ബാധകമാണ്. പരിണാമപ്രക്രിയയിൽ ജീവജാതികളിൽ രൂപാന്തരങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നതുപോലെ മാറ്റങ്ങളിലൂടെയും പരിവർത്തനങ്ങളിലൂടെയും സാമൂഹ്യ സത്തയും പ്രകൃതിയും മാറിവരുമോ? രൂപാന്തരീകരണപ്രക്രിയ സമൂഹങ്ങളിലും സംഭവിക്കുമോ? അഥവാ സാമൂഹ്യ മാറ്റങ്ങൾ (പ്രകൃതിയും വംശപരമായ സവിശേഷതകളും നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട്) പ്രത്യേക ജീവജാതിയിൽപ്പെട്ട ഒരംഗത്തിന്റെ സാഹചര്യത്തിലുണ്ടാവുന്ന മാറ്റത്തെപ്പോലെയാണോ?

ഒന്നാമത്തെ പ്രശ്നം സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രത്തോടും രണ്ടാമത്തേത് ചരിത്രത്തോടും ബന്ധപ്പെട്ട് കിടക്കുന്നു. തല്ക്കാലം നമുക്ക് ഒന്നാമത്തെ പ്രശ്നം ചർച്ച ചെയ്യാം. (രണ്ടാമത്തെ പ്രശ്നം ചരിത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ചർച്ച ചെയ്യുന്നതാണ്).

വിവിധ സമൂഹങ്ങൾക്കിടയിൽ ചില പൊതു സവിശേഷ ഗുണങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നോ ഇല്ലന്നോ വ്യക്തിമാക്കാൻ സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്ര പഠനങ്ങൾക്ക് കഴിയുമോ? സ്വയം മാറ്റമില്ലാതെ അവശേഷിക്കുന്ന സാമൂഹ്യ സത്തയുടെയും സാമൂഹ്യ പ്രകൃതിയുടെയും ബാഹ്യഘടകങ്ങളുടെ ഫലമായുണ്ടാകുന്ന കേവലം അപ്രധാനവും ഉപരിതല സ്പർശിയുമായ വ്യത്യാസങ്ങളാണോ അവക്കിടയിലുള്ളത്? മനുഷ്യ സമൂഹങ്ങൾ സത്തയിലും പ്രകൃതിയിലും അടിസ്ഥാനപരമായി വ്യത്യസ്തവും, ബാഹ്യതലത്തിൽ നിന്നും നോക്കുമ്പോൾ സാധർമ്മ്യം തോന്നാമെങ്കിലും, ആന്തരികമായിത്തന്നെ ഭിന്ന വിധത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നവയുമാണോ? വസ്തുക്കളുടെ രൂപപരമായ ഏകത്വത്തിനും ബഹുത്വത്തിനും ചുറ്റിലുള്ള ദുരൂഹതകളെ കുരുക്കഴിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിൽ ദർശനം അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണങ്ങളാണിവ.

ഇതിനേക്കാളും എളുപ്പവഴി മനുഷ്യനെ പരിശോധിക്കുകയാണ്. മനുഷ്യവർഗ്ഗം മാത്രമാണ് ആരംഭം മുതൽക്കിന്നുവരെ ജീവശാസ്ത്രപരമായ പരിവർത്തനത്തിന് വിധേയമായിട്ടില്ലാത്ത ഒരേ ഒരു ജീവിവർഗ്ഗം- ഇതൊരു സ്ഥാപിത യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. ചില ചിന്തകരുടെ നിലപാടിതാണ്: ജീവികളുടെ പരിണാമ പ്രക്രിയ മനുഷ്യന്റെ ആവിർഭാവത്തിൽ കലാശിച്ചതോടെ പ്രകൃതി അതിന്റെ ഗതി മാറ്റുകയും, പരിണാമ ചലനത്തെ ജൈവതലത്തിൽ നിന്നു സാമൂഹ്യതലത്തിലേക്കും ജൈവ പരിണാമ പ്രക്രിയയിൽനിന്നു ആത്മീയവും ധൈഷണികവുമായ വികാസ പ്രക്രിയയിലേക്കും മാറ്റി പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു.

ഒറ്റ ജീവജാതിയായ മനുഷ്യൻ സാമൂഹ്യ വാസനയുള്ള, കൂട്ടം ചേർന്നു ജീവിക്കുന്ന ഒരു വർഗ്ഗമായിരിക്കാൻ പ്രകൃത്യാ വിധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നു നാം നേരത്തെ മനസ്സിലാക്കുകയുണ്ടായി. അതായത്, സമൂഹത്തിന്റെയും കൂട്ടായ ആത്മാവിന്റെയും രൂപത്തിൽ സ്വയം പ്രകടമാകുന്ന മനുഷ്യന്റെ അന്തർഗതവും അന്തർലീനവുമായ കൂട്ടുജീവിതം ഉത്ഭവിക്കുന്നത് മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ അനിവാര്യ പ്രകൃതിയിൽനിന്നാണ്. മനുഷ്യന് സാമൂഹ്യ താല്പര്യങ്ങളുണ്ടാവാൻ കാരണം അവയിലൂടെ അവന് പരിപൂർണ്ണത നേടാവുമെന്നതാണ്. അവന്റെ കൂട്ടായ മനോഭാവം അവന് കൂട്ടായ ആത്മാവിന്റെ തലം നേടിക്കൊടുക്കുന്നു- ആത്മസാക്ഷാത്കാരമെന്ന ലക്ഷ്യത്തിലേക്കുള്ള മാർഗ്ഗമാണിത്. കൂട്ടായ ആത്മാവ് കൈക്കൊള്ളുന്ന ഗതി നിർണ്ണയിക്കുന്നത് മനുഷ്യപ്രകൃതി തന്നെയാണ്. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, കൂട്ടായ ആത്മാവ് മനുഷ്യ പ്രകൃതിയെ സേവിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ നിലനിൽക്കുന്ന കാലത്തോളം മനുഷ്യ പ്രകൃതി സാമൂഹ്യാത്മാവിനെ പ്രോൽസാഹിപ്പിച്ചും പിന്തുണച്ചും, അതിന്റെ പ്രവൃത്തി തുടർന്നു പോകുന്നതാണ്. അതിനാൽ, സാമൂഹ്യാത്മാവ് ഉത്ഭവിക്കുന്നത് വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവിൽ

നിന്നാണെന്നും വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവ് പ്രവഹിക്കുന്നത് മനുഷ്യൻ ഒറ്റ ജാതിയായതിനാൽ മനുഷ്യ സമൂഹങ്ങൾക്ക് ഒരേ ഒരു പ്രകൃതിയും സത്തയും അടിസ്ഥാനവുമാണുള്ളത്.

എന്നാലും, പ്രകൃതിയുടെ ഗതിയിൽ നിന്നും വ്യതിചലിക്കുകയും പലപ്പോഴും അപമാനവീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന വ്യക്തിയെപ്പോലെ സമൂഹത്തിനും പ്രകൃതിയുടെ ഗതിയിൽനിന്നു വ്യതിചലിക്കാനും അപമാനവീകൃതമായിത്തീരാനും കഴിയും. സമൂഹങ്ങളിലെ വൈവിധ്യം, മനുഷ്യപ്രകൃതിക്ക് പുറത്തല്ലാത്ത, വ്യക്തിയുടെ ധാർമിക മൂല്യങ്ങളിലെ വൈവിധ്യത്തെപ്പോലെയാണ്. ചുരുക്കത്തിൽ, സമൂഹങ്ങൾക്കും നാഗരികതകൾക്കും സംസ്കാരങ്ങൾക്കും സമൂഹങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന സാമൂഹ്യ സ്വത്വങ്ങൾക്കുമെല്ലാം, സ്വഭാവ രൂപങ്ങളിൽ വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും, മാനുഷിക സ്വഭാവമുണ്ടെന്നു കാണാം.

സമൂഹത്തിന്റെ ഉദ്ഗ്രന്ഥനത്തെ സംബന്ധിച്ച നാലാമത്തെ സിദ്ധാന്തം അംഗീകരിക്കുകയും വ്യക്തിയെ സ്വന്തം ഉള്ളടക്കമില്ലാത്തതും സ്വീകാര്യക്ഷമവുമായ ഒരു ജഡവസ്തുവായി ഗണിക്കുകയും ചെയ്താൽ, അത് മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ നിഷേധമായിരിക്കും. സമൂഹങ്ങളുടെ പ്രകൃതിയിലും സത്തയിലുമുള്ള വൈവിധ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒരു സിദ്ധാന്തം ആവിഷ്കരിക്കാം; എന്നാൽ ദർക്യമിയൻ വീക്ഷണത്തിലുള്ള ഈ സിദ്ധാന്തം ഒരിക്കലും സ്വീകാര്യമല്ല. കാരണം അത് മൗലികമായ ചോദ്യത്തനുത്തരം നല്കുന്നില്ല. സാമൂഹ്യസത്തയുടെ ഉത്ഭവം മനുഷ്യന്റെ പ്രകൃതിപരവും ജൈവശാസ്ത്രപരവുമായ വശത്തിൽ നിന്നല്ലെങ്കിൽ പിന്നെ എവിടെ നിന്നാണ്? വെറും ശൂന്യതയിൽനിന്നു സാമൂഹ്യസത്ത ഉയർന്നു വരുമെന്നോ? മനുഷ്യനോടൊപ്പംതന്നെ സമൂഹവും നിലനിന്നിരുന്നുവെന്ന പ്രസ്താവം സാമൂഹ്യസത്തയെ വിശദീകരിക്കാൻ പര്യാപ്തമാണോ? കൂടാതെ, മതം, ധാർമികത, കല, തൊഴിലുകൾ മുതലായ സാമൂഹ്യ പ്രതിഭാസങ്ങൾ സാമൂഹ്യസത്തയുടെ ഉല്പന്നങ്ങളും പ്രതിഫലനങ്ങളുമാണെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവക്ക് 'സമയദൈർഘ്യ'വും 'സ്ഥലവ്യാപ്തി'യുമുണ്ടെന്നു ദർക്യം വിശ്വസിക്കുന്നു. എല്ലാ സമൂഹങ്ങൾക്കും സാമൂഹ്യസത്തയിൽ സ്വയം പ്രകടമാകുന്ന ഒരേ ഒരു സത്തയും പ്രകൃതിയുമാണുള്ളതെന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമായി വിശ്വാസിക്കുന്നുണ്ടെന്നതിന്റെ തെളിവാണിത്.

ഇസ്‌ലാമികാധ്യാപനങ്ങളനുസരിച്ച്, മതത്തിന്റെ അനിവാര്യ ഐക്യം പ്രധാനവും മതസംഹിതകളിലും പാരമ്പര്യങ്ങളിലും കാണുന്ന വ്യത്യാസങ്ങൾ അപ്രധാനവുമാണ്. വ്യക്തിയുടെയും സമൂഹത്തിന്റെയും സാക്ഷാത്കരണത്തിനുള്ള ഒരു പരിപാടിയല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല മതം. സമൂഹങ്ങളുടെ ഐക്യമെന്ന സങ്കല്പമാണ് ഈ അധ്യാപനങ്ങളുടെ അടത്തറ. വിവിധ സമൂഹ 'ജാതികളു'ണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ സാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങളും മാർഗ്ഗങ്ങളുമൊക്കെ വിഭിന്നമാക്കുകയും, വിവിധ മതങ്ങൾ അനിവാര്യമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുമയിരുന്നു.

ലോകത്തിനാകമാനം ഒരേ ഒരു വിശ്വാസമാണുള്ളതെന്നു വിശുദ്ധ ഖുർആൻ ആവർത്തിച്ച് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. എല്ലാ പ്രദേശങ്ങളിലും, എല്ലാ സമൂഹങ്ങളിലും. എല്ലാ കാലത്തും ഒരു മതം മാത്രമേ നിലനിന്നിട്ടുള്ളൂ. 'മതങ്ങൾ' എന്ന ആശയം ഖുർആൻ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. മുഴുവൻ പ്രവാചകരും പ്രബോധനം ചെയ്തിരുന്നത് ഒരു വിശ്വാസവും ഒരു മാർഗ്ഗവും ഒരു ലക്ഷ്യവുമാണ്(42:13).

വിശ്വാസം എവിടെയും എക്കാലത്തും ഒന്നുതന്നെയായിരുന്നുവെന്നും ദൈവത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ പ്രവാചകരുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഇതിന് സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നുവെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്ന നിരവധി ഖുർആൻ സൂക്തങ്ങളുണ്ട്. വികാസത്തിന്റെ ആപേക്ഷിക ഘട്ടങ്ങളുടെയോ സാമൂഹങ്ങളുടെ പിന്നോക്കാവസ്ഥയുടെയോ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ചില നിയമങ്ങളിലും വിധിവിലക്കുകളിലും മാത്രമാണ് വ്യത്യാസമുള്ളത്. മനുഷ്യവർഗ്ഗം ഒറ്റ ജീവി വർഗ്ഗമാണെന്നും മനുഷ്യരുടെ മാനുഷികസത്ത ഒന്നുതന്നെയാണെന്നുമുള്ള മനുഷ്യനെയും സമൂഹത്തെയും സംബന്ധിച്ച വീക്ഷണമാണ് ഒന്നിലധികം മതങ്ങളുണ്ടായിക്കൂടെന്നതിന്റെ യുക്തിപരമായ അടിസ്ഥാനം. ഇതുപോലെത്തന്നെ, മനുഷ്യസമൂഹവും ഒരേ ഒരു ജാതിയാണ്.

അദ്ധ്യായം അഞ്ച്

ഭാവി സമൂഹങ്ങൾ

നിലവിലുള്ള സമൂഹങ്ങൾക്കും നാഗരികതകൾക്കും സംസ്കാരങ്ങൾക്കും വ്യത്യസ്ത രൂപങ്ങളും വർണ്ണങ്ങളുമുണ്ടെന്നത് നിഷേധിച്ചുകൂട. ഇവയുടെ ഭാവിയെന്താണ്? ഇവ ഇന്നത്തെ രൂപത്തിൽ തന്നെ തുടരുമോ? അഥവാ മാനവരാശി ഏകീകൃത സംസ്കാരത്തിൽ തന്നെ തുടരുമോ? അഥവാ മാനവരാശി ഏകീകൃത സംസ്കാരത്തിലേക്കും സമൂഹത്തിലേക്കും പ്രയാണം ചെയ്യുകയാണോ? യഥാർത്ഥ മനുഷ്യപ്രകൃതിയോടടുത്തുനിൽക്കുന്ന ഒരു പൊതു സ്വഭാവം കൈകൊള്ളാൻ വേണ്ടി സമൂഹങ്ങൾ ഭാവിയിൽ സ്വന്തം സവിശേഷ വ്യക്തിത്വം ഉപേക്ഷിക്കുമോ?

ഇതും സമൂഹത്തിന്റെ സത്താ-സ്വഭാവ പ്രശ്നവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. മനുഷ്യന്റെ പ്രഥമ പ്രകൃതി സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നോക്കുമ്പോൾ- ഈസിദ്ധാന്ത പ്രകാരം മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹ്യാസ്തിത്വവും സാമൂഹ്യജീവിതവും തൽഫലമായി സാമൂഹ്യസ്വത്വവുമൊക്കെ മനുഷ്യ പ്രകൃതി സ്വന്തം സാക്ഷാത്കാരത്തിന്നായി തിരഞ്ഞെടുത്ത മാധ്യമങ്ങളാണ്- സമൂഹങ്ങളും നാഗരികതകളും സംസ്കാരങ്ങളും ഏകാത്മകതയിലേക്കും ഏകീകരണത്തിലേക്കും നീങ്ങുകയാണെന്നു പറയാം. അതായത്, അവസാനം എല്ലാ സമൂഹങ്ങളും പരസ്പരം ലയിച്ചു ചേരും. എല്ലാ പരമമായ മാനുഷിക മൂല്യങ്ങളും സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്ന അത്യുന്നതവും ഏകവും സാർവ്വ ലൗകികവുമായ ഒരു സമൂഹത്തിലാണ് മനുഷ്യസമൂഹങ്ങളുടെ ഭാവി. മനുഷ്യൻ പരിപൂർണത കൈവരിക്കുകയും അവസാനം സ്വന്തം അകൃത്രിമ മാനവത നേടുകയും ചെയ്യുമെന്നതിൽ സംശയമില്ല.

വിശുദ്ധ ഖുർആന്റെ വീക്ഷണപ്രകാരം അന്തിമമായ ഭരണം അസത്യത്തിന്റെയും തിൻമയുടെയും ഉൻമൂലനത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്ന നൻമയുടെ വാഴ്ചയാണ്. ശാശ്വതികത ദൈവ ഭക്തർക്കുള്ളതാണ്. അല്ലാമാ തബാതബാതി തന്റെ വിഖ്യാത ഖുർആൻ ഭാഷ്യമായ 'അൽമീസാനി'[1]ൽ പറയുന്നു: പ്രപഞ്ചാവസ്ഥകളുടെ ആഴത്തിലുള്ള പരിശോധന വ്യക്തമാക്കുന്നത് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമായ മനുഷ്യൻ ഭാവിയിൽ സ്വന്തം പരിപൂർണത കൈവരിക്കുമെന്നുതന്നെയാണ്. ഈ ലോകത്ത് ഇസ്ലാമിനെ സ്ഥാപിക്കേണ്ടത് അവശ്യകവും അനിവാര്യവുമാണെന്ന ഖുർആനിക പ്രസ്താവം മനുഷ്യൻ അന്തിമമായി സമ്പൂർണത കൈവരിക്കുമെന്നതിന്റെ മറ്റൊരു ശൈലിയാണ്. 'ആർ തന്നെ തന്റെ മതത്തെ പരിത്യജിച്ചാലും (അറിയുക) താനിഷ്ടപ്പെടുകയും തന്നെ ഇഷ്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ജനതയെ ദൈവം കൊണ്ടുവരികതന്നെ ചെയ്യും (സമ്പർക്കം പുലർത്താനും ദൈവത്തിന്റെ മതം സ്ഥാപിക്കാനും വേണ്ടി)' യെന്ന ഖുർആൻ സൂക്തം (5:54) ശ്രദ്ധിക്കുക. മനുഷ്യസൃഷ്ടിപ്പിന്റെ ഉദ്ദേശ്യവും മനുഷ്യന്റെ അന്തിമ ഭാവിയും വിശദമാക്കുകയാണ് ഖുർആൻ. ഇതേ കാര്യം മറ്റു സൂക്തങ്ങളും (24:55;21:105) വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

അതേ പുസ്തകത്തിൽതന്നെ അദ്ദേഹം പറയുന്നു: ഇസ്ലാം ഗോത്രപരവും ദേശീയവുമായ വ്യത്യാസങ്ങളുടെ പങ്ക് ദുർ ബലപ്പെടുത്തുകയും, മനുഷ്യ സമുദായത്തിന്റെ പരിണാമത്തിൽ അവക്ക് ഫലപ്രദമായ പങ്ക് വഹിക്കാനാവില്ലെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഈ വിഭജനങ്ങളുടെ കാരണം രണ്ടു ഘടകങ്ങളാണ്: ഒന്ന്, വംശാവലിയുടെ ബന്ധങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രാകൃത ഗോത്ര ജീവിതമാണ്. ഭൂമി ശാസ്ത്രപരവും പ്രാദേശികവുമായ വൈവിധ്യമാണ് മറ്റൊന്ന്. മുഖ്യമായും ഈ രണ്ടു ഘടകങ്ങളാണ് മനഷ്യരാശിയെ വ്യത്യസ്ത ജനതകളും ഗോത്രങ്ങളുമായി വിഭജിക്കാനും അതുവഴി വംശപരവും ഭാഷാപരവും വർണപരവുമായ വ്യത്യാസങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാനും കാരണമായിത്തീരുന്നത്. ഏതെങ്കിലും ഒരു ജനതക്ക് ഒരു പ്രത്യേക ഭൂഭാഗത്തേക്ക് കൂറു തോന്നാനും ഈ ഘടകങ്ങൾ തന്നെ ഹേതു- ഓരോ ജനതയും സ്വന്തം പ്രദേശത്തെ ഗൃഹഭൂമിയായി ഗണിക്കുകയും 'മാതൃഭൂമി'യുടെ പേരിൽ അതിനെ കാത്തു സൂക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

തന്റെ വിഭാഗത്തോട് സാത്മീകരിക്കാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ ത്വര പ്രകൃതിദത്തമാണെങ്കിലും, മനുഷ്യൻ 'ഒന്നായി' ജീവിക്കണമെന്ന മനുഷ്യ പ്രകൃതിയുടെ തന്നെ താല്പര്യത്തോടത് ഏറ്റുമുട്ടുന്നു. ഐക്യത്തിലും സ്വരച്ചേർച്ചയിലും അധിഷ്ഠിതമാണ് പ്രകൃതിയുടെ നിയമങ്ങൾ. ഇതിലൂടെയാണ് പ്രകൃതി അതിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങൾ നേടുന്നത്. പരിണാമത്തിന്റെ സ്വാഭാവിക ഗതി ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നുണ്ട്- പ്രാഥമിക പദാർത്ഥമെങ്ങനെ വ്യത്യസ്ത മൂലകങ്ങളായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടുവെന്നും, സസ്യങ്ങളും മൃഗങ്ങളും പരിണമിക്കാനും അന്തിമമായി മനുഷ്യന്റെ ആവിർഭാവത്തിൽ ചെന്നെത്താനും വേണ്ടി മൂലകങ്ങൾ എങ്ങനെ സംയോജിപ്പിക്കപ്പെട്ടുവെന്നുമാണല്ലോ പരിണാമം വിശദീകരിക്കുന്നത്. പ്രാദേശികവും ഗോത്രപരവുമായ വൈവിധ്യങ്ങൾ പ്രത്യേക പ്രദേശത്തേയോ ഗോത്രത്തിലേയോ മനുഷ്യരെ ഏകീകരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, വിവിധ ഘടകങ്ങളെ പരസ്പരം പോരടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. തൽഫലമായി, ഒരു രാഷ്ട്രത്തിലെ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ സാഹോദര്യബോധമുണ്ടാകാമെങ്കിലും അവർ മറ്റു ജനതകളെ- 'വസ്തുക്കള്'യാണ് പലപ്പോഴും കാണുന്നത്- വിദ്വേഷത്തോടു കൂടിയാണ് ഗണിക്കുക. അന്യർ വെറും മാർഗ്ഗങ്ങളാണ്; സ്വന്തം പ്രായോഗിക ഉപയുക്തതക്കനുസരിച്ചാണ് അന്യരുടെ മൂല്യം കണക്കാക്കുന്നത്. ഇക്കാരണം കൊണ്ടാണ് ഇസ്ലാം (മനുഷ്യ വർഗ്ഗത്തെ വിഭാഗങ്ങ

---

[1] അൽമീസാൻ: വാള്യം:4, പേ. 106

ളായി തിരിക്കുന്ന) മനുഷ്യന്റെ ഗോത്രപരവും ദേശീയവുമായ വൈവിധ്യത്തെ നിരാകരിക്കുകയും, ബോധ്യത്തിന്റെയും വിശ്വാസത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനുഷ്യസമുദായത്തിന്റെ അടിത്തറ നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ളത്; വംശത്തിനോ ദേശീയതക്കോ സ്വദേശത്തെ മണ്ണിനോ ഒരു പ്രസക്തി യുമില്ല. വിവാഹം, അനന്തരാവകാശം തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിൽപോലും ഇസ്‌ലാം പൊതുവായ വിശ്വാ സത്തെയാണ് മനുഷ്യബന്ധങ്ങളുടെ മാനദണ്ഡമായി പരിഗണിക്കുന്നത്''.[1]

അതേ പുസ്തകത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു: ''അത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിനും യഥാർത്ഥ സൗഖ്യത്തി നുമുള്ള മനുഷ്യരാശിയുടെ ത്വര പ്രകൃതിദത്തമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ്, ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ പരിണാമത്തിന്റെ അത്യുന്നതി നേടിയെടുക്കാൻ മനുഷ്യവർഗ്ഗം കൂട്ടായി പരിശ്രമിക്കുന്നത്. ഒരു നാൾ അത് നേടുകതന്നെ ചെയ്യും. ഏകത്വത്തിന്റെ (തൗഹീദ്) മതമായ ഇസ്‌ലാം വാസ്തവത്തിൽ ഈ ലക്ഷ്യ സാക്ഷാത് കാരത്തിനുള്ള പദ്ധതിയാണ്. മനുഷ്യനെ തന്റെ നീണ്ട പാത പിന്നിടുന്നതിൽനിന്നും തടഞ്ഞു നിർത്തുന്നു വ്യതിചലനങ്ങൾ നമ്മെ അവന്റെ പ്രകൃതിയെയും മനുഷ്യത്വത്തെയും നിരാകരി ക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചുകൂട. മനുഷ്യപ്രകൃതിയെ യഥാർത്ഥത്തിൽ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ഏക പ്രകൃതി നിയമമാണ ത്. വ്യതിയാനങ്ങളെയും അബദ്ധങ്ങളെയും പ്രകൃതിനിയമത്തിന്റെ പ്രയോഗത്തിലുണ്ടാവുന്ന പിശകാ യിട്ട് വേണം പരിഗണിക്കുക. പൂർണ്ണത നേടാനുള്ള മനുഷ്യാഭിലാഷം പ്രകൃതിജന്യമാണ്; ഈ ലക്ഷ്യം അവൻ വൈകാതെ നേടുന്നതുമാണ്. വിശുദ്ധ ഖുർആനിലെ മുപ്പതാം അദ്ധ്യായത്തിൽ 30–41 സൂക്ത ങ്ങൾ ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. മറ്റു സാംസ്കാരിക പ്രസ്ഥാനങ്ങളെപ്പോലെ ഇസ്‌ലാമും മനുഷ്യ സംസ്കാരത്തിന്റെ വികാസത്തിൽ ഒരു വശം സാക്ഷാത്കരിച്ച് കാലഹരണപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണെന്ന വാദഗതി നാം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതില്ല. മനുഷ്യന്റെ അന്തിമമായ പൂർണ്ണതയാണ് ഇസ്‌ലാമിന്റെ ലക്ഷ്യമെന്ന് നമുക്കറിയാം. പ്രകൃതി നിയമങ്ങളനുസരിച്ച് അത് നേടുകയും ചെയ്യും''.[2]

സംസ്കാരമുണ്ടായിരിക്കും. ഈ സംസ്കാരം ആ ജനതയുടെ വ്യക്തിത്വത്തെ സ്ഥിരപ്പെടുത്തുകയും അതിന്റെ വ്യതിരിക്ത അസ്തിത്വത്തെ കാത്തു സൂക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വ്യക്തികളുടെ കാര്യത്തി ലെന്നപോലെ ജനതകളുടെ കാര്യത്തിലും വ്യക്തിത്വവും തനിമയും സ്വത്വത്തിൽ നിന്നും അവിഭാജ്യമാ ണ്. ഒരു ജനതയുടെ മേൽ സ്വന്തം ചരിത്രത്തിലൂടെ വികസിപ്പിച്ചെടുക്കാത്ത വല്ല സംസ്കാരവും അടി ച്ചേല്പിക്കുമ്പോൾ സ്വയം അന്യഥാത്വത്തിന് കാരണമായിത്തീരുന്നു. ഓരോ ജനതക്കുമുള്ള സവിശേ ഷമായ സംവേദനക്ഷമതയും വീക്ഷണഗതിയും ദർശനയും ഇഛാനിഛകളും സാഹിത്യവും സംഗീ തവും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുമെല്ലാം ആ ജനതയുടെ ചരിത്രത്തിന്റെ- അതിന്റെ വിജയാപരാജയങ്ങൾ, കോട്ടനേട്ടങ്ങൾ, കാലാവസ്ഥ, ദേശാടനം, ബന്ധങ്ങൾ, വ്യക്തിത്വങ്ങൾ, പ്രതിഭാശാലികൾ എന്നീ ഘടക ങ്ങളിൽനിന്നുയർന്നുവരുന്ന വിവിധ കാരണങ്ങളിലൂടെയാണ് തനതായ ഒരു സംസ്കാരം വളർന്നുവരു ന്നത്- ഫലമാണ്. ഈ സവിശേഷ സംസ്കാരം അതിന്റെ ദേശീയവും സാമൂഹ്യവുമായ സത്തക്ക് സവിശേഷ രൂപവും ഉള്ളടക്കവും നല്കുന്നു. ദർശനം, ശാസ്ത്രം, സാഹിത്യം, കല, മതം, സദാചാരം എന്നിവയെല്ലാം നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ പൊതു ചരിത്രത്തിലൂടെ ഒരു പ്രത്യേക ജനതയുടെ പൊതു സവിശേ ഷതകളായിത്തീർന്നിട്ടുള്ള വിവിധ സാംസ്കാരിക രൂപങ്ങളാണ്. ഈ സവിശേഷ രൂപങ്ങൾ സവി ശേഷ വിധത്തിൽ ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ ഫലമായി ഒരു പ്രത്യേക വിഭാഗത്തെ ഒന്നായി ഏകീകരിക്കുന്ന 'സാമൂഹ്യസ്വത്വം' ജനിക്കുന്നു. ഇതേ 'സ്വത്വം' ഒരു ജനതക്ക് സ്വതന്ത്രവും സവിശേഷവുമായ അസ്തിത്വം പ്രദാനം ചെയ്യുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ, ചരിത്രഗതിയിൽ സാംസ്കാരികവും ആത്മീയവുമായ ഇതര പ്രകടന രൂപങ്ങളിൽ നിന്നും തിരിച്ചറിയാനുതകുന്ന 'ജീവിത'വും നൽകുന്നു. പ്രതിജന വിഭിന്ന മായ സവിശേഷ സംസ്കാരങ്ങളും സാമൂഹ്യ വീക്ഷണങ്ങളും സമ്പ്രദായങ്ങളും സദാചാര രീതികളും നിലനിൽക്കുന്നതും ഈ സ്വത്വത്തിന്റെ ഫലമായാണ്. പ്രകൃതി, ജീവിതം, ചരിത്രം, ആദർശങ്ങൾ, അഭി ലാഷങ്ങൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ, സാഹിത്യ കലകൾ, ശാസ്ത്ര സാങ്കേതിക വിദ്യകൾ എന്നിവയോടുള്ള ഭിന്ന വിരുദ്ധമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഈ വൈവിധ്യത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമാണ്. ഒരു ജനതയുടെ ജീവിത ത്തിന്റെ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ സർവ്വതലങ്ങളിലും ആ ജനതയുടെ സാമൂഹ്യ സ്വത്വത്തിന്റെ പ്രഭവം പതിഞ്ഞതായി കാണാം.

മതം ഒരുതരം പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണെന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. ചില അനുഭവങ്ങളും സമീപനങ്ങളും സത്യമാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കുന്ന ഒരു വിശ്വാസമാണിത്. എന്നാൽ, ഒരേ സാമൂഹ്യ ഭാഗധേയം പങ്ക് വെക്കുന്ന വ്യക്തികളുടെ സ്വത്വത്തിൽ ഒരുപോലെയുള്ള സവിശേഷ ഗുണങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന 'വ്യക്തിത്വ'മാണ് ദേശീയത. ഈ വീക്ഷണമനുസരിച്ച്, ദേശീയതയും മതവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം വ്യക്തിത്വവും വിശ്വാസവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ്.

വിവിധ ജനതകളുടെ അസ്തിത്വം അംഗീകരിക്കാത്തതുകൊണ്ടല്ല ഇസ്‌ലാം വർഗ്ഗ വിവേചന ത്തെയും ദേശീയ മുൻവിധിയെയും എതിർക്കുന്നത്. ഏകത്വത്തിന്റെ പ്രഖ്യാപനം ജനതകളുടെ വൈവി ധ്യത്തിന്റെ നിരാകരണമല്ല. പ്രത്യുത, വിഭിന്നജനതകളുടെ അസ്തിത്വം അനിഷേധ്യമായൊരു യാഥാർത്ഥ്യമാണെന്ന് ഇസ്‌ലാം അംഗീകരിക്കുന്നു. വിശുദ്ധ ഖുർആൻ (49:13) ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഈ സൂക്തം, നിഷേധത്തിനും തിരസ്കരണത്തിനും ഇതെടുത്തുപയോഗിക്കുന്നവരുടെ വാദഗതിക്ക് വിരുദ്ധമായി, യഥാർത്ഥത്തിൽ ജനതകളുടെ നാനാത്വത്തെ അംഗീകരിക്കുകയും സ്ഥാപിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. അവരുടെ വാദമനുസരിച്ച്, ഉപര്യുക്ത സൂക്തം ആദ്യമായി മനുഷ്യരാശിയുടെ ലൈംഗിക

---

[1] അതേ പുസ്തകം: പേ. 132, 133.

[2] അതേ പുസ്തകം: പേ. 14

വിഭജനമംഗീകരിക്കുകയും തുടർന്ന് ദേശീയവും ഗോത്രപരവുമായ വിഭജനങ്ങളെ എടുത്ത് കാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വ്യക്തികൾ ജനതകളും ഗോത്രങ്ങളുമായി തിരിയുന്നത് പ്രകൃതിപരവും ദൈവഹിത പ്രകാരവുമുള്ള പ്രതിഭാസവുമാണെന്ന് (സ്ത്രീ പുരുഷൻമാരായി പിരിയുന്നതുപോലെ) അത് കാണിക്കുന്നു. സ്ത്രീയും പുരുഷനും തമ്മിലുള്ള സവിശേഷ ബന്ധത്തെ അംഗീകരിക്കുകയും ലൈഗിംകതയെയും അതിന്റെ പ്രകടനങ്ങളെയും ഉൻമൂലനം ചെയ്യാൻ ഉദ്ദേശിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഇസ്ലാം വ്യത്യസ്ത ജനതകളെയും ദേശീയതകളെയും അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ഇത് തെളിയിക്കുന്നു. ഇതിന് പുറമെ, വിവിധ ജനതകളുടെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യവും തത്വശാസ്ത്രവും ''പരസ്പരം അറിയുക''യാണെന്ന ഖുർആനിക പ്രസ്താവം ഒരു സമുദായം സ്വയം തിരിച്ചറിയുകയും കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്യുന്നത് ഇതര സമുദായങ്ങളുമായി താരതമ്യം ചെയ്തുകൊണ്ടാണെന്ന് വസ്തുതയിലേക്കാണ് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുത്. ചുരുക്കത്തിൽ, സാംസ്കാരിക പൈതൃകമെന്ന അർത്ഥത്തിൽ ഇസ്ലാം ദേശീയതയെ അംഗീകരിക്കുന്നുവെന്നർ വാദിക്കുന്നു. വംശീയ വാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ദേശീയതയാണു ഇസ്ലാം നിരാകരിക്കുന്നത്.

ദേശീയവാദത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നതായി പറയപ്പെടുന്ന സിദ്ധാന്തം അനേകം കാരണങ്ങളാൽ അംഗീകരിക്കാനാവാത്തതാണ്. മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ച സവിശേഷ വീക്ഷണവും മനുഷ്യ സംസ്കാരത്തിന്റെ സത്തയെയും ഘടകങ്ങളെയും (ദർശനം, ശാസ്ത്രം, കല, സദാചാരം മുതലായവ) സംബന്ധിച്ച പ്രത്യേക വീക്ഷണവുമാണിതിന്റെ മുഖ്യ അടിസ്ഥാനം. ഈ രണ്ട് വീക്ഷണങ്ങളും ശരിയല്ല.

മനുഷ്യന്റെ സത്ത ആന്തരികമായി ശൂന്യമാണെന്ന് ധരിക്കപ്പെടുന്നു. തന്റെ ലോകത്തെയും തന്നെയും ഈ ലോകത്ത് തനിക്കുള്ള സ്ഥാനത്തെയും വീക്ഷിക്കാൻ മനുഷ്യന് വല്ല മുൻ ധൈഷണികവും വൈകാരികവുമായ ഉള്ളടക്കമോ സ്ഥിരം സഹജ ഗുണമോ ഇല്ലെന്ന് സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്നു. മനുഷ്യസത്തയും എല്ലാ തരത്തിലുള്ള ചിന്തകളോടും വികാരങ്ങളോടും ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യങ്ങളോടും നിർമ്മമാണെന്നും കരുതപ്പെടുന്നു. രൂപവർണ്ണങ്ങളില്ലാത്ത ഒരു ഒഴിഞ്ഞ പാത്രമാണ് മനുഷ്യൻ. ഒഴിഞ്ഞ പാത്രമാകുന്ന തന്റെ സത്തയിലൊഴിക്കുന്ന ഉള്ളടക്കത്തിൽ നിന്നാണവന് വ്യക്തിത്വവും സ്വത്വവും മാർഗ്ഗവും ലക്ഷ്യവുമെല്ലാം സിദ്ധിക്കുന്നത്. ഈ ഉള്ളടക്കം നൽകുന്ന ഏത് രൂപവും അവൻ സ്വീകരിക്കുന്നു. അവന്റെ ഉള്ളടക്കം ഈ ഒഴിഞ്ഞ പാത്രത്തിലൊഴിക്കുന്ന ആദ്യ വസ്തു-തന്നെയാണ് അവന്റെ രൂപവും വർണ്ണവും സ്വഭാവവും രൂപീകരിക്കുന്നത്; അവന്റെ 'യഥാർത്ഥ' വ്യക്തിത്വവും സത്തയും ഉള്ളടക്കം അവന് നല്കിയിട്ടുള്ള സവിശേഷ സ്വഭാവങ്ങളിൽനിന്നും തീർത്തും അഭിന്നമാണ്. കാരണം, അവന്റെ സ്വത്വത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതും സ്ഥാപിക്കുന്നതും അവനാർജ്ജിച്ച ഉള്ളടക്കമാണ്. പിന്നീടവന് കിട്ടുന്നതെന്തും- അവന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിലും വർണ്ണത്തിലും ആകൃതിയിലും മാറ്റം വരുത്തുന്നതെന്തും- കടം കൊണ്ടതും അന്യവുമായ വസ്തുക്കളാണ്. ചരിത്രപരമായ യാദൃശ്ചികത രൂപീകരിച്ചിട്ടുള്ള അവന്റെ പ്രഥമ വ്യക്തിത്വത്തോടതേറ്റ് മുട്ടുന്നു എന്നത്തന്നെ കാരണം. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ ഈ വീക്ഷണത്തിന്റെ പ്രചോദനം വ്യക്തിയെയും സമൂഹത്തെയും സംബന്ധിച്ച നാലാമത്തെ സിദ്ധാന്തമാണ്. സമൂഹത്തിന്റെ പരമമായ പ്രാഥമികത്വത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന ഈ സിദ്ധാന്തത്തെ നേരത്തെ പരിശോധിച്ചതാണ്.

തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ഇസ്ലാമിന്റെയും വീക്ഷണത്തിലൂടെ നോക്കുമ്പോൾ, മനുഷ്യപ്രകൃതിയെ സംബന്ധിച്ച അത്തരമൊരു തീരുമാനം അംഗീകരിക്കാനാവില്ല. ആന്തരികമായിട്ടാണെങ്കിലും, ദൈവപ്രോക്ത പ്രകൃതിയാൽ നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്ന നിശ്ചിതമായ വ്യക്തിത്വവും മാർഗ്ഗവും ലക്ഷ്യവും ഓരോ മനുഷ്യനുമുണ്ട്. അവന്റെ പ്രകൃതി തന്നെയാണ് അവന്റെ യാഥാർത്ഥ സ്വത്വം നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ വികലീകരണത്തെയും അപമാനവീകരണത്തെയും അളക്കേണ്ടത്. ചരിത്ര ഘടകങ്ങളുടെ മാനദണ്ഡനുസരിച്ചല്ല. അവന്റെ അനിവാര്യ പ്രകൃതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തന്നെയാണ് മനുഷ്യപ്രകൃതിക്കിണങ്ങുന്നതും അതിന്റെ വികാസത്തിന് സഹായകവുമായ എല്ലാ വിദ്യാഭ്യാസ-സാംസ്കാരിക സമ്പ്രദായവും മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥ പ്രകൃതിയാണ്; അതവനിൽ ചരിത്രാവസ്ഥകൾ അടിച്ചേല്പിച്ചിട്ടുള്ള പ്രഥമ സംസ്കാരമായിരിക്കണമെന്നില്ലെങ്കിലും മനുഷ്യപ്രകൃതിക്കനുയോജ്യമല്ലാത്ത ഏത് സംസ്കാരവും അവനന്യവും ഒരു വിധത്തിൽ അവന്റെ യഥാർത്ഥ പ്രകൃതിയെ തകർക്കുന്നതും അവന്റെ സ്വത്വത്തെ മാറ്റി മറിക്കുന്നതുമാണ്; അത് ദേശീയ ചരിത്രത്തിന്റെ ഉല്പന്നമായിരിക്കാമെങ്കിലും. ഉദാഹരണമായി: ഇറാനിയൻ ചരിത്രത്തിന്റെ ഉല്പന്നങ്ങളായി ഗണിക്കപ്പെടുന്ന ആശയങ്ങളാണെങ്കിലും, ദ്വന്ദ്വവാദവും അഗ്നിയുടെ പവിത്രതയുമൊക്കെ പൗരാണിക പേർഷ്യക്കാരുടെ മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ മേൽ അടിച്ചേല്പിക്കപ്പെട്ട വൈകൃതങ്ങളാണ്. എന്നാൽ ദൈവത്തിന്റെ ഏകത്വത്തിലുള്ള വിശ്വാസവും സർവ്വവ്യാജ ദൈവങ്ങളുടെ നിഷേധവും യഥാർത്ഥ പ്രകൃതിയിലേക്കുള്ള മനുഷ്യന്റെ തിരിച്ചുപോക്കാണ് കാണിക്കുന്നത്. ഈ വിശ്വാസം ഇറാനിയൻ ചരിത്രത്തിന്റെയും മണ്ണിന്റെയും ഉല്പന്നമല്ലെങ്കിലും.

ചരിത്രത്താൽ രൂപം നൽകപ്പെടുന്ന രൂപനിറങ്ങളൊന്നുമില്ലാതെ ഒരു വസ്തുവാണ് സംസ്കാരമെന്ന വാദവും തെറ്റാണ്. അതായത്, ഈ വീക്ഷണമനുസരിച്ച്, ദർശനവും ശാസ്ത്രവും മതവും സദാചാരവും ഏത് രൂപവർണ്ണങ്ങൾ കൈകൊണ്ടാലും യഥാർത്ഥമാണെന്ന് വരുന്നു. ഇവയുടെ രൂപവർണ്ണങ്ങൾ ആപേക്ഷികവും ചരിത്രത്തെ ആശ്രയിച്ചുള്ളതുമാണ്. ഓരോ ജനതയുടെയും സവിശേഷ ദർശനവും വിദ്യാഭ്യാസ വ്യവസ്ഥയും മതവും സദാചാരവും അനിവാര്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നത് ആ ജനതയുടെയും സംസ്കാരവും ചരിത്രവുമാണ്. മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, മനുഷ്യൻ സ്വയം സവിശേഷ സത്തയും രൂപവും ഇല്ലാത്തവനും സംസ്കാരത്തിൽനിന്നും വ്യക്തിത്വം നേടിയെടുക്കുന്നവനുമാണെന്ന

തുപോലെത്തന്നെ, മനുഷ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ തത്വങ്ങൾക്കും അടിസ്ഥാന വസ്തുക്കൾക്കും ഏതെങ്കിലും രൂപമോ നിറമോ ആവിഷ്കാരമോ ഇല്ല. അവക്ക് രൂപവർണ്ണങ്ങളും വ്യക്തിത്വവും ആവിഷ്കാരവും നല്കുന്നതും അവയെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതും ചരിത്രമാണ്. ''ഗണിതശാസ്ത്ര ചിന്തയെ ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രത്യേക സമീപനം സ്വാധീനിക്കുന്നു[1]''വെന്ന്പോലും വാദിക്കുന്നവരുണ്ട്.

ഈ വിഷയത്തിന്റെ അടിത്തറ മനുഷ്യ സംസ്കാരത്തെ സംബന്ധിച്ച സാപേക്ഷികതാവാദമാണ്. സാപേക്ഷികമായതെന്തും യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ആത്മനിഷ്ഠിവും പ്രായോഗികവുമായ കാഴ്ചപ്പാടുകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച ഈ കാഴ്ചപ്പാടുകളാണ്, സ്ഥലകാല വ്യത്യാസമനുസരിച്ച്, വ്യത്യസ്ത സംസ്കാരങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. സത്യാസത്യങ്ങളെയും ശരി തെറ്റുകളെയും വിവേചിച്ചറിയാനും അവ പ്രതിപാദിക്കുന്ന (അവക്കപ്പുറത്തുള്ള) യാഥാർത്ഥ്യത്തെ കണ്ടെത്താനും ഈ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ നമുക്കൊരു മാനദണ്ഡവും നല്കുന്നില്ല. എന്നാൽ, മതകീല ലോക വീക്ഷണത്തിന്റെ തത്വങ്ങളും സദാചാരത്തിന്റെ പ്രാഥമിക തത്വങ്ങളും പോലുള്ള ദാർശനികവും സൈദ്ധാന്തികവുമായ അറിവിന്റെ പശ്ചാത്തലമൊരുക്കുന്നു സൈദ്ധാന്തിക ശാസ്ത്രങ്ങളും സൈദ്ധാന്തിക തത്വങ്ങളും ശാസ്ത്രീയ ചിന്തയുമൊക്കെ കേവലവും ശാശ്വതവുമാണെന്ന് മാത്രം തല്കാലം പറയട്ടെ.

രണ്ടാമതായി, മതം വിശ്വാസമാണെന്നും ദേശീയത വ്യക്തിപരമായ അസ്തിത്വമാണെന്നും, ഇവ രണ്ടും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം നിർണ്ണയിക്കുന്നത് വിശ്വാസവും വ്യക്തിത്വവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണെന്നും, ഇസ്‌ലാം ദേശീയാസ്തിത്വങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുന്നുവെന്നുമുള്ള വാദം മതത്തിന്റെ പരമ പ്രധാന ദൗത്യത്തിന്റെ പരിപൂർണ്ണ നിഷേധമാണ്. ഏകദൈവത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സാർവ്വ ലൗകിക വ്യവസ്ഥ പ്രകാരമുള്ള ലോകവീക്ഷണം പ്രദാനം ചെയ്യുകയും തദടിസ്ഥാനത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ ആത്മീയവും ധാർമികവുമായ വ്യക്തിത്വം രൂപപ്പെടുത്തുകയാണ് മതത്തിന്റെ (സർവ്വോപരി ഇസ്‌ലാമിന്റെ) പരമ പ്രധാന ദൗത്യം. വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള പുതിയ ബന്ധം വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുകയാണ് ഇതിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. അത്തരമൊരു പദ്ധതിക്ക് മൗലികമായും പുതിയൊരു മാനുഷിക സംസ്കാരം (ദേശീയ സംസ്കാരമല്ല)അനിവാര്യമാണ്. ഇസ്‌ലാമിക സംസ്കാരത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം മനുഷ്യന്റെ മുൻ സംസ്കാരങ്ങളെ സ്വാംശീകരിച്ച് വികസിപ്പിച്ചിരുന്ന ഇതര മതങ്ങൾ നൽകിയ സംസ്കാരങ്ങളുടേതുപോലെയല്ല. ഇസ്‌ലാമിതര മതങ്ങളെ മുൻ സംസ്കാരങ്ങൾ സ്വാധീനിക്കുകയും തുടർന്ന് സമൂഹത്തിൽ അതിന്റെ ഫലങ്ങളുളവാകുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഇസ്‌ലാമിന്റെ സംസ്കാരം അതിന്റെ അടിസ്ഥാന ദൗത്യത്തിൽ തന്നെ ലീനമാണ്. ഇത് ഇസ്‌ലാമിന്റെ മാത്രം സവിശേഷതയാണ്. മനുഷ്യനനുയോജ്യമല്ലാത്ത സംസ്കാരങ്ങളിൽ നിന്നൊഴിഞ്ഞു നിൽക്കുകയും യോജ്യമായ സംസ്കാരങ്ങളെ ബന്ധപ്പെടുത്തുകയുമാണ് ഇസ്‌ലാമിന്റെ സന്ദേശം. നിലവിലുള്ള സംസ്കാരങ്ങളിൽ സത്തയിൽ രചനാത്മകമായതിനെ മാത്രമേ ഇസ്‌ലാം അംഗീകരിക്കുന്നുള്ളൂ. വിവിധ സംസ്കാരങ്ങളെ എങ്ങനെ സമീപിക്കണമെന്നറിയാത്ത, വിഭിന്ന സംസ്കാരങ്ങളോട് രാജിയാവുന്ന മതം സാംസ്കാരികാവശിഷ്ടങ്ങളെ ഉപജീവിക്കുകയും വല്ലപ്പോഴുമൊരിക്കലോ ആഴ്ചയിൽ ഒരു തവണയോ ചർച്ചയിൽ പോകുകയും ചെയ്യുന്ന മതമാണ്.

മൂന്നാമതായി, ഉപര്യുക്ത സൂക്തത്തിന്റെ (49:18) അർത്ഥം മനുഷ്യരെ രണ്ട് വ്യത്യസ്ത ലിംഗങ്ങളായാണ് സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നല്ല. ലിംഗാടിസ്ഥാനത്തിൽ മനുഷ്യരാശി വ്യത്യസ്ത വർഗ്ഗങ്ങളാണെന്നതുപോലെ വ്യത്യസ്ത ജനതകളും ദേശീയതകളും ദൈവസൃഷ്ടമാണെന്ന് വാദിക്കാൻ മാത്രമേ ഇതുപകരിക്കൂ. വാസ്തവത്തിൽ ഈ സൂക്തം വ്യക്തമാക്കുന്നത് 'നിങ്ങളെ നാം ഒരു പുരുഷനിൽ നിന്നും ഒരുസ്ത്രീയിൽ നിന്നും സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുന്നു'വെന്നാണ്. മനുഷ്യരെല്ലാം ഒരേ മാതാപിതാക്കളിൽനിന്നും ഉത്ഭവിച്ചുവെന്നും അവരെല്ലാം സമൻമാരും ഏകോദര സഹോദരങ്ങളുമാണെന്നുമാണ് ഇതിന്റെ വിവക്ഷ.

നാലാമതായി, ഈ സൂക്തത്തിൽ സൃഷ്ടിപ്പിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം കാണിക്കാൻ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ള പദം ''നിങ്ങൾ പരസ്പരം തിരിച്ചറിയാൻ'' എന്നാണ്. മനുഷ്യൻ വിഭിന്നരായിരിക്കുന്നത് പരസ്പരം തിരിച്ചറിയാനാണ് എന്നതല്ല ഇവിടെ വിവക്ഷിതം. ഓരോ വിഭാഗവും സ്വന്തം വ്യക്തിത്വം കാത്തു സൂക്ഷിക്കണമെന്ന വാദഗതിയിലേക്കാണിത് എത്തിച്ചേരുക. (ഈ ഉദ്ദേശ്യാർത്ഥം ''അവർ പരസ്പരം തിരിച്ചറിയാൻ'' എന്ന് പ്രയോഗിക്കപ്പെടുണമായിരുന്നു.) എന്നാലിവിടെ സംബോധിതർ വ്യക്തികളായതിനാൽ ഖുർആൻ അവരോട് നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. 'സൃഷ്ടിയിൽ നടന്നിട്ടുള്ള വിഭജനങ്ങളെ ഗോത്രപരവും ദേശീയവുമായ ബന്ധങ്ങളിലൂടെ പരസ്പരം തിരിച്ചറിയാനാ'ണ്. വ്യത്യസ്ത സമൂഹങ്ങളും ജനതകളും സ്വന്തം വ്യക്തിത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും അനിവാര്യമായും സംരക്ഷിക്കണമെന്ന് നിർദ്ദേശിക്കുകയല്ല ഈ സൂക്തത്തിന്റെ താല്പര്യം.

അഞ്ചാമതായി, സമൂഹങ്ങളുടെ ഏകാത്മകതയെയും ഭിന്നാത്മകതയെയും സംബന്ധിച്ച് മുൻ അദ്ധ്യായത്തിൽ പ്രതിപാദിച്ച ഇസ്‌ലാമിക വീക്ഷണം വ്യക്തമാക്കുന്നതിതാണ്: സൃഷ്ടിപരവും പ്രകൃതിപരവുമായ പ്രക്രിയ വിവിധ സമൂഹങ്ങളെ ഏകീകൃതമായ ഒരു സമുദായത്തിലേക്കും സംസ്കാരത്തിലേക്കുമാണ് നയിക്കുന്നത്. ഇസ്‌ലാമിന്റെ പ്രധാന പദ്ധതി അത്തരമൊരു സംസ്കാരത്തെയും സമുദായത്തെയും സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയാണ്.

---

[1] പ്രസിദ്ധ സാമൂഹ്യ ചിന്തകനായ സ്പെങ്ളറുടെതാണ് ഈ മൊഴി. ഉദ്ധരണം: റെയ്മണ്ട് ആരന്റെ 'മെയിൻ കറന്റ്സ് ഇൻ സോഷ്യോളജിക്കൽ തോട്ടി'ൽ നിന്ന്. (വാ.1, പേ. 107)

വാഗ്ദത്ത മഹ്ദിയുടെ ആഗമനത്തിലുള്ള വിശ്വാസം അഥവാ മഹ്ദിയെ സംബന്ധിച്ച സങ്കല്പം പടുത്തുയർത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് മനുഷ്യരാശിയുടെയും ലോകത്തിന്റെയും ഭാവിയെ സംബന്ധിച്ച അത്തമൊരു വീക്ഷണത്തിൻമേലാണ്. സമൂഹത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നമ്മുടെ ചർച്ച അവസാനിപ്പിക്കുകയും തുടർന്ന് ചരിത്രത്തിലേക്ക് കടക്കുകയും ചെയ്യാം.

ഭാഗം രണ്ട്

ചരിത്രം

അദ്ധ്യായം ആറ്

എന്താണ് ചരിത്രം?

ചരിത്രത്തെ മൂന്നു വിധത്തിൽ നിർവ്വചിക്കാം. അതായത്, ചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മൂന്നാശയങ്ങളുണ്ട്.

ഒന്ന്: ഭൂതത്തിൽ ജീവിച്ച മനുഷ്യരുടെ ചുറ്റുപാടുകളും അവസ്ഥകളും സംഭവങ്ങളും വർത്തമാനവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുന്ന അറിവ്. എല്ലാ അവസ്ഥകളും സംഭവങ്ങളും വർത്തമാനത്തിലാണ് നടക്കുന്നത്. അതായത്, അവ വിലയിരുത്തപ്പെടുകയും റിപ്പോർട്ട് ചെയ്യപ്പെടുകയും ദിനപ്പത്രങ്ങളിൽ രേഖപ്പെടുത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. പക്ഷേ, കാലാന്തരത്തിൽ അവ ഭൂതത്തിൽ ലയിക്കുകയും ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ചരിത്രമെന്നാൽ ഗതകാലസംഭവങ്ങളുടേയും അവസ്ഥകളുടേയും അറിവാണെന്ന് പറയാം. ജീവചരിത്രങ്ങൾ, യുദ്ധങ്ങളുടേയും ആക്രമണങ്ങളുടേയും രേഖകൾ എന്നിവയും ഭൂതത്തിലോ വർത്തമാനത്തിലോ രാഷ്ട്രങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തുന്ന രേഖകളും ഈ വകുപ്പിൽ പെടുന്നു.

ഒന്നാമതായി, ഈ യർത്ഥത്തിൽ ചരിത്രം പ്രത്യേകമായ അറിവാണ്; വ്യക്തികളുടെ പ്രത്യേക സംഭവ പരമ്പരകളെ സംബന്ധിച്ച- സാമാന്യനിയമങ്ങളേയും ബന്ധങ്ങളേയും സംബന്ധിച്ചതല്ല- അറിവാണ്. രണ്ടാമതായി, ചരിത്ര പാരമ്പര്യങ്ങളുടേയും ഒരു വിവരണങ്ങലുടേയും പഠനമാണ്; 'യുക്തി ചിന്താപരമായ ഒരു വിജ്ഞാനശാഖയല്ല. മൂന്നാമതായി, അത് ഉൺമയുടെ അറിവാണ്; ആയിത്തീരുന്നതിന്റെ അറിവല്ല.നാലാമതായി, അത് ഭൂതവുമായിട്ടാണ്, വർത്തമാനവുമായിട്ടല്ല, ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഈ ചരിത്രത്തെയാണ് പാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിത ചരിത്രം (താരീഖ് നഖ്‌ലി) എന്നു പറയുന്നത്.

രണ്ട്: ഭൂതകാല ജീവിതത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന നിയമങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച അറിവാണ് ചരിത്രം. ഗതകാല സംഭവങ്ങളുടെ ഗവേഷണത്തിലൂടെയും വിശകലനത്തിലൂടെയുമാണിത് ലഭിക്കുക. മേൽപ്പറഞ്ഞ പാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിത ചരിത്രത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം തന്നെയാണ് ഇവിടെ മൗലിക പഠനവസ്തുവായി വരുന്നത്. ഈ അർത്ഥത്തിലുള്ള ചരിത്രപഠനത്തിനാവശ്യമായ സംഭവങ്ങളും വസ്തുതകളും പ്രകൃതിശാസ്ത്രജ്ഞൻ പരീക്ഷണശാലയിൽ പരിശോധനക്കായി സംഭരിക്കുന്ന വസ്തുക്കളെപ്പോലെയാണ്- വസ്തുക്കളുടെ സ്വഭാവഗുണങ്ങളേയും അവയിൽ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കുന്ന ബന്ധങ്ങളേയും സംബന്ധിച്ച സാമാന്യ നിയമങ്ങൾ കണ്ടെത്താൻ വേണ്ടിയാണല്ലോ ശാസ്ത്രജ്ഞൻ ഇതു ചെയ്യുന്നത്. ചരിത്ര സംഭവങ്ങളുടെ ശരിയായ സ്വഭാവത്തേയും പരസ്പര ബന്ധങ്ങളെയും അനാവരണം ചെയ്യുകയും ഭൂത വർത്തമാനങ്ങളിലെ സദൃശ സംഭവങ്ങളിൽ പ്രയോഗിക്കാവുന്ന സാമാന്യവും സാർവ്വലൗകികവുമായ നിയമങ്ങളെ കണ്ടെത്തുകയുമാണ് ഇവിടെ ചരിത്രകാരന്റെ ജോലി. ഈ ചരിത്രത്തെ ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രം എന്നു പറയുന്നു. ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രത്തിന്റെ ഗവേഷണവസ്തുവും വിഷയവും ഭൂതകാല സംഭവങ്ങൾ തന്നെയാണെങ്കിലും, കിട്ടുന്ന നിയമങ്ങൾ ഭൂതകാലത്തിന് മാത്രം പരിമിതമല്ല. അവ വർത്തമാനത്തിനും ഭാവിക്കും ബാധകമാകത്തക്കവണ്ണം സാമാന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടാവുന്നതാണ്. ചരിത്രത്തിന്റെ ഈ വശം വളരെ ഉപകാരപ്രദമാണ്- തന്നെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവ് മനുഷ്യന് പ്രദാനം ചെയ്യുകയും സ്വന്തം ഭാവിയെ നിയന്ത്രിച്ചു നിർത്താൻ അവനെ പ്രാപ്തനാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രമേഖലയിൽ ഗവേഷണം നടത്തുന്ന വ്യക്തിയും പ്രകൃതിശാസ്ത്രജ്ഞനും തമ്മിൽ വ്യത്യാസ്തമുണ്ട്. പ്രകൃതിശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ ഗവേഷണവസ്തു യഥാർത്ഥവും ശരിയാണോ എന്ന് പരിശോധിക്കാവുന്നതുമായ സംഭവങ്ങളുടെ വർത്തമാനത്തിലുള്ള ഒരു ശൃംഖലയാണ്. അതിനാൽ അയാളുടെ എല്ലാ ഗവേഷണങ്ങളും വിശകലനങ്ങളും അവയുടെ ഫലങ്ങളും അനുഭവൈകവും പരിശോധനാധീനവുമാണ്. എന്നാൽ ചരിത്രകാരന്റെ പഠനവസ്തു ഭൂതകാലത്തുള്ളതാണ്. ഗതകാലത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു കെട്ട് ചരിത്രരേഖകൾ മാത്രമാണവന് ശരണം. സാഹചര്യതെളിവുകളുടേയും ഫയലുകളിലെ സൂചനകളുടേയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ (ദൃക്സാക്ഷിയുടെ സാക്ഷ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലല്ല) വിധി കൽപിക്കുന്ന ഒരു ന്യായാധിപനെപ്പോലെയാണ് ചരിത്രകാരൻ. ഇപ്രകാരം ചരിത്രകാരന്റെ അപഗ്രഥനം യുക്തിചിന്താപരവും തർക്കശാസ്ത്രപരവും മാനസികവുമാണ്; പരിശോധനാധീനമായ ബാഹ്യതെളിവുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ളവയല്ല. അതുകൊണ്ട് ചരിത്രകാരനാണ്, ശാസ്ത്രജ്ഞനേക്കാൾ, ദാർശനികനോടടുത്തു നിൽക്കുന്നത്. പാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിത ചരിത്രംപോലെത്തന്നെ ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രവും ഭൂതവുമായിട്ടാണ് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അതും ഉൺമയുടെ അറിവാണ്; ആയിത്തീരലിലെ അറിവല്ല, എന്നാൽ ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രം സാമാന്യമാണ് (പ്രത്യേകമല്ല); അത് യുക്തിപരമാണ്. (പാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിതമല്ല.)

ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രം യാഥാർത്ഥത്തിൽ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു. സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം ഭൂതവർത്തമാനങ്ങളിലെ സമൂഹങ്ങളുടെ പഠനമാണല്ലോ. എന്നാൽ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തെ സമകാലീന സമൂഹ പഠനങ്ങളിൽ പരിമിതപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രവും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രവും പരസ്പരബന്ധിതവും പൂരകവുമാണെങ്കിലും വ്യത്യസ്തമായ രണ്ടു വിജ്ഞാന ശാഖകളായി ഗണിക്കേണ്ടിവരും.

മൂന്ന്: സമൂഹങ്ങളെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ നയിക്കുന്ന പടിപടിയായ മാറ്റങ്ങളുടേയും രൂപാന്തരങ്ങളുടേയും അറിവാണ് ചരിത്ര ദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഈ മാറ്റങ്ങളേയും രൂപാന്തരങ്ങളേയും

നിർണ്ണയിക്കുന്ന നിയമങ്ങളെയാണത് പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, ചരിത്രദർശനം സമൂഹങ്ങളുടെ ആയിത്തീരലിന്റേയും ശാസ്ത്രമാണ്; ഉൺമയുടെ മാത്രം ശാസ്ത്രമല്ല.

ഇവിടെയൊരു ചോദ്യം ഉയരാം- ഒരേസമയം സമൂഹങ്ങൾക്ക് ഉൺമയും ആയിത്തീരലും ആകാമോ? ഉൺമ ഒരു വിഷയവും (ചരിത്ര ദർശനം) ആണോ? ഉൺമ നിശ്ചലതയും ആയിത്തീരൽ. ചലനവുമായതിനാൽ ഇവക്കിടയിൽ ഉദ്ഗ്രഥനം സാധ്യമല്ലേ? ഇവിടെ രണ്ടിലൊന്ന് തിരഞ്ഞെടുക്കേണ്ട തുണ്ട്. ഭൂത സമൂഹങ്ങളുടെ ചരിത്രം ഒന്നുകിൽ ഉൺമയായിരിക്കണം. അല്ലെങ്കിൽ ആയിത്തീരലായിരി ക്കണം. ഈ ചോദ്യം ഒരു വേള കൂടുതൽ സാമാന്യവും സമഗ്രവുമായ രൂപത്തിൽ ഉയർത്താം: ഈ പ്രപഞ്ചത്തേയും അതിന്റെ ഒരു ഭാഗമായ സമൂഹത്തേയും സംബന്ധിച്ച നമ്മുടെ ചിത്രം ഒന്നുകിൽ നിശ്ചലം അല്ലെങ്കിൽ ചലനാത്മകം ആണ്. സമൂഹം നിശ്ചലമാണെങ്കിൽ അത് ഉൺമയാണ്, ആയിത്തീര ലല്ല; നേരെമറിച്ചും. ഈ വീക്ഷണകോണിലൂടെയാണ് ദർശന സരണികളുടെ മുഖ്യ വിഭജനങ്ങളുണ്ടാ യിട്ടുള്ളത്. ദാർശനിക വ്യവസ്ഥകൾ മുഖ്യമായും രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളിലായി കിടക്കുന്നു: ഉൺമയുടെ ദർശനങ്ങളും ആയിത്തീരലിന്റെ ദർശനങ്ങളും. ഉൺമയും അനുൺമയും പൊരുത്തപ്പെടില്ലെന്നും വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ അസംഭവ്യമാണെന്നുമാണ് ഉൺമയുടെ ദർശനങ്ങൾ മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നത്. അതി നാൽ രണ്ടിലൊന്ന് തിരഞ്ഞെടുക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഉൺമ അനിവാര്യമാണെന്നതിനാലും പ്രപഞ്ചത്തിലും സമൂഹത്തിലും ഉൺമയല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നതിനാലും ലോകത്തെ ഭരിക്കുന്നത് നിശ്ചലതയാണ്. എന്നാൽ, ഉൺമയും അനുൺമയും നിമിഷം പ്രതിസഹർത്തിക്കുന്നുവെന്നും ഇതിനെയാണ് നാം ചലന മെന്ന് വിളിക്കുന്നതെന്നുമാണ്, ആയിത്തീരലിന്റെ ദർശനങ്ങൾ വാദിക്കുന്നത്. ഒരു വസ്തു 'ആകുന്നു' എന്നതിനോടൊപ്പം തന്നെ 'അല്ല' എന്നതുമാണ്- ഇതാണ് ചലനം.

ചുരുക്കത്തിൽ, ഉൺമയുടേയും ആയിത്തീരലിന്റേയും ദർശനങ്ങൾ അസ്തിത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച രണ്ട് വിരുദ്ധ വീക്ഷണങ്ങളാണ്. ഒരേസമയം രണ്ടും തിരഞ്ഞെടുക്കാനാവില്ല. ഒന്നുകിൽ നമുക്ക് ചരിത്ര ദർശനത്തെ വിഗണിച്ചുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രത്തെ സ്വീകരിക്കാം. അല്ലെങ്കിൽ, ശാസ്ത്രീയ ചരി ത്രത്തെ വിഗണിച്ചുകൊണ്ടു ചരിത്ര ദർശനത്തെ സ്വീകരിക്കാം. ഉൺമയേയും ഇല്ലായ്മയേയും സംബ ന്ധിച്ച, ചലനത്തേയും നിശ്ചലതയേയും സംബന്ധിച്ച, വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ വിചിന്തനം പടിഞ്ഞാറൻ ചിന്തയുടെ സവിശേഷതയാണെന്നും ഉൺമയുടെ ദാർശനിക പ്രശ്നങ്ങളേയും പ്രത്യേകിച്ചും അസ്തി ത്വത്തിന്റെ പ്രാമുഖ്യത്തേയും സംബന്ധിച്ച അജ്ഞതയിൽ നിന്നും ഉടലെടുത്തതാണെന്നുമുള്ള വസ്തു തയിലാണ് പ്രസ്തുത ചോദ്യങ്ങളുടെ ഉത്തരം കിടക്കുന്നത്.

ആദ്യമായി, ഉൺമയും നിശ്ചലതയും ഒന്നാണെന്നും (അഥവാ നിശ്ചചലത ഉൺമയാണെന്നും) ചലന മെന്നാൽ ഉൺമയുടേയും അനുൺമയുടേയും ഉദ്ഗ്രഥനവും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ ഐക്യവുമാണെന്നു മുള്ള പ്രസ്താവനയെടുക്കുക. പാശ്ചാത്യൻ ദർശനത്തിന്റെ ചില ധാരകൾ വരുത്തിവെച്ചിട്ടുള്ള ഭീമാബ ദ്ധങ്ങളാണ് ഈ ആശയങ്ങൾ. രണ്ടാമതായി, ഇവിടെ ഉന്നയിക്കുന്ന വാദത്തിന് മുകളിൽ പറഞ്ഞ ദർശ നിക പ്രശ്നവുമായി ഒരു ബന്ധവുമില്ല. ഇതര ജീവികളെപ്പോലെ മനുഷ്യസമൂഹവും രണ്ടു വ്യത്യസ്ത നിയമാവലികൾ പിൻ തുടരുന്നു എന്നതാണ് ഇവിടെ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള നിലപാടിന്റെ അടിസ്ഥാനം: പ്രത്യേക ജീവജാതികളിൽ പരിമിതമായ ഒരു കൂട്ടം നിയമങ്ങളും, ജീവജാതികളുടെ മാറ്റത്തേയും പര സ്പര രൂപാന്തരങ്ങളേയും പ്രതിപാദിക്കുന്ന മറ്റൊരു കൂട്ടം നിയമങ്ങളും. ഒന്നാമത്തെ നിയമങ്ങൾ ഉൺമയുടേതും രണ്ടാമത്തേത് ആയിത്തീരലിന്റേതുമാണ്. ഈ യാഥാർത്ഥ്യം ചില സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്ര ജ്ഞൻമാർ മനസ്സിലാക്കിയതായി കാമാം. അഗസ്ത്കോംതെ അക്കൂട്ടത്തിലൊരാളാണ്. റെയ്മണ്ട് ആരൻ അദ്ദേഹത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നു: ''നിശ്ചലതയും ചലനാത്മകതയുമാണ് അഗസ്ത്കോംതെയുടെ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ രണ്ട് അടിസ്ഥാന ഘടകങ്ങൾ... കോംതെ സാമൂഹ്യ അഭിപ്രായൈക്യം എന്ന് വിളിക്കുന്നതിനെ പരിശോധിക്കാനും അപഗ്രഥിക്കാനുമുള്ളതാണ് നിശ്ചലത. സമൂഹത്തെ ഒരു ജീവി യുടെ അവയവത്തോടുപമിക്കാം. ജീവിയോട് ബന്ധപ്പെടുത്താതെ ആ ജീവിയുടെ അവയവത്തിന്റെ പ്രവർത്തനം പഠിക്കുക സാധ്യമല്ല. അതുപോലെത്തന്നെ പ്രത്യേക സമയത്തുള്ള സമൂഹത്തോട് ബന്ധ പ്പെടുത്താതെ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനങ്ങളും പഠിക്കുക സാധ്യമല്ല...മനുഷ്യ സമൂഹങ്ങൾ കടന്നുപോകുന്ന തുടർച്ചയായുള്ള ഘട്ടങ്ങളുടെ വിവരണം മാത്രമാണ് ചലനാത്മകത ഉൾക്കൊള്ളു ന്നത്''.[1]

സസ്തനികൾ, ഉരഗങ്ങൾ, പക്ഷികൾ തുടങ്ങിയ ജീവികളിൽ ഏത് ജാതിയെടുത്തു പരിശോധി ച്ചാലും അവക്കെല്ലാം പ്രത്യേകമായ നിയമങ്ങളുണ്ടെന്നു കാണാം. അവയാ വർഗ്ഗമായി നിലനിൽക്കുന്ന കാലത്തോളം ഈ നിയമങ്ങൾ അവയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നു. ഏതെങ്കിലുമൊരു മൃഗത്തിന്റെ ഭ്രൂണ ഘട്ട ങ്ങൾ, ആരോഗ്യവും അതിജീവനവും, രോഗാവസ്ഥകൾ, ആഹാര രീതികൾ, പ്രത്യുൽപാദനവും വളർച്ചയും, പ്രവാസവും ദേശാടനവും തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നിയമങ്ങൾ ഉദാഹരണ ങ്ങളാണ്.

എന്നാൽ, പരിണാമത്തേയും ജീവജാതികളുടെ വികാസത്തേയും സംബന്ധിച്ച സിദ്ധാന്ത പ്രകാരം, ജീവജാതികൾക്കുള്ളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന സവിശേഷ നിയമങ്ങൾക്ക് പുറമെ, പരിണാമ പ്രക്രിയ യേയും താഴ്ന്ന ജാതികൾ ഉയർന്ന ജാതികളായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നതിനേയും സംബന്ധിച്ച് മറ്റൊരു കൂട്ടം നിയമങ്ങളുണ്ട്. ഈ നിയമങ്ങൾ ദാർശനികമായാണ് രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. 'പരിണാമത്തിന്റെ ദർശനം' എന്നാണ് ജീവശാസ്ത്രത്തിൽ ഇതിനെ വിളിക്കുന്നത്.

---

[1] റെയ്മണ്ട് ആരാൻ: മെയിൻ കറന്റ്സ് ഇൻ സോഷ്യോളജിക്കൽ തോട്ട്, വാള്യം 1, പേ. 85, 86

സമൂഹത്തെ ഒരു ജീവജാതിയായി കാണുകയും അതിനെയും രണ്ടു തരം നിയമങ്ങൾ (ജീവശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പരിണാമത്തിന്റെയും നിയമങ്ങൾ) ഭരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. നാഗരികതകളുടെ ഉത്ഥാന പതനങ്ങളുടെ നിയമങ്ങളും സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന അവസ്ഥകളും വിവിധ സമൂഹങ്ങളിൽ നടക്കുന്ന എല്ലാതരം മാറ്റങ്ങൾക്കും രൂപങ്ങൾക്കും സാർവ്വലൗകികമായി ബാധകമാക്കാവുന്നതാണ്. സമൂഹങ്ങളുടെ ഉൺമയുടെ നിയമങ്ങൾ എന്ന് ഇതിനെ വിളിക്കാം. ഒരു ഘട്ടത്തിൽ നിന്നും മറ്റൊരു ഘട്ടത്തിലേക്കും ഒരു വ്യവസ്ഥയിൽനിന്നും മറ്റൊരു വ്യവസ്ഥയിലേക്കുമുള്ള സമൂഹങ്ങളുടെ പരിണാമകാരണങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നിയമങ്ങളെ ആയിത്തീരലിന്റെ നിയമങ്ങളെന്നു വിളിക്കാം. അപ്പോൾ, ഒരു ഘട്ടത്തിൽനിന്ന് മറ്റൊന്നിലേക്കുള്ള സമൂഹത്തിന്റെ പരിണാമത്തിന്റെ പഠനമാണ് ചരിത്രം എന്ന് വന്നുചേരുന്നു. ഒരു ഘട്ടത്തിലോ മുഴുവൻ ഘട്ടങ്ങളിലോ ഉള്ള സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ അറിവുമാത്രമല്ല ഇത്. ആശയക്കുഴപ്പം ഒഴിവാക്കാൻ വേണ്ടി ഈ പ്രശ്നങ്ങളെ ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളുടെ പഠനത്തെ ചരിത്രത്തിന്റെ ദർശനമെന്നാണ് നാം വിളിക്കുന്നത്. സമൂഹത്തിന്റെ പരിണാമേതര ചലവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ശാസ്ത്രീയ ചരിത്ര പ്രശ്നങ്ങളെ സമൂഹത്തിന്റെ പരിണാമ ചലനത്തെ സംബന്ധിച്ച ചരിത്ര ദർശനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളിൽ നിന്നും വേർതിരിക്കാത്തതിനാൽ തെറ്റിദ്ധാരണകളും തെറ്റുകളും ഉയർന്നുവരാറുണ്ട്.

ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രത്തെപ്പോലെ ചരിത്രത്തിന്റെ ദർശനവും പ്രതിപാദിക്കുന്നത് സാമാന്യത്തെയാണ്, വിശേഷത്തെയല്ല. അത് യുക്തിപരമാണ്, പാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിതമല്ല. അത് സമൂഹങ്ങളുടെ ആയിത്തീരലിന്റെ അറിവാണ്. ഉൺമയുടെ അറിവല്ല. ചരിത്ര ദർശനത്തിലെ 'ചരിത്ര'മെന്ന പ്രയോഗം ഭൂതത്തോട് ബന്ധപ്പെട്ടതാണെന്ന് തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത്. ഭൂതത്തിൽ ഉത്ഭവിച്ച് ഭാവിയിലേക്കൊഴുകുന്ന നിരന്തരമായ പ്രവാഹത്തിന്റെ പഠനമാണ് ചരിത്ര ദർശനമെന്ന് മനസ്സിലാക്കുക. ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങളുടെ പഠനത്തിൽ കാലം ചരിത്ര യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു പാത്രമാണെന്ന് ധരിക്കരുത്; മറിച്ച് ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഒരു മാനം മാത്രമാണ് കാലം.

ഈ മൂന്നർത്ഥങ്ങളിലുമുള്ള ചരിത്ര പഠനങ്ങൾ ഉപകാരപ്രദം തന്നെയാണ്. വിവരണാത്മകമായ പാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിത ചരിത്രം നിർദ്ദേശകവും വിദ്യാഭ്യാസപ്രധാനവും രചനാത്മകവുമാണ്. വ്യക്തികളുടെ ജീവിത സ്വഭാവങ്ങളുടെ വിവരണങ്ങളും (വ്യക്തികൾക്കും അവരിൽനിന്ന് കിട്ടുന്ന നിഗമനങ്ങൾക്കുമനുസരിച്ച്) ഉപകാരപ്രദമാണല്ലോ. സമകാലികർ പലപ്പോഴും മറ്റുള്ളവർക്ക് മാതൃകയാവാറുണ്ട്. ലുഖ്മാൻ പറഞ്ഞതുപോലെ ദുഷ്ടരിൽനിന്നുപോലും നല്ല ഗുണങ്ങൾ പഠിക്കാം- അവരുടെ തെറ്റുകൾ ആവർത്തിക്കാതിരിക്കുക എന്ന പാഠം. ഇത് ജീവചരിത്രത്തിനാണ് കൂടുതൽ ചേരുക. ചരിത്രം (ഒരു ചലച്ചിത്രത്തിലെന്നപോലെ)ഭൂതത്തെ വർത്തമാനമാക്കി മാറ്റുന്നു. മാതൃകായോഗ്യരായ വ്യക്തിത്വങ്ങളെ ഖുർആൻ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രവാചകൻമാരായ മുഹമ്മദിനെക്കുറിച്ചും (33:21) ഇബ്രാഹീമിനെക്കുറിച്ചും (60:4) ഖുർആൻ പ്രഖ്യാപിച്ചത് അവരിൽ മനുഷ്യർക്ക് മാതൃകയുണ്ടെന്നാണ്.

ഇസ്ലാമിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് സാമൂഹ്യശാസ്ത്രവും ചരിത്രവും ചർച്ച ചെയ്യാനാണ് നാം ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രവും ചരിത്രത്തിന്റെ ദർശനവും മാത്രമാണ് നാം പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. കാരണം അവയാണ് ഇസ്ലാമിന്റെ ലോക വീക്ഷണത്തിൽ പ്രസക്തമായിട്ടുള്ളത്.

ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രം

സമൂഹത്തിന് വ്യക്തിയിൽനിന്നും അന്യമായ വ്യക്തിത്വവും അസ്തിതവുമുണ്ടെന്ന വീക്ഷണത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ വേണം ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രത്തെ പഠിക്കുക. സമൂഹത്തിന് സമൂഹാംഗങ്ങളിൽ നിന്നും അന്യമായ അസ്തിത്വമില്ലെങ്കിൽ വ്യക്തികളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന നിയമങ്ങൾ മാത്രമാണുണ്ടാവുക. തൽഫലമായി, സമൂഹങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന തത്വങ്ങളുടെയും നിയമങ്ങളുടെയും ശാസ്ത്രമായ ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രമെന്നത് നിരർത്ഥകമായിത്തീരും. ചരിത്രത്തിന് തനതായ സ്വഭാവമുണ്ടെന്ന സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അനുബന്ധമാണ് ചരിത്രത്തെ പ്രത്യേക നിയമങ്ങൾ നിയന്ത്രിക്കുന്നു എന്ന പ്രസ്താവന. ഈ സിദ്ധാന്തമാകട്ടെ, സമൂഹത്തിന് സ്വന്തമായ സ്വഭാവവും അസ്തിത്വവും ഉണ്ടെന്നതിന്റെ അനുസിദ്ധാന്തവുമാണ്. ശാസ്ത്രീയ ചരിത്ര പഠനത്തിൽ താഴെ വരുന്ന കാര്യങ്ങൾ പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്.

ഒന്ന്: നേരത്തെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയതുപോലെ ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം പാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിത ചരിത്രമാണ്. ഇതാണ് ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രത്തിന്റെ പരീക്ഷണശാലക്ക് വസ്തുതകൾ നൽകുന്നത്. അതിനാൽ ആദ്യമായും ചെയ്യേണ്ടത് പാരമ്പര്യ ചരിത്രത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം പ്രാമാണികവും വിശ്വാസയോഗ്യവുമാണോ എന്ന് പരിശോധിക്കുകയാണ്. വസ്തുക്കൾ വിശ്വാസയോഗ്യമല്ലെങ്കിൽ, എല്ലാ ഗവേഷണങ്ങളും ഭൂതസമൂഹങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച നിയമങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രീയ നിഗമനങ്ങളും നിഷ്ഫലവും നിരർത്ഥകവുമായിരിക്കും.

രണ്ട്: പാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിത ചരിത്രം വിശ്വാസയോഗ്യമാണെന്നും സമൂഹത്തിന് വ്യക്തികളിൽ നിന്നന്യമായ അസ്തിത്വവും സത്തയുമുണ്ടെന്നുമുള്ള രണ്ടു ധാരണകളിൽ നിന്നാണ് നാം ആരംഭിക്കുന്നതെങ്കിൽ, ചരിത്ര സംഭവങ്ങളിൽനിന്നും ലഭിക്കുന്ന സാമാന്യ നിയമങ്ങൾ ഒരു പ്രാഥമിക സിദ്ധാന്തത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കും- കാര്യകാരണ നിയമം അഥവാ നിർണ്ണയനവാദമാണ് മനുഷ്യപ്രവർത്തനങ്ങളെ ഭരിക്കുന്നതെന്ന സിദ്ധാന്തം. അതായത്, ചരിത്ര സംഭവങ്ങളിൽ പ്രതിഫലിച്ചു കാണുന്ന മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടും ഇഛയോടും ബന്ധപ്പെട്ട പ്രശ്നങ്ങളുടെ മേഖലയാണിത്. ഇതംഗീകരിക്കാതെ ചരിത്ര നിയമങ്ങളെ സാമാന്യവൽക്കരിക്കാനോ സാർവ്വ ലൗകികവൽക്കരിക്കാനോ സാധിക്കുകയില്ല; അത്തരം

നിയമങ്ങൾക്ക് വ്യവസ്ഥാപിത രീതിയുണ്ടാവില്ല. കാര്യകാരണ നിയമം ചരിത്രഗതിയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നുണ്ടോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ, മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തേയും ഉത്തരവാദിത്തത്തേയും എങ്ങനെ വീക്ഷിക്കണം?

മൂന്ന്: ചരിത്രം സ്വഭാവത്തിൽ ഭൗതികമാണോ? ഭൗതിക ശക്തികളാണോ ചരിത്രത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്? മനുഷ്യ ചരിത്രത്തെ അടക്കി വാഴുന്ന മുഖ്യഘടകം ഭൗതിക ശക്തിയാണോ? ധൈഷണികവും ആത്മീയവുമായ ശക്തികൾ ഭൗതിക ശക്തികൾക്കധീനമാണോ? ചരിത്രം അനിവാര്യമായും ആത്മീയമാണോ അഥവാ ആത്മീയശക്തിക്കാണോ അധീശത്വമുള്ളത്? ഭൗതിക ശക്തികൾ ആത്മീയ ശക്തിക്കധീനമാണോ? മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, ചരിത്രം തന്നെ ആശയാധിഷ്ഠിതമാണോ അഥവാ രണ്ടോ അധികമോ ശക്തികൾ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ഒരു സമ്മിശ്ര സ്വഭാവമാണോ ചരിത്രത്തിനുള്ളത്? ഏറെക്കുറെ ഐക്യമുള്ളതും ഇടക്കിടെ സംഘട്ടനങ്ങളിലേർപ്പെടുന്നതുമായ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ അനേകം ശക്തികൾ ചരിത്രത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നുവെന്നത് ശരിയാണോ?

പാരമ്പര്യ ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രാമാണികത

പാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിത ചരിത്രത്തെ നിശിതമായി വിമർശിക്കുന്നവരുണ്ട്. ചരിത്രകാരന്റെ വ്യക്തിതാൽപര്യങ്ങളുടേയും ലക്ഷ്യങ്ങളുടേയും സാമൂഹ്യ ബന്ധങ്ങളുടേയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ ദേശീയവും സാമുദായികവും മതപരവുമായ മുൻധാരണകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കെട്ടുകഥകളും വിവരണങ്ങളും രംഗത്ത് വരുമെന്നാണ് ഇവരുടെ വാദം. (ഈ ഘടകങ്ങളെല്ലാം ദുർവിവരങ്ങൽക്കും ദുർവ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കും വഴി വെച്ചിട്ടുണ്ടെന്നത് ശരിതന്നെ). സ്വാഭീഷ്ടപ്രകാരം ചരിത്രകാരൻമാർ ചരിത്രരചന നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. മനഃപൂർവ്വമായ ദുർവിവരങ്ങളിൽനിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുനിന്നവർപോലും സംഭവങ്ങളെ യഥേഷ്ടം തിരഞ്ഞെടുക്കുകയായിരുന്നു. അതായത്, സ്വന്തം വിശ്വാസങ്ങൾക്കും ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കും അനുകൂലമായ സംഭവങ്ങളെയാണവർ വിശദീകരിച്ചത്. ഇങ്ങനെ സ്വന്തമായൊന്ന് കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയോ പടച്ചുണ്ടാക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ലെങ്കിലും സ്വേഛപ്രകാരമുള്ള തിരഞ്ഞെടുപ്പിലൂടെ ചരിത്രത്തിന് തങ്ങൾക്കിഷ്ടപ്പെട്ട രൂപം കൊടുക്കുകയാണവർ ചെയ്യുന്നത്. ഒരു പ്രധാന സംഭവത്തേയോ വ്യക്തിത്വത്തേയോ പഠിക്കാനും അപഗ്രഥിക്കാനും കഴിയണമെങ്കിൽ പ്രസക്തമായ എല്ലാ വസ്തുക്കളും വസ്തുതക്കളും ഗവേഷകന് ലഭിച്ചിരിക്കണം. അനിവാര്യ വസ്തുവിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഒരു ഭാഗം മാത്രം പഠനത്തിന് വിധേയമാക്കിയാൽ യഥാർത്ഥ മുഖത്തിന് പകരം തീർത്തും ഭിന്നമായൊരു മുഖം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. പാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിത ചരിത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച ഈ അശുഭാപ്തി വിശ്വാസം ചില ഇസ്‌ലാമിക കർമ്മ ശാസ്ത്രജ്ഞൻ മാരുടെ ഹദീസിനെയും വിവരണത്തേയും സംബന്ധിച്ച നിലപാടുപോലെയാണ്. ''ചരിത്രമെന്നാൽ ഒരിക്കലും സംഭവിച്ചിട്ടില്ലാത്ത സംഭവ പരമ്പരകളെ അന്നൊരിക്കലും ജീവിച്ചിട്ടില്ലാത്ത ആൾ രേഖപ്പെടുത്തിയതാണ്'' എന്ന ചിലരുടെ പ്രസ്താവന പരിഹാസ്യമാണ്. ''യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ പരിപാവനമാണെങ്കിലും അവ വിശ്വസിക്കാനും അവിശ്വസിക്കാനുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ആർക്കുമുണ്ടായിരിക്കും'' എന്ന പ്രസ്താവന ഓർക്കുക. ചിലർ ഇത്രത്തോളം അശുഭാപ്തി വിശ്വാസം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും അവരും ചരിത്രത്തെ വീക്ഷിക്കുന്നത് സംശയദൃഷ്ടിയോടെയാണ്. സർ ജോർജ് ക്ലാർക്കിന്റെ താഴെവരുന്ന പ്രസ്താവന കാണുക:

''ഭൂതത്തെ സംബന്ധിച്ച അറിവ് അനേകം മനുഷ്യ മനസ്സുകളിലൂടെ കടന്നുവന്നതും പാകപ്പെട്ടുവന്നതുമാണ്. അതിനാൽ, മാറ്റാനാവാത്ത മൗലികവും വസ്തുതാപരവുമായ കണികകൾ അതുൾക്കൊള്ളുന്നില്ല... അന്വേഷണം അനന്തമായിട്ടാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. അതിനാൽ അക്ഷമരായ ചില പൺഡിതൻമാർ സന്ദേഹവാദത്തിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുന്നു. അഥവാ എല്ലാ ചരിത്രാവലോകനങ്ങളിലും വ്യക്തികളും അവരുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകളുമുള്ളതിനാൽ വസ്തുനിഷ്ഠമാ ചരിത്ര സത്യമെന്നൊന്നില്ലെന്ന സിദ്ധാന്തത്തിലെങ്കിലും അവർ അഭയം പ്രാപിക്കുന്നു.''[1]

ഏറ്റവും വിശ്വാസ്യരായ ചരിത്രകാരൻമാരുടെ രേഖകളെപ്പോലും മുഴുവനായും നാം വിശ്വസിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും സംശയരഹിതമായ ഒരുപാട് വസ്തുക്കൾ (മറ്റു വിജ്ഞാനശാഖകളിൽ സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്ന സ്വതഃസ്പഷ്ടമായ ധാരണകളെപ്പോലെ) ചരിത്രത്തിലുണ്ടെന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. ചരിത്രകാരന്റെ പഠനത്തിനും അപഗ്രഥനത്തിനും വിഷയീഭവിക്കുന്ന കാര്യങ്ങളാണിവ. മറ്റൊന്നുള്ളത്: വസ്തുകളെ നിരൂപണ പരിശോധനക്ക് വിധേയമാക്കിക്കൊണ്ടേ ഗവേഷകന്റെ വിവേചന ബുദ്ധിക്ക് ചില വിവരണങ്ങളുടെ സത്യാസത്യങ്ങൾ കണ്ടെത്താനാവൂ. അത്യുക്തിയോടെ വിവരിക്കപ്പെട്ടുവന്നതും നൂറ്റാണ്ടുകളോളം സാദരം വീക്ഷിക്കപ്പെട്ടു വന്നതുമായ ചില കാര്യങ്ങളുടെ അവിശ്വാസ്യത ഇന്ന് ഗവേഷകൻമാർ തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് നമുക്കറിയാം. അലക്സാൺഡ്രിയയിലെ ഗ്രന്ഥാലയം അഗ്നിക്കിരയാക്കപ്പെട്ട കഥ ഹിജ്റഃ ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടോടെ പരക്കുകയും നിരവധി ചരിത്ര പുസ്തകങ്ങളിൽ സ്ഥാനം പിടിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നുവല്ലോ. എന്നാൽ ഇത് തീർത്തും നിരാസ്പദവും കടുത്ത മുൻധാരണകളുള്ള ചില ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ഭാവനാ നിർമ്മിതിയുമാണെന്ന് കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിലെ ഗവേഷകൻമാർ സംശയരഹിതമായി തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതേ രൂപത്തിൽത്തന്നെ, തമസ്കരിക്കപ്പെടുകയും മറക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തിരുന്ന ചില ചരിത്ര യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ കാലാന്തരത്തിൽ അനാവരണം ചെയ്യപ്പെട്ടതായിക്കാണാം. ചുരുക്കത്തിൽ, ചരിത്ര രേഖകളെ തികഞ്ഞ സന്ദേഹദൃഷ്ടിയോടെ കാണുന്നതിന് യാതൊരു ന്യായീകരണവുമില്ല.

---

[1] എഡ്വേഡ് ഹാലറ്റ് കാർ: വാട്ടീസ് ഹിസ്റ്ററി?, പേ.8

ചരിത്രത്തിലെ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങൾ

കാര്യകാരണബന്ധ നിയമമാണ് ചരിത്രത്തെ ഭരിക്കുന്നതെങ്കിൽ ഓരോ സംഭവവും തീർത്തും അനിവാര്യമാണെന്ന ഒരു തരം വിധിവാദം ചരിത്രത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്ന് അംഗീകരിക്കേണ്ടിവരും. വിധിവാദം അംഗീകരിച്ചാൽ വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും തിരഞ്ഞെടുപ്പിനും സ്ഥാനമില്ലാതാവുന്നു. വ്യക്തികൾക്ക് ഒരു തരത്തിലുള്ള ഉത്തരവാദിത്തവും ഉണ്ടായിരിക്കില്ല; പ്രശംസക്കും നൃശംസക്കും സ്ഥാനമുണ്ടായിരിക്കില്ല. നേരെമറിച്ച്, കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളുടെ നിയമങ്ങൾ ചരിത്രത്തെ ഭരിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ നിയമങ്ങളുടെ സാർവ്വ ലൗകികതയും സാമാന്യ സ്വഭാവവും നിരർത്ഥകമായിരിക്കും.

ശാസ്ത്രീയ ചരിത്രത്തെയും ചരിത്രദർശനത്തെയും സംബന്ധിച്ച മുഖ്യ വിഷമമാണിത്. കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളുടെ നിയമങ്ങളുടെയും അവയുടെ സാർവ്വ ലൗകികതയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യവും തിരഞ്ഞെടുപ്പും നിഷേധിക്കുന്നവരുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പേരിൽ കൈക്കൊള്ളുന്നതൊന്നും യഥാർത്ഥത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യമല്ലെന്നാണ് ഇവരുടെ വാദം. ഇതിന് വിപരീതമായി, സ്വാതന്ത്ര്യ തത്വത്തെ അംഗീകരിക്കുകയും ചരിത്രം ഏതെങ്കിലും നിയമത്തെ അനുധാവനം ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്ന വീക്ഷണത്തെ എതിർക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരുണ്ട്. ധാരാളം സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രജ്ഞൻമാർ കാര്യകാരണ തത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേട് അംഗീകരിക്കുകയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിരാകരിച്ച് കാര്യകാരണ തത്വത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഹെഗലും അദ്ദേഹത്തെത്തുടർന്ന് മാർക്സും ചരിത്രപരമായ വിധിവാദം അംഗീകരിക്കുന്നവരാണ്. ഇവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചരിത്രപരമായ അനിവാര്യതയുടെ ബോധം മാത്രമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം. ''മാർക്സും മാർക്സിസവും'' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഏംഗൽസിന്റെ ''ഡ്യൂറീങ്ങിനെതിരെ'' എന്ന കൃതിയിലെ താഴെവരുന്ന വാചകങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ചിരിക്കുന്നു: ''സ്വാതന്ത്ര്യവും അനിവാര്യതയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ആദ്യമായി ശരിക്കും പ്രതിപാദിച്ചത് ഹെഗലായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നത് അനിവാര്യതയുടെ ആസ്വാദനമാണ്. അനിവാര്യത എന്താണെന്ന് മനസ്സിലാകാത്തിടത്തോളം കാലം അനിവാര്യത അന്ധമാണ്. പ്രകൃതിനിയമങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സ്വപ്നത്തിലല്ല, ഈ നിയമങ്ങളുടെ അറിവിലും നിർണ്ണിതമായ ലക്ഷ്യങ്ങളിലേക്ക് അവയെ വ്യവസ്ഥാപിതമായി പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ സാധ്യതയിലുമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം കുടികൊള്ളുന്നത്. ഇതാണ് ബാഹ്യപ്രകൃതിയുടെ നിയങ്ങളോടും മനുഷ്യരുടെ തന്നെ ശാരീരികവും മാനസികവുമായ അസ്തിത്വത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന നിയമങ്ങളോടും പൊരുത്തപ്പെട്ടുപോകുന്നത്''.[1]

പ്രത്യേക ചരിത്രപരമായ അവസ്ഥകളിൽ ആ അവസ്ഥകൾ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് അനുസരിച്ചാണ് മനുഷ്യന് പ്രവർത്തിക്കാനാവുകയും പ്രവർത്തിക്കേണ്ടതുമെന്ന വീക്ഷണം ചർച്ച ചെയ്ത ശേഷം ഏംഗൽസ് പറയുന്നു: '' ഈ നിശ്ചിത അവസ്ഥകളെ തിരിച്ചറിയുകയും മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് മനുഷ്യപ്രവൃത്തിയെ കൂടുതൽ ഫലപ്രദമാക്കുന്നു. വിപരീത ദിശയിലുള്ള ഓരോ പ്രവൃത്തിയും ചരിത്രഗതിയെ പ്രതിരോധിക്കുകയും തടഞ്ഞുനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്നതിന് തുല്യമാണ്. ചരിത്രഗതി നിർണ്ണയിച്ചിട്ടുള്ള ദിശയിൽ പ്രവർത്തിക്കുകയെന്നാൽ ചരിത്രഗതിക്കകത്ത് ചലിക്കുകയും ആ പ്രക്രിയയിൽ പങ്കെടുക്കുകയുമാണ്. എന്നാൽ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നതിന്റെ അർത്ഥമെന്താണെന്ന ചോദ്യത്തിന് ഇനിയും ഉത്തരം കാണേണ്ടതായിട്ടാണിരിക്കുന്നത്. ചരിത്രപരമായ അനിവാര്യതയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിലും മുഴുവൻ ചരിത്രഗതിയും തിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്ന സാമൂഹ്യ പ്രയാണത്തിലുമാണ് വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം കിടക്കുന്നതെന്നാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് ധാര ഉത്തരം നല്കുന്നത്.''[2]

ഈ അഭിപ്രായങ്ങൾ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കുന്നില്ലെന്ന് വ്യക്തമാണ്. മനുഷ്യന്റെ ചരിത്രാവസ്ഥകളുമായുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ പ്രശ്നമിതാണ്: മനുഷ്യൻ ചരിത്രാവസ്ഥികളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നുണ്ടോ? സ്വേഛപ്രകാരം അവന് ചരിത്രത്തെ തിരിച്ചുവിടാനാവുമോ?

ചരിത്രഗതി നിർണ്ണയിക്കാൻ താൻ അപ്രാപ്തനാണെങ്കിൽ ചരിത്രഗതി പിന്തുടരാൻ മനുഷ്യൻ നിർബ്ബന്ധിതനായിത്തീരുന്നു- മനുഷ്യന് അതിജീവിക്കാനും വികസിക്കാനുമുള്ള ഏക മാർഗ്ഗമിതാണ്. അതായത്, ചരിത്രഗതിക്കെതിരായി നീങ്ങിയാൽ അവൻ നശിക്കും. ചരിത്രഗതിയിൽ മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രനാണോ വിധിക്കധീനനാണോ എന്ന ചോദ്യം ഇവിടെ ഉയരുന്നു. സമൂഹത്തിന് വ്യക്തിയെക്കാളും മുൻഗണനയുണ്ടെന്നും, വ്യക്തിയുടെ ബോധവികാരങ്ങളെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് വ്യക്തിയുടെ ചരിത്രപരവും സാമൂഹ്യപരവുമായ (പ്രത്യേകിച്ചും സാമ്പത്തികമായ) അവസ്ഥകളാണെന്നും വന്നാൽ വ്യക്തസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് ഒരു സ്ഥാനവുമില്ലാതാവുന്നു. ഇതിനുപുറമെ, ''അനിവാര്യതയുടെ ബോധമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യ''മെന്ന പ്രസ്താവനയുടെ അർത്ഥമെന്താണ്? കൊടുങ്കാറ്റിലകപ്പെട്ട മനുഷ്യന്നറിയാം നിമിഷങ്ങൾക്കുള്ളിൽ താൻ കടലിൽ മുങ്ങിമരിക്കാനും താഴ്‌വാരത്തിൽ ആപതിക്കാനുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാണോ ഇത്? ചരിത്രപരമായ വിധിനിർണ്ണയനവാദത്തിന്റെ ഭൗതിക സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച്, സമൂഹ്യഘടകങ്ങളാണ് മനുഷ്യനെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. അവന്റെ ഗതി നിയന്ത്രിക്കുന്നതും അവന്റെ വ്യക്തിത്വവും ബോധവും തീരുമാനവുമൊക്കെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതും സാമൂഹ്യഘടകങ്ങളാണ്. മനുഷ്യൻ ഒരൊഴിഞ്ഞ പാത്രമാണ്; സാമൂഹ്യാവസ്ഥകളുടെ കരങ്ങളിലുള്ള വെറും അസംസ്കൃത പദാർത്ഥങ്ങൾ. താൻ

---

[1] ആഡ്രിപീറ്റർ: മാർക്സ് ആന്റ് മാർക്സിസം. ഉദ്ധരണം, ശുജാഉദ്ദീൻ ദിയയ്യാന്റെ പേഴ്സ്യൽ ഭാഷന്തരത്തിൽ നിന്ന്. പേ. 249, അനുബന്ധം 5)

[2] അതേ പുസ്തകം: പേ. 37, 68

സൃഷ്ടിച്ചിട്ടില്ലാത്ത അവസ്ഥകളുടെ ഉല്പന്നമാണ് മനുഷ്യൻ. മുൻ അവസ്ഥകളാണ് മനുഷ്യന്റെ ഭാവി നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. ചരിത്രാവസ്ഥകളുടെ മനുഷ്യന്റെ ഭാവി നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. ചരിത്രാവസ്ഥകളുടെ ഭാവിനിർണ്ണയിക്കുന്നത് മനുഷ്യനല്ല. ഈയർത്ഥത്തിൽ നോക്കുമ്പോൾ, സ്വാതന്ത്ര്യം വെറും മിഥ്യയാണ്.

യഥാർത്ഥത്തിൽ, സവിശേഷ മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ സിദ്ധാന്തത്തിനന്യമായി മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ കാണാനാവില്ല. ഈ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അനിവാര്യ ചലനത്തിന്റെ സാമാന്യഗതിയിൽ മനുഷ്യൻ ഈ ലോകത്ത് കടന്ന് വരുന്നത് ഭൗതിക പ്രപഞ്ചത്തിന് ഉപരിയായ ചില മാനങ്ങളുമായാണ്. ഈ അതിമാനമാണ് മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ അന്തഃസത്ത. പിന്നീട്, പാരിസ്ഥിതിക ഘടകങ്ങളുടെ സ്വാധീനത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ ആളത്തം വികസിക്കുകയും പക്വതയെത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. നില നിൽപ്പിന്റെ ഈ മാനമാണ് മനുഷ്യന് അനന്യമായ മാനുഷിക വ്യക്തിത്വം നൽകുന്നത്- ചരിത്രത്തിന്റെ അലമാലകളെ കീഴടക്കി ഗതി നിർണ്ണയിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് ഈ വ്യക്തിത്വം.

ഈ അർത്ഥത്തിൽ, മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം കാര്യകാരണ തത്വത്തോടും ചരിത്ര നിയമത്തിന്റെ സാർവ്വ ലൗകികതയോടും പൊരുത്തപ്പെടുന്നതുതന്നെയാണ്. തിരഞ്ഞെടുപ്പു സ്വാതന്ത്ര്യവും ഇച്ഛയും ചിന്തയു മൊക്കെ ഉണ്ടായിട്ടും മനുഷ്യൻ സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിൽ മുൻ കൂട്ടി നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ട സവിശേഷമായ അലംഘനീയ ഗതി പിൻ തുടരണമെന്നത്- അനിവാര്യത നിറഞ്ഞ സ്വാതന്ത്ര്യം- മനുഷ്യന്റേയും മനു ഷ്യേച്ഛയുടെയും മേലുള്ള അന്ധമായ അനിവാര്യതയുടെ ഭരണമാണ്.

ചരിത്രം നിയമങ്ങൾക്കും അവയുടെ സാർവ്വലൗകികതക്കും വിധേയമാണെന്ന പ്രശ്നം മറ്റൊരു വിഷമം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ചിലപ്പോൾ നിസ്സാര സംഭവങ്ങൾപോലും ചരിത്രഗതി മാറ്റിത്തീർക്കുമെന്ന് ചരി ത്രസംഭവങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മപഠനം തെളിയിക്കുന്നു. ഈ യാദൃച്ഛിക സംഭവങ്ങൾ ചിലർ തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്ന തുപോലെ ഒരു കാരണവും കൂടാതെ സംഭവിക്കുന്നവയല്ല. അത്തരം സംഭവങ്ങളെ യാദൃച്ഛികമെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കാൻ കാരണം അവയെ സാമാന്യവും സാർവ്വലൗകികവുമായ കാര്യകാരണ നിയമ വ്യവ സ്ഥകൊണ്ട് വിശദീകരിക്കാനാവാത്തതാണ്. ആകസ്മിത സംഭവങ്ങൾ ഒരു സാർവ്വലൗകിക നിയമവും പിൻതുടരുന്നില്ലെങ്കിൽ, അതേസമയം ചരിത്രത്തിന്റെ ചലനത്തിൽ സവിശേഷ പങ്ക് നിർവ്വഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ടെങ്കിലും, ചരിത്രത്തിന് ഒരു സവിശേഷ നിയമവും ഇല്ലെന്ന് കരുതേണ്ടി വരും. ചരിത്രഗതി നിർണ്ണയിച്ചിട്ടുള്ള യാദൃച്ഛിക സംഭവങ്ങളിൽ ക്ലിയോപാട്രയുടെ (പ്രശസ്ത ഈജിപ്ഷ്യൻ റാണി) മൂക്ക് വിഖ്യാതമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. ഇത്തരം ധാരാളം സംഭവങ്ങൾ ചരിത്രത്തിലുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പ്രശസ്ത ചരിത്ര പണ്ഡിതനായ ഇ. എച്. കാർ തൽസംബന്ധമായി സോദാഹരണം വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.[1]

ഇസ്‌ലാമിക ലോകത്ത് അവസാനത്തെ ഉമയ്യദ് ഖലീഫയായിരുന്നു മർവാനുബ്നു മുഹമ്മദിന്റെ പരാജയ സന്ദർഭം ചരിത്രവിധി തീരുമാനിക്കുന്നതിൽ യാദൃച്ഛിക സംഭവത്തിനുള്ള പങ്കിനൊരു ഉത്തമ ദൃഷ്ടാന്തമാണ്. അബ്ബാസിയാക്കളുമായുള്ള തന്റെ അവസാനത്തെ യുദ്ധത്തിനിടയിൽ മർവാന്ന് പ്രകൃ തിയുടെ വിളിയുണ്ടാവുകയും തദാവശ്യാർത്ഥം ഒരു ഭാഗത്തേക്ക് മാറിപ്പോവുകയും ചെയ്തു. ശത്രുപാ ളയത്തിലൊരാൾ യാദൃച്ഛികമായി അതുവഴി കടന്നുപോയപ്പോൾ മർവാനെ കാണുകയും ഉടനെത്തന്നെ വധിക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ വധവാർത്ത പടരുകയും മർവാൻ അടർക്കളം വിട്ടോടുകയും ചെയ്തു. ഇപ്രകാരമാണ് ഉമയ്യദ് വംശം പിഴുതെറിയപ്പെട്ടത്. ഈ സന്ദർഭത്തെ അനുസ്മരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ''മൂത്രം ഒരു രാജവംശത്തെ പിഴുതെറിഞ്ഞു'' എന്നു പറയപ്പെടുന്നത്.

ഓരോ യാദൃച്ഛിക സംഭവവും കാര്യകാരണങ്ങളുടെ ശൃംഖലയാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നും ഇതു തുടർന്നു പോകുന്നുണ്ടെന്നും വിശദീകരിച്ചശേഷം ഇ.എച്.കാർ പറയുന്നു: ''ഒരു അനുക്രമത്തെ മറ്റൊരു അനുക്രമം തകർക്കാൻ സാധ്യതയുള്ളപ്പോൾ, ചരിത്രത്തിൽ കാര്യകാരണങ്ങളുടെ സുദൃഢ ക്രമത്തെയും അർത്ഥത്തെയും എങ്ങനെ കണ്ടെത്താനാവും?''[2]

ഈ പ്രശ്നത്തിന്റെ പരിഹാരമുള്ളത് സമൂഹത്തിനും ചരിത്രത്തിനും പ്രത്യേക ലക്ഷ്യവും ദിശയു മുണ്ടോ എന്ന അന്വേഷണത്തിലാണ്. ചരിത്രത്തിന് സ്വയം ലക്ഷ്യമുണ്ടെങ്കിൽ, യാദൃച്ഛിക സംഭവങ്ങ ളുടെ പങ്ക് അപ്രധാനമായിരിക്കും. അതായത്, ചില യാദൃച്ഛിക സംഭവങ്ങൾ ചരിത്രമാകുന്ന ചതുരംഗപ്പ ലകയിലെ ഏതാനും കരുക്കൾ നീക്കിയേക്കാമെങ്കിലും ചരിത്രഗതിയെ ആകമാനം സ്വാധീനിക്കാൻ അവക്ക് കഴിയില്ലെന്നർത്ഥം. പരമാവധി, അൽപനേരത്തേക്ക് അതിനെ ത്വരപ്പെടുത്താനോ പിടിച്ചു നിർത്താനോ കഴിഞ്ഞേക്കും. എന്നാൽ, ചരിത്രത്തിന് സ്വന്തമായി സ്വഭാവവും വ്യക്തിത്വവുമില്ലെന്നും സ്വന്തം പ്രകൃതി നിർണ്ണയിച്ച പാതയിലൂടെ അതിന് ചലിക്കാനാവുന്നില്ലെന്നുമാണെങ്കിൽ, ചരിത്രത്തിന് പ്രത്യേകിച്ചൊരു ലക്ഷ്യവും ഉണ്ടായിരിക്കില്ല. മാത്രമല്ല, സാർവ്വലൗകിക നിയമങ്ങൾ രൂപീകരിക്കാനോ ഭാവിയെപ്പറ്റി പ്രവചിക്കാനോ കഴിയില്ല.

ചരിത്രത്തിന് സവിശേഷ സ്വഭാവവും വ്യക്തിത്വവും ഉണ്ടെന്നാണ് എന്റെ പക്ഷം പൂർണ്ണത നേടാൻ വേണ്ടി പ്രകൃതിപരമായ തൃഷ്ണയുള്ള വ്യക്തികൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഉല്പന്നമാണ് ഈ സ്വഭാവവും വ്യക്തിത്വവും. യാദൃച്ഛിക സംഭവങ്ങൾ ചരിത്രപരമായ അനിവാര്യതയേയും ചരിത്രത്തിന്റെ സാർവ്വലൗ കികതയേയും ബാധിക്കുന്നില്ലെന്നും ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. ചരിത്രത്തിൽ യാദൃച്ഛിക സംഭവ ങ്ങൾക്കുള്ള പങ്ക് മൊണ്ടെസ്ക്യൂ ഭംഗിയായി വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. (ഇതിന്റെ ഒരു ഭാഗം നേരത്തെ ഉദ്ധരിച്ചി രുന്നു). അദ്ദേഹം പറയുന്നു: ''ഒരൊറ്റ യുദ്ധത്തിന്റെ (ഒരു പ്രത്യേക കാരണം)ഫലം ഒരു രാഷ്ട്രത്തിന്റെ

[1] ഇ.എച്. കാർ: വാട്ടീസ് ഹിസ്റ്ററി? പേ. 144, 145.
[2] അതേ പുസ്തകം: പേ. 146

നാശമാണെങ്കിൽ, ഒരൊറ്റ യുദ്ധത്തിലൂടെ ആ രാഷ്ട്രം നശിച്ചു പോകേണ്ടതാണെന്ന് വിധിക്കുന്ന ഒരു സാമാന്യ കാരണമുണ്ട്''.[1] അദ്ദേഹം തുടരുന്നു: ''ചാൾസിനെ നശിപ്പിക്കുക പോൾട്ടാവയുടെ ലക്ഷ്യമായിരുന്നില്ല. ആ സ്ഥലത്തല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു സ്ഥലത്ത് അയാൾ നശിക്കേണ്ടതായിരുന്നു. ആകസ്തികമായ അപായങ്ങളെ പരിഹരിക്കാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ വസ്തുക്കളുടെ പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് അനിവാര്യമായും ഉയർന്നുവരുന്ന സംഭവങ്ങളിൽനിന്നും ആർക്ക് ആരെ രക്ഷിക്കാനാവും?''[2]

[1] റെയ്മണ്ട് ആരൻ: മെയിൻ കറന്റ്സ് ഇൻ സോഷ്യോളജിക്കൽ തോട്ട്, പേ. 27
[2] അതേ പുസ്തകം.

അദ്ധ്യായം ഏഴ്

ചരിത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവവും സത്തയും

ചരിത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവമെന്താണെന്ന് നോക്കാം. ചരിത്രത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ പ്രകൃതം സാംസ്കാരികമോ രാഷ്ട്രീയമോ സാമ്പത്തികമോ അതോ ധാർമ്മികമോ? ഭൗതികമോ ഭൗതികേതരമോ അതോ രണ്ടും കൂടിയാണോ? ചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഈ മുഖ്യ പ്രശ്നത്തിനുത്തരം കാണാതെ ശരിയായ ചരിത്ര പഠനം അസാധ്യമാണ്.

ഉപര്യുക്ത എല്ലാ ഘടകങ്ങളും ചരിത്രത്തിൽ പങ്കു വഹിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് കാണാം. ഏറ്റവും പ്രധാനവും പ്രഥമവുമായ ഘടകമേതാണെന്നതാണ് പ്രശ്നം. ചരിത്രത്തിന്റെ അടിത്തറ- മേൽപ്പുരകൾ ഏതാണെന്നതിനെച്ചൊല്ലി വമ്പിച്ച സംവാദങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ട്.

അനേകം മോട്ടോറുകളുള്ള ഒരു യന്ത്രത്തോട് ചരിത്രത്തെ ഉപമിക്കാറുണ്ട്. ഓരോ മോട്ടോറും സ്വതന്ത്രമാണ്. ഓരോ മോട്ടോറും തീർത്തും സ്വതന്ത്രമായ ദിശയിൽ ചലിച്ചാൽ, അഥവാ ഉപര്യുക്ത ചാലക ശക്തികൾ എല്ലാം ഒരു മുഖ്യ ശക്തിക്കധീനമല്ലെങ്കിൽ, ചരിത്രത്തിന് പ്രത്യേക പരിണാമഗതിയിൽ ചലിക്കാൻ സാധ്യമല്ലെന്ന് വരും. ഈ മുഖ്യ ചാലക ശക്തിയാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ ആത്മാവ്. വിവിധ ചരിത്ര ശക്തികളുപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് മുൻകൂട്ടി നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ട പരിണാമ ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് ചരിത്രത്തെ നയിക്കുന്ന മുഖ്യശക്തിയാണ് ഈ ആത്മാവ്. ചരിത്രത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ സത്തയും ഇതുതന്നെ. ചരിത്രത്തിന്റെ ചാലക ശക്തികളെന്നറിയപ്പെടുന്ന ഘടകങ്ങളിൽ നിന്നും അത് ഉത്ഭവിക്കുകയില്ല.

ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ധാരാളം ആളുകളെ ആകർഷിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു സിദ്ധാന്തമാണ്. 'ചരിത്രപരമായ ഭൗതിക വാദം', അഥവാ ചരിത്രത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യാത്മക ഭൗതികവാദ സിദ്ധാന്തം. ചരിത്രത്തിന്റെ സാമ്പത്തിക വ്യഖ്യാനവും സാമ്പത്തികവും ചരിത്രപരവുമായ മനുഷ്യ വീക്ഷണവുമായ- സമ്പദ്ക്രമത്തിന്റേയോ ചരിത്രത്തിന്റെയോ മനുഷ്യാധിഷ്ഠിത വ്യാഖ്യാനമല്ല- ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം മനുഷ്യന്റെ സമസ്ത പ്രവർത്തനങ്ങളെയും സാമ്പത്തിക കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് വിശദീകരിക്കുന്നത്. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദമനുസരിച്ച്, സ്വാഭാവത്തിലും സത്തയിലും ഭൗതികമായ ചരിത്രം വൈരുദ്ധ്യാത്മക പ്രക്രിയയാണ് പിന്തുടരുന്നത്. ഏതൊരു സമൂഹത്തിന്റെയും ചരിത്ര പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും വിപ്ലവങ്ങളുടെയും അടിത്തറ ആ സമൂഹത്തിന്റെ സമ്പദ്ഘടനയാണ്. അവയെല്ലാം സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതിക ഉല്പാദന ശക്തികളും ചരിത്രത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും സമൂഹത്തിലെ സർവ്വ ധൈഷണിക പ്രകടനങ്ങളെയും (സദാചാരം, ശാസ്ത്രം, ദർശനം, മതം, നിയമം, സംസ്കാരം മുതലായ പ്രകടനങ്ങൾ) നയിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങളുമാണ്. ഉല്പാദന രീതിയിലും ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങളിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാവുമ്പോൾ ഈ ധൈഷണിക പ്രകടനങ്ങളിലും മാറ്റം സംഭവിക്കുന്നു.

ചരിത്രത്തിന്റെ വികാസ ചലനങ്ങൾ വൈരുദ്ധ്യാത്മകമാണെന്നും കൂട്ടം വൈരുദ്ധ്യാത്മക സംഘട്ടനങ്ങളാണ് ഈ ചലനങ്ങൾക്ക് കാരണമെന്നുമാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവം വൈരുദ്ധ്യാത്മകമാണെന്നതിന്റെ അർത്ഥം. വൈരുദ്ധ്യാത്മക സംഘട്ടനങ്ങൾ സാധാരണ സംഘട്ടനങ്ങളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ്- വൈരുദ്ധ്യാത്മക സിദ്ധാന്ത പ്രകാരം, ഓരോ പ്രതിഭാസവും അതിനകത്തുതന്നെയുള്ള സ്വന്തം നിഷേധത്തെ ബഹിർഗമിപ്പിക്കാൻ ബാധ്യസ്ഥമാണ്. ഈ പ്രതിഭാസം, ആന്തരിക വൈരുദ്ധങ്ങളുടെ ഫലമായി, ഉദ്ഗ്രഥനത്തിലൂടെ രണ്ട് താഴ്ന്ന ഘട്ടങ്ങൾ പൂർണ്ണത പ്രാപിക്കുന്ന കൂടുതൽ ഉന്നതമായൊരു തലത്തിൽവെച്ച് മൗലികമായും ഗുണപരമായ മാറ്റത്തിന് വിധേയമാകുന്നു.

അപ്പോൾ, ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന് രണ്ട് മൗലിക നിലപാടുകളുണ്ടെന്ന് വരുന്നു: ചരിത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവം ഭൗതികവും അതിന്റെ ചലനങ്ങൾ വൈരുദ്ധ്യാത്മകവുമാണ്. ഇവിടെ നാം ഒന്നാമത്തേതാണ് എടുക്കുന്നത്. (രണ്ടാമത്തേത് ചരിത്രത്തിന്റെ പരിണാമവും വികാസവും ചർച്ച ചെയ്യുന്നിടത്ത് പരിശോധിക്കാം.)

ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൗതിക പ്രകൃതിയുടെ സിദ്ധാന്തം ഉയർന്ന് നിൽക്കുന്നത് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി പ്രാധാന്യമുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങളിലേക്ക് നയിക്കുന്ന ദാർശനികവും മനഃശാസ്ത്രപരവും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരവുമായ അനേകം തത്വങ്ങളിലാണ്. ഈ വിഷയം പഠനവിധേയമാക്കാൻ ഞാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നു. പ്രത്യേകിച്ചും ചില മുസ്‌ലിം എഴുത്തുകാരുടെ ചിന്താഗതിയാണിതിന് പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത് (ദാർശനികമായ ഭൗതിക വാദം ഇസ്‌ലാം അംഗീകരിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം അതംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടെന്നാണ് ഇവരുടെ അവകാശവാദം). ആദ്യമായി ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന തത്വങ്ങൾ പരിശോധിക്കാം. ഇസ്‌ലാമികവും ശാസ്ത്രീയവുമായ വീക്ഷണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഈ സിദ്ധാന്തത്തെ പിന്നീട് വിലയിരുത്തുന്നതാണ്.

ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന തത്വങ്ങൾ

ഒന്ന്: പദാർത്ഥത്തിന്റെ പ്രാഥമ്യം: മനുഷ്യന് ശരീരവും ആത്മാവുമുണ്ട്. മനുഷ്യന്റെ ശരീരവും അതിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളും ജൈവശാസ്ത്രത്തിന്റേയും ശരീര ശാസ്ത്രത്തിന്റേയും പഠനവിഷയങ്ങളാണ്. എന്നാൽ ആത്മാവും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രക്രിയകളും ദർശനത്തിന്റെയും മനഃശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പഠനവിഷയങ്ങളാണ്. ചിന്തകളും വിശ്വാസങ്ങളും വികാരങ്ങളും അഭിലാഷങ്ങളും ആശയങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുമൊക്കെ ആത്മീയ പ്രക്രിയകൾ (സ്വതന്ത്രമല്ല) ഭൗതിക പ്രക്രിയകളുടെ

പ്രതിഫലനങ്ങൾ മാത്രമാണ്. അതായത്, ആത്മീയ പ്രക്രിയകളുടെ നിദാനം ഞരമ്പുകളുടേയും തല ച്ചോറിന്റേയും മേലുള്ള ബോധമുള്ള പദാർത്ഥത്തിന്റെ സ്വാധീനമാണ്.

ആന്തരിക ശാരീരിക ഘടകങ്ങളെ ബാഹ്യലോകത്തോട് ബന്ധിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഈ പ്രക്രി യകൾ പ്രസക്തമായിത്തീരുന്നത്. എന്നാൽ (ഭൗതിക ശക്തികളെപ്പോലെ) മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തെ അട ക്കിഭരിക്കാൻ അവക്ക് കഴിയില്ല, മാനസിക പ്രക്രിയകളെ ഒരു വാഹനത്തിന്റെ ഹെഡ് ലൈറ്റിനോടു പമിക്കാം. ഹെഡ് ലൈറ്റില്ലാതെ വാഹനത്തിന് ഇരുട്ടിൽ നീങ്ങാനാവില്ല; വഴി കാണിക്കാൻ അതാവ ശ്യമാണ്. അതേ സമയം വാഹനത്തെ ചലിപ്പിക്കുന്നത്, ഈ ഹെഡ്‌ലൈറ്റല്ല; അതിന്റെ എൻജിൻ തന്നെയാണ്.

ചിന്ത, വിശ്വാസം, സിദ്ധാന്തം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ മാനസിക പ്രക്രിയകൾ ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൗതിക ശക്തികളിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയും ചരിത്ര പ്രയാണത്തെ സഹായിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു ണ്ടെങ്കിലും അവ സ്വയം ഒരു ചലനവും സൃഷ്ടിക്കുന്നില്ല. അവ ഒരിക്കലും ഭൗതിക ശക്തികളോടുതു ലനം ചെയ്യപ്പെട്ടുകൂട. (സ്വതന്ത്രമല്ലാത്ത) മാനസിക പ്രക്രിയകൾ സ്വന്തം നിലനിൽപ്പിന്വേണ്ടി പദാർത്ഥത്തെയാണ് ആശ്രയിക്കുന്നത്. മനുഷ്യജീവിതത്തെ സാർത്ഥമാക്കുന്നതും ഭൗതികാടിസ്ഥാന ത്തിൽ അളക്കപ്പെടാവുന്നതുമായ ഭൗതിക ശക്തികളാണ് യഥാർത്ഥ ചരിത്ര ശക്തികൾ. ഇപ്രകാരം, മനോപ്രക്രിയകൾക്ക് ഏതെങ്കിലും പ്രസ്ഥാനത്തെ സൃഷ്ടിക്കാനോ ചരിത്രഗതിയെ നിയന്ത്രിക്കാനോ പ്രാപ്തിയില്ല. ചരിത്രത്തിന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെയും ഭൗതിക മൂല്യങ്ങളെ പിൻതുണക്കാനും വിശദീക രിക്കാനും ഉപയോഗ്യമല്ലാത്ത ആത്മീയമൂല്യങ്ങൾക്ക് ഏതെങ്കിലും സാമൂഹ്യ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ചാലക ശക്തിയോ പ്രഭവ കേന്ദ്രമോ ലക്ഷ്യമോ ആയിരിക്കാനുള്ള ഒരർഹതയുമില്ല.

അതിനാൽ ചരിത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുമ്പോൾ വളരെ സൂക്ഷിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഈ സിദ്ധാന്ത പ്രകാരം ബാഹ്യ പ്രതിഫലനങ്ങൾ നമ്മെ വഞ്ചിക്കാനിടയുണ്ട്. ചരിത്രത്തിലെ ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ ചിന്തയും വിശ്വാസവും സമൂഹത്തിൽ മാറ്റങ്ങളുളവാക്കിയിട്ടുണ്ടെന്നും സാമൂഹ്യ വികാസത്തെ ത്വരപ്പെടുത്തിയി ട്ടുണ്ടെന്നും തോന്നാനിടയുണ്ട്. എന്നാൽ ചരിത്രത്തെ ശരിയാം വണ്ണം അപഗ്രഥിച്ചുനോക്കിയാൽ വിശ്വാസത്തിന് സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപ്പില്ലെന്നും അത് സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതിക ശക്തികളുടെ പ്രതിഫ ലനം മാത്രമാണെന്നും കാണാം. ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിലും സമൂഹത്തെ ചലിപ്പിക്കുകയും പരിവർത്തി പ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്, വിശ്വാസത്തിന്റെ വേഷമണിഞ്ഞ, ഭൗതിക ശക്തികൾ തന്നെയാണ്. ഭൗതിക ശക്തികളാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ ചാലകവും നായകവുമായ ശക്തികൾ. സമൂഹത്തിന്റെ ഉല്പാദന വ്യവ സ്ഥയാണ് അവയെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യത്വപരമായ വീക്ഷണത്തിൽപ്പറഞ്ഞാൽ സമൂഹ ത്തിലെ നഷ്ടപ്പെട്ടവരും ചൂഷിതരുമായ വിഭാഗത്തിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങളാണ് ഈ ശക്തികൾ.

പ്രശസ്ത ഭൗതികവാദ ദാർശനികനായ ഫോയർബാഹ് (അദ്ദേഹത്തിൽ നിന്നാണല്ലോ മാർക്സ് തന്റെ ധാരാളം ആശയങ്ങൾ കടം കൊണ്ടത്.) എഴുതുന്നു: ''എന്താണ് ത്വത്വം? എന്താണ് പ്രയോഗം? രണ്ടും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമെന്ത്? മനസ്സിൽ ഒതുങ്ങി നിൽക്കുന്നതെല്ലാം താത്വികമാണ്. അനേകമാളു കളുടെ മനസ്സുകളെ ചലിപ്പിക്കുന്നതാണ് പ്രായോഗികമായ അനിവാര്യത. പ്രവൃത്തിയാണ് അനേകം മനസ്സുകളെ ഐക്യപ്പെടുത്തുന്നതും ബഹുജനങ്ങളെ സംഘടിപ്പിക്കുന്നതും. ഇവ്വിധം പ്രവൃത്തി ഈ ലോകത്ത് സ്വയം സ്ഥാനമുറപ്പിക്കുന്നു''[1]. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശ്വസ്ത ശിഷ്യനായ മാർക്സ് എഴുതുന്നു: ''വിമർശനത്തിന്റെ ആയുധത്തിന് ആയുധത്തിന്റെ വിമർശനത്തിന് പകരം നിൽക്കാനാവില്ലെന്ന് വ്യക്ത മാണ്. ഭൗതിക ശക്തികളെ പരാജയപ്പെടുത്താൻ ഭൗതിക ശക്തികൾക്ക് മാത്രമേ കഴിയൂ''. ഭൗതികേ തര ശക്തികളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ മാർക്സ് വിശ്വസിക്കുന്നില്ല; പരമാവധി, ഭൗതികാസ്തിത്വവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അവയുടെ മൂല്യം അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് മാത്രം. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: ''ബഹുജനങ്ങ ളുടെ ജീവിതത്തിൽ വേരോടുന്നതിലൂടെ തത്വത്തെ ഒരു ഭൗതിക ശക്തിയായി മാറ്റിത്തീർക്കാൻ കഴി യും.''.[2]

ആത്മാവിന്റെ മേലുള്ള പദാർത്ഥത്തിന്റെ പ്രാഥമ്യം, മനസ്സിന്റെ മേലുള്ള ശരീരത്തിന്റെ പ്രാഥമ്യം, ആത്മീയ ഘടകങ്ങളുടെ അനനിവാര്യത, ധൈഷണികവും ആത്മീയവുമായ മൂല്യങ്ങളുടെ മൗലിക തയുടെ നിഷേധം എന്നിവ ഭൗതികവാദ ദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന തത്വങ്ങളിൽപെട്ടവയാണ്.

ഈ ദർശനത്തിന് വിപരീതമായി, ആത്മാവിന്റെ അനിവാര്യതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള മറ്റൊരു ദർശനമുണ്ട്. തദനുസാരം. മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ എല്ലാ മൗലിക മാനങ്ങളെയും പദാർത്ഥവും അതിന്റെ രീതികളും ഉപയോഗിച്ച് വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ കഴിയില്ല. ആത്മാവ് ഒരു മൗലിക യാഥാർത്ഥ്യവും ആത്മീയ ശക്തികൾ (ഭൗതിക ശക്തികളിൽനിന്ന്) തീർത്തും സ്വതന്ത്രവുമാണ്. ധൈഷണിക ശക്തി കൾ, വിശ്വാസം, വികാരങ്ങൾ എന്നീ ആത്മീയ ശക്തികൾ വ്യക്തിതലത്തിലും സമൂഹതലത്തിലും ചല നങ്ങളുളവാക്കുന്ന സ്വതന്ത്ര ഘടകങ്ങളാണ്. അവ ചരിത്ര വികാസത്തിന്റെ ഉത്തോലകങ്ങളാണ്. ഇവ യുടെ ഫലമായാണ് ധാരാളം ചരിത്രപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, പ്രത്യേകിച്ചും കൂടുതൽ ഉന്നതമായ മാനുഷികതല ത്തിലുള്ള പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, ഉയർന്നുവന്നിട്ടുള്ളത്. വ്യക്തിഗതവും സാമൂഹികവുമായ അത്യുന്നത ചരിത്ര ചലനങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതും അവക്ക് ഗാംഭീര്യം പകരുന്നതും ഈ സ്വതന്ത്ര ശക്തികളാണ്.

---

[1] ആൻഡ്രി പീറ്റർ: മാർക്സ് ആന്റ് മാർക്സിസം. ഉദ്ധരണം, ശുജാഉദ്ദീൻ ദിയാഇയാന്റെ പേർഷ്യൻ പരി ഭാഷയിൽ നിന്ന് (പേ. 39).

[2] അതേ പുസ്തകം.

ചിലപ്പോൾ മാനസിക ഘടകങ്ങൾ ശാരീരികവും ഭൗതികവുമായ ഘടകങ്ങളെ ശക്തിയായി സ്വാധീനിക്കുകയും- സ്വമേധയായുള്ള പ്രവൃത്തിതലത്തിൽ മാത്രമല്ല യാന്ത്രികവും ബോധപൂർവ്വമല്ലാത്തതും ശരീരഘടനാപരവുമായ പ്രവൃത്തിതലങ്ങളിലും ഇതാണ് സംഭവിക്കുന്നത്- സവിശേഷമായ സ്വന്തം ലക്ഷ്യങ്ങൾ നേടാൻവേണ്ടി അവയെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ശാരീരിക രോഗങ്ങളെ സുഖപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള മനഃശാസ്ത്രപരമായ നിർദ്ദേശങ്ങളേയും ഹിപ്നോട്ടിസത്തിന്റെ അത്ഭുതാവഹമായ ഫലങ്ങളേയും കാണാതിരുന്നുകൂട. വിജ്ഞാനവും വിശ്വാസവും സവിശേഷരൂപത്തിൽ സമ്മേളിക്കുമ്പോൾ- ചരിത്രഗതി മാറ്റിത്തീർക്കുന്നതിൽ അനിതര സാധാരണമായ വിപ്ലവങ്ങളും അത്ഭുതങ്ങളും സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലൂടെ- മഹത്തരവും പുരോഗമനപരവുമായ ഒരു ശക്തി ജനിക്കുന്നതായി കാണാം. മനസ്സിന്റേയും ആത്മീയ ഘടകങ്ങളുടേയും നിരാശ്രയത്വം വൈജ്ഞാനിക യഥാർത്ഥ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ[1] ഒരു മൗലിക തത്വമാണ്.

രണ്ട്: ഭൗതികാവശ്യങ്ങളുടെ പ്രാഥമ്യം: മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിന് രണ്ടുതരം ആവശ്യങ്ങൾ അനുപേക്ഷണീയമാണ്. ഒന്നാമത്തേത് ഭൗതികാവശ്യങ്ങളും (ഭക്ഷണം. വെള്ളം, പാർപ്പിടം, വസ്ത്രം, മരുന്ന് മുതലായവ) രണ്ടാമത്തേത് ധൈഷണികാവശ്യങ്ങളുമാണ്. (വിദ്യാഭ്യാസം, വിജ്ഞാനം, സാഹിത്യം കല, ദർശനം, വിശ്വാസം, പ്രാർത്ഥന, പ്രത്യയശാസ്ത്രം, സദാചാരം മുതലായവ). ഈ രണ്ടുതരം ആവശ്യങ്ങൾ ഏതവസ്ഥകളിലും മനുഷ്യനോടൊപ്പമുണ്ട്. എന്നാൽ ഏതാണ് പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായ ആവശ്യം? ഭൗതികാവശ്യങ്ങളുടെ പ്രാഥമ്യ സിദ്ധാന്തം ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യവും മുൻഗണനയും നൽകുന്നു. പ്രാരംഭ ഘട്ടത്തിൽ മനുഷ്യൻ ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾക്കായി കൂടുതൽ അദ്ധ്വാനവും ശ്രദ്ധയും നൽകുകയും ഈ ആവശ്യങ്ങൾ നിറവേറിയാൽ അവൻ തന്റെ ശ്രദ്ധയും ശക്തിയും ധൈഷണിക നേട്ടങ്ങളിലേക്ക് തിരിച്ചുവിടുകയും ചെയ്തിരുന്നുവെന്ന ആശയമല്ല ഈ പ്രധാന്യത്തിന് കാരണം. മറിച്ച, ധൈഷണികാവശ്യങ്ങളുടെ തന്നെ അടിസ്ഥാനം ഭൗതികാവശ്യങ്ങളാണ്. മനുഷ്യൻ (രണ്ടുതരം ആവശ്യങ്ങളോടും സഹജവാസനകളോടും കൂടി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നതല്ല) ഒരേയൊരുതരം ആവശ്യങ്ങളോടും സഹജവാസനകളോടും കൂടി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നതാണ് പ്രസ്‌ക്തം. ഭൗതികാവശ്യങ്ങളെ കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെട്ട രൂപത്തിൽ നിറവേറ്റാനുള്ള ഉപാവശ്യങ്ങൾ മാത്രമാണ് ധൈഷണികാവശ്യങ്ങൾ.

അതുകൊണ്ടാണ്- രൂപം, ഗുണം, സത്ത എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വീക്ഷിക്കുമ്പോൾ- ആ ധൈഷണികാവശ്യങ്ങൾ ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾക്ക് കീഴ്പ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഉല്പാദന മാധ്യമങ്ങളുടെ വികാസത്തിനനുസരിച്ച് ഓരോ കാലത്തും മനുഷ്യൻ തന്റെ ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾക്ക് സവിശേഷ രൂപവും സ്വഭാവവും നൽകി വന്നിട്ടുണ്ട്. അവന്റെ ധൈഷണികാവശ്യങ്ങളും രൂപത്തിലും ഗുണത്തിലും ഈ ഭൗതികാവശ്യങ്ങളുമായി ഐക്യത്തിൽ വർത്തിച്ചതായി കാണാം. അപ്പോൾ ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾക്കും ധൈഷണികാവശ്യങ്ങൾക്കുമിടയിൽ മുൻഗണനയുടെ ഒരു ദ്വിമുഖ ബന്ധമുണ്ടെന്നു വരുന്നു: അസ്തിത്വത്തിന്റെ മുൻഗണനയും (അതായത്, ഭൗതികാവശ്യങ്ങളുടെ ഉപോല്പന്നങ്ങളാണ് ധൈഷണികാവശ്യങ്ങൾ) സത്തയുടെ മുൻഗണനവും അതായത്, ധൈഷണികാവശ്യങ്ങളുടെ രൂപഗുണ സ്വഭാവങ്ങൾ ഭൗതികാവശ്യങ്ങളുടേതിന് കീഴ്പ്പെട്ടിരിക്കും. പി. റോയൻ ''ഹിസ്റ്റോറിക്കൽ മെറ്റീരിയലിസ'' മെന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ഹൈമൻ ലൂയിയുടെ ''ഫിലസോഫിക്കൽ ഐഡിയാസി''ൽനിന്നും ഉദ്ധരിക്കുന്നു: ''ലോകം, സമൂഹം, കല, സദാചാരം എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച് തന്റെ ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾക്കിണങ്ങുന്ന സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കാൻ മനുഷ്യനെ പ്രേരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത് ഭൗതികാസ്തിത്വത്തിന്റെ ഗതിയാണ്. എല്ലാ ധൈഷണിക പ്രകടനങ്ങളും ഭൗതികാവസ്ഥകളുടേയും ഉല്പാദന രീതിയുടേയും അനന്തരഫലങ്ങളാണ്''.[2]

ഇപ്രകാരം, ഓരോരുത്തരുടേയും ശാസ്ത്രീയ വിധിനിർണ്ണയനവും ദാർശനിക വിചിന്തനവും കലാപരവും സാഹിത്യപരവുമായ സംവേദനക്ഷമതയും ധാർമ്മികബോധവും മതപരമായ സായൂജ്യവുമെല്ലാം തന്റെ ജീവിതരീതിക്ക് വിധേയമാണെന്നുവരുന്നു. ''നിങ്ങളുടെ ആഹാരമെന്താണെന്ന് പറയൂ, നിങ്ങളെന്താണ് ചിന്തിക്കുന്നതെന്ന് ഞാൻ പറഞ്ഞുതരാം'' എന്നതത്വം ഉപയോഗിച്ച് ഇങ്ങനെ പറയാം: ഉല്പാദന മാധ്യമങ്ങളുടെ വികാസത്തോതെന്താണെന്നും സമൂഹാംഗങ്ങൾക്കിടയിലെ സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങളെന്താണെന്നും അറിഞ്ഞാൽ, സമൂഹാംഗങ്ങൾ കൈകൊള്ളുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രവും ദർശനവും ധർമ്മശാസ്ത്രവും മതവും മനസ്സിലാക്കാം.

പ്രസ്തുത സിദ്ധാന്തത്തിൽനിന്ന് വിരുദ്ധമായി ധൈഷണികാവശ്യങ്ങളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യ സിദ്ധാന്തം നിലകൊള്ളുന്നു. ഇതനുസരിച്ച്, ഓരോ മനുഷ്യനിലും ആദ്യമായി മുളച്ചുവരുന്നത് ഭൗതികാവശ്യങ്ങളാണെങ്കിലും-കുഞ്ഞു പിറന്നുവീണ ഉടനെ മാതാവിന്റെ മാറിടം തിരയുന്നു- അവനിൽ അന്തർലീനമായിക്കിടക്കുന്ന ധൈഷണികാവശ്യങ്ങൾ സാവധാനം വിടർന്നുവരുന്നു. മനുഷ്യന്റെ വികാസത്തിന്റെയും പക്വതയുടെയും പിന്നീടുള്ള ഘട്ടങ്ങളിൽ ധൈഷണികാവശ്യങ്ങൾക്ക് വേണ്ടി ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾ ബലികഴിക്കപ്പെടുന്നതായി നാം കാണുന്നു. മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, ശാരീരികാസ്വദാനങ്ങളെ

---

[1] അല്ലാമാ ത്വബാത്വബായീ, മുർതസാ മുത്വഹരി: ഉസൂലെ ഫൽസഫെ വ റവിശെ റിയലിസം- തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനങ്ങളും യഥാത്ഥരീതിയും-വാള്യം: 1, 2. (മെറ്റാഫിസിക്കൽ (അതിഭൗതിക) റിയലിസമല്ല, എപിസ്റ്റമോളജിക്കൽ (പ്രത്യക്ഷ വിജ്ഞാന ശാസ്ത്രപരമായ) റിയലിസമാണ് ഗ്രന്ഥകർത്താവ് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നുത്.

[2] പി. റോയൻ: ഹിസ്റ്റോറിക്കൽ മെറ്റീരിയലിസം, പേ.37

ക്കാളും ആകർഷണങ്ങളെക്കാളും ശക്തവും മനുഷ്യ പ്രകൃതിയോടടുത്തു നിൽക്കുന്നതുമാണ് ധൈഷണികാസ്വാദനത്തിനുള്ള ത്വര[1]. വ്യക്തിയിൽ വിദ്യാഭ്യാസവും സംസ്കാരവും വർദ്ധിക്കുന്തോറും ഭൗതികാവശ്യങ്ങളും ആസ്വാദനങ്ങളും അസ്തിത്വവും യഥാക്രമം ധൈഷണികാവശ്യങ്ങൾക്കും ആസ്വാദനങ്ങൾക്കും അസ്തിത്വത്തിനും കീഴ്പ്പെട്ടുവരുന്നു. ഈ തത്വമാണ് സമൂഹവും പിന്തുടരുന്നത്. പ്രാകൃത സമൂഹങ്ങളിൽ ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾക്കാണ് ആധിപത്യമുള്ളത്. സമൂഹം പുരോഗമിക്കുകയും കൂടുതൽ സംസ്കാര സമ്പന്നമാവുകയും ചെയ്യുന്നതോടെ ധൈഷണികാവശ്യങ്ങൾക്ക് ആധിപത്യവും പ്രാധാന്യവും കൈവരുന്നു. ക്രമേണ ഈ ധൈഷണികാവശ്യങ്ങൾ ജീവിതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങളായി ഉയരുകയും ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾ (ഈ ലക്ഷ്യങ്ങൾ നേടാനുള്ള) വെറും മാധ്യമങ്ങളായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു.[2]

മൂന്ന്: പ്രവൃത്തിയുടെ മുൻഗണന: ചിന്തിക്കുകയും ഗ്രഹിക്കുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ജീവിയാണ് മനുഷ്യൻ. പ്രവൃത്തിക്കോ ചിന്തക്കോ പ്രാഥമ്യം നൽകേണ്ടത്? മനുഷ്യസത്ത പ്രവൃത്തിയോ ചിന്തയോ?

പ്രവൃത്തി സ്വതന്ത്രവും ചിന്തയേക്കാൾ മുൻഗണനയുള്ളതുമാണെന്ന ആശയമാണ് ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. അത് പ്രവൃത്തിയെ അടിത്തറയായും ചിന്തയെ പ്രവൃത്തിയുടെ ഉല്പന്നമായും കണക്കാക്കുന്നു. പൗരാണിക തർക്കശാസ്ത്രവും ദർശനവും ചിന്തയെ പ്രവൃത്തിയിലേക്കുള്ള കവാടമായിട്ടാണ് ഗണിച്ചിരുന്നത്. ആ തർക്കശാസ്ത്രം ചിന്തയെ ധാരണകളും നിർണ്ണയങ്ങളുമായി വിഭജിക്കുകയും ഓരോന്നിനേയും സ്വതഃസ്പഷ്ടമെന്നും സൈദ്ധാന്തികമെന്നും വീണ്ടും തരംതിരിക്കുകയും ചെയ്തു. സൈദ്ധാന്തികാശയങ്ങളിലേക്കുള്ള കവാടങ്ങളാണ് സ്വതഃസ്പഷ്ടാശയങ്ങൾ. മനുഷ്യ സത്ത ശുദ്ധചിന്തയാണ്. ജ്ഞാനത്തിലാണ് മനുഷ്യന്റെ പൂർണ്ണതയും മഹത്വവും കുടികൊള്ളുന്നത്. 'പൂർണ്ണ മനുഷ്യ' നെന്നുവെച്ചാൽ ജ്ഞാനിതന്നെ.[3]

എന്നാൽ, ചിന്തയുടെ മാനദണ്ഡവും കവാടവും പ്രവൃത്തിയാണെന്ന തത്വമാണ് ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഉല്പാദന പ്രവർത്തനമാണ് മനുഷ്യസത്ത. പ്രവൃത്തിയാണ് വ്യക്തിത്വം രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. മാർക്സ് പറയുന്നു: ''ലോകത്തിന്റെ ചരിതമെന്ന് പറയുന്നതു മുഴുവനും മനുഷ്യാദ്ധ്വാനത്തിലൂടെ മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിക്കുകയല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല''[4]. ഏംഗൽസ് പറയുന്നു: ''മനുഷ്യൻതന്നെ പ്രവൃത്തിയുടെ സൃഷ്ടിയാണ്''[5]. പ്രകൃതിക്ഷോഭങ്ങളെക്കുറിച്ച് വിചിന്തനം നടത്തുന്നതിന് പകരം, അത്യദ്ധ്വാനത്തിലൂടെ ഭൗതികാവസ്ഥകളെ കീഴടക്കിയും വിപ്ലവ പ്രവൃത്തിയിലൂടെ ശക്തരായ ആക്രമികളെ കീഴടക്കിയും സ്വന്തം ഇംഗിതങ്ങൾക്കനുസരിച്ച ഒരു സമൂഹത്തെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയായിരുന്നു മനുഷ്യൻ ആദ്യമായി ചെയ്തത്. ഇവ്വിഷയകമായി ആൻഡ്രി പീറ്റർ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്.[6] മാർക്സിസ്റ്റ് ഭൗതിക ദർശനത്തിലെ ഒരു മൗലിക തത്വമാണിത്- ''പ്രയോഗം'' എന്ന പേരിലാണിത് അറിയപ്പെടുന്നത്. ഫോയർബാഹിൽനിന്നും ഹെഗലിൽനിന്നും കാറൽ മാർക്സ് കടംകൊണ്ട ഒരു തത്വമാണിത്.

ഇതിന് വിപരീതമായ തത്വമാണ് സത്താശാസ്ത്ര യഥാർത്ഥവാദം (ആശയവാദം) മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. ഇത് ചിന്തയുടെ പ്രാഥമ്യത്തിലും ചിന്തയും പ്രവൃത്തിയും തമ്മിലുള്ള അന്യോന്യപ്രവർത്തനങ്ങളിലും വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈ ദർശനത്തിൽ ചിന്തയാണ് മനുഷ്യസത്ത (സ്വത്വത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം കൊണ്ടുതന്നെയാണ് സ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച അറിവ് കിട്ടുന്നത്). മനുഷ്യനും അദ്ധ്വാനവും തമ്മിൽ അന്യോന്യം പ്രവർത്തനങ്ങളാണുള്ളത്; അവൻ അദ്ധ്വാനത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയും തുടർന്ന് ആ അദ്ധ്വാനം അവനെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യൻ (ബാഹ്യലോകത്തെ പ്രവർത്തനം മൂലം) പ്രാഥമിക അറിവുകൾ നേടുന്നത് ബാഹ്യലോകത്തു നിന്നാണ്. ഈ പ്രാഥമിക വിവരങ്ങൾകൊണ്ട് അവന്റെ മനസ്സ് സമ്പന്നമാവുന്നതുവരെ അതിനൊരു ധൈഷണിക പ്രവൃത്തിയും ചെയ്യാനാവില്ല. ശേഖരിക്കപ്പെട്ട വിവരങ്ങളിൽ മനസ് പല വിധത്തിൽ ശക്തിപ്രയോഗിക്കുന്നു- സാമാന്യവൽക്കരണം, അമൂർത്തവൽക്കരണം, നിഗമനം എന്നിങ്ങനെ പല വിധത്തിൽ. ഇപ്രകാരമാണത് വസ്തുക്കളുടെ ശരിയായ ഗ്രഹണത്തിനുള്ള പശ്ചാത്തലമൊരുക്കുന്നത്. ബാഹ്യപദാർത്ഥത്തിന്റെ, മനസ്സിൽ പതിയുന്ന, വെറുമൊരു പ്രതിഫലനത്തെ മനസ്സിനകത്ത് വെച്ച്, ആത്മാവെന്ന അഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ ജനിക്കുന്ന നിരവധി മാനസിക പ്രക്രിയകളിലൂടെ, രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുമ്പോഴാണ് ധാരണ അഥവാ അറിവ് ലഭിക്കുന്നത്. അപ്പോൾ, പ്രവൃത്തിയും ചിന്തയും അന്യോന്യം ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നവയും പ്രഭവസ്ഥാനങ്ങളായി വർത്തിക്കുന്നവയുമാണ്. ഇതൊരു ദുഷ്ടവലയമല്ല. ജ്ഞാനത്തിലും വിശ്വാസത്തിലുമാണ് മനുഷ്യമഹത്വം കുടികൊള്ളുന്നത്. അദ്ധ്വാനം മൂല്യവത്തായിത്തീരുന്നത് അതിലൂടെ അവൻ ഈ ഗുണങ്ങളെ തേടുന്നുവെന്നതുകൊണ്ടാണ്. മനുഷ്യൻ ഒരേ സമയം തന്റെ അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ

---

[1] ഇബ്നുസീന അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'അൽഇശാറാത്ത്' 8-ാം ഭാഗത്തിൽ ഈ വിഷയം വലിയ ഉൾക്കാഴ്ചയോടുകൂടി ചർച്ച ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

[2] മുർതസാ മുത്വഹരി: ഖിയാം വ ഇൻഖിലാബെ മഹ്ദി (മഹ്ദിയുടെ എഴുന്നേൽപും വിപ്ലവവും).

[3] തത്ത്വചിന്തുയുടെ ഉദ്ദേശ്യവും ലക്ഷ്യവും ഇപ്രകാരം നിർവചിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു: മനുഷ്യനെ ബാഹ്യ പ്രപഞ്ചത്തിന് സമം യുക്തി പ്രപഞ്ചമായി പരിവർത്തിപ്പിക്കുക.

[4] ആൻഡ്രീ പീറ്റർ: മാർക്സ് ആന്റ് മാർക്സിസം (പേഴ്സ്യൻ തർജമ, പേ. 40,41)

[5] അതേ പുസ്തകം.

[6] അതേ പുസ്തകം. പേ. 39

സ്രഷ്ടാവും സൃഷ്ടിയുമാണ്. ഇതര ജീവികളിൽ നിന്നും മനുഷ്യനെ വ്യതിരിക്തനാക്കുന്നത് ഇതാണ്. മനുഷ്യജാതിക്ക് മാത്രം പ്രത്യേകമായുള്ള ദൈവിക സൃഷ്ടിരീതിയിൽ നിന്നാണ് അവനിത് കിട്ടിയിട്ടുള്ളത്.[1]

അദ്ധ്വാനവുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ സൃഷ്ടിപരത നവാവിഷ്കരണം നടത്താൻ കഴിവുള്ളതും രചനാത്മകവുമാണ്. എന്നാൽ, മനുഷ്യനുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽ അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ രൂപീകരണ ശക്തി പരിമാണാത്മകം മാത്രമാണ്. മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, മനുഷ്യനാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ അദ്ധ്വാനത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്; നേരെമറിച്ചല്ല സംഭവിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനെ ആന്തരികമായി രൂപപ്പെടുത്താനുള്ള പശ്ചാത്തലമൊരുക്കുകയാണ് അദ്ധ്വാനവും നിരന്തരമായ പരിശീലനവും ചെയ്യുന്നത്. ആവിഷ്കാരപൂർവ്വവും ഗുണപരവുമായവയും പരിമാണാത്മകവും സംഖ്യാപരവുമായവയും തമ്മിൽ പരസ്പര ബന്ധങ്ങളുണ്ടാവുമ്പോൾ ആദ്യത്തേതാണ് മുന്തിനിൽക്കുക.

അതിനാൽ, മനുഷ്യനും അദ്ധ്വാനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം പാരസ്പരികമാണ്. മനുഷ്യൻ അദ്ധ്വാനത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയും അദ്ധ്വാനം അവനെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ അനിവാര്യഹേതു മനുഷ്യനാണെന്നും മനുഷ്യന്റെ പരിമാണാത്മക ശക്തി മാത്രമാണ് അദ്ധ്വാനമെന്നുമുള്ള യാഥാർത്ഥ്യം പരിഗണിച്ചാൽ, മനുഷ്യനാണ് അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ മേൽ പ്രാഥമ്യവും അധിപത്യവുമുള്ളതെന്ന് വ്യക്തമാകും.

നാല്: സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ പ്രാഥമ്യം: ജൈവശാസ്ത്രപരമായി നോക്കിയാൽ, മനുഷ്യനാണ് ഏറ്റവും സമ്പൂർണ്ണമായ ജീവി. സ്വയം വികസിക്കാനുള്ള കഴിവ് മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ സവിശേഷതയാണ്. അവന്റെ സവിശേഷ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ മാനങ്ങളാണ് മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. നിരന്തരമായ അനുഭവങ്ങളിലൂടെയും പഠനങ്ങളിലൂടെയുമാണ് മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ ദാർശനികവും ബുദ്ധിപരവുമായ മാനം രൂപപ്പെടുന്നത്. മറ്റു ചില ഘടകങ്ങളുടെ സ്വാധീനം മൂലം അവന്റെ അസ്തിത്വത്തിന് വേറൊരു മാനം കൂടി കിട്ടുന്നു- ഇതാണ് സദാചാരമാനം. സർവ്വ മൂല്യങ്ങളുടെയും സ്രോതസ്സും സർവ്വ വിധിവിലക്കുകളുടേയും അടിത്തറയുമാണ് സദാചാരം. കലാപരവും മതപരവുമായ മാനങ്ങളും ഈ രൂപത്തിൽത്തന്നെയാണ് വികസിക്കുന്നത്. ദാർശനികവും ധൈഷണികവുമായ വിചിന്തനത്തിന്റെ അടിത്തറയായും വർത്തിക്കുന്ന ധൈഷണിക വ്യവസ്ഥ മനുഷ്യൻ തന്നെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതാണ്. മൂല്യനിർദ്ധാരണത്തിനിടയിൽ മനുഷ്യൻ ജീവിതത്തിന്റെ ധാർമ്മികവും സാമൂഹികവുമായ തലങ്ങളിലുള്ള ഒരു കൂട്ടം കേവലവും ആപേക്ഷികവുമായ മൂല്യങ്ങളിലെത്തിച്ചേരുന്നു. ഈ മാനങ്ങൾ മുഴുവൻ സംയോജിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണ് മനുഷ്യാസ്തിത്വം.

സാമൂഹ്യ ഘടകങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനങ്ങളാണ് മുഴുവൻ മാനുഷികമാനങ്ങളും. ജൻമസമയത്ത് അവനിൽ ഈ മാനങ്ങളൊന്നുമില്ല; അവനെ സ്വാധീനിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളനുസരിച്ച് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമോ വൈകാരികമോ ആയ ഏതു രൂപവും സ്വീകരിക്കാൻ പരുവത്തിലുള്ള ഒരസംസ്കൃത വസ്തുവാണവൻ. മനുഷ്യവ്യക്തിത്വത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ നിർമ്മാതാവ്- മനുഷ്യനെ 'വസ്തു' വിൽനിന്ന് 'ആളാ'ക്കി മാറ്റുന്നതെന്തോ അത്- മനുഷ്യബാഹ്യമായ സാമൂഹ്യഘടകങ്ങൾ മാത്രമാണ്. ഈ ഘടകങ്ങൾ ഒത്തുചേർന്നാണ് സാമൂഹ്യപ്രക്രിയ ഉണ്ടാവുന്നത്. അതായത്, മനുഷ്യൻ സ്വയം ഒരു ശുദ്ധവസ്തുവാണ്; ഈ വസ്തു ആളായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നത് സാമൂഹ്യഘടകങ്ങളുടെ പ്രവർത്തന ഫലമായാണ്. പി.റോയൻ തന്റെ കൃതിയിൽ പ്ലഖനോവിനെ ഉദ്ധരിക്കുന്നു: ''സമൂഹത്തിലെ ഉല്പാദന മാധ്യമങ്ങളുടെ അതാതു കാലത്തുള്ള വികാസതലമാണ് സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥയുടെ സവിശേഷതകൾ നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. അതായത്, ഉല്പാദന മാധ്യമങ്ങളുടെ വികാസഘട്ടം നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുമ്പോൾ, സാമൂഹ്യക്രമത്തിന്റേയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ജനങ്ങളുടെ മാനസിക നിലയുടേയും സവിശേഷതകളും ഈ വ്യവസ്ഥക്കകത്തുള്ള മറ്റെല്ലാ ബന്ധങ്ങളും അതോടൊപ്പംതന്നെ പുരോഗതിയുടെ ആശയങ്ങളും ഗതിവേഗവും നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.''

ഇതിനുനേരെ വിപരീതമായി മറ്റൊരു നരവംശ ശാസ്ത്ര തത്വമുണ്ട്. മനുഷ്യന്റെ ബുദ്ധിയുടേയും ഉന്നതാശയങ്ങളുടേയും പ്രഭവസ്ഥാനമായ വ്യക്തിത്വം മനുഷ്യപ്രകൃതിയിൽത്തന്നെ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്നും മനുഷ്യസ്രഷ്ടാവ് തന്നെയാണ് അതിന്റെ കാരണക്കാരനെന്നുമുള്ള വീക്ഷണമാണ് ഈ തത്വത്തിന്റെ ആധാരം. സുസജ്ജീകൃതവും സമ്പൂർണവുമായ വ്യക്തിത്വത്തോടെ മനുഷ്യൻ ജനിച്ചു വീഴുന്നില്ലെന്നത്- പ്ലാറ്റോയുടെ സുപ്രസിദ്ധ സിദ്ധാന്തം നേരെമറിച്ചാണ്- ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, അവന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ അടിത്തറ സഹജമാണ്; സമൂഹത്തിൽ നിന്നാർജിക്കുന്നതല്ല. ഈ ആശയത്തെ നമുക്ക് ദാർശനിക ഭാഷയിൽ വിശദീകരിക്കാം: മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ (ധാർമികവും മതപരവും ദാർശനികവും കലാപരവും ശാസ്ത്രീയവും സാഹിത്യപരവും വൈകാരികവുമായ മാനുഷിക മാനങ്ങളുടെ) യഥാർത്ഥ സ്രോതസ്സ് മനുഷ്യന്റെ സയുക്തികമായ സ്വത്വമാണ്. ഇതാണ് മനുഷ്യനെ ഇതരജീവികളിൽനിന്നും വേർതിരിക്കുന്ന സവിശേഷത. സമൂഹം മനുഷ്യനെ വളർത്തുകയോ വികലപ്പെടുത്തുകയോ ചെയ്യുന്നത് തന്റെ തന്നെ അഭിരുചിക്കനുസരിച്ചാണ്. ആരംഭത്തിൽ സയുക്തിക സ്വത്വം അന്തർലീനമാണ്; പിന്നീടത് സാവധാനം പ്രവർത്തിച്ച് തുടങ്ങുന്നു. ഇപ്രകാരം, ചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാന തത്വങ്ങൾക്കനുസരിച്ചും. ഇതരജീവികളെപ്പോലെ മനുഷ്യനും നിരവധി പരിവർത്തനാത്മക ചലനങ്ങളിലൂടെ സാവധാനം യഥാർത്ഥമായിത്തീരുകയും വളർന്ന് പൂർണത പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ബാഹ്യഘടകങ്ങളുടെ സ്വാധീനം മൂലം വളരുകയും ആന്തരിക വ്യക്തിത്വത്തെ വികസിപ്പിച്ച് പൂർണത നേടു

[1] മുർതസാ മുത്വഹരിയുടെ 'ശിനാഖ്ത്ത്' (എപിസ്റ്റമോളജി) എന്ന കൃതിയിൽ ഇത് വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

കയും മാത്രമല്ല ചിലപ്പോൾ സാധാരണ ഗതിയിൽനിന്നും വ്യതിചലിച്ച് സ്വന്തം വ്യക്തിത്വത്തെ വികലമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ തത്വത്തെത്തന്നെയാണ് ഇസ്‌ലാമിക സാഹിത്യത്തിൽ ''പ്രകൃതിയുടെ തത്വം'' എന്നു വിളിക്കുന്നത്- ഇസ്‌ലാമികാധ്യാപനങ്ങളിലെ മാതൃതത്വമാണിത്.

പ്രകൃതിയുടെ തത്വപ്രകാരം മനഃശാസ്ത്രത്തിനാണ് (സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രത്തേക്കാൾ) പ്രാഥമ്യം. സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം ഉടലെടുക്കുന്നത് മനഃശാസ്ത്രത്തിൽനിന്നാണ്. മനുഷ്യന് ജൻമനാ വീക്ഷണവും ഭാവനവും വിവേചനശക്തിയും അഭിരുചികളുമൊന്നുമില്ലെങ്കിലും, അസ്തിത്വപരമായ ചില മാനങ്ങളുമായാണ് (അവന്റെ മൃഗീയ മാനങ്ങൾക്കു പുറമെ) അവൻ പിറന്നു വീഴുന്നത്. ഈ മാനങ്ങൾ മൂലമാണ് അവൻ ക്രമേണ ഒരു കൂട്ടം ആമൂർത്താശയങ്ങളെയും മൂല്യനിർധാരണങ്ങളെയും- ദർശനത്തിന്റെയും വിചിന്തന ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ഭാഷയിലെ ദ്വിതീയ ധാരണകൾ- വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുന്നത്. ഇതാണ് മനുഷ്യചിന്തയുടെ യഥാർത്ഥ അടിത്തറ; ഇതുകൂടാതെ യുക്തിപരമായ വിചിന്തനം സാധ്യമല്ല. ഇതേ മാനങ്ങളാണ് മനുഷ്യനിൽ ഉദാത്തമായ അഭിലാഷങ്ങൾ വളർത്തുന്നത്. ഇവയാണ് മനുഷ്യന്റെ ആത്മ വൈശിഷ്ട്യത്തിന്നാധാരം.

സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിന് മനഃശാസ്ത്രത്തേക്കാൾ പ്രാഥമ്യമുണ്ടെന്ന സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് മനുഷ്യൻ വെറും നിഷ്ക്രിയ സ്വീകർത്താവാണ്, സജീവ അന്വേഷകനല്ല. ഏതു രൂപത്തേയും സ്വീകരിക്കാൻ പാകത്തിലുള്ള ഒരു സംസ്കൃത വസ്തുവാണവൻ. നിശ്ചിതവും മുൻകൂട്ടി നിർണയിക്കപ്പെട്ടതുമായ ഏതെങ്കിലും രൂപത്തിലേക്കുള്ള സഹജമായ ചലനം അതിൽ കാണില്ല. അതിനേത് രൂപവും ചേരും; ആഭിമുഖ്യമോ വൈമുഖ്യമോ ആതിനില്ല. ഇതുതന്നെയാണ് മനുഷ്യന്റെയും അവസ്ഥ.

പ്രകൃതിതത്വവും മനഃശാസ്ത്ര പ്രാഥമ്യ തത്വവുമനുസരിച്ച്, ജൻമനാ മനുഷ്യന് യഥാർത്ഥ ധാരണകളും ചായ്‌വുകളും ഇല്ലെന്നിരിക്കിലും, പ്രാഥമിക തത്വങ്ങളെന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു കൂട്ടം പ്രാഥമിക മൂല്യനിർധാരണങ്ങളിലേക്ക് പരിവർത്തനാത്മകമായ രൂപത്തിൽ അവൻ നീങ്ങുന്നതായിക്കാണാം- ഈ മൂല്യനിർധാരണങ്ങളാണ് ''പ്രാഥമിക തത്വങ്ങൾ''. അവൻ ഉന്നതവും ശ്രേഷ്ഠവുമായ കുറെ മൂല്യങ്ങളിലേക്കും നീങ്ങുന്നു; ഈ മൂല്യങ്ങളാണ് അവന്റെ മാനുഷികമായ സർഗ ഗുണത്തിന്റെ ആദർശങ്ങൾ. പിന്നീട് ചിന്തയുടെ പ്രാഥമിക ഘടകങ്ങളായി (ദാർശനിക ഭാഷയിലെ പ്രാഥമിക ധാരണകൾ) കുറെ ലളിതമായ ആശയങ്ങൾ പുറത്തുനിന്ന് അവന്റെ മനസ്സിൽ കടക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സൈദ്ധാന്തികമോ പ്രായോഗികമോ ആയ മൂല്യനിർധാരണ വ്യവസ്ഥയുടെ രൂപത്തിലാണ് ഈ തത്വങ്ങൾ രംഗത്തു വരുന്നത്. കാലാന്തരത്തിൽ ഈ സഹജവാസനകൾ നിശ്ചിത രൂപം കൈകൊള്ളുന്നു.

ഒന്നാമത്തെ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം മനുഷ്യൻ നിലവിലുള്ള അവസ്ഥകളിൽ വിശ്വസിക്കുന്നത് (ഉദാഹരണമായി) 2*2=4 എന്ന ഗണിത സൂത്രവാക്യം സ്ഥലകാലങ്ങൾക്കതീതമായ കേവലസത്യമായാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ വിശ്വാസം സവിശേഷാവസ്ഥയുടെ ഉല്പന്നം മാത്രമാണ്. അതായത്, ഈ സൂത്രവാക്യം സത്യമാണെന്ന് തോന്നിപ്പിക്കുന്നത് നിലവിലുള്ള അവസ്ഥകളാണ്; വ്യത്യസ്ത അവസ്ഥകളിലും ചുറ്റുപാടുകളിലും ഈ സൂത്രവാക്യം 2*2=26 എന്നാവാനും സാധ്യതയുണ്ട്. എന്നാൽ രണ്ടാമത്തെ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം, ബാഹ്യാവസ്ഥകൾ മനുഷ്യനെ 2, 4, 8, 10 തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളിൽ എത്തിച്ചേരാൻ സഹായിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, 2*2=4 അഥവാ 5*5=25 തുടങ്ങിയ ഗണനകൾ മനസ്സിന്റെ അനിവാര്യഫലങ്ങളും വ്യത്യസ്ത രൂപങ്ങൾ ഉണ്ടാവാൻ സാധ്യതയില്ലാത്തവയുമാണ്. അതുപോലെത്തന്നെ മനുഷ്യ പ്രകൃതിയുടെ പൂർണത കൈവരിക്കാനുള്ള പ്രവണതകൾ മനുഷ്യന്റെ മനസ്സിന്റെയും ആത്മാവിന്റെയും അവിഭാജ്യവും അനിവാര്യവുമായ സവിഷേതകളാണ്.[1]

അഞ്ച്: സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതികവശം: സമൂഹത്തിൽ വ്യത്യസ്ത തട്ടുകളും വർഗങ്ങളുമുണ്ട്- സാമ്പത്തികം, സാംസ്കാരികം, രാഷ്ട്രീയം, ഭരണപരം, മതപരം, നിയമപരം മുതലായ ഘടനകൾ. സ്വീകരണമുറിയും കുളിമുറിയും കിടപ്പറയും അടുക്കളയുമുള്ള ഒരു വീട്പോലെയാണ് സമൂഹം.

സമൂഹത്തിന്റെ വിവിധ ഘടനകളിൽ ഒന്ന് അടിത്തറയായി വർത്തിക്കുന്നു. അതിൻമേലാണ് വ്യവസ്ഥയും ഉപരിഘടനയും നിലകൊള്ളുന്നത്. സമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തറ- സാമ്പത്തിക ഘടനയാണിത്- തകർന്നാൽ അനിവാര്യമായും മുഴുവൻ ഘടനയും തകരും. ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളും മാധ്യമങ്ങളും, ഉല്പാദന സ്രോതസ്സുകളും ബന്ധങ്ങളും തുടങ്ങിയ ഭൗതിക ഉല്പാദന വ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രതിഭാസമാണ് സാമൂഹ്യഘടന. സാമൂഹ്യഘടനയുടെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട വശമായ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങൾ സദാ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയും വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വികാസത്തിന്റെ ഓരോ ഘട്ടത്തിലും പുതിയ ഉല്പാദന ബന്ധ വ്യവസ്ഥ അനിവാര്യമായിത്തീരുന്നു.

ഉടമസ്ഥ സമ്പ്രദായവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സവിശേഷ നിയമങ്ങളെയും അവസ്ഥകളെയും- സമൂഹാംഗങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന നിയമങ്ങളും അവസ്ഥകളും സമൂഹത്തിന്റെ മൊത്തം ഉല്പാദനത്തോടുള്ള പരമ്പരാഗത ബന്ധങ്ങൾ- ആശ്രയിച്ചാണ് സമൂഹത്തിലുള്ള ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളുടെ രീതി നിലനില്ക്കുന്നത്. ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളുടെ രീതി നിലനില്ക്കുന്നത്. ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളുടെ മാറ്റമുണ്ടാവുമ്പോൾ നിയമം, ചിന്ത, സദാചാരം, ദർശനം, മതം, ശാസ്ത്രം എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനങ്ങളും മാറുന്നു. സമ്പദ്ക്രമമാണ് സമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തറ.

---

[1] ഇതു സംബന്ധിമായി കൂടുതൽ വിശദങ്ങൾ അല്ലാമാ ത്വബാത്വബാഇയുടെ 'ഉസൂലെ ഫൽസഫെ വ റവിശെ റിയലിസം' 5ാം അധ്യായത്തിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ അൽമീസാൻ (ഖുർആൻ വ്യാഖ്യാനം) 14-ാം വാള്യത്തിലും കാണാം.

മാർക്സിന്റെ ''ദി ക്രിട്ടിക്ക് ഓഫ് പൊളിറ്റിക്കൽ ഇക്കോണമി''യുടെ ആമുഖത്തിൽനിന്ന് ആൻഡ്രി പീറ്റർ ഉദ്ധരിക്കുന്നു: ''മനുഷ്യർ തങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിലെ സാമൂഹ്യ ഉല്പാദനത്തിൽ സ്വന്തം ഇച്ഛയിൽനിന്നും സ്വതന്ത്രവും അനുപേക്ഷണീയവുമായ സവിശേഷ ബന്ധങ്ങളിലേക്ക്, തങ്ങളുടെ ഭൗതിക ഉല്പാദന ശക്തികളുടെ നിശ്ചിത വികാസ ഘട്ടത്തോട് പൊരുത്തപ്പെടുന്ന ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങളിലേക്ക്, പ്രവേശിക്കുന്നു. ഈ ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങളാണ് സമൂഹത്തിന്റെ സമ്പദ്ഘടന അഥവാ യഥാർത്ഥ അടിത്തറ രൂപീകരിക്കുന്നത്. ഈ അടിത്തറമേലാണ് നിയമപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ഉപരിഘടന ഉയർന്ന് നില്ക്കുന്നതും ഈ അടിത്തറയോടാണ് സാമൂഹ്യ ബോധത്തിന്റെ നിശ്ചിത രൂപം പൊരുത്തപ്പെടുന്നതും ഭൗതിക ജീവിതത്തിന്റെ ഉല്പാദന രീതിയാണ് സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവും ധൈഷണികവുമായ ജീവിതപ്രക്രിയയെ സാമാന്യമായി വ്യവസ്ഥീകരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യരുടെ ബോധം അവരുടെ അസ്തിത്വത്തെ നിർണയിക്കുകയല്ല, സാമൂഹ്യാസ്തിത്വം അവരുടെ ബോധത്തെ നിർണയിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.[1] അനൻകോവിന് മാർക്സയച്ച കത്തും പീറ്റർ ഉദ്ധരിക്കുന്നു: ''മനുഷ്യന്റെ ഉല്പാദന സൗകര്യങ്ങളുടെ പ്രത്യേക വികാസഘട്ടത്തെ സങ്കല്പിച്ചാൽ ഉപഭോഗ- വാണിജ്യങ്ങളുടെ തത്തുല്യമായ രൂപം മനസ്സിലാക്കം. ഉല്പാദനം, വാണിജ്യം, ഉപഭോഗം എന്നിവയുടെ പ്രത്യേക വികാസ പടികളെ സങ്കല്പിച്ചാൽ ത്തുല്യമായ കുടുംബ വ്യവസ്ഥയോ വർഗങ്ങളോ, ചുരുക്കത്തിൽ തത്തുല്യമായ പൗരസമൂഹം കിട്ടും''.[2] മാർക്സിന്റെ വീക്ഷണമെന്താണെന്ന് പീറ്റർ വിശദീകരിക്കുന്നത് കാണുക: ''ഇപ്രകാരം മാർക്സ് സമൂഹത്തെ ഒരു കെട്ടിടത്തോടുപമിച്ചിരിക്കുന്നു. അതിന്റെ അടിത്തറയുടെ ആധാരവും സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥകളാണ്; അതിന്റെ ഉപരിഘടന (കെട്ടിടം തന്നെ) രൂപീകരിക്കുന്നത് രാഷ്ട്രീയവും മതപരവും നിയമപരവുമായ രീതികളും സമ്പ്രദായങ്ങളും കീഴ്വഴക്കങ്ങളുമാണ്. കെട്ടിടത്തിലെന്നപോലെ സമൂഹവും അതിന്റെ അടിത്തറയെയാണാശ്രയിക്കുന്നത്. സാമ്പത്തിക രൂപങ്ങളും (ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങൾ) സങ്കേതിക രീതികളും വിചിന്തന രീതികളെയും രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥകയെയും സമ്പ്രദായത്തെയും ആശ്രയിച്ചും അവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുമാണിരിക്കുന്നത്. അവയോരോന്നും സാമ്പത്തികാവസ്ഥകൾക്ക് കീഴ്പ്പെട്ടിരിക്കുന്നു''.[3] ലെനിന്റെ ''മാർക്സ്-ഏംഗൽസ്- മാർക്സിസം'' എന്ന കൃതിയിൽ നിന്നും അദ്ദേഹം ഉദ്ധരിക്കുന്നു: ''ഉല്പാദനരീതി പ്രകൃതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മനുഷ്യന്റെ പ്രവൃത്തിയിലും തുടർന്ന് അതിൽനിന്നുളവാകുന്ന സാമൂഹ്യാവസ്ഥകളിലും ധൈഷണിക രീതികളിലും സ്വയം പ്രതിഫലിക്കുന്നു''.[4] ''ക്രിട്ടിക്ക് ഓഫ് പൊളിറ്റിക്കൽ ഇക്കോണമി''യിൽ നിന്ന് വീണ്ടും ഉദ്ധരിക്കുന്നു: ''എന്റെ അന്വേഷണത്തിന്റെ ഫലമിതാണ്: നിയമബന്ധങ്ങളെയും രാഷ്ട്രത്തിന്റെ രൂപങ്ങളെയും അവയിൽ നിന്നുതന്നെയോ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ സാമാന്യ വികാസത്തിൽ നിന്നോ അല്ല മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. അവയുടെ വേരുകളുള്ളത് ഭൗതിക ജീവിതാവസ്ഥകളിലാണ്... സമൂഹത്തിന്റെ ഘടന തേടേണ്ടത് രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്ക്രമത്തിലാണ്''.[5] മാർക്സ് തന്റെ ''ദ പോവർടി ഓഫ് ഫിലോസഫി''യിൽ എഴുതുന്നു: ''സാമൂഹ്യ ബന്ധങ്ങൾ ഉല്പാദന ശക്തികളുമായി അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പുതിയ ഉല്പാദന ശക്തികൾ നേടാൻ മനുഷ്യർ തങ്ങളുടെ ഉല്പാദന രീതിയിൽ മാറ്റം വരുത്തുന്നു. ഉല്പാദന രീതിയിൽ മാറ്റം മാറ്റുന്നതിലൂടെ, തങ്ങളുടെ എല്ലാ സാമൂഹ്യ ബന്ധങ്ങളിലും അവർ മാറ്റം വരുത്തുന്നു. കൈയന്ത്രം ഫ്യൂഡൽ പ്രഭുവിന്റെ സമൂഹമാണ് നല്കുന്നത്! ആവിയന്ത്രം നല്കുന്നത് വ്യവസായ മുതലാളിയുടെ സമൂഹത്തെയാണ്''.[6]

സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതിക ഘടനയാണ് പ്രഥമമെന്ന സിദ്ധാന്തം പ്രയോഗമാണ് പ്രഥമമെന്ന സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ വ്യാപനമാണ്. ഒന്നാമത്തേത് സമൂഹത്തിലും രണ്ടാമത്തേത് വ്യക്തിയിലും പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നു. സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തെ മനഃശാസ്ത്രത്തിന്റെ മേൽ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നവർ ചിന്തക്കുമേൽ പ്രവൃത്തിയെ അവരോധിക്കുകയാണ്.

സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതിക വശത്തിന് (ഇതിനെ സമ്പദ്ഘടനയെന്നോ സാമ്പത്തികാടിത്തറയെന്നോ വിളിക്കാം) രണ്ട് ഘടകങ്ങളുണ്ട്: ഒന്ന്, മനുഷ്യന് പ്രകൃതിയുമായുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ ഫലമായ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങൾ. രണ്ട്, സാമ്പത്തിക വിതരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സമൂഹാംഗങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങൾ. അഥവാ സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങൾ. അവ രണ്ടും ഉല്പാദന മാധ്യമങ്ങൾ (ഉല്പാദനരീതി) എന്നാണറിയപ്പെടുന്നത്.[7] ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാക്കൾ പ്രയോഗിച്ച ഈ പദങ്ങൾ ദുരൂഹമാണ്; അവസുനിർവചിതമോ സുവ്യക്തമോ അല്ല.[8] സമൂഹത്തിന്റെ സമ്പദ്ഘടനയാണടിത്തറ (സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതികവശമാണ് പ്രഥമം)യെന്ന അവരുടെ പ്രസതാവന

---

[1] ആൻഡ്രി പീറ്റർ: മാർക്സ് ആന്റ് മാർക്സിസം, പേഴ്സ്യൻ പരിഭാഷ പേ. 246, അനുബന്ധം 3.
റെയ്മണ്ട് ആരൻ: മെയിൻ കറന്റ്സ് ഇൻ സോഷ്യോളജിക്കൽ തോട്ട്, പേ. 168. അൻവർ ഖാമേഹി: തജ്ദീദെ നസർ തലബി അസ്മാർക്സ് താ മാവോ, പേ. 153.

[2] ആൻഡ്രി പീറ്റർ: മാർക്സ് ആന്റ് മാർക്സിസം (പേഴ്സ്യൻ പരിഭാഷ), പേ. 247 അനുബന്ധം 3.

[3] അതേ പുസ്തകം: പേ. 33

[4] അതേ പുസ്തകം: പേ. 248

[5] അതേ പുസ്തകം: പേ. 32

[6] കാറൽ മാർക്സ്: ദ പോവർട്ടി ഓഫ് ഫിലോസഫി (മോസ്ക്കോ) പേ. 123.)

[7] പി. നികേതിന്റെ 'എലിമെന്റ്സ് ഓഫ് ഇക്കോണമിക്സ്' കാണുക. (നാസിർ സറാഫ്ശാന്റെ പേഴ്സ്യൻ പരിഭാഷ പേ: 3) പി. റോയന്റെ 'ഹിസ്റ്റോറിക്കൽ മെറ്റീരിയലിസ'ത്തിലെ ഉല്പാദനത്തെപ്പറ്റി പറയുന്ന അധ്യായം പ്രയോജനപ്പെടും, ഇവ്വിഷയകമായി.

[8] അൻവർ ഖാമേഹി, തജ്ദീദെ നസർ തലബി അസ്മാർക്സ് താ മാവൊ, പേ. 253.

വിവക്ഷിക്കുന്നത്, മുഴുവൻ ഉല്പാദന വ്യവസ്ഥയാണെങ്കിലും, സാമാന്യമായി ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളും ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളുമാണ്.

ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ സ്ഥാപകരുടെ കൃതികളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഒരു കാര്യം പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കുക: അടിത്തറതന്നെ ഇരുതല ബന്ധമുള്ളതാണ്; ഒന്ന് മറ്റൊന്നിന്റെ അടിത്തറയായും മറ്റേത് അടിത്തറയുടെ മേൽക്കൂരയായും നിലകൊള്ളുന്നു. ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളാണ് (ഭൗതികവല്ക്കരിക്കപ്പെട്ട കായികാധ്വാനം) അടിത്തറ (സാമൂഹ്യഘടനയുടെ അടിത്തട്ടിലുള്ള യഥാർത്ഥവശം) സൃഷ്ടിക്കുന്നത് കായികാധ്വാനമാണ് (സാമ്പത്തിക വിതരണത്തിലൂടെ) സവിശേഷ സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതും നിലനിർത്തുന്നതും. ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളുടെ വികാസഘട്ടത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന ഈ ബന്ധങ്ങൾ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളുമായി ഐക്യപ്പെട്ടും അവയുടെ പ്രചോദനവും ചാലകശക്തിയുമായും വർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സമൂഹത്തിലെ സവിശേഷ സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങൾ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളിൽ നിന്നും പരമാവധി പ്രയോജനമെടുക്കാൻ ഉപകരിക്കുന്ന മാധ്യമങ്ങളാണ്. എന്നാൽ, ഉല്പാദനോപകരണങ്ങൾ തന്നെ വികാസത്തിനും മാറ്റത്തിനും വിധേയമാണ്. ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളിലുണ്ടാവുന്ന മാറ്റം ഉല്പാദന വ്യവസ്ഥയുടെ രണ്ട് വശങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഐക്യം തകർക്കുന്നു. മുമ്പുള്ള ഉല്പാദനോപകരണങ്ങൾക്കനു രൂപമായി വളർന്നുവന്നിട്ടുള്ള ഉല്പാദനപരവും സാമ്പത്തികവുമായ ബന്ധങ്ങൾ അപര്യാപ്തവും പഴഞ്ചനുമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു- കുട്ടിക്കുപ്പായം പ്രായം ചെന്നവർക്ക് യോജിക്കാത്തതുപോലെയാണിത്. അതുപോലെത്തന്നെ, പ്രാകൃത ഉപകരണങ്ങൾ കൂടുതൽ വികസിതമായ സമൂഹത്തിന് പറ്റാതായിത്തീരുകയും, ഉല്പാദനഘടനയുടെ രണ്ടു ബന്ധങ്ങൾക്കിടയിൽ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലൂടെ, അതിന്റെ വികാസത്തെ തടഞ്ഞ് നിർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. പുതിയ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങൾ അനിവാര്യമായും നിലവിൽ വരികയും സമൂഹത്തിന്റെ സമ്പദ്ഘടന (അടിത്തറ) പൂർണമായി മാറുകയും തൽഫലമായി ഉപരിഘടനയിലും (മതപരവും ദാർശനികവും സദാചാരപരവുമായ തലങ്ങൾ) മാറ്റം സംഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

സാമൂഹ്യാധ്വാനത്തിന്റെ- ഉല്പാദനോപകരണങ്ങൾ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന ഭൗതികവല്ക്കരിക്കപ്പെട്ട അധ്വാനത്തിന്റെ- പ്രാഥമ്യവും, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിന് മനഃശാസ്ത്രത്തേക്കാൾ പ്രാഥമ്യം കൊടുക്കുന്നതിലൂടെ മനുഷ്യനെ ഒരു സമൂഹ്യജീവിയായി ഗണിക്കുന്ന മാർക്സ്യൻ നിലപാടും വെച്ച് കൊണ്ട് പരിശോധിക്കുമ്പോൾ മാർക്സിന്റെ വീക്ഷണപ്രകാരം അധ്വാനത്തിന്റെ ദാർശനിക പങ്കെന്തെന്ന് വ്യക്തമാകും. മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനത്തിന്റെ സത്ത ഈ വശമാണെങ്കിലും ഇങ്ങോട്ടാരും ശ്രദ്ധിക്കാറില്ലെന്നതാമ് വാസ്തവം. ദകാർത്തെ മനുഷ്യന്റെ ചിന്തക്കും ബർഗ്സൺ മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ ചലനാത്മക വശത്തിനും സാർത്ര മനുഷ്യന്റെ കുറ്റബോധത്തിനും കൊടുത്തിട്ടുള്ള അതേ പ്രാധാന്യം തന്നെയാണ് മാർക്സ് മനുഷ്യാധ്വാനത്തിന് നല്കീട്ടുള്ളത്. ''ഇതാണ് ചിന്തിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഞാൻ നിലനില്ക്കുന്നത്''- ഇതാണ് ദെകാർത്തെ പ്രഖ്യാപിച്ചത്. ''എനിക്ക് നൈരന്തര്യമുള്ളത് കൊണ്ടാണ് ഞാൻ നിലനില്ക്കുന്നത്''- ഇതാണ് ബർഗസൺ പറഞ്ഞത്. ''എനിക്ക് കുറ്റബോധം തോന്നുന്നത് കൊണ്ടാണ് ഞാൻ നിലനില്ക്കുന്നത്''- സാർത്രിന്റെ നിലപാടാണിത്. മാർക്സ് ഇങ്ങനെ പ്രഖ്യാപിക്കും: ഞാൻ അധ്വാനിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഞാൻ നിലനില്ക്കുന്നത്''.

പ്രസ്തുത വ്യത്യസ്ത അസ്തിത്വ രീതികൾ (ചിന്ത, നൈരന്തര്യം, കുറ്റബോധം മുതലായവ)ക്കപ്പുറത്തേക്ക് മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തെ കേവലാർത്ഥത്തിൽ സ്ഥാപിക്കാൻ ഈ ചിന്തകരാരും ശ്രമിക്കുന്നില്ല. ഈ രീതികളിലൊന്ന് കൂടാതെയോ അതിനപ്പുറത്തേക്കോ മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തെ കണ്ടെത്താനാവില്ലെന്ന് പോലും ചിലർ വാദിക്കുന്നു. മനുഷ്യന്റെ സത്തയും മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യവും ഈ അടിസ്ഥാനങ്ങളിൽ മാത്രമാണ് നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ദെകാർത്തെ പറയാനാഗ്രഹിക്കുന്നു: ''എന്റെ നിലനില്പും എന്റെ ചിന്തയുടെ നില്പും ഒന്നുതന്നെയാണ്. ചിന്തയെ എടുത്ത് കളയൂ, ഞാൻ ഒന്നുമില്ലാതായിത്തീരുന്നു''. ബർഗ്സൺ പറയാനാഗ്രഹിക്കുന്നു: ''മനുഷ്യാസ്തിത്വവും നൈരന്തര്യവും കാലവും അഭിന്നമാണ്''. സാർത്ര പറയാനാഗ്രഹിക്കുന്നു: ''കുറ്റബോധത്തിലാണ് മനുഷ്യസത്തയും അസ്തിത്വത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യവും കുടികൊള്ളുന്നത്. മനുഷ്യപ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് അപരാധത്തെ എടുത്ത് മാറ്റൂ, മനുഷ്യൻ ഒന്നുമില്ലാതായിത്തീരുന്നു''. മാർക്സും തന്റെ ഊഴം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു: ''മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെയും യഥാർത്ഥ ഉൺമയുടെയും മുഴുവനും അധ്വാനമാണ്. മാനവസത്ത പ്രവൃത്തിയാണ്; ഞാൻ അധ്വാനിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഞാൻ നിലനില്ക്കുന്നത് എന്റെ സ്വത്വത്തിനുള്ള തെളിവായല്ല, അധ്വാനവും എന്റെ സ്വത്വവും അഭിമാണെന്ന അർത്ഥത്തിലാണിത്; അധ്വാനമാണ് എന്റെ യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വം''.

മാർക്സ് പറയുന്നു: ''മുഴുലോക ചരിത്രവും ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മനുഷ്യാധ്വാനത്തിലൂടെ മനുഷ്യൻ ജനിക്കുന്നുവെന്നതാണ്''.[1] മനുഷ്യന്റെ ബോധവും യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വവും രണ്ടാണ്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: ''മനുഷ്യന്റെ ബോധം അസ്തിത്വത്തെയല്ല, മറിച്ച് അവന്റെ സാമൂഹ്യാസ്തിത്വം ബോധത്തേയാണ് നിർണയിക്കുന്നത്''.[2] നാം ആരംഭിക്കുന്ന അടിസ്ഥാന തത്വങ്ങൾ ങ്ങൾ സ്വന്തം ഇഛാശക്തിയുള്ളവയോ കേവലമോ അല്ലെന്നും മറിച്ച് യഥാർത്ഥ വ്യക്തികളിൽനിന്നും അവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽനിന്നും ഭൗതിക അസ്തിത്വാവസ്ഥകളിൽനിന്നും ഉത്ഭവിക്കുന്നവയാ

[1] മാർക്സ്, ഏംഗൽസ്, സെലക്ടഡ് വർക്സ്, പ്രഫിസ്ടു ദ പൊളിറ്റിക്കൽ ഇക്കോണമി.
[2] അതേ പുസ്തകം.

ണെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. 'യഥാർത്ഥ വ്യക്തിയെന്ന പദപ്രയോഗത്തെ അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരം വിശദീകരിക്കുന്നു: ''എന്നാൽ, യഥാർത്ഥ വ്യക്തികൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ഭാവനയിൽ കടന്ന്വരുന്ന ഇഛകളനുസരിച്ചല്ല, മറിച്ച് ഭൗതികമായി തങ്ങളെന്താണ് ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നതെന്നതനുസരിച്ചാണ്. അതായത്, സ്വന്തം ഇഛകളിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രമായ നിശ്ചിത ഭൗതികാവസ്ഥകളുടെയും ചില പരിധികളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണവർ പ്രവർത്തിക്കുന്നുത്''.[1]

ഏംഗൽസ് പറയുന്നു: ''മുഴുവൻ സമ്പത്തിന്റെയും സ്രോതസ് അധ്വാനമാണെന്ന് എല്ലാ രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്ശാസ്ത്രജ്ഞൻമാരും വാദിക്കുന്നുണ്ട്.... എന്നാൽ, അധ്വാനം ഇതിലും എത്രയോ ഉന്നതമാണ്. മനുഷ്യന്റെ മുഴുവൻ അസ്തിത്വത്തിന്റെയും പ്രഥമവും മൗലികവുമായ അവസ്ഥയാണത്. മനുഷ്യന്റെ സ്രഷ്ടാവ് തന്നെ അധ്വാനമാണെന്ന് പറഞ്ഞാൽ തെറ്റില്ല''.[2] മാർക്സിസത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാക്കളുടെ ഈ ഉദ്ധരണികൾ അവർ അധ്വാനത്തിന് നല്കീട്ടുള്ള പ്രാധാന്യത്തെ കാണിക്കുന്നു. മാർക്സും ഏംഗൽസും അധ്വാനത്തെ സംബന്ധിച്ച ആശയങ്ങൾ കടം കൊണ്ടിട്ടുള്ളത് ഹെഗലിൽ നിന്നാണ്. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: ''മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വം ആദ്യമായി തന്റെ പ്രവർത്തനമാണ്''.[3]

ചുരുക്കത്തിൽ, മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണ പ്രകാരം, മനുഷ്യാസ്തിത്വം മുഖ്യമായും സാമൂഹ്യമാണ് (വ്യക്തിഗതമല്ല). മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹ്യാസ്തിത്വവും തന്റെ ഭൗതികവല്ക്കരിക്കപ്പെട്ട അധ്വാനവും അഭിന്നമാണ്. വ്യക്തിഗത രീതികളും (വികാരങ്ങളും ധാരണകളും) സാമൂഹ്യ രീതികളും (സദാചാരവും മതവും ദർശനവും കലയും) യഥാർത്ഥ മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ മാത്രമാണ്; മനുഷ്യ സ്വത്വത്തിൽ നിന്നും തീർത്തും ഭിന്നമാണവ. അപ്പോൾ, മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥ പരിണാമവും സാമൂഹ്യാധ്വാനത്തിന്റെ വികാസവും അഭിന്നമാണെന്ന് വരുന്നു. ധൈഷണികവും വൈകാരികവും ആത്മീയവുമായ വികാസം- സ്വയം വികാസമല്ല- യഥാർത്ഥ വികാസത്തിന്റെ പ്രതിഫലനം മാത്രമാണ്. സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതിക പരിണാമമാണ് ധൈഷണിക വികാസത്തിന്റെ മാനദണ്ഡം. പ്രവൃത്തിയാണ് ചിന്തയെ വിലയിരുത്താനും ആശയപരമായ ശരിയും തെറ്റും നിർണയിക്കാനുമുള്ള അടിസ്ഥാനം. പുരോഗമനപരമായ ദർശനമോ കലയോ മതമോ നീതിശാസ്ത്രമോ ഏതാണെന്ന ചോദ്യത്തിനുത്തരം കാണാൻ ധൈഷണികവും തർക്കശാസ്ത്രപരവുമായ അളവുകോലുകൾക്ക് സാധ്യമല്ല- പ്രത്യേക ചിന്താധാരയുടെ ഉല്പന്നവും പ്രതിഫലനവുമായ അവസ്ഥകളും അവ രംഗപ്രവേശം ചെയ്തിട്ടുള്ള സാമൂഹ്യാധ്വാനത്തിന്റെ (ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളുടെ) വികാസ ഘട്ടവുമാണ് പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടത്.

മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വം സ്വന്തം സ്വത്വമാണെന്നും ഈ സ്വത്വം ഒരു ഭൗതികേതര സത്തയും പ്രകൃതിയുടെ പരിവർത്തനാത്മക ചലനങ്ങളുടെ ഉല്പന്നവുമാണെന്നും വാദിക്കുന്നവർക്ക് പ്രസ്തുത വിചിന്തനം അസ്വീകാര്യമാണ്. ഭൗതിക രീതിയിൽ മാത്രം ചിന്തിക്കുകയും ഭൗതികേതര സത്തയിൽ അവിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മാർക്സിനെപ്പോലെയുള്ളവർ മനുഷ്യസത്തയെയും വ്യക്തിത്വത്തെയും ജൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ കോണിലൂടെ വ്യാഖ്യാനിക്കാനും (പൗരാണിക കാലത്തെയും പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെയും ഭൗതികവാദികളെപ്പോലെ) മനുഷ്യന്റെ സത്തയും ഭൗതിക ശാരീരിക ഘടനയും അഭിന്നമാണെന്ന് വിശ്വസിക്കാനും ബാധ്യസ്ഥരാണ്. എന്നാൽ, ജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ച യാന്ത്രിക വീക്ഷണത്തെ നിരാകരിക്കുകയും മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിത്തറ (പ്രകൃതിയല്ല) സമൂഹമാണെന്ന് അവകാശപ്പെടുകയുമായിരുന്നു, മാർക്സ്. പ്രകൃതി രൂപീകരിച്ചിട്ടുള്ളത് അന്തർലീനമായ മനുഷ്യജീവിയെയാണ്; യഥാർത്ഥ മനുഷ്യനെയല്ല. ചിന്തയെ മനുഷ്യസത്തയായും അധ്വാനത്തെ ചിന്തയുടെ ആവിഷ്കരണമായും കാണുക; അല്ലെങ്കിൽ അധ്വാനത്തെ മനുഷ്യസത്തയായും ചിന്തയെ അധ്വാനത്തിന്റെ ആവിഷ്കരണമായും കാണുക. ഇവിടെ രണ്ടിലൊന്ന് തിരഞ്ഞെടുക്കാൻ മാർക്സ് ബാധ്യസ്ഥനാണ്. ഭൗതികവാദിയായ മാർക്സ് വ്യക്തിയിലെ പദാർത്ഥത്തിന്റെ പ്രാഥമ്യത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുക മാത്രമല്ല വ്യക്തിയുടെ ഭൗതികാസ്തിത്വത്തിന്നപ്പുറത്തേക്ക് ഏതെങ്കിലും ഭൗതികേതര സത്തയുണ്ടെന്ന ആശയത്തെ നിഷേധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തിന്റെയും വിശകലനത്തിലും അദ്ദേഹം പദാർത്ഥത്തിന്റെ പ്രാഥമ്യത്തെയാണ് ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നത്.

മാർക്സിന്റെയും ഇതര ഭൗതികവാദികളുടെയും വീക്ഷണങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഒരടിസ്ഥാന വ്യത്യാസം കാണേണ്ടതുണ്ട്. മനുഷ്യനെയും അവന്റെ അസ്തിത്വ പ്രകടനങ്ങളെയും ഭൗതികമായി പരിഗണിക്കുന്ന ഏതു ഭൗതികവാദിയും ചരിത്രത്തെ ഭൗതികാധിഷ്ഠിതമായി വീക്ഷിക്കുക സ്വാഭാവികം മാത്രമാണ്. എന്നാൽ, മാർക്സിന് ചിലതുകൂടി പറയാനുണ്ട്. ചരിത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവം അനിവാര്യമായും സാമ്പത്തികമാണെന്നും ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങളാണ് പരമപ്രധാനമെന്നും അദ്ദേഹം പ്രതിപാദിക്കുന്നു. സാമ്പത്തിക ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങൾ (തൊഴിലാളികൾക്ക് തങ്ങളുടെ അധ്വാനത്തിന്റെ ഉല്പന്നങ്ങളോടുള്ള ബന്ധങ്ങൾ) ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളുടെ വികാസ ഘട്ടത്തിൽനിന്ന് അനിവാര്യമായും ഉരുത്തിരിഞ്ഞ് വരുന്നതിനാൽ, മാർക്സിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ, ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളും ചരിത്രത്തെ നിർണയിക്കുന്നുണ്ട്. ചരിത്ര സ്വഭാവം ഭൗതികമാണെന്നോ സാമ്പത്തികമാണെന്നോ പറയുന്നതുകൊണ്ട് മാത്രം മാർക്സ്യൻ വീക്ഷണത്തെ നിർവചിക്കാനാവില്ല. മാർക്സിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ ചരിത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവവും സത്തയും ഉപകാരണവാദത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ്. എന്റെ ചില കൃതികളിൽ (സ്വന്തം ചരിത്ര വീക്ഷണ

---

[1] അൻവർ ഖാമേഹി: തജ്ദീദെ നസർ തലബി ആസ് മാർക്സ് താ മാവോ, പേ. 167.

[2] ഫ്രെഡറിക് ഏംഗൽസ്: ലേബർ ഇൻ ട്രാൻസിഷൻ ഫ്രം എയ്പ് ടു മാൻ.

[3] ആൻഡ്രി പീറ്റർ: മാർക്സ് ആന്റ് മാർക്സിസം (പേഴ്സ്യൻ പരിഭാഷ പേ. 39).

മായ മനുഷ്യത്വപരമായ സിദ്ധാന്തത്തിന് വിരുദ്ധമായ) മാർക്സിന്റെ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെ വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത് 'ഉപകരണാത്മക സിദ്ധാന്ത'മെന്നാണ്.[1]

വാസ്തവത്തിൽ മാർക്സിന്റെ അധ്വാന സിദ്ധാന്തത്തിലും സാമൂഹ്യാധ്വാനമെന്ന ആശയത്തിലും കാണുന്ന മനുഷ്യൻ, തെരുവിലൂടെ നടക്കുകയും ചിന്തിക്കുകയും തീരുമാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരല്ല, ഫാക്ടറികളിലെ ഉപകരണങ്ങളും യന്ത്രങ്ങളുമാണ്. നടക്കുകയും സംസാരിക്കുകയും ചിന്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവർ മാർക്സിന്റെ 'യഥാർഥ' മനുഷ്യജീവികളുടെ ബിംബങ്ങളാണ്. യാതൊരു ഇഛയും തീരുമാനശക്തിയുമില്ലാത്ത, അന്ധമായും യാന്ത്രികമായും പ്രവർത്തിക്കുന്ന ജീവികളാണ് മാർക്സിന്റെ സാമൂഹ്യാധ്വാന വീക്ഷണവും ഉല്പാദനോപകരണ വീക്ഷണവും അവതരിപ്പിക്കുന്ന മനുഷ്യർ. അവർ മനുഷ്യരുടെ ബിംബങ്ങളാണ്; മനുഷ്യരല്ല. അവരുടെ വികാസവും പുരോഗതിയും ബാഹ്യമായ നിർണയിക്കപ്പെട്ടതും സ്വന്തം ഇഛക്കും ലക്ഷ്യബോധത്തിനും അതീതവുമാണ്.

ബോധപൂർവ്വമായ മനസ്സിന്റെയും മനുഷ്യേഛയുടെയും മേലുള്ള പ്രാഥമ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച മാർസ്യൻ നിലപാടിനെ ദഹന വ്യവസ്ഥ, ഹൃദയം, കരൾ തുടങ്ങിയ ശരീരികാവയവങ്ങളുടെ അബോധപൂർവ്വമായ പ്രവർത്തനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച ചില മതചിന്തകളോടുപമിക്കാം. (ഈ ശാരീരികാവയവങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ഗുപ്തമായൊരു ഇഛ മൂലമാണല്ലോ). ഇവരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ മനുഷ്യന്റെ ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളും സദാചാര നിയമങ്ങളും (സ്രോതസ്സറിയാതെ ബോധമനസ്സിന്റെ ഉപരിതലത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതും പ്രായോഗിക മനസ്സുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതുമായ മനുഷ്യസ്വത്വത്തിന്റെ ശരീരഘടനാപരമായ വശങ്ങൾ) ഉപബോധ മനസ്സിൽ നിന്നുത്ഭവിക്കുന്ന അനിവാര്യവും പ്രകൃതിപരവുമായ ആവശ്യങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനങ്ങളാണ്. ഫ്രോയിഡിന്റെ, ബോധമനസ്സിനെ അധീനിക്കുന്ന ഉപബോധ മനസ്സിനോടോ അബോധ മനസ്സിനോടോ ഇതിന് സാധർമ്യമുണ്ട്.

ഈ പൗരാണിക ചിന്തകരുടെയും ഫ്രോയിഡിന്റെയും വീക്ഷണങ്ങൾ ബോധമനസ്സിന്റെ ഒരു വശത്തോടും ഗുപ്തമായൊരു ബോധത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തോടുമാണ് ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നത്. കൂടാതെ, ഇവർ പറയുന്നതൊന്നും തന്നെ മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന് ബാഹ്യമല്ല. എന്നാൽ, മാർക്സിന്റേത് മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിനന്യമാണ്. മാർക്സിന്റെ വീക്ഷണഗതി തീർത്തും അത്ഭുതാവഹമാണെന്ന്. ദാർശനികമായി പരിശോധിക്കുമ്പോൾ കാണാം.

മാർക്സ് തന്റെ കണ്ടെത്തലിനെ തുലനം ചെയ്തിട്ടുള്ളത് ഡാർവിന്റെ ജൈവശാസ്ത്രപരമായ കണ്ടെത്തലിനോടാണ്. ജീവിയുടെ ഇഛക്കും ബോധത്തിനും തീർത്തും ബാഹ്യമായ പടിപടിയായുള്ള പരിണാമപ്രക്രിയകളിലൂടെ കാലാന്തരത്തിൽ ജൈവപരമായി മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകുന്നുവെന്ന് ഡാർവിൻ പ്രതിപാദിച്ചു. മനുഷ്യന്റെ യഥാർഥ അസ്തിത്വത്തിൽനിന്നും അഭിന്നമായ ഒരു അന്ധമായ പ്രക്രിയയാണ് അബോധപൂർവമായി സാമൂഹ്യഘടന- ഉപരിഘടനയും സാമൂഹ്യ- സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങളും- രൂപീകരിക്കുന്നതെന്ന് മാർക്സ് അവകാശപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: പ്രകൃതിനിർധാരണ ചരിത്രത്തിലേക്കും അതി ജീവിതത്തിനാവശ്യമായ ഉല്പാദന മാധ്യമങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്ന അവയവങ്ങൾ സസ്യങ്ങളിലും മൃഗങ്ങളിലും രൂപപ്പെട്ടുവരുന്നതിലേക്കും ശാസ്ത്രജ്ഞൻമാരുടെ ശ്രദ്ധക്ഷണിക്കുകയാണ് ഡാർവിൻ ചെയ്തത്. തലമുറയുടെ ചരിത്രവും സാമൂഹ്യമനുഷ്യജീവിയെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന അവയവങ്ങളുടെ രൂപീകരണവും (അതായത്, എല്ലാ തരത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യ സംഘടനകളുടെയും ഭൗതികാടിത്തറ) അത്തരമൊരു ശ്രദ്ധ അർഹിക്കുന്നില്ലേ?... പ്രകൃതിനിർധാരണം പ്രകൃതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മനുഷ്യപ്രവർത്തനത്തിന്റെ രീതി അനാവരണം ചെയ്യുന്നു. ഉല്പാദന രീതി മനുഷ്യന്റെ ഭൗതികാസ്തിത്വത്തെയും തുടർന്ന് അതിൽ നിന്നുത്ഭവിക്കുന്ന സാമൂഹ്യ ബന്ധങ്ങളെയും ചിന്തയെയും ധൈഷണികോല്പന്നങ്ങളെയും അനാവരണം ചെയ്യുന്നു.''[2]

ഇത്രയും പ്രതിപാദിച്ചതിൽ നിന്നും വ്യക്തമാകുന്നതിതാണ്: ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി മറ്റനേകം സിദ്ധാന്തങ്ങളുണ്ട്- മനഃശാസ്ത്രപരവും സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രപരവും ദാർശനികവും നരവംശശാസ്ത്രപരവുമായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ.

നിഗമനങ്ങൾ

ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദമെന്ന സിദ്ധാന്തം പ്രായോഗിക സാമൂഹ്യതന്ത്രത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്ന നിരവധി നിഗമനങ്ങളിലേക്ക് നയിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യ പെരുമാറ്റത്തിലും തിരഞ്ഞെടുപ്പിലും പ്രസക്തമല്ലാത്ത, കേവലം താത്വികവും ധൈഷണികവുമായ ഒരു സമീപനമല്ല ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം. മുഖ്യ നിഗമനങ്ങൾ എന്തൊക്കെയാണെന്ന് പരിശോധിക്കാം.

ഒന്ന്: ഒന്നാമത്തെ നിഗമനം സമൂഹ-ചരിത്രങ്ങളുടെ പഠനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ചരിത്രപരവു സാമൂഹ്യപരവുമായ സംഭവങ്ങളെ പഠിക്കാനുള്ള ഏറ്റവും ഉത്തമമായ മാർഗം ആ സംഭവങ്ങളുടെ സാമ്പത്തികാടിത്തറ പരിശോധിക്കുകയാണെന്ന് ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. എല്ലാ സാമൂഹ്യ മാറ്റങ്ങളുടെയും സത്ത ഭൗതികമാണ്; സാംസ്കാരികവും ധാർമികവും മതപരവുമായ സ്വന്തം സത്തയുണ്ടെന്ന് തോന്നുമെങ്കിലും. സാമൂഹ്യമാറ്റങ്ങൾ ഭൗതിക സാമ്പത്തികാവസ്ഥകളുടെ

---

[1] മുർതസാ മുത്വഹരി; ഖിയാം വ ഇൻഖിലാബെ മഹ്ദി.

[2] അൻവർ ഖാമേഹി: തജ്ദീദെ നസർതലബി അസ് മാർക്സ്താ മാവോ, പേ. 223 (ഉദ്ധരണം, 'മാർക്സ് ആന്റ് ഏംഗൽസ് സെലക്ടഡ് വർക്സി'ൽനിന്ന്

പ്രതിഫലനങ്ങൾ മാത്രമാണ്. കാരണങ്ങൾ തിരിച്ചറിയുന്നതിലൂടെയുള്ള അറിവാമ് വസ്തുഗ്രഹണത്തിനുള്ള ശരിയായ മാർഗമെന്ന് പൗരാണിക ചിന്തകരും വാദിച്ചിരുന്നു. സാമൂഹ്യ മാറ്റങ്ങളുടെ മൂലകാരണം സമ്പദ്ഘടനയാണെങ്കിൽ, ചരിത്രപഠനത്തിന്റെ ഏറ്റവും ശരിയായ മാർഗം സാമൂഹ്യ- സാമ്പത്തിക വിശകലനമാണെന്ന് വരുന്നു. ''റിവിഷനിസം ഫ്രം മാർക്സ് ടു മാവോ'' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഈ പ്രശ്നം ഇപ്രകാരം ചർച്ച ചെയ്യുന്നു: ''സാമൂഹ്യ വിപ്ലവങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ രാഷ്ട്രീയവും നിയമപരവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ തലങ്ങളിൽവെച്ച് സാമൂഹ്യസംഘട്ടനങ്ങളെ പരിശോധിക്കരുത്; അവ പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടത് ഉല്പാദന ശക്തികളും ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങലും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ തലത്തിൽവെച്ചാണ്. അത്തരം പരിശോധനയുടെ അപകടത്തെപ്പറ്റി മാർക്സ് നമുക്ക് മുന്നറിയിപ്പ് തന്നിട്ടുണ്ട്. കാരണം ഒന്നാമതായി, അത്തരം പരിശോധനയിൽ സാമ്പത്തിക മാറ്റങ്ങളും വൈരുധ്യങ്ങളുമാകുന്ന കാരണത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് രാഷ്ട്രീയവും നിയമപരവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ രൂപങ്ങളാകുന്ന ഫലം മുന്നിട്ട് നില്കുന്നതിനാൽ പരിശോധന യാഥാർത്ഥ്യാധിഷ്ഠിതമല്ലാതായിത്തീരുന്നു. രണ്ടാമതായി, കാരണങ്ങളിലേക്ക് ആഴത്തിലിറങ്ങി അന്വേഷിക്കുന്നതിന് പകരം ഉപരിതലത്തിലൂന്നുകയും പ്രത്യക്ഷ യാഥാർത്ഥ്യം തന്നെ വിശദീകരണത്തിന് പര്യാപ്തമാണെന്ന് ധരിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ അത്തരം വ്യഖ്യാനം വെറും ഉപരിപ്ലവകമായിത്തീരുന്നു. മൂന്നാമതായി, സാകല്യമായും പ്രത്യസശാസ്ത്രപരമായ ഉപരിഘടനകൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ തെറ്റായ പ്രതിബിംബങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നതിനാൽ ഈ പരിശോധന മിഥ്യാപരമാണ്. പഠനവിധേയമാക്കേണ്ട പ്രശ്നത്തിന്റെ യാഥാത്ഥമായ വിശകലനത്തിന് പകരം തെറ്റായ പ്രതിബിംബങ്ങളെ ആശ്രയിക്കുമ്പോൾ ആശയക്കുഴപ്പവും തെറ്റുമുണ്ടാകുമെന്നതിൽ സംശയമില്ല''.[1] ഇവിടെ ഗ്രന്ഥകർത്താവ് മാർക്സിന്റെയും ഏംഗൽസിന്റെയും ന്റെയും തിരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികളിൽ നിന്നുദ്ധരിക്കുന്നു: ''വ്യക്തികളുടെ കാര്യത്തിൽ കേവലം ആത്മ പരിശോധന വിധി നിർണയനത്തിന് സഹായിക്കാത്തത്പോലെത്തന്നെ, അസ്വാസ്ഥ്യത്തിന്റെയും അരാജകത്വത്തിന്റെയും കാലത്തെ ആശയങ്ങളെ ആ കാലത്തിന്റെ സ്വഭാവം പഠിക്കാൻ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതും സഹായകരമല്ല''.[2]

സാധാരണമായി വികാസ കാരണങ്ങളായി ഗണിക്കപ്പെടുന്ന ബോധത്തെയും ചിന്തയെയും നൂതനാവിഷ്കരണത്തെയും നിരാകരിക്കാനാണ് മാർക്സ് ശ്രമിക്കുന്നത്. മാർക്സ് ധാരാളം കടം കൊണ്ടിട്ടുള്ള സെയ്ന്റ് സൈമൺ പരിണാമപ്രക്രിയയിൽ സൃഷ്ടിപ്രതിഭയുടെ സ്ഥാനത്തെപ്പറ്റി എഴുതുന്നു: ''തുല്യശക്തിയുള്ളതും ഇടവിട്ട് പ്രവർത്തിക്കുന്നതുമായ രണ്ട് ശക്തികളാണ് സമൂഹങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. ഒന്ന്, ശീലത്തിന്റെയും സമ്പ്രദായത്തിന്റെയും ശക്തിയാണ്; രണ്ടാമത്തേത്, ആവിഷ്കരണത്തിലേക്കും സൃഷ്ടിയിലേക്കുമുള്ള ചായ്‌വാണ്. കുറച്ച് കാലം കഴിയുമ്പോൾ സമ്പ്രദായം അനിവാര്യമായും തിൻമയായിത്തീരുന്നു... ആ സമയത്ത് പുതിയതിന്റെ ആവശ്യകത അനുഭവപ്പെടുന്നു. ഈ ആവശ്യകതയാണ് യതാർത്ഥത്തിൽ വിപ്ലവാവസ്ഥ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്.[3] മാർക്സിന്റെ മറ്റൊരു ഗുരുനാഥനായ പ്രൂഥോൻ സമൂഹങ്ങളുടെ പരിണാമത്തിൽ ആശയങ്ങൾക്കും വിശ്വാസങ്ങൾക്കുമുള്ള സ്ഥാനത്തെപ്പറ്റി എഴുതുന്നു: ''ജനതതികളുടെ രാഷ്ട്രീയ രൂപങ്ങൾ തങ്ങളുടെ വിശ്വാസങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനങ്ങളായിരുന്നു. ഈ രൂപങ്ങളുടെ പ്രയാണങ്ങളും പരിവർത്തനങ്ങളും നാശവും ഇവക്കിടയിൽ കിടക്കുന്ന ആശയങ്ങളുടെ മൂല്യം വെളിവാക്കുന്ന പരീക്ഷണങ്ങളാണ്. ഈ ആശയങ്ങളിലൂടെയാണ് പരമവും ശാശ്വതവുമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യം നമ്മുടെ മുമ്പിൽ സാവധാനം അനാവരണം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ, അനിവാര്യമായ നാശത്തിൽ നിന്നും രക്ഷപ്പെടാൻ വേണ്ടി എല്ലാ രാഷ്ട്രീയ സ്ഥാപനങ്ങളും നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യാവസ്ഥകളുമായി അനിവാര്യമായും നീക്കുപോക്കുകളുണ്ടാക്കുന്നത് നാം കാണുന്നു''.[4]

കാര്യങ്ങൾ ഇങ്ങനെയൊക്കെയാണെങ്കിലും, ഏതൊരു സാമൂഹ്യ വിപ്ലവവും സാമൂഹ്യവും സാമ്പത്തകവുമായ അനിവാര്യതയാണെന്ന് മാർക്സ് അവകാശപ്പെടുന്നു. സാമൂഹ്യഘടനയുടെ- ഉല്പാദന ശക്തികളും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളും- ധ്രുവീകരണമാണിതിന് കാരണം.[5] സാമൂഹ്യമാറ്റത്തിന്റെ മൗലിക കാരണം സാമൂഹ്യവും സാമ്പത്തികവുമായ അനിവാര്യ സാഹചര്യങ്ങളാണെന്ന് വന്നാൽ, പല ചരിത്ര സംഭവങ്ങൾക്കും (പേഴ്സ്യയും ഗ്രീസും തമ്മിൽ നടന്ന യുദ്ധം, കുരിശ് യുദ്ധങ്ങൾ, ഇസ്‌ലാമിന്റെ കീഴടക്കലുകൾ, പടിഞ്ഞാറിലുണ്ടായ നവോഥാന പ്രസ്ഥാനം, ഇറാനിലെ ഭരണഘടനാ പ്രസ്ഥാനം എന്നിവ ഉദാഹരണങ്ങൾ[6]) അർഥം നഷ്ടപ്പെടുന്നു- ഈ ചരിത്ര സംഭവങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയമോ മതപരമോ സാങ്കേതികമോ ആണല്ലോ. ഏതെങ്കിലും ചരിത്രപ്രസ്ഥാനത്തെ വിശദീകരിക്കേണ്ടിവരുമ്പോൾ, എവിടെ നിന്നെങ്കിലും കുറെ വിവരങ്ങൾ പറിച്ചെടുത്ത് ഔചിത്യബോധമില്ലാതെ പ്രയോഗിക്കുന്നതിലൂടെ, കഴിഞ്ഞുപോയ സംഭവങ്ങളുടെയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും സാമ്പത്തികാവസ്ഥകളെ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത് സമകാലികരായ മാർക് സിസ്റ്റുകളുടെ സമ്പ്രദായമാണ്.

---

[1] അതേ പുസ്തകം.
[2] അതേ പുസ്തകം.
[3] അതേ പുസ്തകം പേ. 181.
[4] അതേ പുസ്തകം പേ. 198.
[5] അതേ പുസ്തകം പേ. 183.
[6] 1979 ഫെബ്രുവരി 10ന് ഇറാനിൽ വിജയിച്ച ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ലവം ഇതിന്റെ ആധുനികമായ മറ്റൊരു സാക്ഷ്യമാണ്. ഈ പുസ്തകം പ്രസ്തുത സംഭവത്തിന് മുമ്പാണ് എഴുതപ്പെട്ടത്. അതുകൊണ്ടായിരിക്കാം ഉദാഹരണങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ അതില്ലാതെ പോയത്.

രണ്ട്: ചരിത്രത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന നിയമങ്ങൾ നിയതിവാദപരവും അലംഘ്യവും മനുഷ്യേഛാബാഹ്യവുമാണ്. കഴിഞ്ഞ അധ്യായത്തിൽ ചില കാര്യകാരണ ബന്ധതത്വങ്ങൾ നാം ചർച്ച ചെയ്തിട്ടുണ്ടല്ലോ. ചിലർ യാദൃച്ഛികതയുടെ പേരിലും കാര്യകാരണതത്വത്തെ നിരാകരിക്കുന്നു. തൽഫലമായി സമൂഹത്തിനോ ചരിത്രത്തിനോ ഒരു തരത്തിലുമുള്ള അനിവാര്യമോ സുസ്ഥിരമോ ആയ നിയമങ്ങളില്ലെന്ന് വന്ന് ചേരുന്നു. ആ വാദഗതി നിരാസ്പദമാണെന്ന് നേരത്തെ സമർഥിച്ചിട്ടുണ്ട്. കാര്യകാരണബന്ധനിയമം തന്നെയാണ് ഇതര പ്രതിഭാസങ്ങളെപ്പോലെ ചരിത്രത്തെയും ഭരിക്കുന്നത്. സമൂഹത്തിനും ചരിത്രത്തിനും ജൈവപരമായ ഐക്യവും വസ്തുനിഷ്ഠമായ അസ്തിത്വവും തജ്ജന്യമായി അനിവാര്യവും സാർവലൗകികവുമായ സവിശേഷ സ്വഭാവവുമുണ്ടെന്നും നാം സമർഥിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇത്തരം അനിവാര്യതയെ നമുക്ക് 'ദാർശനിക അനിവാര്യത'യെന്ന് വിളിക്കാം. ചരിത്രത്തിന്റെ യഥാർഥ ചാലകശക്തി ഈ അനിവാര്യതയാണ്.

എന്നാൽ, മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രനിയതിവാദം സാമ്പത്തിക വാദത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ്. ദാർശനിക അനിവാര്യതയുടെ അനന്യമായ വ്യഖ്യാനമാണത്. രണ്ട് സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഇവിടെ ഒത്തുചേരുന്നു: ഒന്ന്, ഒരു സംഭവവും കാരണം കൂടാതെ നടക്കുന്നില്ലെന്ന ദാർശനിക അനിവാര്യതാസിദ്ധാന്തമാണ്. രണ്ട്, സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതികാടിത്തറയുടെ പ്രാഥമ്യസിദ്ധാന്തമാണ്. ഈ രണ്ട് സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും അനിവാര്യമായ അനുബന്ധമാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൗതികവാദപരമായ നിയതിവാദം. അതായത്, അടിത്തറയുടെ മേലുള്ള ഉപരിഘടനയുടെ ആശ്രയത്വം അനുപേക്ഷണീയവും അനിവാര്യവുമാണ്. അടിത്തറയിലുണ്ടാകുന്ന ഏത് മാറ്റവും ഉപരിഘടനയിലും മാറ്റമുണ്ടാക്കുന്നു; അടിത്തറ മാറാതെ ഉപരിഘടനയിൽ മാറ്റമുണ്ടാവില്ല.

മാർക്സിയൻ സോഷ്യലിസത്തെ 'ശാസ്ത്രീയ'മാക്കുന്നതും പ്രകൃതിനിയമങ്ങളുടെ മുഖമണിയിക്കുന്നതും ചരിത്രപരമായ നിയതിവാദമാണ്. ഇതനുസരിച്ച്, സാമ്പത്തിക ഘടനയുടെ മൗലികവശമായ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങൾ പ്രകൃതിനിയമങ്ങളുടെ വ്യവസ്ഥപ്രകാരം വളർന്ന്കൊണ്ടിരിക്കയാണ്. സസ്യങ്ങളുടെയും ജന്തുക്കളുടെയും പരിണാമംപോലെത്തന്നെ ഇവയുടെ വികാസവും അനേകായിരം വർഷങ്ങളിലൂടെ ഘട്ടം ഘട്ടങ്ങളായി പുതിയ രൂപങ്ങൾ സ്വീകരിച്ച് കൊണ്ടുള്ള പ്രയാണമാണ്. ജീവജാതികളിലെ രൂപാന്തരീകരണവും സസ്യ-ജന്തുജാലങ്ങളിലെ പരിണാമവും അവയുടെ ഇഛാനിഛകളിൽ നിന്നും സ്വതന്ത്രമാണെന്നപോലെ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളിലെ വികാസ പരിണാമവും സ്വതന്ത്രവും സ്വയം നടക്കുന്നതുമാണ്.

അനുക്രമമായ വികാസത്തിലൂടെ, വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ, യാണ് ഉല്പാദനോപകരണങ്ങൾ കടന്ന് പോകുന്നത്. ഓരോ ഘട്ടത്തിലും അവ സമസ്ത സാമൂഹ്യരീതികളെയും മാറ്റിത്തീർക്കുന്നു. ഈ പ്രക്രിയ അപ്രതിരോധ്യമാണ്. പ്രത്യേക വികാസഘട്ടമെത്തുന്നതിന് മുമ്പ് സമൂഹത്തിന്റെ ഉപരിഘടനയിൽ മാറ്റമുണ്ടാകുന്നില്ല. ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളുടെ വികാസത്തിലൂടെ സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്ന സാധ്യതകളിലൂന്നാത്ത സോഷ്യലിസ്റ്റുകൾ (സാമാന്യമായി, നീതിനിഷ്ഠമായൊരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിക്ക് വേണ്ടി വാദിക്കുന്നവർ) വൈകാരികാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യനീതിക്കും സമത്വത്തിനും അഭിലാഷം വെച്ച് പുലർത്തുന്നവരാണ്. അവർക്കൊന്നും നേടാനാവില്ല. ''മൂലധന''ത്തിന്റെ പ്രഥമ ജർമൻ പതിപ്പിന്റെ ആമുഖത്തിൽ മാർക്സ് പറയുന്നു: ''വ്യാവസായികമായി കൂടുതൽ വികസിച്ച രാജ്യം മാത്രമാണ് സ്വന്തം ഭാവിയുടെ ചിത്രം അവികസിത രാജ്യത്തിന്റെ മുമ്പിൽ കാണിക്കുന്നത്.[1]... ഒരു സമൂഹം അന്തിമമായി അതിന്റെ ചലനത്തിന്റെ പ്രകൃതിനിയമങ്ങളെ കണ്ടെത്താനുള്ള ശരിയായ മാർഗം സ്വീകരിച്ചാൽപോലും... ധീരമായ എടുത്ത് ചാട്ടങ്ങളിലൂടെയോ നിയമനിർമാണത്തിലൂടെയോ ആ ചലനത്തിന്റെ തുടർച്ചയായ വശങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന പ്രതിബന്ധങ്ങളെ നീക്കാനോ തരണം ചെയ്യാനോ സാധ്യമല്ല. പ്രസവവേദന ലഘൂകരിക്കാമെന്ന് മാത്രം''.

പ്രസ്താവത്തിന്റെ അവസാനഭാഗത്ത് അപ്രധാനമാക്കി അവഗണിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ചില കാര്യങ്ങളെ മാർക്സ് തന്നെ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. സംഭവ്യമായ ഒരു ചോദ്യത്തിനും എതിർപ്പിനുമുള്ള ഉത്തരം നല്കാനാണദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നത്. ആരെങ്കിലും ഇങ്ങനെ വിയോജിച്ചുവെന്നിരിക്കട്ടെ: ''പ്രകൃതിയിലെ അനുക്രമമായ വികാസത്തിന്റെ അനുക്രമമായ അധുധാവനമാണ് സാമൂഹ്യവികാസം. മനുഷ്യന് ഈ പ്രക്രിയ കണ്ടെത്താനും മനസ്സിലാക്കാനും കഴിയുന്നത് വരെ ഇത് പ്രസക്തമാണ്. എന്നാൽ, മനുഷ്യനിത് മനസ്സിലാക്കുന്നതോടെ അതവന്റെ സ്വാധീനത്തിലും കീഴിലും വന്നുചേരുന്നു. മനുഷ്യൻ, പ്രകൃതിയെ മനസ്സിലാക്കാത്ത കാലത്തോളം, പ്രകൃതിയുടെ അടിമയാണ്; മനസ്സിലാക്കുന്നതോടെ പ്രകൃതി അവന്റെ അടിമയായിത്തീരുന്നു. കാരണങ്ങളും പ്രതിവിധികളും അറിയാത്ത കാലത്തോളം ഏത് രോഗവും അജ്ഞാതവും മാരകവുമാണ്; തൽസംബന്ധമായ അറിവ് നേടുന്നതോടെ ആ രോഗം നിയന്ത്രണാധീനവും സുഖപ്പെടുത്താവുന്നതുമായിത്തീരുന്നു. ചുഴലിക്കാറ്റ് തുടങ്ങിയ പ്രകൃതിക്ഷോഭങ്ങളുടെ അവസ്ഥയും ഇത്തന്നെ''.

---

[1] അതായത്, സാങ്കേതികവിദ്യയും വ്യവസായവും തുടർന്ന് വ്യവസായവല്കൃത രാജ്യങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യഉപരിഘടനയും ഒരു നിർണിതഗതിയിലൂടെയാണ് വളരുന്നത്. സമൂഹങ്ങളുടെ വികാസഗതി ഏകമാനമാണ്. അവികസിത രാജ്യങ്ങൾ ഭാവിയിൽ എന്തായിത്തീരുമെന്നും അവ ഇനിയും ആ ഘട്ടമെത്തേണ്ടതായിട്ടാണുള്ളതെന്നുമുള്ളതിന്റെ മാതൃകകളാണ് വ്യവസായവല്കൃത രാജ്യങ്ങൾ. ഇന്നത്തെ വ്യവസായവല്കൃത രാജ്യങ്ങൾ പിന്നിട്ട ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ കടന്ന് പോകാതെ അവികസിത രാജ്യങ്ങൾക്ക് ഈ വികാസഘട്ടമെത്തിച്ചേരാൻ സാധ്യമല്ല.

പ്രസ്തുത പ്രസ്താവത്തെ വിശദീകരിക്കാൻ മാർക്സ് പറയാനാഗ്രഹിക്കുന്നതിതാണ്: സമൂഹത്തിന്റെ അനുക്രമമായ ചലനം ഒരു തരം ജൈവപരമായ പരിണാമമാണ്. സസ്യങ്ങളുടെയും ജന്തുക്കളുടെയും വളർച്ചപോലെ, വസ്തുക്കളുടെ സ്വതേയുള്ള ആന്തരിക ചലനംപോലെയാണീ ചലനം. എന്നാൽ, ബാഹ്യഘടകങ്ങളുപയോഗിച്ച് വസ്തുക്കളിൽ വരുത്തുന്ന മാറ്റങ്ങളും (സാങ്കേതികവും വ്യാവസായികവുമായ മാറ്റങ്ങൾ) ബാഹ്യസമർദ്ദങ്ങളുപയോഗിച്ച് പ്രകൃതിയിൽ വരുത്തുന്ന മാറ്റങ്ങളും (കീടനാശിനികളുപയോഗിച്ച് പ്രാണികളെ കൊല്ലുമ്പോഴും മരുന്നുപയോഗിച്ച് ബാക്ടീരിയങ്ങളെ ഉൻമൂലനം ചെയ്യുമ്പോഴും ഉണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങൾ) യാന്ത്രികമാമ്. പ്രകൃതിയെ കീഴടക്കാൻ വേണ്ടി മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിനിയമങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച അറിവ് പ്രയോഗിക്കുമ്പോൾ, മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം യാന്ത്രികമായിത്തീരുന്നു.

ജൈവപരമായ രൂപമാറ്റങ്ങളിലും വസ്തുക്കളുടെ ആന്തരിക ചലനങ്ങളിലും മനുഷ്യന്റെ അറിവിനും ബോധത്തിനും വഹിക്കാനുള്ള പങ്ക് അവയനുസരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുകയും അവയിയിൽനിന്ന് പരമാവധി പ്രയോജനം നേടാൻ വേണ്ടി അറിവ് പ്രയോഗിക്കുകയുമാണ്. സസ്യങ്ങളുടെയും ജന്തുക്കളുടെയും വളർച്ചയുടെയും പരിണാമത്തിന്റെയും നിയമങ്ങൾ കണ്ടെത്തുന്നതിലൂടെ ആ നിയമങ്ങളുടെ മാറ്റമില്ലായ്മയും അനിവാര്യതയും മനുഷ്യൻ കണ്ടെത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

അതായത്, ഇല്പാദനോപകരണങ്ങളിലുണ്ടാകുന്ന വികാസത്തിന് വിധേയമായ മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹ്യവികാസം ജ്ഞാനബോധങ്ങൾക്ക് നിയന്ത്രിക്കാനാവാത്ത ജൈവപരവും സ്വയം ജനിക്കുന്നതും ആന്തരികവുമായ പരിണാമമാണ്. സാമൂഹ്യ പരിണാമത്തിന്റെ നിർണിതമായ ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ കടന്ന് പോകാൻ- ഒരു ഭ്രൂണം ഗർഭപാത്രത്തിനകത്ത് വെച്ച് നിർണിതമായ വികാസഗതിക്ക് വിധേയമാണെന്നത് പോലെ- മനുഷ്യൻ നിർബന്ധിതനാണ്. ഇടക്കുള്ള ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ കടന്ന് പോകാതെ ഒരു സമൂഹത്തിനും അത്യുന്നത ഘട്ടം പ്രാപിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. ചരിത്രം നിർണയിച്ചുകൊടുക്കുന്ന മാർഗങ്ങളെ ത്യജിച്ച് അത്യുന്നത ഘട്ടത്തിലെത്താനും സമൂഹത്തിന് സാധ്യമല്ല.

മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണപ്രകാരം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തെയും ചരിത്ര ദർശനത്തെയും സംബന്ധിച്ച അറിവ് സാമൂഹ്യമാറ്റമുണ്ടാക്കുന്നില്ലെങ്കിലും വിലപ്പെട്ടത് തന്നെയാണ്. ശാസ്ത്രീയ സോഷ്യലിസം ഈ അറിവ് കണ്ടെത്തൽ മാത്രമാണ്. സാങ്കല്പിക സോഷ്യലിസത്തിൽ നിന്നും വൈകാരികമായ നീതിവാദത്തിൽനിന്നും മനുഷ്യമനസ്സിനെ മോചിപ്പിക്കുകയാണതിന്റെ സേവനം. പരിവർത്തനത്തിന്റെ നിയമങ്ങളാകട്ടെ, അവ മാറ്റമില്ലാത്തതും സ്ഥിരവുമാണെങ്കിലും, പ്രയോജന പ്രദമാണ്- ഭാവി പ്രവചനത്തിന്നത് സഹായിക്കുന്നു. സമൂഹങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനരീതികളന്വേഷിച്ചറിയാൻ ശാസ്ത്രീയ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രവും ശാസ്ത്രീയ സോഷ്യലിസവും സഹായിക്കുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ നിലവിലുള്ള ഘട്ടമെന്തെന്ന് കണ്ടെത്താം- സോഷ്യലിസമെന്ന ശിശു സമൂഹ ഗർഭപാത്രത്തിൽ ഏത് ഭ്രൂണ ഘട്ടത്തിലാണുള്ളതെന്നറിയാം. ഓരോ ഘട്ടത്തിലും അതിനനുയോജ്യമായ വികാസത്തെയാണ് പ്രതീക്ഷിക്കേണ്ടത്. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിലെത്തി നില്ക്കുന്ന ഒരു സമൂഹം സോഷ്യലിസത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുമെന്ന് പ്രതീക്ഷിക്കുന്നത് മൗഢ്യമായിരിക്കും. നാലു മാസം പ്രായമുള്ള ഭ്രൂണം ഒരു ശിശുവായി ജനിക്കുമെന്ന് കരുതുന്നത് പോലെയാണിത്.

മാർക്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ എല്ലാ സമൂഹങ്ങൾക്കും, സോഷ്യലിസത്തിലെത്താൻ, വികാസത്തിന്റെ നാലു ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ കടന്ന് പോകേണ്ടതുണ്ട്. പ്രാകൃത കമ്യൂണിസം, അടിമത്തം, മുതലാളിത്തം, സോഷ്യലിസം എന്നിവയാണവ. ചിലപ്പോൾ നാലു ഘട്ടങ്ങൾക്ക് പകരം ആറോ ഏഴോ ഘട്ടങ്ങൾ കണ്ടേക്കാം. അതായത്, അടിമത്തവും മുതലാളിത്തവും സോഷ്യലിസവും ഈ രണ്ട് ഉപഘട്ടങ്ങളിലായും വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

മൂന്ന്: ഓരോ ചരിത്രഘട്ടവും സ്വഭാവ പ്രകൃതങ്ങളിൽ ഇതര ഘട്ടങ്ങളിൽനിന്നും വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പരിണാമപ്രക്രിയയിൽ ഒരു ജീവി മറ്റൊന്നായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നതുപോലെയാണ് ചരിത്ര ഘട്ടങ്ങൾക്കും സംഭവിക്കുന്നത്. ഓരോ ഘട്ടത്തിനും സവിശേഷ നിയമങ്ങളുണ്ട്; എല്ലാ ഘട്ടങ്ങളിലും ഒരേ നിയമങ്ങൾ പ്രയോഗിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. വെള്ളം ദ്രാവകത്തിന്റെ നിയമങ്ങളെയും നീരാവി വാതകത്തിന്റെ നിയമങ്ങളെയും പിന്തുടരുന്നതുപോസെ ഫ്യൂഡലിസവും മുതലാളിത്തവും ഭിന്ന നിയമങ്ങളാണ് പിന്തുടരുന്നത്. അപ്പോൾ, ഒരു സമൂഹത്തിനും ശാശ്വത നിയമങ്ങളില്ലെന്ന് വരുന്നു. ശാശ്വതമായി ഗണിക്കപ്പെടുന്ന നിയമങ്ങൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ സാമൂഹ്യാടിത്തറയെ ആശ്രയിക്കുന്നതും അടിത്തറയിൽ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാവുന്നതോടെ മാറ്റത്തിന് വിധേയമാകുന്നതുമാണ്. മതവും (പ്രത്യേകിച്ചും ഇസ്‌ലാം) ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദവും തമ്മിലുള്ള ഒരു വ്യത്യാസം മതം ദൈവിക നിയമങ്ങളുടെ ശാശ്വതികത്വത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ടെന്നതാണ്. ''റിവിഷനിസം ഫ്രം മാർക്സ് ടു മാവോ'' എന്ന കൃതിയിൽ 'മൂലധന'ത്തിന്റെ രണ്ടാം പ്രതിയിലെ അനുബന്ധത്തിൽനിന്നും ഉദ്ധരിക്കുന്നത് നോക്കുക: ''ചരിത്രത്തിലെ ഓരോ ഘട്ടത്തിലും സ്വന്തമായ നിയമങ്ങളുണ്ട്... അതനുസരിച്ച്, ജീവിതം ഒരു ഘട്ടത്തിൽ നിന്ന് മറ്റൊന്നിലേക്ക് കടക്കുന്നതോടെ പുതിയ നിയമങ്ങൾ ഉരുത്തിരിഞ്ഞ് വരികയും ആ കാലഘട്ടത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ചരിത്ര വികാസത്തിന്റെ ഗതിക്കിടയിൽ സാമ്പത്തിക ജീവിതം, ജീവശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിവിധ ശാഖകളിൽ കണ്ടുവരുന്നതുപോലെയുള്ള ഒരു പ്രതിഭാസത്തെ പുറത്ത് കൊണ്ടുവരു

ന്നു... സസ്യങ്ങളും ജന്തുക്കളും പരസ്പരം ഭിന്നമാണെന്നത് പോലെത്തന്നെ സാമൂഹ്യജീവികളും പരസ്പരം ഭിന്നമാണ്.''[1]

നാല്: ചരിത്രാരംഭം മുതൽക്കേ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളിലുണ്ടായിട്ടുള്ള വികാസമാണ് സ്വകാര്യ ഉടമസ്ഥതക്കും സമൂഹത്തെ ചൂഷകരും ചൂഷിതരുമായി വിഭജിക്കുന്നതിനും കാരണമായി വർത്തിച്ചിരുന്നത്. ചരിത്രാരംഭം മുതൽ ഇന്ന്വരെ സമൂഹം വർഗ വിഭക്തമായിരുന്നിട്ടുണ്ട്. സമൂഹത്തിലെ ധ്രുവീകരിക്കപ്പെട്ട രണ്ട് വർഗങ്ങൾ തമ്മിൽ സംഘട്ടനങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു; ഇന്നും ഇത് തുടരുന്നു; ഭാവിയിലും ഇത് തുടരും. സമൂഹത്തിന്റെ ധ്രുവീകരണമെന്നാൽ എല്ലാ വിഭാഗങ്ങളും ചൂഷകരോ ചൂഷിതരോ ആണെന്നർത്ഥമില്ല. രണ്ടിലും പെടാത്ത ചില വിഭാഗങ്ങളും നിലനില്ക്കാൻ സാധ്യതയുണ്ട്. എന്നാൽ, ഈ രണ്ട് വിഭാഗങ്ങളാണ് സമൂഹ ഭാവിയെ നിർണയിക്കുന്നതെന്നതാണ് പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത്. മറ്റു വിഭാഗങ്ങൾ ഈ മുഖ്യ വിഭാഗങ്ങളിലൊന്നിനെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നത്. ''റിവിഷനിസം ഫ്രം മാർക്സ് ടു മാവോ''യുടെ കർത്താവ് എഴുതുന്നു: ''വർഗങ്ങളുടെയും അവയുടെ സംഘട്ടനങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ രണ്ട് തരത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യവിഭജനം നാം കാണുന്നു. മാർക്സിന്റെയും ഏംഗൽസിന്റെയും അഭിപ്രായത്തിൽ ഒന്ന് ദ്വിധ്രുവകവും മറ്റേത് ബഹു ധ്രുവകവുമാണ്. വർഗത്തിന്റെ നിർവചനവും രണ്ട് തരമുണ്ട്.[2] ഒന്നാമത്തേത് ഒരു സാങ്കൽപിക വർഗവും രണ്ടാമത്തേത് യഥാർത്ഥ വർഗവും. വർഗവിഭജനത്തിന്റെ നിയമങ്ങളും വ്യത്യസ്തമാണ്. ഏംഗൽസ് തന്റെ ''ദ പെസന്റ്സ് വാർ ഇൻ ജർമനി''യുടെ ആമുഖത്തിൽ വർഗവിഭജനത്തിനുള്ള ഒരേ മാനദണ്ഡമുപയോഗിച്ച് ഈ രണ്ട് രീതികളെയും അനുരഞ്ജിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. സമൂഹത്തിലെ വിവിധ വർഗങ്ങളെയും ഓരോ വർഗത്തിലുമുള്ള വിവിധ ഉപവിഭാഗങ്ങളെയും അദ്ദേഹം വേർതിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ, നിയതമായ ചരിത്ര ദൗത്യം നിറവേറ്റുന്ന രണ്ട് വർഗങ്ങളേ ഉള്ളൂ എന്നദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുന്നു- ബൂർഷ്വാസിയും തൊഴിലാളികളും- കാരണം അവരാണ് സമൂഹത്തിലെ യഥാർത്ഥ വിരുദ്ധ ധ്രുവങ്ങളെ രൂപീകരിക്കുന്നത്.''[3]

മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനപ്രകാരം, സമൂഹത്തിന്റെ ഉപരിഘടനക്ക് ആന്തരികഘടനയെ മുൻകടക്കാൻ കഴിയാത്തതുപോലെത്തന്നെ, സമൂഹത്തെ ഉപരിഘടനയുടെ തലത്തിൽ ഒരു ഏകീകൃത സാകല്യമായി പരിഗണിക്കാനും സാധ്യമല്ല, അടിത്തറയുടെ തലത്തിൽ (സാമൂഹ്യ സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങളുടെ തലത്തിൽ) അതിനെ ചൂഷകരും ചൂഷിതരുമായി വിഭജിക്കാമെങ്കിലും. സാമൂഹ്യബോധവും രണ്ട് തരമാണ്.- ചൂഷകരുടെ ചൂഷിതരുടെയും വ്യത്യസ്ത ബോധങ്ങൾ, അപ്പോൾ, രണ്ട് വ്യത്യസ്ത ലോകവീക്ഷണങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും ധാർമിക വ്യവസ്ഥകളും നിലനില്ക്കുന്നുണ്ടെന്ന് വരുന്നു. ഓരോ വർഗത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യ സാമ്പത്തികാവസസ്ഥകളനുസരിച്ച് സവിശേഷ വിചിന്തനവും സാമൂഹ്യ വീക്ഷണവും അഭിരുചികളും ഉടലെടുക്കുന്നു. ഒരു വർഗത്തിന്റെയും ബോധത്തിനും വിചിന്തനരീതിക്കും അഭിരുചിക്കും അതിന്റെ സാമ്പത്തികാവസ്ഥകളെ മുൻകടക്കുക സാധ്യമല്ല. മതവും രാഷ്ട്രീയവും ചൂഷകവർഗത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകളാണ്- ചൂഷികവർഗത്തെ കീഴ്പ്പെടുത്താൻ ചൂഷക വർഗം ആവിഷ്കരിക്കുന്ന തന്ത്രങ്ങളാണിവ. സമൂഹത്തിന്റെ സർവ ഭൗതിക വിഭവങ്ങളുടെയും ഉടമകളായ ചൂഷകർ സ്വന്തം സംസ്കാരവും മതവും ചൂഷിതവർഗത്തിൽ അടിച്ചേല്പിക്കുന്നു. അതിനാൽ ഭരണ വർഗത്തിന്റെ സംസ്കാരത്തിനാണ് (ലോക വീക്ഷണവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും സദാചാരവും അഭിരുചികളും) ആധിപത്യമുള്ളത്. മർദ്ദിതരുടെ സംസ്കാരം അവരുടെ തന്നെ പുരോഗതിയെ തടസ്സപ്പെടുത്തുകയും അവരെപ്പോലെത്തന്നെ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടതുമാണ്. ''ജർമൻ ഐഡിയോളജി''യിൽ ഇക്കാര്യം മാർക്സ് സവിസ്തരം വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.[4]

ഭരണവർഗത്തിന്റെയും ചൂഷകരുടെയും സ്വഭാവം പ്രകൃത്യാതന്നെ യാഥാസ്ഥിതികത്വവും പാരമ്പര്യവാദവും ദുരൂഹതാവാദവുമാമ്. പിന്തിരിപ്പനും പാരമ്പര്യവാദപരവും മതപരവുമായ വർഗസ്വഭാവം ബലം പ്രയോഗിച്ച് അടിച്ചേല്പിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. എന്നാൽ, മർദ്ദിതരും ചൂഷിതരുമായ വർഗം പ്രകൃത്യാ തന്നെ വിപ്ലവകരവും പുരോഗമനപരവുമാണ്. അടിച്ചമർത്തപ്പെടുന്നുവെന്നതാണ് മർദ്ദിതവർഗം വിപ്ലവകരമായിത്തീരാനുള്ള ഉപാധി. അതായത്, പരിവർത്തനോൻമുഖമായ ഒരേ ഒരു വർഗം മർദിതരും ചൂഷിതരുമായ ജനവിഭാഗമാണ്. ''റിവിഷനിസം ഫ്രം മാർക്സ് ടു മാവോ'' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ തൽസംബന്ധമായി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. മാർക്സ് എഴുതുന്നു: ''ഇന്ന് ബൂർഷ്വാസിയെ അഭിമുഖീകരിച്ച് നില്ക്കുന്ന വർഗങ്ങളിൽ തൊഴിലാളി വർഗം മാത്രമാണ് വിപ്ലകരം''.[5]

വിപ്ലവവർഗത്തിന്റെ യോഗ്യതകളും അവസ്ഥകളുമുള്ള ഏക വിഭാഗം തൊഴിലാളിവർഗമാണെന്നാണല്ലോ മാർക്സിന്റെ അവകാശവാദം. ഈ അവസ്ഥകളിതാ: ഒന്ന്: അവർ മർദ്ദിതരും ഉല്പാദകരുമാകണം. രണ്ട്: അവർ നിർധനരായിരിക്കും (കർഷകരും ഈ രണ്ട് വ്യവസ്ഥകൾ നിറവേറ്റുന്നുണ്ട്). മൂന്ന്:

---

[1] അൻവർ ഖാമേഹി; തജ്ദീദെ നസർ തലബി അസ് മാർക്സ്താ മാവോ, പേ. 345.

[2] ഒരുപോലെയുള്ള സാമ്പത്തിക ജീവിതവും ലാഭനഷ്ടങ്ങളും അനുഭവിക്കുന്ന ആളുകളുടെ കൂട്ടമാണ് 'യഥാർത്ഥവർഗം' എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ വ്യത്യസ്ത രീതികളിൽ ജീവിക്കുന്നതോടൊപ്പം ഒരൊറ്റ ആദർശം പിൻപറ്റുന്ന ആൾകൂട്ടത്തിന് സങ്കല്പ വർഗമെന്നാണ് പറയുക.

[3] അൻവർ ഖാമേഹി: തജ്ദീദെ നസർ തലബി ആസ്മാർക്സ് താവോ, പേ. 345

[4] കാറൻ മാർക്സ്: ജർമൻ ഐഡിയോളജി, പേ.67

[5] അൻവർ ഖാമേഹി: തജ്ദീദെ നസർ തലബി അസ്മാർക്സ് താ മാവോ, പേ. 347.

കേന്ദ്രീകരണവും ഐക്യവും ആവശ്യമായിവരുന്ന വിധം സംഘടിക്കുന്നവരാണവർ (വ്യവസായശാലകളിൽ പണിയെടുക്കുന്ന തൊഴിലാളികൾക്കേ ഈ വ്യവസ്ഥ നിറവേറ്റാനാവൂ; പാടത്ത് പണിയെടുക്കുന്ന ചിന്നിച്ചിതറിക്കിടക്കുന്ന കർഷകർക്കിവിടെ പ്രസക്തിയില്ല).

രണ്ടാമത്തെ യോഗ്യതയെപ്പറ്റി മാർക്സ് പറയുന്നു: ''രണ്ട് വിധത്തിൽ തൊഴിലാളി സ്വാതന്ത്രനാണ്: സ്വന്തം അധ്വാനം വില്ക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും എല്ലാ തരം സ്വത്തിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും അവനുണ്ട്.'' മൂന്നാമത്തെ യോഗ്യതയെ സംബന്ധിച്ച് ''കമ്യൂണിസ്റ്റ് മാനിഫെസ്റ്റോ'' വിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു: ''വ്യവസായം വളരുന്നതോടെ തൊഴിലാളിവർഗം എണ്ണത്തിൽ വർധിക്കുകയും വൻതോതിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അവരുടെ ശക്തി വർധിക്കുകയും ഈ വർധിച്ച ശക്തിയെക്കുറിച്ചവർ ബോധവാൻമാരായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു.''[1]

മുകളിൽ പറഞ്ഞ സിദ്ധാന്തത്തെ 'പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും വർഗപരവും സാമൂഹ്യവുമായ അടിത്തറകളുടെ സമാനതാ സിദ്ധാന്തം' എന്ന് വിളിക്കുന്നു. ഈ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം, ഓരോ വർഗവും സൃഷ്ടിക്കുന്ന ആശയങ്ങളും സദാചാരവും ദർശനവും മതവും കലാസാഹിത്യങ്ങളുമെല്ലാം വർഗത്തിന്റെ ജീവിതരീതിയുടെ ആവശ്യങ്ങളും സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥകളും താല്പര്യങ്ങളും നിറവേറ്റുന്നതായിരിക്കും. ഇതിനെ 'ചിന്തകളുടെ ഉത്ഭവവും ഗതിയും തമ്മിലുള്ള സമാനതാ സിദ്ധാന്ത'മെന്നും വിളിക്കാം. ഒരു വർഗത്തിൽ നിന്നുത്ഭവിക്കുന്ന ചിന്തകളും ധാർമിക-മത വ്യവസ്ഥകളും ആ വർഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്കിണങ്ങുന്നവയായിരിക്കും. ഒരു വർഗത്തിന്റെ ചിന്താ വ്യവസ്ഥ ഇതര വർഗങ്ങളുടെ താല്പര്യങ്ങളെയും പ്രത്യേക വർഗ വീക്ഷണമില്ലാത്ത മനുഷ്യവർഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങളെയും സംരക്ഷിക്കുമെന്ന് കരുതുന്നത് മൗഢ്യമായിരിക്കും. സർവവർഗങ്ങളെയും ഇല്ലാതാക്കുന്ന ഒരു ഘട്ടത്തിൽ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളുടെ വികാസമെത്തുമ്പോൾ മാത്രമാണ് ചിന്തക്ക് മനുഷ്യത്വപരമായിത്തീരാനും വർഗത്തെ അതിവർത്തിക്കാനും കഴിയുന്നത്. അതായത്, വർഗവൈരുധ്യങ്ങളെ നിഷേധിക്കുന്നതിലൂടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വൈരുധ്യങ്ങളും നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വൈരുധ്യങ്ങളുടെ നിഷേധത്തിന്റെ ഫലം വിവിധ ചിന്താധാരകൾ തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യങ്ങളുടെ നിഷേധമാണ്.

തന്റെ ചെറുപ്പകാലത്ത് മാർക്സ് കൂടുതൽ താല്പര്യം കാണിച്ചത്, വർഗങ്ങളുടെ സാമ്പത്തികവശത്തിലല്ല (ചൂഷകരും ചൂഷിതരും), വർഗങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയവശത്തി (ഭരണകർത്താക്കളും ഭരണീയരും) ലാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും അടിമത്തത്തിൽനിന്നുള്ള മോചനത്തിലും വേണ്ടിയുള്ള സമരമായാണദ്ദേഹം വർഗസംഘട്ടനങ്ങളെ വീക്ഷിച്ചത്. ഈ സമരത്തിന് രണ്ട് ഘട്ടങ്ങളുണ്ടെന്നദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു: ഒന്ന് ഭാഗികമായ രാഷ്ട്രീയ ഘട്ടവും മറ്റൊന്ന് സമ്പൂർണവും മനുഷ്യത്വപരവുമായ ഘട്ടവും. ചരിത്രത്തിലെ അടിച്ചമർത്തപ്പെടുകയും അടിമയാക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തവരുടെ വിപ്ലവത്തിന്റെ അന്ത്യഘട്ടത്തെയാണദ്ദേഹം തൊഴിലാളിവർഗവിപ്ലവമെന്ന് വിളിച്ചത്. എല്ലാ തരത്തിലുള്ള ആധിപത്യത്തിൽനിന്നും അടിമത്തത്തിൽനിന്നുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ സമ്പൂർണ വിമോചനത്തിന്റെ അടിത്തറയാണ് വിപ്ലവം. ഒരു വർഗം അതിന്റെ വർഗസ്വഭാവത്തെ അതിവർത്തിക്കുകയും മാനുഷികവും സാർവലൗകികവുമായ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്കായി മുന്നോട്ട് നീങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നതെങ്ങനെയെന്നും അതോടൊപ്പം തന്നെ ഈ ആശയത്തെ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ നിയമങ്ങളുമായി രഞ്ജിപ്പിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നുമുള്ള പ്രശ്നത്തെ പരിഹരിക്കാനാണ് മാർക്സ് പ്രയത്നിച്ചത്. ഈ വർഗത്തിന്റെ കീഴടങ്ങൽ മൗലിക യാഥാർത്ഥ്യമായതിനാൽ, അതിന്റെ വിപ്ലവവും അടിസ്ഥാനപ്രാധാന്യമുള്ളതാണ്. ഈ വർഗത്തെ, ഒരു പ്രത്യേക അനീതി കീഴടക്കുകയല്ല, അനീതിയുടെ സത്തതന്നെ അപ്പടി കീഴൊതുക്കുകയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. അത്കൊണ്ടുതന്നെ നീതിയുടെയും മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും ആദർശങ്ങളെ അഭിലഷിക്കാനവർ പ്രേരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു.

ഈ വിവരണം, കാവ്യാത്മകമായിരിക്കാം, ഒരിക്കലും ശാസ്ത്രീയമല്ല. ഒരു വർഗത്തിൽ അടിച്ചേല്പിക്കപ്പെട്ട 'അനീതിയുടെ സത്ത'കൊണ്ട് മാർക്സെന്താണ് അർത്ഥമാക്കുന്നത്? ആ പങ്ക് ഏറ്റെടുക്കുന്നതിന് മുമ്പ് മറ്റൊരു യുക്തിയനുസരിച്ച് ഈ ഗതി സ്വീകരിക്കുകയും മർദനത്തിന് വേണ്ടി മർദനവും അനീതിക്ക്വേണ്ടി അനീതിയും (ചൂഷണത്തിന് വേണ്ടിയല്ല) നടത്താൻ ചൂഷകവർഗവും തല്ഫലമായി നീതിക്ക് വേണ്ടി പൊരുതാൻ തൊഴിലാളിവർഗവും ബാധ്യസ്ഥരായിരുന്നുവെന്ന് ധരിക്കാമോ? ഇതിനും പുറമോ, ചൂഷകവർഗം ഈ സ്ഥാനത്തെത്തുന്നത് മുതലാളിത്തഘട്ടത്തിലാണെന്ന ധാരണ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന് വിരുദ്ധവും ആശയവാദപരവുമാണ്.

പ്രത്യശശാസ്ത്രപരവും വർഗപരവുമായ അടിസ്ഥാനങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സമാനതാസിദ്ധാന്തപ്രകാരം ചിന്തയുടെ ഉത്ഭവവും വീക്ഷണവും സമാനമായിരിക്കേണ്ടതാവശ്യമാണ്. വ്യക്തിയുടെ അഭിരുചിയും ആ വ്യക്തിയുൾപ്പെടുന്ന വർഗത്തിന്റെ ഉല്പന്നമായ ചിന്താധാരയും സമാനമായിരിക്കേണ്ടതും ആവശ്യമാണ്. അതായത്, ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും സ്വാഭാവിക വളർച്ച അവന്റെതന്നെ വർഗത്തിൽ നിന്നുത്ഭവിക്കുന്നതും ആ വർഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്കിണങ്ങുന്നതുമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലാണ്. മാർക്സിസ്റ്റ് വിചിന്തനമനുസരിച്ച്, പ്രത്യശാസ്ത്രങ്ങളുടെ സ്വഭാവവും സാമൂഹ്യവർഗങ്ങളുടെ അഭിലാഷങ്ങളും മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ ഈ തത്വം സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായി അങ്ങേഅറ്റം പ്രയോജനപ്രദമാണ്.

[1] അതേ പുസ്തകം: പേ 357.

അഞ്ച്: ഉപരിഘടനയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കാര്യങ്ങളെന്ന നിലയിൽ സമൂഹത്തെ അഥവാ സാമൂഹ്യ വർഗങ്ങളെ നയിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രം, മാർഗദർശനം, പ്രചാരണം, സമ്മർദ്ദം എന്നിവയുടെ സ്ഥാനത്തെ സംബന്ധിച്ച നിഗമനമാണ് അഞ്ചാമത്തേത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രം, പ്രചാരണം, യുക്തിപരമായ സംവാദം, വിദ്യാഭ്യാസം, അനുശീലനം, സൈദ്ധാന്തികവല്കരണം എന്നിവക്ക് ഉദ്ദിഷ്ടലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്കായി മനുഷ്യവിചിന്തനത്തെ രൂപപ്പെടുത്താനും പരിവർത്തിപ്പിക്കാനും സാധിക്കുമെന്നാണ് സാധാരണമായി ധരിക്കപ്പെടുന്നത്. ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും ബോധം താനുൾപ്പെടുന്ന വർഗത്തിന്റെ ഭാഗമായതിനാൽ വർഗബോധത്തെ മുൻകടക്കാൻ ആർക്കും സാധ്യമല്ല. സാമൂഹ്യമാറ്റത്തിന്റെ പ്രഭവസ്ഥാനം ഉപരിഘടനയും അനുബന്ധ പ്രതിഭാസങ്ങളുമാണെന്ന വാദം സമൂഹത്തെയും ചരിത്രത്തെയും സംബന്ധിച്ച ആശയവാദപരമായ സമീപനമാണ്. ബുദ്ധിജീവികളുടെയും പരിഷ്കർത്താക്കളുടെയും വിപ്ലവകാരികളുടെയും പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ സ്വതഃപ്രചോദിതമാണെന്നാണിതിന്റെ അർത്ഥം. സത്യം നേരെ മറിച്ചാണ്; വർഗത്തിനകത്ത് തന്നെ രൂപം കൊള്ളുന്ന നിരാശതയും നഷ്ടബോധവുമാണ് ഇവരെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതും പ്രചോദിപ്പിക്കുന്നതും. പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെയും നേതാക്കളുടെയും പരിഷ്കരണപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ പരമാവധി സ്ഥാനം വർഗങ്ങൾക്കിടയിലെ വൈരുധ്യബോധത്തെ ഉണർത്താനും (മർദ്ദിത വർഗത്തിൽ ആത്മാവബോധത്തെ ജനിപ്പിക്കുക) സ്വയം വർഗമാണെന്ന അവസ്ഥയെ വർഗത്തിന് വേണ്ടിയെന്ന അവസ്ഥയിലേക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കാനും (വർഗബോധമില്ലാത്തവരെ വർഗബോധമുള്ളവരാക്കി മാറ്റുക) മാത്രമേ ഉപകരിക്കുകയുള്ളൂ. അപ്പോൾ, വർഗവിഭക്ത സമൂഹത്തിലെ ഏതെങ്കിലുമൊരു വർഗത്തെ ചലിപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഏക ധൈഷണിക ഘടകം ആ വർഗം ചൂഷിതമാണെന്ന ബോധം ഉണർത്താനുള്ളത്. സ്വന്തം സ്വത്വങ്ങളിൽനിന്ന് അന്യനല്ക്കരിക്കപ്പെട്ട മർദ്ദകരും മർദ്ദിതരുമടങ്ങിയ, സാമൂഹ്യാവബോധം രണ്ടായി പിളർക്കപ്പെട്ട, ഒരു സമൂഹത്തിൽ സ്നേഹത്തിനും നീതിക്കും വെറും ആശയങ്ങളെന്ന നിലയിൽ ഒരു പങ്കും വഹിക്കാനില്ല. ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളിലെ വികാസത്തോടെ, വർഗ വ്യത്യാസങ്ങൾ അവസാനിപ്പിച്ച് കൊണ്ട്. ഒരു തൊഴിലാളി വർഗ ഭരണകൂടം നിലവിൽ വരികയും മനുഷ്യന് തന്റെ യഥാർത്ഥ വർഗരഹിത അസ്തിത്വം തിരിച്ച് കിട്ടുകയും ചെയ്യുമെന്നതാണ് സത്യം. ഉടമാവകാശത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിഭക്തമായിക്കിടക്കുന്ന മാനുഷികബോധം വീണ്ടും ഏകീകരിക്കപ്പെടുന്നു. ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളുടെ കമ്യൂണിസ്റ്റ് രീതിയിലുള്ള ഉടമാവകാശത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന സാർവലൗകിക മാനുഷികവാദത്തിന് ആ സമയത്ത് ഫലപ്രദമായ പങ്ക് വഹിക്കാൻ കഴിയും. പ്രത്യേക ചരിത്ര കാലഘട്ടമെത്തുന്നതിന് മുമ്പ് സ്വാഭീഷ്ടമനുസരിച്ച് സോഷ്യലിസം (ഉപരിഘടനയാണല്ലോ സോഷ്യലിസം) സൃഷ്ടിക്കാനാവില്ല- മറിച്ച് പ്രതീക്ഷിക്കുന്നവരാണ് സാങ്കല്പിക സോഷ്യലിസ്റ്റുകൾ. സമൂഹം രണ്ട് വിരുദ്ധവർഗങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ട ഒരു ചരിത്രഘട്ടത്തിൽ ഒരു വർഗത്തിന്റെ ബോധം മറ്റേ വർഗത്തിന്റെ മേൽ അടിച്ചേല്പിക്കാനാവില്ല- പൊതുവായ മനുഷ്യബോധം എന്നൊന്നില്ല.

അതുകൊണ്ട്, വർഗവിഭക്ത സമൂഹങ്ങളിൽ വർഗപരമായ ചേരിതിരിവില്ലാത്ത ഒരു സാർവലൗകിക പ്രത്യയശാസ്ത്രവും രംഗ പ്രവേശം ചെയ്യുകയില്ല. വർഗസമൂഹങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഏത് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനും പ്രത്യേക വർഗസ്വഭാവമുണ്ടായിരിക്കും. മറിച്ച് സംഭവിച്ചാൽ തന്നെ, അതപ്രായോഗികമായിരിക്കും. അതിനാൽ, സാർവലൗകിക നീതിയുടെയും സമത്വത്തിന്റെയും പേരിൽ മുഴുവൻ മനുഷ്യവർഗത്തെയും സംബോധനം ചെയ്യുന്ന മതത്തിന്റെ എല്ലാ അവകാശവാദങ്ങളും (ഏറ്റവും ചുരുങ്ങിയത് മാർഗദർശനം, പ്രബോധനം, ധാർമികോപദേശം, പ്രേരണ എന്നിവ) മുഴുവനും വഞ്ചനാപരമല്ലെങ്കിലും തനി സാങ്കല്പികമാണ്.

ആറ്: വിപ്ലവകാരികളും നേതാക്കളും മാർഗദർശകരും അനിവാര്യമായും മർദ്ദിത വർഗത്തിൽനിന്നായിരിക്കും ഉയർന്ന് വരിക. മർദ്ദിത വിഭാഗങ്ങൾക്ക് മാത്രമേ പ്രബുദ്ധതക്കും വിപ്ലവത്തിനുമുള്ള അഭിരുചിയുള്ളൂ എന്ന് വന്നാൽ മർദ്ദിക്കപ്പെടാനും ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടാനുമുള്ള അവസ്ഥക്കേ ഈ അഭിരുചി സൃഷ്ടിക്കാനൊക്കൂയെന്ന് വരുന്നു. ഉപരിഘടകങ്ങൾക്ക് വർഗശാസ്ത്രവും ആത്മാവബോധവും ഉയർത്താൻ കഴിഞ്ഞേക്കും. പ്രബുദ്ധതയുടെ ആശയങ്ങളുപയോഗിച്ച് വർഗബോധം ഉയർത്തുന്ന വ്യക്തിത്വങ്ങൾ ഒരേ വർഗത്തിലുൾപ്പെടുന്നവരും ഒരേ വർഗബോധം പങ്കിടുന്നവരുമായിരിക്കും. ഉപരിഘടനക്ക് അടിത്തറയെയും വർഗബോധത്തെയും അതിവർത്തിക്കാൻ കഴിയാത്തത്പോലെത്തന്നെ നേതാവെന്ന നിലയിൽ ആർക്കും സ്വന്തം വർഗത്തെ മുൻകടക്കാൻ സാധ്യമല്ല. അതുപോലെത്തന്നെ, ചൂഷക വർഗത്തിൽപ്പെട്ട ഒരു വ്യക്തിക്ക്, സ്വന്തം വർഗത്തിനെതിരായി, ചൂഷിതവർഗത്തിന് വേണ്ടി നിലകൊള്ളാനും സാധ്യമല്ല. ''റിവിഷനിഷം ഫ്രം മാർക്സ് ടു മാവോ'' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ പറയുന്നു: 'ദ ജർമൻ ഐഡിയോളജി'യുടെ മറ്റൊരു മൗലികസംഭാവന വർഗബോധത്തിന്റെ വിശകലനമാണ്. തന്റെ ആദ്യകാല കൃതികൾക്ക് വിരുദ്ധമായി[1], ഇവിടെ മാർക്സ് വർഗബോധത്തെ കാണുന്നത് വർഗത്തിന്റെ തന്നെ ഉല്പന്നമായാണ്; അത് വർഗത്തിന് പുറത്ത്നിന്ന് വരുന്നതല്ല. പ്രത്യശാസ്ത്രം തന്നെയാണ് യഥാർത്ഥബോധം. ഒരു പ്രത്യേക വർഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്ക് സാമാന്യവല്ക്കരിക്കപ്പെട്ട രൂപം നല്കാനത് ബാധ്യസ്ഥമാണെന്നതാണിതിന് കാരണം. സ്വന്തം അവസ്ഥകളെക്കുറിച്ച ബോധത്തിന്റെ അടിത്തറയിലുള്ള ഈ വർഗബോധം ആ വർഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങളെ ശക്തിപ്പെടുത്തുമെന്നതിൽ സംശയമില്ല. എന്തായാലും, സ്വന്തം സവിശേഷ വർഗബോധത്തെ സൃഷ്ടിക്കാതെ ഒരു വർഗത്തിനും പക്വത പ്രാപിക്കാനാവില്ല.

[1] കാറൽ മാർക്സ്: ജർമൻ ഐഡിയോളജി, പേ. 308-309.

തൊഴിലാളിവർഗത്തിനകത്ത് തന്നെ തൊഴിൽ വിഭജനമുണ്ടാകുമെന്ന്- ധൈഷണികാധ്വാനവും കായികാധ്വാനവും- മാർക്സിന്റെ വീക്ഷണം സ്ഥാപിക്കുന്നു. ചില വ്യക്തികൾ വർഗത്തിന്റെ ചിന്തകരും താത്വികരുമായിത്തീരുമ്പോൾ മറ്റുള്ളവർ തങ്ങൾക്ക് നല്കപ്പെടുന്ന ആശയങ്ങൾക്കും ധാരണകൾക്കുമനുസരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്''.[1]

അതേ പുസ്തകത്തിൽ മാർക്സിന്റെ 'മാനിഫെസ്റ്റോ', 'പോവർടി ഓഫ് ഫിലോസഫി' എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട തത്വശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്: ഇപ്രകാരം വർഗ ബോധത്തെ ഉണർത്തുന്നതും സംഘടിപ്പിക്കുന്നതും തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ കടമ മാത്രമല്ല സ്വതഃ ''പ്രചോദിതമായ സാമ്പത്തികസമരത്തിന്റെ ഫലം കൂടിയാണ്. തൊഴിലാളിപ്രസ്ഥാനത്തിനന്യമായ ഏതെങ്കിലും ധൈഷണികസിദ്ധാന്തത്തിനോ ഏതെങ്കിലും രാഷ്ട്രീയപാർട്ടിക്കോ ഈ സമരത്തെ സൃഷ്ടിക്കാനാവില്ല. (തൊഴിലാളിവർഗത്തോട് ചായ്‌വുണ്ടെങ്കിലും) തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ സ്വയം പ്രേരണയും സവിശേഷ രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനവും കാണാതിരിക്കുകയും... തൊഴിലാളികളുടെ സ്വതഃ പ്രേരിതവും അനുക്രമവുമായ വർഗ സംഘട്ടനത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് സ്വന്തം ഭാവനകളെ പ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഉട്ടോപ്യൻ സോഷ്യലിസ്റ്റുകളെ മാർക്സ് അധിക്ഷേപിക്കുന്നു''.[2]

സമൂഹത്തെയും സാമൂഹ്യാഭിരുചികളെയും സംബന്ധിച്ച മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണവും വ്യക്തികളെ (പ്രത്യേകിച്ച് നേതാക്കളെയും പരിഷ്കർത്താക്കളെയും) പരിശോധിക്കാനുള്ള മാർക്സിസ്റ്റ് മാനദണ്ഡവും മനസ്സിലാക്കാൻ ഈ തത്വം വളരെ പ്രസക്തമാണ്. എന്നാൽ, മാർക്സും ഏംഗൽസും സ്വയം നിഷേധിച്ചിട്ടുള്ള സന്ദർഭങ്ങൾ അപൂർവമല്ല. (അതിനെ സംബന്ധിച്ച് പിന്നീട് വിശദീകരിക്കുന്നതാണ്). മാർക്സും ഏംഗൽസും തൊഴിലാളിവർഗത്തിൽ ജനിച്ചവരായിരുന്നില്ല. രണ്ടുപേരും ദാർശനികരായിരുന്നു. എങ്കിലും, അധ്വാനത്തെയും തൊഴിലാളികളെയും സംബന്ധിച്ച ബൃഹത്തായൊരു സിദ്ധാന്തം ആവിഷ്കരിക്കാൻ അവർക്ക് കഴിഞ്ഞു. ഇതെങ്ങനെയെന്ന ചോദ്യം ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. ഇതിന് മാർക്സ് നല്കുന്ന മറുപടി രസാവഹമാണ്. ''റിവിഷനിസം ഫ്രം മാർക്സ് ടു മാവോ''യുടെ കർത്താവ് എഴുതുന്നു: ''ബുദ്ധിജീവികളെപ്പറ്റി മാർക്സ് വളരെക്കുറച്ചേ സംസാരിച്ചിട്ടുള്ളൂ. അവരെ പ്രത്യേക വർഗമായിക്കാണാതെ ഇതര വർഗങ്ങളുടെ, പ്രത്യേകിച്ചും ബൂർഷ്വാവർഗത്തിന്റെ ഭാഗമായി ചിത്രീകരിക്കുകയായിരുന്നു, അദ്ദേഹം. പണ്ഡിതൻമാരെയും പത്രപ്രവർത്തകരെയും സർവകലാശാലാ അധ്യാപകരെയും വക്കീലൻമാരെയും പുരോഹിതൻമാരെയും പട്ടാളക്കാരെയും പോലെത്തന്നെ, ബൂർഷ്വാ വർഗത്തിന്റെ ഭാഗമായിക്കാണുകയാണ് മാർക്സ് ചെയ്തത്. എന്നാൽ, ജൻമനാ തൊഴിലാളിവർഗത്തിൽപ്പോടാത്തവരാണെങ്കിലും തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ താത്വികരായി നിലകൊള്ളുന്നവരെ പരാമർശിക്കേണ്ടിവന്നപ്പോൾ, അദ്ദേഹം അവരെ ബുദ്ധിജീവികളെന്നല്ല വിളിച്ചത്; തൊഴിലാളികൾക്കിടയിൽ സ്വയം നിലയുറപ്പിക്കുകയും ആ വർഗത്തിന്റെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും അനുശീലനത്തിനും വേണ്ടി ധാരാളം ഘടകങ്ങൾ നല്കുകയും ചെയ്യുന്നു ഭരണവർഗത്തിൽനിന്നുള്ള ജനവിഭാഗങ്ങളായി വിശേഷിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്''.[3]

തങ്ങളെങ്ങനെ മർദ്ദിതർക്കും നിരാംബലർക്കും വേണ്ടി അത്യദ്ധ്വാനം ചെയ്യാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടുവെന്ന ചോദ്യത്തിന് മാർക്സും ഏംഗൽസും വ്യക്തമായ ഒരു മറുപടിയും പറയുന്നില്ല. തൊഴിലാളി വർഗത്തെ മോചിപ്പിക്കാൻ ഉതകുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമെങ്ങനെ ഭരണവർഗത്തിന്റെ മനസ്സിൽ രൂപം കൊണ്ടു? ഈ രണ്ടാളുകൾ ഒരുവർഗത്തിലുംപെടാതെ ആകാശത്ത് നിന്ന് പൊട്ടിവീണതാണോ? വിശദീകരണം തേടുന്ന പ്രസ്തകമായ ചോദ്യങ്ങളാണിവ. മാർക്സും ഏംഗൽസും ഇവിടെ പരാജയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നതാണ് സത്യം.

---

[1] അൻവർ ഖാമേഹി: തജ്ദീദെ നസർതലബി അസ്മാക്സ്താ മാവോ.

[2] അതേ പുസ്തകം: പേ. 319- 320.

[3] അതേ പുസ്തകം: പേ. 340

അദ്ധ്യായം എട്ട്

ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം: വിമർശനങ്ങൾ

ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ മൗലിക തത്വങ്ങളും നിഗമനങ്ങളും നാം പരിശോധിച്ച് കഴിഞ്ഞു. ഇനി ഒരു വിമർശനാത്മക അവലോകനം നടത്താം. അനവധി കൃതികളിലായി വ്യാപിച്ച് കിടക്കുന്ന മാർക്സിന്റെ വീക്ഷണങ്ങളെ നിരൂപിക്കുകയോ മാർക്സിസത്തെ മുഴുവനായും വിലയിരുത്തുകയോ അല്ല എന്റെ ഉദ്ദേശ്യമെന്ന് ആദ്യമായി പറയട്ടെ. മാർക്സിസത്തിന്റെ ഒരടിസ്ഥാനം മാത്രമായ ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൗതികവ്യാഖ്യാനത്തെ വിലയിരുത്തുന്നതും- ഇതാണിവിടെ ഉദ്ദേശിക്കപ്പെടുന്നത്- മാർക്സിസത്തെ മൗലികമായും സാകല്യമായും നിരൂപിക്കുന്നതും വ്യത്യസ്തമാണല്ലോ.

മാർക്സിസ്റ്റ് സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ വിമർശനം- മാർക്സിന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ വിവിധ കാലഘട്ടങ്ങളിലായി രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതും പരസ്പരവൈരുധ്യങ്ങൾ നിറഞ്ഞതുമായ ബൃഹത്തായ ഗ്രന്ഥസഞ്ചയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാർക്സ്യൻ വീക്ഷണങ്ങളെ വിലയിരുത്തൽ- അനേകം പാശ്ചാത്യർ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഈ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള, ഇറാനിൽ ലഭ്യമായ, ഏറ്റവും നല്ല കൃതി ''റിവിഷനിസം ഫ്രം മാർക്സ് ടു മാവോ'' ആണെന്ന് എനിക്ക് തോന്നുന്നു.[1] മാർക്സിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അലംഘ്യമായി ഗണിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ചില മൗലിക തത്വങ്ങളെ അപഗ്രഥിച്ചും, മാർക്സ് സ്വയം നിർണിതമല്ലെന്ന് എടുത്തുപറഞ്ഞ ചില തത്വങ്ങളെ വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിച്ചും (ചില കൃതികളിൽ മാർക്സ് സ്വയം നിഷേധിക്കുകയും അതേസമയം മാർക്സിസത്തിന്റെ അനുപേക്ഷണീയഭാഗമായിത്തീരുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ള തത്വങ്ങളാണിവ), ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെ വിമർശിക്കുകയാണിവിടുത്തെ ഉദ്ദേശ്യം. നിർണിതവും സാമാന്യമായി അംഗീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന ചില മാർകിസിസ്റ്റ് തത്വങ്ങളെയും അനുബന്ധ നിഗമനങ്ങളെയും വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിച്ചിട്ടുണ്ട്. സ്വന്തം തത്വങ്ങളെ സ്വയം നിഷേധിച്ചത് മൂലം വന്ന്ചേർന്ന മുഴുവൻ നിഗമനങ്ങളെയും- ഇത്തരം വൈരുധ്യങ്ങൾ മാർക്സിന്റെ കൃതികളിലുടനീളം നിറഞ്ഞ് നില്ക്കുന്നതായി കാണാം- എടുത്ത് കാണിക്കാൻ സ്വാഭാവികമായും ശ്രമിച്ചിട്ടുല്ല.

തന്റെ ദാർശനികവും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരവും സമ്പദ്ശാസ്ത്രപരവുമായ കൃതികളിൽ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം ആധിപത്യം പുലർത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും, ചില സമകാലീന സംഭവങ്ങളുടെ പരിശോധനകളിൽ ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന് വേണ്ടത്ര പ്രാധാന്യം നല്കിയതായി കാണുന്നില്ല. ഇതേറെ വിസ്മയാവഹമാണ്. എന്താണിതിന് കാരണം? പലരും വ്യത്യസ്ത ഉത്തരങ്ങൾ മുന്നോട്ട് വെക്കുന്നു. ഈ നിലപാട് ഈ വശത്ത് ഒതുങ്ങിനില്ക്കുന്നില്ല; മാർക്സിസത്തിന്റെ പല പ്രശ്നങ്ങളിലും സ്വയം നിരാകരണങ്ങൾ കാണാവുന്നതാണ്. താത്വികമോ പ്രയോഗപരമോ ആയ മാർക്സിസ്റ്റ് വ്യതിയാനമെന്നിതിനെ വ്യവഹരിക്കാം. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽവെച്ച് വേണം പ്രസ്തുത ചോദ്യത്തിനുത്തരം കണ്ടെത്തുക.

മാർക്സിന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിൽ പ്രകടമായിരുന്ന അപക്വതയും ദൗർബല്യങ്ങളുമാണ്. ഈ പൊരുത്തക്കേടിന്റെ കാരണമെന്ന് ഒരുകൂട്ടർ വാദിക്കുന്നു. ഈ വിശദീകരണം നീതീകരണമർഹിക്കുന്നില്ല- മാർക്സിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽതന്നെ ഇതാണ് വാസ്തവം. ഇന്ന് നാം മാർക്സിസ്റ്റ് സിദ്ധാന്തമെന്ന് വിളിക്കുന്നതിന്റെ ഭൂരിഭാഗവും മാർക്സിന്റെ യുവത്വവും മധ്യഘട്ടവുമായ ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. സമകാലീന സംഭവങ്ങളുടേതടക്കമുള്ള വിശകലനവ്യതിയാനങ്ങളിൽ ഏറിയകൂറും സംഭവിച്ചിരിക്കുന്നത് ജീവിതത്തിന്റെ അവസാന ഘട്ടത്തിലാണ്.

വേറെ ചിലരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പൊരുത്തക്കേടുകളുടെ സാഹചര്യം മാർക്സിന്റെ വിഭക്ത വ്യക്തിത്വമാണ്. സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും തമ്മിലുള്ള അകല്ചയാണിവിടെ വരുന്നത്. ഒരുവശത്ത്, തത്വങ്ങളിൽ ഒരുതരത്തിലുള്ള വിട്ട്വീഴ്ചയും ചെയ്യാതെ യഥാർഥ സംഭവങ്ങളെ സ്വന്തം ആശയങ്ങളനുസരിച്ച് ഏത് മാർഗേണയും വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ ബാധ്യസ്ഥനായിരുന്ന ദാർശനികൻ. മറുവശത്ത്, യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ പൂർണമായ അംഗീകരണവും ഏത് തരത്തിലുമുള്ള നിശ്ചിത തത്വത്തിന്റെ തിരസ്കരണവും അനിവാര്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന ശാസ്ത്രീയശീലവും ആവേശവുമുള്ള പ്രായോഗിക ജീവി.

മൂന്നാമതൊരു കൂട്ടർ മാർക്സിനെയും മാർക്സിസത്തെയും വേർതിരിച്ച് നിർത്തുന്നു. ഇവരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ മാർക്സും തന്റെ വിചിന്തനവും മാർക്സിസത്തിന്റെ ഒരു ഘട്ടം മാത്രമാണ്. വികാസപ്രക്രിയയിലെ ഒരു ചിന്താസരണി മാത്രമാണ് മാർക്സിസം. മാർക്സിസത്തിന്റെ വികാസത്തിനിടയിൽ മാർക്സ് പരിത്യജിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ അത്ഭുതമില്ല. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, മാർക്സിസത്തിന്റെ പ്രാഥമിക ഘട്ടമാണ് മാർക്സിന്റെ മാർക്സിസം- ഒരു ചിന്താസരണിയെന്ന നിലയിൽ മാർക്സിസത്തിന്റെ വിശ്വാസ്യത നഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല തന്നെ. എന്നാൽ, ഇവർ മാർക്സിസത്തിന്റെ സത്തയെന്താണെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നില്ല. ഏതൊരു ചിന്താസരണിയുടെയും മുഖ്യവ്യവസ്ഥ അതിന്റെ മൗലിക തത്വങ്ങൾ സുസ്ഥിരമായി നിലനില്ക്കണമെന്നതാണ്; മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിക്കേണ്ടത് വിശദാംശങ്ങളിലോ ഉപ

---

[1] ഈ പുസ്തകം ഫ്രഞ്ചുഭാഷയിലാണ് രചിക്കപ്പെട്ടത്. പിന്നീട് ഗ്രന്ഥകാരൻ ഡോ. അൻവർ ഖാമേഹി തന്നെ അത് പേഴ്സ്യനിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്തു. വിഷയം കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതിൽ അഗാധമായ പാണ്ഡിത്യവും പ്രശ്നങ്ങളുടെ അപഗ്രഥനത്തിൽ പ്രശംസനീയമായ സാമർഥ്യംവും പ്രദർശിപ്പിച്ച ഒരെഴുത്തുകാരനാണ് ഡോ. ഖാമേഹി. വർഷങ്ങളോളം ഈ ചിന്താഗതിയുടെ ശക്തനായ അനുകലിയും വ്യാഖ്യാതാവുമായിരുന്നിട്ടുണ്ട് അദ്ദേഹം.

ഘടകങ്ങളിലോ ആണ്. മറിച്ചാണെങ്കിൽ, ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പൂർണ നിഷേധവും വികാസവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടാവില്ല. മൗലിക തത്വങ്ങളുടെ സുസ്ഥിരത വികാസ പ്രക്രിയയുടെ ഉപാധിയായി ക്കാണുന്നില്ലെങ്കിൽ, പ്രാഗ്-മാർക്സ്യയൻ ചിന്തകരായ ഹെഗലും സെയിന്റ് സൈമണും പ്രൂധോനും മാർക്സിസത്തിന്റെ വിവിധ വികാസഘട്ടങ്ങളായി പരഗണിക്കപ്പെടുമായിരുന്നു. ഇവരുടെ ചിന്താസര ണികളുടെ വികാസത്തിലെ ഘട്ടമായി മാർക്സിസത്തെ കാണുന്നതിലെന്താണ് തെറ്റ്?

മാർക്സിലുണ്ടായിരുന്ന വൈരുധ്യങ്ങളുടെയും പൊരുത്തക്കേടുകളുടെയും യഥാർഥ കാരണം മാർക്സിന് ഭൂരിപക്ഷം മാർക്സിസ്റ്റുകളോടൊപ്പം ഉയർന്ന് നില്ക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ലെന്നതാണെന്റെ പക്ഷം. ഉറച്ച മാർക്സിസ്റ്റുകളുടെ ഒരു സമ്മേളനത്തിൽവെച്ച് മാർക്സ് തന്റെ നിലപാടുകളിലുള്ള പൊരുത്തക്കേടിനെ പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ട് പറഞ്ഞു: ''ഞാൻ നിങ്ങളോളം മാർക്സിസ്റ്റല്ല''. തന്റെ അവ സാനകാലത്തദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചതായി പറയപ്പെടുന്നു: ''ഞാൻ മാർക്സാണ്, ഒരു മാർക്സിസ്റ്റല്ല''.

ചില വീക്ഷണങ്ങളിൽ മാർക്സിസത്തിൽനിന്ന് മാർക്സിന് വേർപിരിയേണ്ടിവന്നതിന്റെ കാരണം നൂറ്ശതമാനം മാർക്സിസ്റ്റാവാൻമാത്രം ബുദ്ധിശൂന്യനായിരുന്നില്ലെന്ന വസ്തുതയാണ്. ഉറച്ച മാർക്സി സ്റ്റാവണമെങ്കിൽ ചെറിയ തോതിൽ വങ്കത്തം ആവശ്യമാണ്. മാർക്സിസത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമായ ചരിത്ര ത്തിന്റെ ഭൗതികവ്യാഖ്യാനത്തിൽ അടങ്ങിയിട്ടുള്ള മൗലിക തത്വങ്ങളെയും അനുസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും പണ്ഡിതനായ മാർക്സിന് സ്വയം അടിച്ചേല്പ്പിക്കാനോ ചിന്തകനും ദാർശനികനുമായ മാർക്സിന് നിരുപാധികമായും സ്ഥിരമായും അംഗീകരിക്കാനോ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്ന യാഥാർഥ്യം അനിഷേധ്യമാണ്. ഈ സിദ്ധാന്തത്തെ വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിക്കാം.

നിരാസ്പദം

ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം ഒരടിസ്ഥാനവുമില്ലാത്ത വെറും സിദ്ധാന്തമാണ്. ഏതൊരു ചിരത്രദർശ നവും സമകാലീന സംഭവങ്ങളുടെ നിരീക്ഷണങ്ങളുടെയും ചരിത്ര യാഥാർഥ്യങ്ങളുടെയും അടിത്തറ യുള്ളതും ഇതരകാലങ്ങളിലും പ്രായോഗികവുമായിരിക്കണം. ഒന്നുകിൽ, വർത്തമാന ഭാവികളുടെ സംഭവങ്ങളിൽ പ്രായോഗികമായിരിക്കണമെന്നതിന് പുറമെ, അതിന്റെ അടിത്തറ ചരിത്ര തെളിവുകളാ യിരിക്കണം. അല്ലെങ്കിൽ, അതിനെ ശാസ്ത്രീയവും ദാർശനികവും വിചിന്തനശാസ്ത്രപരവുമായ തത്വ ങ്ങളുടെ അടിത്തറയുള്ള പ്രാഥമിക തത്വങ്ങളിൽനിന്ന് നിഗമനം ചെയ്തെടുക്കണം.

ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം മോൽപ്പറഞ്ഞ ഒരു വ്യവസ്ഥയും നിറവേറ്റുന്നില്ല. മാർക്സിന്റെയും ഏംഗൽസിന്റെയും കാലത്തെ സംഭവങ്ങളെ വിശദീകരിക്കാനും ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന് സാധിക്കുന്നില്ല. (ഇക്കാര്യം ഏംഗൽസ് തന്നെ സമ്മതിച്ചിരുന്നുതാനും മാർക്സും ചില കൃതികളിൽ സാമ്പത്തികവശ ത്തിന് അമിത പ്രാധാന്യം നല്കുകവഴി തെറ്റ് വരുത്തിവെച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് ഏംഗൽസ് പറയുന്നു. എന്നാൽ, സമകാലീന സംഭവങ്ങളുടെ വിശകലനത്തിൽ അവർ തെറ്റിൽനിന്ന് രക്ഷപ്പെടുകയും ചരിത്രയാ ഥാർഥ്യത്തെ അടുത്തറിയുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ടെന്നും അദ്ദേഹം തുടർന്ന് പറയുന്നുണ്ട്). ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ ഗതകാലചരിത്രത്തെ വരട്ടതത്വപരമായ വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കു കയും തങ്ങളുടെ ഗുരുനാഥൻമാരുടെ അഭിപ്രായങ്ങളെ ചരിത്രത്തിന്റെ ഏടുകളിൽ കലർത്തിവിടു കയും ചെയ്യുന്ന ചില മാർക്സിസ്റ്റ് അനുയായികളുടെ കൃതികൾ വിസ്മയാവഹമാണ്. ''ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ദ ഏങ്ങ്ഷ്യന്റ് വേൾഡ്''...[1] ഒരുദാഹരണം.

തിരുത്തൽവാദം

സമൂഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികാടിത്തറയെ ആന്തരികഘടനയെന്നും മറ്റു ഘടകങ്ങളെ ഉപരിഘടനയെ ന്നുമാണല്ലോ മാർക്സ് വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. സാമ്പത്തികാടിത്തറയുടെമേൽ ഇതര ഘടകങ്ങൾക്കുള്ള ഏകപക്ഷീയമായ ആശ്രയത്വത്തെക്കാണിക്കാൻ ഈ വ്യാഖ്യാനം തന്നെ മതി. സാമ്പത്തിക ഘടകങ്ങ ളുടെ സ്വാധീനം ഏകപക്ഷീയമാണെന്ന് മാർക്സ് തന്റെ നിരവധി കൃതികളിൽ സവിസ്തരം വിശദമാ ക്കിയിട്ടുണ്ട്. സാമ്പത്തിക ഘടകങ്ങൾ സ്വതന്ത്രമായി പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ മറ്റു ഘടകങ്ങൾ അവയെ ആശ്രയിച്ച് നിലകൊള്ളുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. മാർക്സ് തന്റെ അടിസ്ഥാന സിദ്ധാന്തത്തെ എങ്ങനെ വ്യാഖ്യാനിച്ചാലും ശരി, (ആത്മാവിന്റെ മേലുള്ള) പദാർത്ഥത്തിന്റെയും (ധൈഷണികാവശ്യ ങ്ങളുടെമേലുള്ള) ഭൗതികാവശ്യങ്ങളുടെയും (മനഃശാസ്ത്രത്തിന്റെമേലുള്ള) സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തി ന്റെയും ആധിപത്യവും പ്രാഥമ്യവും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നവയാണ് തന്റെ സർവ സിദ്ധാന്തങ്ങളും.

എന്നാൽ, മാർക്സ് ഉയർത്തിട്ടുള്ള മറ്റൊരു പ്രശ്നമുണ്ട്. വൈരുധ്യാത്മക വിചിന്തന ശാസ്ത്രമാണ തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. സ്വന്തം വീക്ഷണങ്ങളുടെ തിരുത്തലും കേവല ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദ ത്തിൽനിന്നുള്ള വേർപ്പാടുമായാണ് ഈ പ്രശ്നത്തെ കാണേണ്ടത്. കാര്യകാരണങ്ങളുടെ പാരസ്പര്യ വുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രശ്നമാണിത്. ഈ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച്, കാരണ-ഫലബന്ധത്തെ ഏകപക്ഷീയ പ്രക്രിയയായി ഗണിക്കാവതല്ല. ബി.യുമാണ്. ഈ തത്വപ്രകാരം, പ്രകൃതിയുടെ എല്ലാ ഭാഗങ്ങളും സമൂ ഹത്തിന്റെ എല്ലാ ഭാഗങ്ങളും തമ്മിൽ പരസ്പര കാര്യകാരണബന്ധമുണ്ടായിരിക്കും.

---

[1] ദ ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ദ ഏങ്ങ്ഷ്യന്റ് വേൾഡ് എന്ന പുസ്തകത്തിൽനിന്ന് ഏതാനും ഭാഗം എടുത്തുദ്ധരി ക്കാൻ മൂലഗ്രന്ഥത്തിന്റെ കൈയെഴുത്തുകോപ്പിയിൽ സ്ഥലം വിട്ടിരുന്നുവത്രെ. പക്ഷേ, പ്രസാധകർക്ക് പ്രസ്തുത പുസ്തകം അഗമ്യമായതിനാൽ അതിന് സാധിച്ചില്ല.

ഇവ്വിധം വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടുന്ന വെരുധ്യത്തിന്റെ സാധുത പരീക്ഷിക്കാൻ തല്ക്കാലം ഉദ്യമിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ, ഒരു ഘടകത്തിന് മറ്റൊന്നിന്റെ മേൽ- ആത്മാവും പദാർത്ഥവും, ചിന്തയും പ്രവൃത്തിയും സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളും സാമ്പത്തികാടിത്തറയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങൾ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ- ആധിപത്യമുണ്ടെന്നവാദം നിരർഥകമാണെന്ന് പറയേണ്ടതുണ്ട്. രണ്ട് വസ്തുക്കൾ പരസ്പരബന്ധിതവും പരസ്പരാശ്രിതവുമാണെങ്കിൽ, ഒന്നിന്റെ അസിതിത്വത്തെ വ്യവസ്ഥീകരിക്കുന്നത് മറ്റൊന്നിന്റെ അസ്തിത്വമാണെങ്കിൽ, ഏതാണ് പ്രഥമവും മൗലികവുമെന്ന ചോദ്യം അപ്രസക്തമാണ്.

മാർക്സ് തന്റെ ചില പ്രസ്താവനകളിൽ അനിവാര്യവും അനനിവാര്യവുമായ എല്ലാ സാമൂഹ്യ പ്രക്രിയകളും സാമ്പത്തിക ഘടകങ്ങളിലധിഷ്ഠിമായാമ് പരിഗണിച്ചിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ, ആന്തരികഘടനയുടെമേൽ ഉപരിഘടനക്കുള്ള സ്വാധീനത്തെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുമില്ല. ചില പ്രസ്താവനകളിൽ ആന്തരികഘടനക്കും ഉപരിഘടക്കുമിടയിൽ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളുടെ പാരസ്പര്യം നിലനില്ക്കുന്നുണ്ടെന്നം ഗീകരിക്കുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ അടിസ്ഥാനപരവും അന്തിമവുമായ പങ്ക് നിർവഹിക്കുന്നത് ആന്തരിക ഘടന മാത്രമാണെന്നും മാർക്സ് വാദിക്കുന്നു. ''റിവിഷനിസം ഫ്രം മാർക്സ് ടു മാവോ''യെന്ന പുസ്തകത്തിൽ മാർക്സിന്റെ രണ്ട് കൃതികൾ (മൂലധനവും ക്രിട്ടിക്ക് ഓഫ് പൊളിറ്റിക്കൽ ഇക്കോണമിയും) താരതമ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. സാമ്പത്തികാടിത്തറയാണ് മുഴുവൻ സാമൂഹ്യഘടനയെയും നിർണയിക്കുന്നതെന്ന, ഈ രണ്ട് കൃതികളിലും കാണുന്ന, മാർക്സിന്റെ നിലപാടിനെ പരാമർശിക്കുന്നതിനിടയിൽ ഗ്രന്ഥകർത്താവ് പറയുന്നു: ''ഇങ്ങനെയാണെങ്കിലും ഉപരിഘടനകൾക്ക് സമൂഹത്തിൽ അനിവാര്യമായ പങ്ക് നിർവഹിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന പ്രസ്താവത്തിലൂടെ, അടിത്തറക്ക് ഉപരിഘടനകളുടെമേലുള്ള ആധിപത്യം നിലനില്ക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, മാർക്സ് അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ ഈ നിർവചത്തിനൊരു പുതിയ മാനം കൂട്ടിച്ചേർത്തിട്ടുണ്ട്''.[1]

'നിർണായകപങ്ക്' വഹിക്കുന്ന സാമ്പത്തിക ആന്തരിക ഘടനയും 'അനിവാര്യപങ്ക്' വഹിക്കുന്ന ഉപരിഘടനയും തമ്മിലുള്ള അഥവാ ഈ പങ്കുകൾ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമെന്താണെന്ന് ഗ്രന്ഥകർത്താവ് ചോദിക്കുന്നു. ഉപരിഘടന ഇടക്കിടെ അനിവാര്യ പങ്ക് വഹിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അത് നിർണായകവും നിയന്ത്രകവുമായ സ്ഥാനമുള്ള ഘടകമായിത്തീരുന്നുണ്ടെന്ന് വരുന്നു. അത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിൽ നാം ഉപരിഘടനയെന്ന് വിളിക്കുന്നത് യഥാർത്ഥത്തിൽ ആന്തരികഘടനയോ അടിത്തറയോ ആണ്; ആന്തരികഘടനയെന്ന് വിളിക്കുന്നത് ഉപരിഘടനയും ജോസഫ് ബ്ലോക്കിനയച്ച ഒരു കത്തിൽ ഏംഗൽസ് എഴുതുന്നു: ''...ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൗതികവീക്ഷണപ്രകാരം, ചരിത്രത്തിലെ അന്തിമ നിർണായകഘടകം ഉല്പാദനവും യഥാർഥ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രത്യുല്പാദനവുമാണ്.[2] ഇതിനപ്പുറത്തേക്ക് മാർക്സോ ഞാനോ ഒന്നും പറഞ്ഞിട്ടില്ല. അതിനാൽ ഈ പ്രസ്താവത്തെ ആരെങ്കിലും വളച്ചൊടിക്കുകയും സാമ്പത്തികഘടകം മാത്രമാണ് നിർണായകമെന്ന് പറയുകയും ചെയ്താൽ, ആ സിദ്ധാന്തത്തെ അർഥശൂന്യവും ബുദ്ധിശൂന്യവും ആമൂർത്തവുമായ ഒരുകൂട്ടം പദങ്ങളാക്കി മാറ്റുകയാണവർ ചെയ്യുന്നത്.[3]

സാമ്പത്തികാവസ്ഥയാണ് അടിത്തറ. എന്നാൽ, ഉപരിഘടനയുടെ വിവിധ ഘടകങ്ങളും (വർഗസമരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയരൂപങ്ങളും അതിന്റെ ഫലങ്ങളും, അതായത്, വർഗസമരാനന്തരം വിജയിക്കുന്ന വർഗം സ്ഥാപിക്കുന്ന ഭരണ ഘടനകളും മറ്റും; നിയമരൂപങ്ങളും, ഈ യഥാർഥ സമരങ്ങൾ അതിൽ പങ്കെടുത്തവരുടെ ബുദ്ധിയിലും രാഷ്ട്രീയവും നിയമപരവും ദാർശനികവുമായ സിദ്ധാന്തങ്ങളിലും മതപരമായവീക്ഷണങ്ങളിലും പിന്നീടവയുടെ തത്വവ്യവസ്ഥയിലേക്കുള്ള വികാസത്തിലും സൃഷ്ടിക്കുന്ന പ്രതിഫലനങ്ങളും) ചരിത്രസമരങ്ങളുടെ ഗതിയെ സ്വാധീനിക്കുകയും പലപ്പോഴും അവയുടെ രൂപം നിർണയിക്കുന്നതിൽ ആധിപത്യം പുലർത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഈ എല്ലാ ഘടകങ്ങളും തമ്മിൽ ഒരു പരസ്പര പ്രവർത്തനമുണ്ട്; ഇവയിലെ അനന്തമായ യാദൃച്ഛികതകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ അവസാനം സാമ്പത്തികചലനം സ്വന്തം അനിവാര്യത സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നു''.[4]

''സാമ്പത്തികഘടകം മാത്രമാണ് നിർണായക''മെന്ന കാഴ്ചപ്പാട് അർഥശൂന്യവും അമൂർത്തവുമായ പദസമൂഹമാണെങ്കിൽ, അത്ഭുതാവഹമെന്ന് പറയട്ടെ, ഈ പദസമൂഹത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവ് മാർക്സല്ലാതെ മറ്റാരുമല്ല. ഇതിന് പുറമെ, ഉപരി ഘടനയുടെ ഘടകങ്ങൾ ''പലപ്പോഴും ചരിത്രസമരങ്ങളെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ ആധിപത്യം പുലർത്തുന്നു''എന്നതിന്റെ അർഥം നിർണായകവും നിയാമകവുമായ ഘടകം സാമ്പത്തികമല്ലെന്ന് തന്നെയാണ്. അപ്പോൾ, അനന്തമായ യാദൃച്ഛികതകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ

---

[1] അൻവർ ഖാമേഹി; തജ്ദീദെ നസർതലബി അസ് മാർക്സ്താ മാവോ, പേ. 222

[2] ഗ്രന്ഥകർത്താവ് പറയുംപോലെ ''ഉല്പാദനവും യഥാർഥ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രത്യുല്പാദനവും'' എന്നുതന്നെയാണ് ഏംഗൽസ് പ്രയോഗിക്കുന്നത്; 'ഒറിജിൻ ഓഫ് ദ ഫാമിലി, പ്രൈവറ്റ് പ്രോപർട്ടി ആന്റ് ദ സ്റ്റെയിറ്റ്' എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതിയിലേതുപോലെ, ''ഭൗതികവും സാമ്പത്തികവുമായ ഉല്പാദനം''എന്നല്ല. ഉപജീവനമാർഗങ്ങളെ മാത്രമല്ല, മനുഷ്യ പ്രത്യുല്പാദനത്തെകൂടി ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഉല്പാദനം ഉള്ളത് എന്ന് ഏംഗൽസ് പറയുന്നു. സമ്പത്തിനെ മാത്രം ഒരു നിർണായകഘടകമായി അദ്ദേഹം പരിഗണിക്കുന്നില്ലെന്ന് തീർച്ചയാണ്. ലിംഗം, കുടുംബം മുതലായ ഘടകങ്ങൾക്കുള്ള പങ്കിലും അദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ട്. ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന നിലപാടിൽനിന്നുള്ള മറ്റൊരു വ്യതിയാനമാണ് ഇത്.

[3] ഇവിടെ ''തിരുത്തൽവാദം, വ്യക്തവും ലളിതവും''എന്ന് ഗ്രന്ഥകർത്താവ് ഇടവാചകത്തിൽ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു.

[4] മാർക്സ്, ഏഗൽസ്: സെലക്ടഡ് വർക്സ്. വാല്യം. 2, പേ. 443.

സാമ്പത്തികചലനം സ്വന്തം അനിവാര്യതസ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നു''വെന്ന് വിശ്വസിക്കേണ്ടതാവശ്യവമല്ലെന്ന് വരുന്നു.

പ്രസ്തുത കത്തിന്റെ അവസാനഭാഗത്ത്, ഈ തെറ്റിന് ഉത്തരവാദികൾ മാർക്സും താനുമാണെന്ന് ഏംഗൽസ്തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ടെന്നത് കൂടുതൽ വിസ്മയാവഹമാണ്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: ''ചിലപ്പോൾ യുവജനങ്ങൾ സാമ്പത്തികവശത്തിന് അനർഹമായ പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്നതിന് മാർക്സിനെയും എന്നേയും തന്നെയാണ് കുറ്റപ്പെടുത്തേണ്ടത്. സാമ്പത്തികവശത്തെ നിഷേധിച്ച ഞങ്ങളുടെ പ്രതികൂലികളുടെ മുമ്പിൽ ആ മുഖ്യതത്വത്തെ ഊന്നിപ്പറയാൻ ഞങ്ങൾ നിർബന്ധിതരായിരുന്നു. പരസ്പര പ്രവർത്തനങ്ങളിലുള്ള ഇതരഘടകങ്ങളെ വെളിച്ചത്ത് കൊണ്ടുവരാനുള്ള സമയവും സ്ഥലവും അവസരവും ഞങ്ങൾക്ക് കിട്ടിയിരിന്നുമില്ല''.[1]

മാർക്സിന്റെയും ഏംഗൽസിന്റെയും സാമ്പത്തികഘടകങ്ങളിലുള്ള ഈ അമിതമായ ഊന്നലിന്റെ കാരണം മറ്റൊന്നാണെന്ന് ചിലർ വാദിക്കുന്നു. ഈ ഊന്നലിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം മറുപാളയത്തിലെ പ്രതിയോഗികളെ വിമർശിക്കുകയായിരുന്നില്ലെന്നും ഈ വീക്ഷണം വെച്ച് പുലർത്തിയിരുന്ന സ്വന്തം പാളയത്തിലെ സഹപ്രവർത്തകരെത്തന്നെ നിർവീര്യമാക്കുകയായിരുന്നുവെന്നും ഈ വിഭാഗം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു. ''റിവിഷനിസം ഫ്രം മാർക്സ് ടു മാവോ''യുടെ കർത്താവ് മാർക്സിന്റെ ''ക്രിട്ടിക്ക് ഓഫ് പൊളിറ്റിക്കൽ ഇക്കോണമി'' എഴുതാനുള്ള കാരണം- സാമ്പത്തികഘടകത്തിന്റെ ഏകപക്ഷീയ സ്ഥാനത്തെ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് മുഖ്യമായും ഈ കൃതിയിലാണ്- വിശദീകരിക്കുന്നു: ''പ്രൂഥോനിന്റെയും തന്റെ അനുയായി ദാരിമണിന്റെയും ഓരോ പുസ്തകങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടതായിരുന്നു ''ക്രിട്ടിക്ക് ഓഫ് പൊളിറ്റിക്കൽ ഇക്കോണമി'' എഴുതാനുണ്ടായ മറ്റൊരു കാരണം... പ്രൂഥോനിന്റെ പാളയത്തിലെ തന്റെ പ്രതിയോഗികളും മറുവശത്ത് ലെസ്സാലിയുടെ അനുയായികളും സാമ്പത്തികഘടകത്തിന്റെ പരിഷ്കരണാത്മക രൂപത്തെ (വിപ്ലവാത്മക രൂപത്തെയല്ല) ആശ്രയിക്കുന്നത് കണ്ട മാർക്സ് ഈ ആയുധത്തെ അവരിൽനിന്ന് പിടിച്ചെടുക്കാൻ യത്നിക്കുകയും അതിനെ വിപ്ലവലക്ഷ്യത്തിനായി ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്തു. തന്റെ വിശ്വാസങ്ങളെ ജനകീയമാക്കിത്തീർക്കാൻപറ്റുന്ന കാർക്കശ്യം ഇതോടെ അനിവാര്യമായിത്തീർന്നു''.[2]

ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെയും സാമ്പത്തികാടിത്തറയെയും ചൈനീസ് അവസ്ഥകളുടെ ആവശ്യങ്ങളനുസരിച്ചാണ് മാവോ പുനർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്തത്. ചൈനീസ് വിപ്ലവത്തിന്റെ നേതാവെന്ന നിലയിൽ സ്വന്തം സ്ഥാനത്തെ വിശദീകരിക്കുകയായിരുന്നു ഈ പുതിയ വ്യഖ്യാനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം.

മാവോയുടെ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനം കാണുമ്പോൾ, ഈ സിദ്ധാന്തവും അതിന്റെ സാമ്പത്തികാടിത്തറമേലുള്ള ഊന്നലും (തല്ഫലമായി ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിത്തറയിലുള്ള ശാസ്ത്രീയസോഷ്യലിസമെന്ന് പറയുന്നതും) വെറും പദക്കസർത്തല്ലാതെ മറ്റൊന്നുല്ലെന്ന് അനുഭവപ്പെടുന്നു. മാവോ വൈരുധ്യത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നു: ''വൈരുധ്യത്തിന്റെ മുഖ്യവശങ്ങളും പരസ്പരം രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുകയും അതോടെ ഒരു വസ്തുവിന്റെ ഗുണം മാറുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു വൈരുധ്യത്തിന്റെ പ്രത്യേക പ്രക്രിയയിൽ അഥവാ വികാസഘട്ടത്തിന്റെ മുഖ്യവശം എ.യും ഉപവശം ബി.യുമാണെങ്കിൽ വികാസത്തിന്റെ മറ്റൊരു ഘട്ടത്തിലോ പ്രക്രിയയിലോ ഇവയുടെ സ്ഥാനങ്ങൾ നേരെ തിരിച്ചായിരിക്കും- ഒരു വസ്തുവിന്റെ വികാസത്തിൽ പരസ്പരം പോരാടുന്ന വശങ്ങളുടെ ശക്തിയിലുള്ള ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകളുടെ വ്യാപ്തി നിർണയിക്കുന്ന ഒരു മാറ്റം.[3] ചില വൈരുധ്യങ്ങളിൽ ഇത് പ്രസക്തമാണെന്ന് ചിലർ വിചാരിക്കുന്നു. ഉദാഹരണമായി, ഉല്പാദനശക്തികൾക്കും ഉല്പാദനബന്ധങ്ങൾക്കുമിടയിലുള്ള വൈരുധ്യത്തിൽ ഉല്പാദനശക്തികളാണ് മുഖ്യവശം- സ്ഥാനങ്ങളിൽ മാറ്റമുണ്ടാകുന്നില്ല. യാന്ത്രിക ഭൗതികവാദത്തിന്റെ വീക്ഷണമാണിത്. ഉല്പാദനശക്തികളും പ്രവർത്തനവും സാമ്പത്തികാടിത്തറയും സാധാരണമായി മുഖ്യവും നിർണായകവുമായ സ്ഥാനങ്ങളിലാണ് സ്വയം പ്രത്യക്ഷീഭവിക്കാറുണ്ടെന്നതും സമ്മതിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഉല്പാദനബന്ധങ്ങൾ മാറുന്നില്ലെങ്കിൽ, ഉല്പാദനശക്തികൾക്ക് വികസിക്കാനാവുന്നില്ലെങ്കിൽ, ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളിലെ[4] മാറ്റമാണ് മുഖ്യവും നിർണായകവുമായ പങ്ക് വഹിക്കുന്നത്. ലെനിൻ പറഞ്ഞത്പോലെ വിപ്ലവസിദ്ധാന്തമില്ലാതെ വിപ്ലവ പ്രസ്ഥാനമുണ്ടാവില്ല; വിപ്ലവ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ നിർമാണവും പ്രചാരണവും മുഖ്യവും നിർണായകവുമായ പങ്ക് വഹിക്കുന്നു... ഉപരിഘടന (രാഷ്ട്രീയം, സംസ്കാരം മുതലായവ) സാമ്പത്തികാടിത്തറയുടെ വികാസത്തെ തടഞ്ഞുനിർത്തുമ്പോൾ, രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികവുമായ പരിഷ്കാരങ്ങൾ മുഖ്യവും നിർണായകവുമായ ഘടകങ്ങളായി മാറുന്നു. ഇത് പറയുക വഴി, നാം ഭൗതികവാദത്തിനെതിരാണെന്നോ? ഒരിക്കലുമല്ല. മുഴുവൻ ചരിത്രത്തിന്റെയും വികാസത്തിൽ വസ്തുക്കളുടെ ഭൗതികസത്തിയാണ് ആത്മീയവസ്തുക്കളെ നിർണയിക്കുന്നതെന്നും സാമൂഹ്യാസ്തിത്വമാണ് സാമൂഹ്യബോധത്തെ നിർണയിക്കുന്നതെന്നും സാമൂഹ്യാസ്തിത്വമാണ് സാമൂഹ്യബോധത്തെ നിർണയിക്കുന്നതെന്നും നാം

---

[1] അതേ പുസ്തകം, വാ. 2, പേ. 444; കുറ്റസമ്മതമാണ് കുറ്റത്തെക്കാൾ കഷ്ടം. സത്യത്തിൽ ഇതൊരു തരം മർക്കടമുഷ്ടിയാണ്: ചുരുങ്ങിയത് വ്യക്തിതാല്പര്യത്തിന് വേണ്ടി സത്യത്തെ ബലികഴിക്കുന്നതിന് തുല്യമെങ്കിലുമാണ്.

[2] അൻവർ ഖാമേഹി: തജ്ദീദെ നസർതലബി അസ് മാർക്സ് താ മാവോ, പേ. 219.

[3] മാവൊ സെതൂങ്, സെലക്ടഡ് വർക്സ്, ഫോർ ഫിലോസഫിക്കൽ ട്രീറ്റീസ്, (ലണ്ടൻ, ലോറൻസ് ആന്റ് വിശാരദ് ലിമിറ്റഡ്, 1954), വാ. 2 പേ. 38.

[4] സൈനികവും രാഷ്ട്രീയവും വിദ്യാഭ്യാസപരവും മറ്റുമായ ഉപരിഘടനാപരമായ ഘടകങ്ങളിൽകൂടി.

മനസ്സിലാക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ ആത്മീയവസ്തുക്കൾക്ക് ഭൗതിക വസ്തുക്കളുടെമേലും ഉപരിഘട നക്ക് സാമ്പത്തികാടിത്തറയുടെമേലുമുള്ള പ്രതിപ്രവർത്തനത്തെയും നാം തിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്. ഇത് ഭൗതികവാദത്തിനെതിരല്ല; യാന്ത്രിക ഭൗതികവാദത്തെ പരിത്യജിക്കലും വൈരുധ്യാത്മക ഭൗതികവാദത്തെ മുറുകെപിടിക്കലും മാത്രമാണിത്''.[1]

വാസ്തവത്തിൽ മാവോ പറയുന്നതെല്ലാം ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെ നിഷേധിക്കുന്നുണ്ട്. ഉല്പാദനബന്ധങ്ങൾ ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വികാസത്തെ തടയുന്നുവെന്നും വിപ്ലവ പ്രസ്ഥാനത്തിന് വിപ്ലവസിദ്ധാന്തം അവശ്യകമാണെന്നും ഉപരിഘടന സാമ്പത്തികാടിത്തറയുടെ പുരോഗതി തടയുന്നുവെന്നും പറയുമ്പോൾ എപ്പോഴും സംഭവിക്കുന്ന (സംഭവിക്കേണ്ട) ഒന്നാണദ്ദേഹം സ്ഥാപിക്കുന്നത്. എന്നാൽ, ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദപ്രകാരം ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വികാസം അനിവാര്യമായും ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളെ മാറ്റിത്തീർക്കുകയും വിപ്ലവസിദ്ധാന്തം അനിവാര്യമായും സ്വയംരംഗത്ത് വരികയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. തല്ഫലമായാണ്. അടിത്തറയിലുള്ള മാറ്റത്തോടെ ഉപരിഘടന രൂപാന്തരപ്പെടുന്നത്.

''ക്രിട്ടിക്ക് ഓഫ് പൊളിറ്റിക്കൽ ഇക്കോണമി''യുടെ ആമുഖത്തിൽ മാർക്സ് അസന്ദിഗ്ധമായി പ്രസ്താവിച്ചു: ''സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതിക ഉല്പാദനശക്തികൾ അവയുടെ വികാസത്തിന്റെ പ്രത്യേകഘട്ടമെത്തുമ്പോൾ നിലവിലുള്ള ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങളോട് അഥവാ- നിയമപരമായ പ്രയോഗത്തിൽ- സ്വത്ത്ബന്ധങ്ങളോട് സംഘട്ടനം നടത്തുന്നു. ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വികാസരൂപങ്ങളിൽ നിന്നും ഈ ബന്ധങ്ങൾ അവയുടെ ചങ്ങലകളായിമാറുന്നു. അപ്പോൾ സാമൂഹ്യവിപ്ലവത്തിന്റെ ഒരു കാലഘട്ടം ആരംഭിക്കുന്നു. സാമ്പത്തികാടിത്തറയുടെ മാറ്റത്തോടെ മുഴുവൻ ഉപരിഘടനയും മിക്കവാറും ഉടനടി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നു''.[2]

ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വികാസമുണ്ടാകുന്നതിന് മുമ്പായി ഉലപാദനബന്ധങ്ങളിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങൾ, വിപ്ലവാശയങ്ങളുടെ താനെയുള്ള ജനനത്തിന് മുമ്പ് തന്നെ സംഭവിക്കുന്ന വിപ്ലവസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ രൂപീകരണം, ഉപരിഘടനയുടെ മാറ്റം അടിത്തറയെ മാറ്റിത്തീർക്കാൻ എന്നീ ആശയങ്ങൾ (പ്രവൃത്തിയുടെമേലുള്ള) ചിന്തയുടെയും (പദാർത്ഥത്തിന്റെമേലുള്ള) ആത്മാവിന്റെയും പ്രാഥമ്യത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. (സാമ്പത്തികവശത്തെ അപേക്ഷിച്ച്) രാഷ്ട്രീയവും ധൈഷണികവുമായ വശങ്ങൾ അനിവാര്യവും സ്വതന്ത്രവുമാണെന്നാണിത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്- ഇത് ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെ നിരാകരിക്കുന്നു.

സ്വാധീനത്തിന്റെയും പ്രവർത്തനത്തിന്റെയും പ്രക്രിയ ഏകപക്ഷീയമാണെന്നംഗീകരിച്ചാൽ വൈരുധ്യാത്മക ഭൗതികവാദം നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നുവെന്ന മാവോയുടെ പ്രസ്താവം ശരിയാണ്. ശാസ്ത്രീയ സോഷ്യലിസമെന്ന് പറയപ്പെടുന്നതിന്റെ അടിത്തറതന്നെ ഏകപക്ഷീയ സ്വാധീന സിദ്ധാന്തമാണെന്നും വൈരുധ്യസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഒരു നിയമമായ വൈരുധ്യാത്മക വിചിന്തനശാസ്ത്രം (വൈരുധ്യങ്ങളുടെ ഐക്യം) അത്വഴി നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെന്നും വന്നാൽ എന്ത് ചെയ്യും? ഒന്നുകിൽ ശാസ്ത്രീയ സോഷ്യലിസത്തെ ഉപേക്ഷിക്കുകയും വൈരുധ്യാത്മക വിചിന്തനശാസ്ത്രത്തെ നിരാകരിക്കുകയും ചെയ്യുക; അല്ലെങ്കിൽ വൈരുധ്യാത്മക വിചിന്തന ശാസ്ത്രത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും ശാസ്ത്രീയ സോഷ്യലിസത്തെയും അതിന്റെ അടിത്തറയായ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെയും തിരസ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുക. രണ്ടിലൊരു മാർഗമേ നമ്മുടെ മുമ്പിലുള്ളൂ.

ഉപരിഘടനക്ക് നേരെ തിരിച്ചും അടിത്തറയിലും സ്വാധീനം ചെലുത്താൻ കഴിയുമെന്ന മാവോയുടെ സമ്മതിത്തിന്റെ അർഥം ചിലപ്പോൾ, ഉല്പാദനശക്തികൾ ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളെയും നേരെമറിച്ചും നിർണയിക്കുമെന്നും, വിപ്ലവപ്രസ്ഥാനം ചിലപ്പോൾ വിപ്ലവസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും ചിലപ്പോൾ നേരെമറിച്ചും സൃഷ്ടിക്കുമെന്നും, രാഷ്ട്രീയവും സംസ്കാരവും അധികാരവും മതവുമൊക്കെ ചിലപ്പോൾ സമൂഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികാടിത്തറയിലും ചിലപ്പോൾ നേരെമറിച്ചും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നുവെന്നും, ഭൗതികകാര്യങ്ങൾ ആത്മീയകാര്യങ്ങളെയും സാമൂഹ്യാസ്തിത്വം സാമൂഹ്യബോധത്തെയും നിർണയിക്കുമെന്നും ചിലപ്പോൾ നേരെമറിച്ചും സംഭവിക്കുമെന്നും തന്നെയാണ്.

വാസ്തവത്തിൽ ''വൈരുധ്യത്തിന്റെ മുഖ്യവശങ്ങളും ഉപവശങ്ങളും പരസ്പരം രൂപാന്തരീകരിക്കുന്നു''വെന്ന മാവോയുടെ പ്രസ്താവം, പ്രായോഗികമായി മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിനെതിരായ തന്റെ മാവോയിസ്റ്റ് കാഴ്ചപ്പാടിനെ നീതീകരിക്കാനുള്ളതാണ്; തന്റെ അവകാശവാദം മറ്റൊന്നാണെങ്കിലും, മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെ വിശദീകരിക്കാനുള്ളതല്ല. എന്നും നൂറു ശതമാനവും മാർക്സിസ്റ്റായി നിലകൊള്ളാനാവില്ലെന്ന്, മാർക്സിനെപ്പോലെത്തന്നെ, മാവോയും പ്രായോഗികമായി തെളിയിച്ചിരിക്കുന്നു. മാവോയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ അരങ്ങേറിയ ചൈനീസ് വിപ്ലവം പ്രായോഗികമായി ശാസ്ത്രീയ സോഷ്യലിസത്തെയും തല്ഫലമായി മാർക്സിസത്തെയും നിരാകരിക്കുകയായിരുന്നു. മാവോയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള വിപ്ലവം പഴയ ചൈനയിലെ ഫ്യൂഡൽ ഭരണത്തെ തൂത്തെറിയുകയും തൽസ്ഥാനത്ത് സോഷ്യലിസ്റ്റ് ഭരണം സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയുമാണ് ചെയ്തത്. ഒരു കാർഷിക വിപ്ലവത്തിലൂടെയായിരുന്നു ഇത്. ശാസ്ത്രീയ സോഷ്യലിസവും ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദവുമനുസരിച്ച്, ഫ്യൂഡലിസ ഘട്ടത്തിലെത്തിനില്ക്കുന്ന രാജ്യം ആദ്യം വ്യവസായവല്ക്കരണത്തി

[1] മാവോ സെതൂങ്: സെലക്ടഡ്.... പേ. 40-41.
[2] ആൻഡ്രീ പീറ്റർ: മാർക്സ് ആന്റ് മാർക്സിസം, (പേർഷ്യൻ വിവർത്തനം, പേ. 243).

ലൂടെയും മുതലാളിത്തത്തിലൂടെയും കടന്ന് പോകണം. വ്യവസായവല്ക്കരണം അതിന്റെ പാരമ്യത്തിലെത്തുമ്പോൾ സോഷ്യലിസത്തിലേക്ക് നീങ്ങാൻ കഴിയും. എന്നാൽ, നാലുമാസം പ്രായമെത്തിയ ഒരു ഭ്രൂണത്തെ ആരോഗ്യമുള്ളൊരു ശിശുവായി ജനിപ്പിക്കാൻ കഴിവുള്ള ഒരു സൂതികർമ്മിണിയാണ് താനെന്ന് മാവോ പ്രായോഗികമായി തെളിയിച്ചിരിക്കുന്നു. മാർക്സിന്റെ വീക്ഷണപ്രകാരം മൂർത്തമായ അസ്തിത്വമില്ലാത്തതും ഉപരിഘടനയുടെ ഭാഗവുമായ ബോധഘടകങ്ങൾക്ക് (നേതൃത്വം, പാർട്ടി പരിശീലനം, രാഷ്ട്രീയ സംഘടനകൾ, വിപ്ലവ പ്രത്യയശാസ്ത്രം, സാമൂഹ്യാവബോധം മുതലായവ) ഒരു രാജ്യത്തിന്റെ ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളെ പരിവർത്തിപ്പിക്കാനും രാജ്യത്തെ വ്യവസായവല്ക്കരിക്കാനും കഴിയുമെന്നും മാവോ തെളിയിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം, ചൈനീസ് വിപ്ലവം പ്രായോഗികമായി ശാസ്ത്രീയ സോഷ്യലിസമെന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ തിരസ്കരിക്കുകയാണുണ്ടായത്.[1]

മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രസിദ്ധാന്തത്തെ മറ്റൊരു വിധത്തിലും മാവോ നിഷേധിച്ചിട്ടുണ്ട്. മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണപ്രകാരം, കർഷകവർഗം വിപ്ലവകരമായിരിക്കാനുള്ള ഒന്നും രണ്ടും വ്യവസ്ഥകൾ നിറവേറ്റുന്നുണ്ടെങ്കിലും- അതായത്, അവർ ചൂഷിതരും നിർധനരുമായ വർഗമാണെങ്കിലും- ഐക്യവും സഹകരണവും പരസ്പര ധാരണയും സ്വന്തം ശക്തിയെക്കുറിച്ച ബോധവും ആവശ്യമായിവരുന്ന മൂന്നാമത്തെ വ്യവസ്ഥ നിറവേറ്റുന്നില്ല. അതിനാൽ, കർഷകവർഗത്തിനൊരിക്കലും വിപ്ലവത്തിന് തുടക്കം കുറിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. പരമാവധി സംഭവിക്കാവുന്നതിതാണ്: അർദ്ധ-കാർഷികവും അർദ്ധ-വ്യാവസായികവുമായ ഒരു രാജ്യത്തെ വിപ്ലവകരമായ തൊഴിലാളിവർഗം നടത്തുന്ന വിപ്ലവത്തിൽ അവരെ പിന്തുടർന്ന് പങ്കെടുക്കാൻ കർഷകർക്ക് കഴിയും. ''പ്രകൃത്യാ വിപ്ലവകരമായ പതിതരാ''ണെങ്കിലും ''വിപ്ലവത്തിന് തുടക്കം കുറിക്കാനുള്ള കഴിവ് തീരെ ഇല്ലാത്ത''വരായാണ് മാർക്സ് കർഷകരെ വീക്ഷിക്കുന്നത്. പോളണ്ടിലെ കലാപത്തെപ്പറ്റി മാർക്സ് ഏംഗൽസിനെഴുതിയ കത്തിൽ കാണുന്ന കർഷകരെ സംബന്ധിച്ച പരാമർശം[2] ഇവിടെ പ്രസ്താവ്യമാണ്. എന്നാൽ, ഇതേ വർഗത്തിൽനിന്നാണ് മാവോ വിപ്ലവവർഗത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത്. മാർക്സിന്റെ ബൂർഷ്വാവർഗത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് കർഷകരാണ് പഴയ ചൈനീസ് വ്യവസ്ഥയെ തൂത്തെറിഞ്ഞത്. ഇതേ വർഗത്തെയുപയോഗിച്ചാണ് മാവോ ചൈനയെ ഫ്യൂഡലിസത്തിൽ നിന്ന് സോഷ്യലിസത്തിലേക്കെത്തിച്ചത്- ഒറ്റ കുതിപ്പിൽ രണ്ട് ചരിത്രഘട്ടങ്ങളെ തരണം ചെയ്തത്.

മാർക്സിസത്തിൽനിന്നുള്ള വ്യതിയാനത്തെ സമ്മതിക്കുന്നതിന് പകരം, പണ്ഡിതോചിതമായ പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നല്കുന്നതിലൂടെ, ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെയും ശാസ്ത്രീയ സോഷ്യലിസത്തെയും അനുധാവനം ചെയ്യുന്നതായി തെളിയിക്കാനാണ് മാവോ ശ്രമിച്ചത്. വിശ്വസ്തനായ തന്റെ മുൻഗാമി ലെനിനിൽനിന്ന് പാഠമുൾക്കൊള്ളുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ''ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് പ്രയോഗത്തിൽ അനിവാര്യമായും മാർക്സിസത്തിൽനിന്ന് വ്യതിചലിക്കുന്നു''വെന്ന ലെനിന്റെ പ്രസ്താവം മാവോക്ക് പ്രചോദനം നല്കി. ഒരു അർദ്ധ-വ്യവസായിക രാജ്യമായിരുന്ന റഷ്യയിലാണല്ലോ ചരിത്രത്തിലാദ്യമായി മാർക്സിസ്റ്റ് സിദ്ധാന്തങ്ങളെ പ്രയോഗിക്കുകയും ലെനിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള സോഷ്യലിസ്റ്റ് രാഷ്ട്രം നിലവിൽ വരികയും ചെയ്തത്. സാറിസ്റ്റ് റഷ്യ പൂർണമായി വ്യവസായവല്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നത്വരെ, മുതലാളിത്തവും തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ ചൂഷിതാവസ്ഥയും അന്ത്യഘട്ടമെത്തുകയും താനെ വിപ്ലവം നടക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് വരെ, ക്ഷമിച്ചിരിക്കാൻ ലെനിൻ സന്നദ്ധനായിരുന്നില്ല. അതിനാൽ, ലെനിൻ തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഉപരിഘടനയിൽ നിന്നാരംഭിക്കുകയും (കക്ഷിരാഷ്ട്രീയം, വിപ്ലവപ്രത്യയശാസ്ത്രം, യുദ്ധം, സായുധസമരം എന്നിവയെ പൂർണമായും ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും) അന്നത്തെ അർദ്ധ-വ്യവസായിക റഷ്യയെ ഇന്നത്തെ സോവിയറ്റ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് റിപബ്ലിക്കായി പരിവർത്തിപപിക്കുകയും ചെയ്തു. കൈയിലുള്ളതിനെവിട്ട് പറക്കുന്നതിനെ തേടുന്നത് ബുദ്ധിയല്ലെന്ന് അദ്ദേഹം ശരിക്കും മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു.

അടിത്തറയും ഉപരിഘടനയും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേട്

ഉപരിഘടനയുപയോഗിച്ച് അടിത്തറയും അടിത്തറയുപയോഗിച്ച് ഉപരിഘടനയും തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയുന്ന ഒരുതരം ഐക്യവും പൊരുത്തവും അടിത്തറക്കും ഉപരിഘടനക്കുമിടയിൽ നിലനില്ക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം പറയുന്നു. അടിത്തറ മാറിയാൽ ഈ ഐക്യവും സാമൂഹ്യസന്തുലിതത്വവും തകരുകയും പ്രതിസന്ധി ഉടലെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതിനെ തുടർന്ന് വൈകാതെ ഉപരിഘടന ജീർണിക്കേണ്ടതനിവാര്യമാണ്. അടിത്തറ സ്ഥിരമായി നില്ക്കുകയാണെങ്കിൽ ഉപരിഘടനയും അനിവാര്യമായും മാറ്റമില്ലാതെ നില്ക്കുന്നു.

സമകാലീന ചരിത്രസംഭവങ്ങൾ ഈ മാർക്സിയൻ സിദ്ധാന്തം പ്രായോഗികമായി തെറ്റാണെന്ന് തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ട്. 1827 മുതൽ 1847 വരെയുള്ള കാലയളവിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ഒരു കൂട്ടം സാമ്പത്തിക പ്രതിസന്ധികളെയും അവയെത്തുടർന്ന് വന്ന ഒരു കൂട്ടം സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ വിപ്ലവങ്ങളെയും കണക്കിലെടുത്ത് കൊണ്ടാണ്, സാമൂഹ്യവിപ്ലവങ്ങൾ സാമ്പത്തിക പ്രതിസന്ധികളുടെ അനിവാര്യഫലങ്ങളാണെന്ന നിഗമനത്തിൽ മാർക്സും ഏംഗൽസും എത്തിച്ചേർന്നത്. എന്നാൽ, ''റിവിഷനിസം ഫ്രം മാർക്സ് ടു മാവോ''യുടെ കർത്താവിന്റെ വാക്കുകളിൽ; ''1848ന് ശേഷം വ്യവസായവല്കൃത രാജ്യങ്ങളിൽ വിപ്ലവത്തോടുകൂടിയ ഒരു സാമ്പത്തിക പ്രതിസന്ധിയും ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്നത് ചരിത്രത്തിലെ ഒരു തമാശയാണ്. മാർക്സിന്റെ ജീവിതകാലത്ത് തന്നെ തന്റെ മരണത്തിന് മുമ്പ് ഒരു വിപ്ലവവും

---

[1] അൻവർ ഖാമേഹി: തജ്ദീദെ........ പേ.368.

[2] അതേ പുസ്തകം: പേ. 348.

കൊണ്ട്വരാതെ നാല് തവണ ഉല്പാദനശക്തികൾ ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങൾക്കെതിരിൽ കലാപം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്... പില്ക്കാലത്ത് ജോസഫ്ഷും പീറ്ററെപ്പോലുള്ള സമ്പദ്ശാസ്ത്രജ്ഞൻമാർ സാങ്കേതികവിദ്യയിലെ പരിഷ്കരണങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച ഈ പ്രതിസന്ധികളെ 'ക്രിയാത്മക നാശനത്തിന്റെ കൊടുങ്കാറ്റ്' എന്ന്പോലും വിളിച്ചിട്ടുണ്ട്...''

ഇംഗ്ലണ്ട്, ജർമ്മനി, ഫ്രാൻസ്, അമേരിക്ക മുതലായ രാജ്യങ്ങളിൽ വികസിത വ്യാവസായിക രാഷ്ട്രങ്ങളിൽ മുതലാളിത്തം അതിന്റെ പാരമ്യത്തിലെത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഈ രാഷ്ട്രങ്ങളിലായിരിക്കും ആദ്യമായും മുഖ്യമായും തൊഴിലാളി വിപ്ലവം നടക്കുകയെന്ന മാർക്സിന്റെ പ്രവചനത്തിന് വിരുദ്ധമായി ഇന്നുവരെയും ഈ രാഷ്ട്രങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയമായും നിയമപരമായും മതപരമായും മാറിയിട്ടില്ലെന്നതാണ് സത്യം. തൊണ്ണൂറ് വർഷം പിന്നിട്ടിട്ടും ഏറെ പ്രതീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ശിശു ജനിച്ചിട്ടില്ല; ഭാവിയിൽ അത് സംഭവിക്കുമെന്ന പ്രതീക്ഷയുമില്ല. ഈ ഭരണവ്യവസ്ഥകൾ വൈകാതെ തൂത്തെറിയപ്പെടുമെന്നതിന് സംശയമില്ല. എന്നാൽ, തൊഴിലാളികൾ വിപ്ലവം നടത്തുമെന്നോ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രസിദ്ധാന്തം സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുമെന്നോ പ്രതീക്ഷിക്കേണ്ടതില്ല. ഇന്നത്തെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് ഭരണവ്യവസ്ഥകളും തൂത്തെറിയപ്പെടും; അവ ഇതേ രൂപത്തിൽ നിലനില്ക്കുകയില്ല. എന്നാൽ, ഭാവി ഭരണവ്യവസ്ഥ ഒരിക്കലും മുതലാളിത്തപരമായിരിക്കില്ല.

മറുവശത്തെ അവസ്ഥയെന്താണ്? പൂർവ യൂറോപ്, ഏഷ്യ, തെക്കേ അമേരിക്ക എന്നിവിടങ്ങളിലെ രാജ്യങ്ങൾ, സോഷ്യലിസ്റ്റ് രാഷ്ട്രത്തിന് ജൻമം നല്കുന്ന ഘട്ടം ഇനിയും എത്തേണ്ടതായിട്ടാണിരിക്കുന്നതെങ്കിലും, സോഷ്യലിസ്റ്റായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. സദൃശമായ സാമ്പത്തികാടിത്തറയും പരസ്പര വിഭിന്നമായ ഉപരിഘടനകളുള്ള ചില രാജ്യങ്ങളെ നാം കാണുന്നു. രണ്ട് വൻശക്തികളായ സോവിയറ്റ് യൂന്യനും അമേരിക്കയും ഈ പ്രതിഭാസത്തിന്റെ സർവോത്തമ നിദർശനമാണ്. അമേരിക്കക്കും ജപ്പാനും ഒരേ സാമ്പത്തിക ഭരണ വ്യവസ്ഥ (മുതലാളിത്തപരമായ) യാണുള്ളതെങ്കിലും, രാഷ്ട്രീയം, മതം, സദാചാരം, സമ്പ്രദായങ്ങൾ, കല എന്നീ വശങ്ങളിൽ ഇരുരാജ്യങ്ങളും തീർത്തും വ്യത്യസ്തമാണ്. അത്പോലെത്തന്നെ, സദൃശമായ ഉപരിഘടനയും പരസ്പര വിഭിന്നമായ സാമ്പത്തികാടിത്തറകളുമുള്ള രാജ്യങ്ങളും ലോകത്തുണ്ട്. ഇതെല്ലാം കാണിക്കുന്നത് ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന അടിത്തറ-ഉപരിഘടന ഐക്യമെന്ന സിദ്ധാന്തം വെറും മിഥ്യയാണെന്നാണ്.

വർഗവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേട്

ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരുഘട്ടത്തിലും ഉപരിഘടനക്ക് അടിത്തറയെ മുൻകടക്കാൻ സാധ്യമല്ലെന്ന് ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം മുന്നോട്ട് വെക്കുന്നു. ബോധവും കാലഘട്ടവും അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കിടക്കുയാണ്. ഓരോ പ്രത്യേക കാലഘട്ടത്തിന്റെ നാശത്തോടെ ആ കാലഘട്ടത്തിന്റെ ബോധവും നശിച്ചുപോകുന്നു. ഒരു പ്രത്യേക കാലഘട്ടത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങളുടെ ഉപോല്പന്നമായ ആശയങ്ങളും ദർശനങ്ങളും ആസൂത്രണങ്ങളും പ്രവചനങ്ങളും മതങ്ങളുമൊന്നുംതന്നെ മറ്റു കാലഘട്ടങ്ങളിൽ പ്രയോഗിക്കാൻ സാധ്യമല്ല.

എന്നാൽ പ്രായോഗികതെളിവ് ഈ സിദ്ധാന്തത്തിനെതിരാണ്. കാലത്തിനും വർഗതാല്പര്യത്തിനും മുമ്പിൽ നടക്കുന്ന അനവധി ദർശനങ്ങളും വ്യക്തിത്വങ്ങളും ആശയങ്ങളും വീക്ഷണങ്ങളുമുണ്ടെന്നതാണ് അനുഭവം. ഒരു പ്രത്യേക കാലഘട്ടത്തിന്റെ ഭൗതികാവശ്യങ്ങളുടെ ഉല്പന്നങ്ങളായിരുന്നുവെങ്കിലും കാലം എത്രയോ പിന്നിട്ടിട്ടും ഇന്നും സജീവമായി നിലനില്ക്കുന്ന ധാരാളം ആശയങ്ങളുണ്ട്. ചരിത്രത്തിന്റെ ചക്രവാളങ്ങളിൽ നക്ഷത്രങ്ങളെപ്പോലെ തിളങ്ങിനില്ക്കുന്നവയാണിവ.

ഇത് സംബന്ധമായും മാർക്സിന്റെ ചില പ്രസ്താവങ്ങൾ മാർക്സിസത്തിൽനിന്ന് വ്യതിചലിക്കുന്നുണ്ട്. ''ജർമ്മൻ ഐഡിയോളജി''യിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു: ''ബോധം ചിലപ്പോൾ സമകാലീന ഭൗതിക ബന്ധങ്ങളെ മുൻകടക്കുന്നതായികാണാം. എത്രത്തോളമെന്ന് വെച്ചാൽ, പിൽക്കാല സംഘട്ടനങ്ങളുടെ തെളിവ് അതിന് മുമ്പുള്ള സൈദ്ധാന്തികരുടെ കൃതികളിൽ കണ്ടെത്താൻ സാധിക്കും''.*

സ്വതന്ത്രമായ സാംസ്കാരിക വികാസം

രാഷ്ട്രീയവും നിയമപരവും മതപരവുമായ സാമൂഹ്യവശങ്ങളെപ്പോലെത്തന്നെ സമൂഹത്തിന്റെ സാംസ്കാരികവും ശാസ്ത്രീയവുമായ ശീലവും അതിന്റെ സാമ്പത്തിക രീതിയോട് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന് ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. സാമ്പത്തികവികാസത്തിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രമായി അതിന് വികസിക്കാൻ കഴിയില്ല. ശാസ്ത്രത്തിലെ വികാസം ഉല്പാദനമാധ്യമങ്ങളിലെ വികാസത്തിനും സമൂഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികാടിത്തറയുടെ വികാസത്തിനും കാരണമായിത്തീരുന്നു.

മനുഷ്യരുടെ ഇടപെടൽ കൂടാതെ സ്വയം വികസിക്കാൻ ഉല്പാദനമാധ്യങ്ങൾ അശക്തമാണ്. മനുഷ്യന്റെ പ്രകൃതിയുമായുള്ള ബന്ധം, അവന്റെ ജിജ്ഞാസ, ആവിഷ്കരണക്ഷമത, പ്രയത്നം മുതലായ ഘടകങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഉല്പാദനമാധ്യമങ്ങൾ വികസിക്കുന്നത്. ഉല്പാദനമാധ്യമങ്ങളിലെ വികാസത്തെതുടർന്ന് ശാസ്ത്രത്തിലും സാങ്കേതികവിദ്യയിലും വളർച്ചയുണ്ടാകുന്നു. എന്നാൽ ഏതാണാദ്യം വരുന്നതെന്ന ചോദ്യം ഉയരുന്നു: ആദ്യം മനുഷ്യൻ എന്തെങ്കിലും ആവിഷ്കരിക്കുകയും അതിനെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി വ്യവസായം സൃഷ്ടിക്കുകയുമാണോ അതോ ആദ്യം വ്യവസായം നിലവിൽ വരികയും തുടർന്ന് മനുഷ്യൻ എന്തെങ്കിലും ആവിഷ്കരിക്കുകയുമാണോ ചെയ്യുന്നത്? രണ്ടാമത്തേതാണ് സംഭവിക്കുന്നതെന്നതിൽ സംശയമില്ല. മനുഷ്യന്റെ അന്വേഷണതൃഷ്ണയുടെയും നിരീക്ഷണത്തിന്റെയും ഫലമായാണ് ശാസ്ത്രീയ നിയമങ്ങളും സാങ്കേതിക രീതികളും കണ്ടെത്തപ്പെടുന്നതെ

ന്നത് വ്യക്തമാണ്. പ്രകൃതിയോടുള്ള സമ്പർക്കം, അന്വേഷണം ഗവേഷണം, പരീക്ഷണം എന്നിവ കൂടാതെ ഒരു ശാസ്ത്രീയ നിയമം കണ്ടെത്താനോ ഒരു സങ്കേതത്തെ പൂർത്തീകരിക്കാനോ മനുഷ്യൻ അശക്തനാണ്. ഈ വീക്ഷണത്തെ ആർക്കും നിഷേധിക്കാനാവില്ല. മനുഷ്യന്റെ അന്വേഷണതൃഷ്ണയും ശാസ്ത്രീയ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ വളർച്ചയുമാണോ അഥവാ സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ ഉപകരണങ്ങളാണോ പ്രഥമവും പ്രധാനവുമെന്നത് മാത്രമാണ് പ്രശ്നം: മനുഷ്യൻ ആദ്യം തന്നെ തന്റെ ശാസ്ത്രീയജ്ഞാനം വികസിപ്പിക്കുകയും പിന്നീടാ വിജ്ഞാനമുപയോഗിച്ച് സാങ്കേതിക ഉപകരണങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുകയുമാണോ അതോ നേരെമറിച്ചാണോ ചെയ്യുന്നത്? ആദ്യത്തേതാണ് സംഭവിക്കുന്നതെന്നത് അനിഷേധ്യമാണ്.

മറ്റൊരു കാര്യംകൂടി ശ്രദ്ധിക്കുക: പരിണാമം, വളർച്ച തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങൾ മനുഷ്യരുടെ കാര്യത്തിൽ അക്ഷരാർഥത്തിൽതന്നെ പ്രായോഗികമാണെങ്കിലും, സാങ്കേതികവും ഉല്പാദനവുമായ ഉപകരണങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ ആലങ്കാരികം മാത്രമാണ്. താഴ്ന്നപടിയിൽനിന്നും ഉന്നതപടിയിലേക്ക് വളരുന്ന യഥാർഥ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ പരിണാമവും വളർച്ചയും യഥാർഥമാണ്. ആലങ്കാരികാർഥത്തിലുള്ള പരിണാമം ബാധകമാക്കാവുന്നത് യഥാർഥ പരിണാമഘട്ടത്തിലൂടെ കടന്ന്പോകുന്ന, എന്നാൽ ഇടക്ക്വെച്ച് കാലഹരണപ്പെടുകയും വ്യത്യസ്തമായ മറ്റൊരു യാഥാർഥ്യത്താൽ സ്ഥാനഭ്രഷ്ടമാക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന, ഒരു വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർഥ്യത്തിന് മാത്രമാണ്.

ഉദാഹരണമായി, ഒരു കുഞ്ഞിന്റെ വികാസപ്രക്രിയയിൽ വളർച്ച യഥാർഥമാണ്. ഒരധ്യാപകന്റെ സ്ഥാനത്ത് മറ്റൊരു അധ്യാപകൻ വന്നു എന്നിരിക്കട്ടെ. രണ്ടാമത്തെ അധ്യാപകന്റെ അധ്യാപനം കൂടുതൽ പുരോഗമനപരവും വികസിതവുമാണെന്ന് പറയുന്നത് തികച്ചും ആലങ്കാരികാർഥത്തിലാണ്. മനുഷ്യന്റെ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളിലെ പുരോഗതി യഥാർഥമാണ്. ഇവിടെ മനുഷ്യൻ ബുദ്ധിപരമായി പുരോഗമിക്കുകയും വികസിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. വ്യവസായ പുരോഗതിയെന്ന പ്രയോഗം ആലങ്കാരികമാണ്. ഓരോ വർഷവും കൂടുതൽ വികസിതവും പരിഷ്കൃതവുമായ വാഹനങ്ങൾ കമ്പോളത്തിൽ എത്തിച്ചേരുമ്പോഴാണ് ഈ വ്യവസായ പുരോഗതിയുണ്ടാവുന്നത്. ഇത്തരം വികാസത്തിൽ താഴ്ന്ന പടിയിൽനിന്ന് ഉന്നത പടിയിലേക്ക് വികസിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർഥ്യത്തെക്കാണാനാവില്ല. കഴിഞ്ഞ വർഷത്തെ വാഹനം, വികസിച്ച് വരികയല്ല, ഇക്കൊല്ലം പഴഞ്ചനായിത്തീരുകയും തൽസ്ഥാനത്ത് പുതിയൊരു വാഹനം രംഗപ്രവേശം ചെയ്യുകയുമാണെങ്കിൽ സംഭവിക്കുന്നതിതാണ്. അപര്യാപ്തമായ ഒരു വസ്തുവോ വ്യക്തിതമോ കാലഹരണപ്പെടുകയും തൽസ്ഥാനത്ത് കൂടുതൽ ഉത്തമവും വികസിതവുമായ ഒന്ന് പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു; അതേ വസ്തുവോ വ്യക്തിത്വമോ കാലാന്തരത്തിൽ വികസിച്ച് പരിപൂർണത നേടുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്. യഥാർഥ വികാസവും ആലങ്കാരിക വികാസവും ഒപ്പത്തിനൊപ്പം സംഭവിക്കുന്നിടത്തെല്ലാം യഥാർഥ വികാസത്തെ മുഖ്യവികാസമായും ആലങ്കാരിക വികാസത്തെ ഉപവികാസമായും ഗണിക്കപ്പെടുന്നു.

ഇതിന് പുറമെ, നാം ഇത്രയും പറഞ്ഞത് ബാധകമാകുന്നത് സാങ്കേതിക വിദ്യാരംഗത്ത് മാത്രമാണ്. വൈദ്യശാസ്ത്രം, മനഃശാസ്ത്രം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, വിചിന്തന ശാസ്ത്രം. ദർശനം, ഗണിതശാസ്ത്രം മുതലായ ഇതര ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ അത്തരം ഏകപക്ഷീയ പ്രവണതയുടെ സാധ്യതപോലുമില്ല. ഭൗതിക സാമ്പത്തികാവസ്ഥകൾ ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വളർച്ചയെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത് പോലെത്തന്നെ ഈ ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വളർച്ചയും പുരോഗതിയും ഭൗതിക സാമ്പത്തികാവസ്ഥകളെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നത്. കെ. ഷ്മോളർ മാർക്സിസത്തെ നിരാകരിച്ച് കൊണ്ടെഴുതുന്നു: ''ഭൗതിക സാമ്പത്തികാവസ്ഥകൾ ഉന്നത സാംസ്കാരിക നേട്ടത്തിനനിവാര്യമാണെന്നതിൽ സംശയമില്ല. അതേ സമയം, ധൈഷണികവും ദാർമികവുമായ വികാസം സ്വതന്ത്രമായ ഗതിയാണ് തുടരുന്നതെന്നതും അനിഷേധ്യമായ യാഥാർഥ്യമാണ്''.[1] മനുഷ്യനെയും മാനവതയെയും മനസിൽ പരിമിതപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു ന്യൂനത അവഗണിച്ചാൽ, കോംതെയുടെ സാമൂഹ്യവികാസത്തെ സംബന്ധിച്ച സിദ്ധാന്തം മാർക്സിന്റേതിനേക്കാൾ മൂല്യവത്താണെന്ന് കാണാം. അഗസ്ത്കോംതെ അവകാശപ്പെടുന്നു: ''മനുഷ്യസമൂഹങ്ങളുടെ അനിവാര്യ പരിണാമത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന കണിശമായ നിയതിവാദത്തിന് വിധേയമാണ് സാമൂഹ്യപ്രതിഭാസങ്ങൾ. മനുഷ്യമനസിന്റെ പുരോഗതിയാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു പരിണാമമാണ്ത്''.[2]

ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ സ്വയം നിഷേധം

ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദപ്രകാരം, എല്ലാ ചിന്തകളും ദാർശനികവും ശാസ്ത്രീയവുമായ സിദ്ധാന്തങ്ങളും ധാർമിക വ്യവസ്ഥകളും ചില ഭൗതിക സാമ്പത്തികാവസ്ഥകളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നവയും അവയുടെ സവിശേഷമായ വസ്തുനിഷ്ഠാവസ്ഥകളുമായി അവിഭാജ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ട്കിടക്കുന്നവയുമാണ്. അതിനാൽ, അവയുടെ മൂല്യവും സാധുതയും കേവലമല്ല; പ്രത്യേക കാലഘട്ടത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നവയാണവ. ഒരു പ്രത്യേക കാലഘട്ടം പിന്നിടുകയും സാമ്പത്തിക-സാമൂഹ്യാവസ്ഥകളിൽ മാറ്റമുണ്ടാവുകയും ചെയ്താൻ- ഈ മാറ്റം അനിവാര്യമാണ്- നിലവിലുള്ള ആശയങ്ങളും ചിന്തകളും ദാർശനികവും ശാസ്ത്രീയവുമായ സിദ്ധാന്തങ്ങളും മാറുകയും നൂതനവും വ്യത്യസ്തവുമായവ തൽസ്ഥാനത്ത് വരികയും ചെയ്യുന്നു. ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദവും ഈ സാർവലൗകിക നിയമത്തിന് വിധേയമാണ്. അത് ഈ സാർവലൗകിക നിയമത്തിന് വിധേയമല്ലാത്ത ഒരപവാദമാണെന്ന്

---

[1] അതേ പുസ്തകം: പേ. 239.

[2] റെയ്മണ്ട് ആരൻ: മെയിൻ കറന്റ്സ് ഇൻ സോഷ്യോളജിക്കൽ തോട്ട്. വാ. 1, പേ. 78

വന്നാൽ, ഒരു സാമ്പത്തികാടിത്തറയെയും ആശ്രയിക്കാത്ത മൗലികമായ ശാസ്ത്രീയവും ദാർശനികവുമായ ചില നിയമങ്ങളുണ്ടെന്ന് സിദ്ധിക്കുന്നു. ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം ഏതെങ്കിലും സാധാരണ നിയമത്തിന് വിധേയമാണെന്ന് വന്നാൽ, അതിന്റെ മൂല്യവും സാധുതയും ഒരു കാലഘട്ടത്തിന് മാത്രമേ- അവയെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന കാലഘട്ടം- ബാധകമാവൂ എന്ന് സിദ്ധിക്കുന്നു. രണ്ടായാലും ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം സ്വയം നിഷേധിക്കുന്നുണ്ട്.

അതായത്, ഒരു ദാർശനിക കാഴ്ചപ്പാടെന്ന നിലയിൽ അഥവാ ഉപരിഘടനയുടെ ഒരു ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ സ്വയം പ്രായോഗികമല്ലെങ്കിൽ അത് സ്വയം നിരാകരിക്കുകയാണ്. അത് സ്വയം നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിൽ, അതിന്റെ സാധുത ഒരു നിശ്ചിത കാലഘട്ടത്തിൽ പരിമിതമാണ്. ഈ വിയോജിപ്പ് വൈരുധ്യാത്മക ഭൗതികവാദത്തിനും ബാധകമാണ്- വൈരുധ്യാത്മക ചലനസിദ്ധാന്തവും വൈരുധ്യങ്ങളുടെ ഐക്യസിദ്ധാന്തവും ശാസ്ത്രീയവും ദാർശനികവുമായ നിയമങ്ങളടക്കം മുഴുവൻ യാഥാർത്ഥ്യത്തിനും ബാധകമാണെന്നാണല്ലോ ഇത് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. പ്രവഞ്ചം വൈരുധ്യാത്മക ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ശക്തികളുടെയും വിനോദഭൂമിയാണെന്ന വാദഗതി അങ്ങേയറ്റം അടിസ്ഥാനരഹിതമാണ്.

അദ്ധ്യായം ഒമ്പത്

ഇസ്‌ലാമും ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൗതിക വ്യാഖ്യാനവും

ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദമെന്ന സിദ്ധാന്തം ഇസ്‌ലാമിന് സ്വീകാര്യമാണോ? ചരിത്രസംഭവങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാന വിശകലനങ്ങളുടെ ഖുർആനിക വിചിന്തനശാസ്ത്രം ഈ സിദ്ധാന്തത്തിലധിഷ്ഠിതമാണോ? മാർക്സിന് ആയിരം വർഷം മുമ്പ്തന്നെ വിശുദ്ധ ഖുർആൻ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം പ്രതിപാദിച്ചിരുന്നുവെന്ന് വാദിക്കുന്നവരുണ്ട്. ഇറാഖിലെ പ്രമുഖ ശിയാ പണ്ഡിതനും ഗ്രന്ഥകർത്താവുമായ ഡോ: അലിവർദി ആയിരുന്നു ആദ്യമായി ഈ പ്രശ്നം മുന്നോട്ട് വെച്ചത്. ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇസ്‌ലാമിക പദാവലി ഉപയോഗിച്ച് ചരിത്രത്തെ അപഗ്രഥിക്കാനുള്ള ഭ്രമം ഒരു വിഭാഗം സമകാലിക എഴുത്തുകാരെ ബാധിച്ചതായി കാണാം.

ഇവർ ഇസ്‌ലാമിനെയും ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെയും ശരിയാം വണ്ണം മനസ്സിലാക്കീട്ടില്ലെന്നാണ് നമുക്ക് പറയാനുള്ളത്. നേരത്തെ ചർച്ച ചെയ്ത ചരിത്രപരമായ ഭൗതിക വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ അഞ്ച് മൗലിക തത്വങ്ങളും ആറ് നിഗമനങ്ങളും മുന്നിൽവെച്ച് പരിശോധിച്ചാൽ, ഇസ്‌ലാമും ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദവും മൗലികമായി ഭിന്നവിരുദ്ധമാണെന്ന് ഇസ്‌ലാമിക വിചിന്തമശാസ്ത്രവുമായി പരിചയപ്പെട്ടവർക്കൊക്കെ അനുഭവപ്പെടും. ഇവരുടെ സമീപനം സ്വീകരിച്ചാൽ സാമൂഹ്യാടിത്തറ സാമ്പത്തികവും ചരിത്രസത്ത ഭൗതികവുമാണെന്ന് വരും. ഇതിന് വേണ്ടി ഇസ്‌ലാമിനെ കൂട്ട് പിടിക്കുന്നത് വിപൽകരമാണ്. രണ്ടോ മൂന്നോ ഖുർആൻ സൂക്തങ്ങളും പ്രവാചക വചനങ്ങളുമുപയോഗിച്ചാണ് ഇവർ ചില കാര്യങ്ങൾ അവകാശപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ, കൂടുതൽ സമഗ്രവും വ്യാപകവുമായ പഠനം നടത്താനാണ് നാമുദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഖുർആൻ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് വാദിക്കുന്നവരുടെ ചിന്തകളെന്താണെന്ന് ആദ്യമായി പരിശോധിക്കാം.

ഒന്ന്: വിശുദ്ധ ഖുർആൻ വിവിധ സാമൂഹ്യാശയങ്ങൾ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം ചർച്ച ചെയ്തപ്പോൾ അമ്പതോളം സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപദങ്ങളെ ഞാൻ പരാമർശിച്ചിരുന്നുവല്ലോ. ഈ പദങ്ങളടങ്ങുന്ന സൂക്തങ്ങളുടെ പഠനം സമൂഹങ്ങൾ ദ്വിധ്രുവകമാണെന്ന (രണ്ടു വർഗങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ട) ധാരണ സൃഷ്ടിച്ചേക്കാം. ഒരു വശത്ത്, ഭൗതികാവസ്ഥകളുടെ (സമ്പൽസമൃദ്ധിയും അവകാശനിഷേധവും) അടിസ്ഥാനത്തിൽ സമൂഹങ്ങൾ രണ്ട് ചേരികളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടതായി ഖുർആൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നു. ഭരണാധികാരികളും മർദ്ദകരും ദുർവ്യയം ചെയ്യുന്നവരും സമ്പന്നരും ഒരു വർഗവും, ദുർബലരും സാമാന്യജനങ്ങളും അപ്രസക്തരും അധഃസ്ഥരും മറ്റൊരു വർഗവും.[1] ഈ വിഭാഗങ്ങളെ രണ്ട് ധ്രുവങ്ങളായാണ് ഖുർആൻ വീക്ഷിക്കുന്നത്. മറുവശത്ത്, ആത്മീയതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സമൂഹം വിഭജിക്കപ്പെട്ടതായി ഖുർആൻ പറയുന്നു. അവിശ്വാസികളും ബഹുദൈവവിശ്വാസികളും കപടവിശ്വാസികളും ദുഷ്ടരും കുഴപ്പം സൃഷ്ടിക്കുന്നവരും ഒരു വിഭാഗവും, വിശ്വാസികളും ഏകദൈവവിശ്വാസികളും ദൈവഭക്തരും ശിഷ്ടരും പരിഷ്കർത്താക്കളും യോദ്ധാക്കളും രക്തസാക്ഷികളും മറ്റൊരു വിഭാഗവും.

ഖുർആനിക സൂക്തങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ വർഗീകരണത്തെ വിശകലനം ചെയ്താൽ, ഒന്നാമത്തെ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ വർഗങ്ങളും തമ്മിലുള്ള രണ്ടാമത്തെ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ വർഗങ്ങളും തമ്മിലും ഒരു തരം പൊരുത്തവും ഐക്യവുമുണ്ടെന്ന് കാണാം. അതായത്, അവിശ്വാസികളും ബഹുദൈവവിശ്വാസികളും ദുഷ്ടരും കുഴപ്പമുണ്ടാക്കുന്നവരും തന്നെയാണ് ഭരണമേധാവികളും മർദ്ദികരും ദുർവ്യയം ചെയ്യുന്നവരും സമ്പന്നരും താഗൂത്തുകളും. അത്പോലെത്തന്നെ, വിശ്വാസികളും ഏകദൈവവിശ്വാസികളും ശിഷ്ടരും യോദ്ധാക്കളും തന്നെയാണ് ദുർബലരും ദരിദ്രരും നിർധനരും അടിമകളും അവകാശം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടവരും. സമൂഹത്തിൽ രണ്ടിലധികം വിഭാഗങ്ങളില്ലെന്നർഥം. സമ്പന്നരും മർദ്ദികരും ചൂഷകരും അവിശ്വാസികൾ കൂടിയാണ്; മർദ്ദിതരാകട്ടെ, വിശ്വാസികളും. സമൂഹത്തിന്റെ മർദ്ദികരും മർദ്ദിതരുമായുള്ള വിഭജനം വിശ്വാസതലത്തിലും രണ്ടു വിഭാഗങ്ങൾക്ക് ജൻമം നല്കുന്നു- അവിശ്വാസികളും വിശ്വാസികളും. ബഹുദൈവ വിശ്വാസം, അവിശ്വാസം, കാപട്യം, അസമത്വം, ദുഷ്ടത എന്നിവക്കുള്ള അനിവാര്യമായ അവസ്ഥ മർദ്ദനമാണ്. മർദ്ദിതാവസ്ഥക്കുള്ള അനിവാര്യമായ അവസ്ഥ മർദ്ദനമാണ്. മർദ്ദിതാവസ്ഥയുടെ അനിവാര്യഫലങ്ങളാണ് വിശ്വാസം, ഏകദൈവ വിശ്വാസം, നൻമ ദൈവഭകതി എന്നിവ.

ഖുർആനിലെ അഅ്റാഫ് അധ്യായത്തിലെ 59-137 സൂക്തങ്ങളിൽ നൂഹ്, ഹൂദ്, സ്വാലിഹ്, ലൂത്ത്, ശുഐബ്, മൂസ എന്നീ പ്രവാചകൻമാരുടെ കഥകൾ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ കഥകളിലെല്ലാം തന്നെ (ലൂത്വിന്റെ കഥയൊഴിച്ച്) പ്രവാചകൻമാരെ അനുധാവനം ചെയ്ത വർഗം മർദ്ദിതരും നിരാകരിച്ച വർഗം ഭരണമേധാവികളും മർദ്ദകരുമായിരുന്നുവെന്ന് കാണാം.[2] ഈ ഐക്യത്തെ വിശദീകരിക്കാൻ ചരിത്രപര

---

[1] നിന്ദാസൂചകമായ ഈ പദപ്രയോഗം ഖുർആൻ നടത്തുന്നതല്ല; മർദ്ദിത വിഭാഗത്തിൽനിന്ന് പ്രവാചകൻമാരെ പിന്തുടർന്നവരെ അന്നത്തെ ഉപരിവർഗം വിളിച്ചതാണിത്. ഖുർആൻ അവരെ ഉദ്ധരിക്കുക മാത്രമാണ് ചെയിതിരിക്കുന്നത്.

[2] അൽകഹ്ഫ് 28, ഹൂദ് 27, അശ്ശുഅറാഅ് 111, യൂനുസ് 83, അൽഅഅ്റാഫ് 88-90, അൽഅ്റാഫ് 75, 76 എന്നീ ഖുർആൻ സൂക്തങ്ങളിൽ യഥാക്രമം മുഹമ്മദ്, നൂഹ്, മൂസാ, ശുഐബ്, സ്വാലിഹ് (അ) എന്നീ പ്രവാചകന്മാരുടെ അനുയായികളെക്കുറിച്ചുവന്ന പരാമർശം കൂടി ശ്രദ്ധിക്കുക. ദൈർഘ്യഭയത്താൽ ആ സൂക്തങ്ങൾ ഇവിടെ എടുത്തു ചേർക്കുന്നില്ല.

മായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അവശ്യാവസ്ഥയും ഫലവുമായ വർഗബോധത്തിനേ കഴിയൂ. ചുരുക്കത്തിൽ, ഖുർആൻ പ്രകാരം വിശ്വാസവും അവിശ്വാസവും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനം മർദ്ദിതരുടെയും ചൂഷിതരുടെയും മർദ്ദകർക്കും ചൂഷകർക്കുമെതിരായ സമരത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു.

ഉടമസ്ഥതയെയും സമ്പത്തിനെയും മനുഷ്യന്റെ ദൈവധിക്കാരത്തിന്റെ സ്രോതസ്സായാണ് ഖുർആൻ കണക്കാക്കുന്നത്. അതായത്, സമ്പന്നർ മാന്യതയുടെയും വിനയത്തിന്റെയും അനുസരണയുടെയും മൂല്യങ്ങളെ- ഈ മൂല്യങ്ങളിലേക്കാണ് പ്രവാചകൻമാർ മനുഷ്യരെ ക്ഷണിച്ചിരുന്നത്- നിരാകരിക്കുകയും എതിർക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ''താൻ സ്വയം പര്യാപ്തനും സമ്പന്നനുമാണെന്ന് വിചാരിക്കുമ്പോൾ നിശ്ചയമായും മനുഷ്യൻ അതിക്രമിക്കുന്നു'' (96:6-7). സമ്പത്തിന്റെയും ഉടമസ്ഥതയുടെയും ദൂഷ്യം കാണിക്കാൻ ഖുർആൻ ഖാറൂന്റെ കഥ വിവരിക്കുന്നു. ഖാറൂൻ ഇസ്രായീല്യരിൽപ്പെട്ടവനായിരുന്നു; ഈജിപ്ഷ്യനായിരുന്നില്ല. ഫറോവയുടെ മർദ്ദനത്തിനും ചൂഷണത്തിനും വിധേയമായിരുന്ന മൂസായുടെ ജനതയിൽപെട്ടവനായിരുന്നു. എന്നാൽ, സമ്പന്നനായതോടെ ഖാറൂൻ സ്വജനങ്ങളെ ചൂഷണം ചെയ്യാൻ തുടങ്ങുകയും മൂസയെ ധിക്കരിക്കുകയും ചെയ്തു. ഖുർആൻ പറയുന്നു: ''ഖാറൂൻ മൂസയുടെ ജനതയിൽ പെട്ടവനാണെങ്കിലും അവരുടെമേൽ അതിക്രമം കാണിച്ചു...'' (28:76).അതിക്രമത്തിനെതിരായ പ്രവാചകൻമാരുടെ നിലപാട് യഥാർഥത്തിൽ സമ്പന്നർക്കും അവരുടെ സമ്പത്തിനുമെതിരായ നിലപാടായിരുന്നു. പദവാചകൻമാരുടെ യഥാർഥ ശത്രുക്കൾ സമ്പന്നവർഗമാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന ചില ഖുർആൻ സൂക്തങ്ങളുണ്ട്. സാമാന്യവും സാർവലൗകികവുമായ ഒരു നിയമമായി ഈ വീക്ഷണത്തെ വികസിപ്പിച്ചെടുത്തത് കാണുക: ''നാം മുന്നറിയിപ്പ് കാരനെ അയച്ചിട്ടുള്ള എല്ലാ പ്രദേശങ്ങളിലെയും സമ്പന്നർ(മുത്റഫൂൻ) ഇങ്ങനെ പ്രഖ്യാപിച്ചിരിക്കുന്നു: നിങ്ങൾ ഞങ്ങളിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നതിൽ ഞങ്ങൾ അവിശ്വസിക്കുന്നു'' (34:34). പ്രവാചകൻമാരും അവരുടെ ശത്രുക്കളും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലും വിശ്വാസവും അവിശ്വാസവും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനവും രണ്ട് സാമൂഹ്യവർഗങ്ങൾ (മർദ്ദിതരും മർദ്ദകരും) തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനത്തെയാണ് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്.

രണ്ട്: ഖുർആൻ അതിന്റെ സംബോധിതരെ 'മനുഷ്യർ' (നാസ്) എന്നാണ് വിളിക്കുന്നത്. നാസിന്റെ വിവക്ഷ അവകാശങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെട്ട സാമാന്യ ജനമെന്നാണ്. വർഗബോധമെന്ന ആശയത്തെയും ഇസ്‌ലാമിന്റെ ക്ഷണത്തിനുത്തരം ചെയ്യാൻ കഴിയുന്ന വർഗം അവകാശങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെട്ട സാമാന്യ ജനം മാത്രമാണെന്ന വാദത്തെയും ഖുർആൻ അംഗീകരിക്കുന്നുവെന്നാണിത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഇസ്‌ലാമിന്റെ പ്രത്യയ ശാസ്ത്രം വർഗാധിഷ്ഠിതമാണെന്നും ഇസ്‌ലാം മർദ്ദിതരുടെയും അധഃസ്ഥരുടെയും മതമാണെന്നും ഇത് കാണിക്കുന്നു. ഇസ്‌ലാം സമ്പദ്ഘടനയെ അടിത്തറയായി ഗണിക്കുകയും ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൗതിക വീക്ഷണത്തെ അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്ന നിഗമനത്തിന്റെ മറ്റൊരടിസ്ഥാനമാണിത്.

മൂന്ന്: നേതാക്കളും പരിഷ്കർത്താക്കളും യോദ്ധാക്കളും രക്തസാക്ഷികളും അവസാനമായി പ്രവാചകൻമാരും ദൈവദൂതരും ഉയർന്ന് വരുന്നത് സാമാന്യജനങ്ങളിൽനിന്നാണെന്ന് (സമ്പന്നരും മർദ്ദകരുമായ വർഗത്തിൽ നിന്നല്ല) ഖുർആൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇസ്‌ലാമിന്റെ പ്രവാചകനെപ്പറ്റി ഖുർആൻ പറയുന്നു: ''അവനാണ് നിരക്ഷരരായ ജനങ്ങളിൽ അവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ നിന്നുതന്നെ ഒരു ദൈവദൂതനെ നിയോഗിച്ചത്...'' (62:2). ഉമ്മഃ (മതസമൂഹം)യെന്നത് അവകാശങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെട്ട ജനസാമാന്യമല്ലാതെ മറ്റാരുമല്ല. ദൈവികമാർഗത്തിൽ പൊരുതുകയും രക്തസാക്ഷ്യത്വം വരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരെ സംബന്ധിച്ച ഖുർആനിക പ്രസ്താവനയും (28:75) ഇക്കാര്യം വ്യക്തിമാക്കുന്നു.

വിപ്ലവങ്ങളുടെയും പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും നേതാക്കൾ അധഃസ്ഥിതരായ ജനസാമാന്യത്തിൽ നിന്നാണുയർന്ന് വരുന്നതെന്ന വസ്തുതയുടെ വിവക്ഷ ഒരു വശത്ത് സാമൂഹ്യവും മതപരവുമായ സ്രോതസ്സുകളും തമ്മിലും മറുവശത്ത് സാമ്പത്തിക വർഗപരവുമായ സ്രോതസുകളും തമ്മിലും അനിവാര്യമായ ഐക്യവും പൊരുത്തവുമുമ്ടെന്നാണ്. ഈ അനിവാര്യബന്ധത്തെ വിശദീകരിക്കാൻ ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൗതിക വ്യാഖ്യാനത്തിനും സമ്പദ്ഘടനയാണ് യഥാർഥ അടിത്തറയെന്ന വീക്ഷണത്തിനും മാത്രമേ കഴിയൂ.

നാല്: പ്രവാചകൻമാരുടെ ദൗത്യത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും മുഖ്യ ലക്ഷ്യം (ഉപരിഘടനയല്ല) അടിത്തറയാണ്. സാമൂഹ്യസമത്വം സ്ഥാപിക്കുകയും വർഗവിഭജനങ്ങളും വിവേചനങ്ങളും അവസാനിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെ നീതിയും സമത്വവും നടപ്പാക്കുകയായിരുന്നു പ്രവാചകൻമാരുടെ ലക്ഷ്യമെന്ന് ഖുർആനിൽ നിന്നും വ്യക്തമാവുന്നു. പ്രവാചകൻമാർ അടിത്തറയിൽ നിന്നാരംഭിച്ച് ഉപരിഘടനയിൽ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കുകയായിരുന്നു. വിശ്വാസവും ആശയങ്ങളും ധാർമികവും വ്യാവഹാരികവുമായ ചട്ടങ്ങളുമടങ്ങുന്ന ഉപരിഘടന എപ്പോഴും ദ്വിതീയമായിരുന്നു. പ്രവാചകൻ(സ) പറഞ്ഞു: ''ഉപജീവന മാർഗമില്ലാത്തവന് പാരത്രികജീവിതവുമില്ല''. ഉപജീവന മാർഗം പാരത്രിക ജീവിതത്തേക്കാൾ പ്രഥമവും പ്രധാനവുമാണെന്ന്, ഭൗതികാസ്തിത്വം ആത്മീയാസ്തിത്വത്തേക്കാൾ പ്രഥമവും പ്രധാനവുമാണെന്ന്, ഈ വചനം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ വിചിന്തനശാസ്ത്രപരമായ നിഗമനം ഇപ്രകാരമാണ്: ആത്മീയജീവിതവും ഉപരിഘടനയും പര്യായങ്ങളാണ്;മനുഷ്യന്റെ ഭൗതിക ജീവിതാവസ്ഥകളാണ് ആത്മീയ ജീവിതത്തിന്റെ അടിത്തറ. പ്രവാചകൻ(സ) വീണ്ടും പ്രസ്താവിക്കുന്നു: ''നാഥാ! ഞങ്ങൾക്ക് ഭക്ഷണത്തിൽ വർധന നല്കേണമേ. ആഹാരമില്ലെങ്കിൽ ഞങ്ങൾ ദാനധർമ്മം ചെയ്യുകയോ നമസ്കരിക്കുകയോ ചെയ്യുമായിരുന്നില്ല''. ആത്മീയ ഉപരിഘടന ഭൗതികാടിത്തറയെ ആശ്രയിക്കുന്നുവെന്നാണ് ഈ വചനവും സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

പ്രവാചകൻമാർ ഉപരിഘടനയുടെ പരിഷ്കരണത്തിലാണ് മുഖ്യമായും ശ്രദ്ധിച്ചതെന്നാണ് ഇന്ന് ഭൂരിഭാഗം ആളുകളും വിശ്വസിക്കുന്നത്. അതായത്, മനുഷ്യരെ യഥാർഥ വിശ്വാസികളും ദൈവഭക്തരുമാക്കിമാറ്റുകയായിരുന്നു പ്രവാചകൻമാരുടെ ദൗത്യം: സാമ്പത്തിക പ്രവർത്തനമെന്ന അടിത്തറക്കവർ ദ്വിതീയ സ്ഥാനമാണ് നല്കിയത്. ചുരുക്കത്തിൽ, മനുഷ്യർ യഥാർഥ വിശ്വാസികളായിക്കഴിഞ്ഞാൽ എല്ലാ കാര്യങ്ങളും സ്വയം നന്നായിക്കൊള്ളുമെന്ന് അവർ ധരിച്ചു. അവരുടെ പക്കലുള്ള ഏറ്റവും വലിയ ആയുധങ്ങൾ വിശ്വാസവും ധർമ്മബോധവുമാണ്. പ്രവാചകാധ്യാപനങ്ങളെ നിഷ്ഫലവും നിർജ്ജീവവുമാക്കിത്തീർക്കാൻ മർദ്ദകവർഗ്ഗത്തോട് സഖ്യമുണ്ടാക്കിയ പുരോഹിതൻമാർ പടച്ചുണ്ടാക്കിയ വഞ്ചനയും വ്യാമോഹവും മാത്രമാണിത്. മാർക്സിന്റെ ഭാഷയിൽ: ഭൗതികോല്പാദനത്തിന്റെ മാധ്യമങ്ങൾ കയ്യടക്കിവെക്കുന്ന വർഗം ക്രമേണ ധൈഷണികോല്പാദനത്തിന്റെ മാധ്യമങ്ങളും അധീനപ്പെടുത്തുന്നു... ഭൗതിക ഭരണാധികാരികൾ തന്നെയാണ് സമൂഹത്തിന്റെ ധൈഷണിക ഭരണാധികാരികളും. അവർ സമൂഹത്തിന്റെ മനസിനെയും അടക്കിഭരിക്കുന്നു.''[1]

പ്രവാചകൻമാരുടെ സമീപനവും ശൈലിയും ഭൂരിഭാഗം ആളുകളുടെയും ധാരണക്ക് വിരുദ്ധമായിരുന്നു. സാമൂഹ്യമായ ബഹുദൈവത്വത്തിന്റെ തിൻമകളിൽനിന്നും സാമൂഹ്യവിവേചനത്തിൽനിന്നും അനീതിയിൽനിന്നും ചൂഷണത്തിൽ നിന്നും (ഇവയാണല്ലോ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ബഹുദൈവത്വത്തിന്റെയും ധാർമികവും വ്യാവഹാരികവും മതപരവുമായ വ്യതിയാനങ്ങളുടെയും മൂലഹേതു) സമൂഹത്തെ വിമോചിപ്പിക്കുകയാണ് പ്രവാചകൻമാർ ആദ്യമായി ചെയ്തത്. ജനങ്ങളെ സാമൂഹ്യമായി വിമോചിപ്പിച്ച ശേഷം അവരിൽ ഏകദൈവത്തിലുള്ള വിശ്വാസം പകരുകയും അവരെ ധാർമികവും വ്യാവഹാരികവുമായ നൻമ പ്രാപിക്കാനുള്ള മാർഗം പഠിപ്പിക്കുകയുമാണ് പ്രവാചകൻമാർ ചെയ്തത്.

അഞ്ച്: പ്രവാചകൻമാരുടെ പ്രതിയോഗികളുടെ ന്യായശാസ്ത്രം പ്രവാചകൻമാരുടേതിനെതിരായിരുന്നു. ചരിത്രത്തിലുടനീളം ഇതാണവസ്ഥ. ഇക്കാര്യം ഖുർആൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. പ്രവാചകപ്രതിയോഗികളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം എപ്പോഴും യഥാസ്ഥിതികവും പാരമ്പര്യവാദപരവും പിന്തിരിപ്പനുമാണെങ്കിൽ പ്രവാചകൻമാരുടേത് എപ്പോഴും അനിവാര്യമായും ചലനാത്മകവും പുരോഗമനപരവും ഭാവ്യുൻമുഖവുമാണ്. ആദ്യവിഭാഗത്തിന്റെ പ്രത്യശാസ്ത്രം വർഗവിഭക്ത സമൂഹത്തിലുള്ളതിനോട് സമാനമാണെന്ന് സാമൂഹ്യശാസ്ത്രവിശ്കലനത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ പറയാം. ചൂഷകരും ചൂഷിതരുമുൾപ്പെടുന്ന ഇത്തരം സമൂഹത്തിൽ ചൂഷകർ നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥയെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നവരും നിലനിർത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നവരുമാണ്. എന്നാൽ, രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായ ശൈലിയിൽ പറഞ്ഞാൽ ചരിത്രത്തിലെ കഷ്ടപ്പെടുന്നവരുടേയും അവകാശങ്ങൾ ലംഘിക്കപ്പെട്ടവരുടേയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന് സമാനമാണ്.

പ്രവാചകൻമാരുടെയും പ്രതിയോഗികളുടെയും ന്യായവാദങ്ങളും ദർശനങ്ങളും എന്താണെന്ന് കാണിക്കുന്ന ധാരാളം പരാമർശങ്ങൾ ഖുർആനിലുണ്ട്. ഈ ഭിന്നവിരുദ്ധ ദർശനങ്ങളെപ്പോലെ ഈ രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളും പരസ്പരം ഭിന്നവിരുദ്ധമാണെന്ന് പ്രകടിപ്പിക്കുകയാണ് ഈ പരാമർശങ്ങളുടെ താല്പര്യം. പ്രവാചകൻമാരുടെയും പ്രതിയോഗികളുടെയും ന്യായവാദങ്ങളെ എടുത്ത് കാണിക്കുന്നതിലൂടെ ഇന്നത്തെ മാനദണ്ഡം നമുക്ക് നല്കുകയാണ് ഖുർആൻ. തൽസംബന്ധമായ ഖുർആൻ സൂക്തങ്ങളുടെ വിവരം താഴെ കൊടുക്കുന്നു: സുഖ്റുഫ് : 40-50; മുഅ്മിൻ: 23-44; ത്വാഹാ: 49-71; ശുഅറാഅ്: 16-49; ഖസ്വസ്: 36-39.

പ്രവാചകപ്രതിയോഗികൾ ചിലപ്പോൾ നിയതിവാദത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും മനുഷ്യർക്ക് സ്വേഛപ്രകാരം പ്രവർത്തിക്കാനാവില്ലെന്ന് വരുത്തിത്തീർക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായികാണാം. സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായി പറഞ്ഞാൽ, ഈ ആശയം നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതിയെ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്നവർക്കാണ് യോജിക്കുക. ചിലപ്പോൾ അവരുടെ ഊന്നൽ പ്രപിതാക്കൻമാരുടെ പാരമ്പര്യത്തിലും പരിപാവന ഭൂതത്തിലുമായിരിക്കും. ഭൂതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതെന്തും ശരിയും സത്യവും മാർഗനിർദ്ദേശത്തിന് പര്യാപ്തവുമാണെന്ന് ഇവർ വാദിക്കുന്നു. തല്പരകക്ഷികളുടെയും സ്റ്റാറ്റസ്ക്വാവാദികളുടെയും ന്യായവാദങ്ങളാണിവ.

ഇതിന് വിരുദ്ധമായി, പ്രവാചകൻമാർ ഒരിക്കലും പാരമ്പര്യവാദവും നിയതിവാദവും അംഗീകരിച്ചിരുന്നില്ല. വിപ്ലവകാരികളുടെയും നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതിയിൽ ദുരിതങ്ങളനുഭവിക്കുന്നവരുടെയും സമീപനത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന ന്യായവാദത്തെയും വിജ്ഞാനത്തെയും വിമോചനത്തെയും ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയാണവർ ചെയ്തത്. സ്വന്തം ദുർബല ന്യായവാദത്തിന്റെ ഫലമായി ഇതിനെ അതിജയിക്കാനാവാത്ത ശത്രുക്കൾ ഗത്യന്തരമില്ലാതെ പാരമ്പര്യത്തെയും വിധിയെയും ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു.

ആറ്: ഖുർആനികാധ്യാപനങ്ങളുടെ ഏറ്റവും പ്രകടമായ സ്വഭാവം മർദ്ദിതരോടുള്ള അനുകൂല സമീപനമാണ്. വൈരുധ്യാത്മക വിചിന്തനശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ചുവട്പിടിച്ച് പറഞ്ഞാൽ, മർദ്ദിതരും മർദ്ദികരും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനത്തിൽ അന്തിമവിജയം മർദ്ദിതർക്കായിരിക്കുമെന്ന് ഖുർആൻ വാഗ്ദത്തം ചെയ്യുന്നു. ഈ അനുകൂല സമീപനത്തിലൂടെ , ചരിത്രത്തിന് പിന്നിടേണ്ട അനിവാര്യഗതി കാണിക്കുകയാണ് ഖുർആൻ ചെയ്യുന്നത്. ഖുർആന്റെ ആനുകൂല്യവും പിന്തുണയും ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ദുർബലവർഗമായിരിക്കും അന്തിമമായി വിജയിക്കുക. ഖുർആൻ പറയുന്നു: ''ഭൂമിയിൽ മർദ്ദിക്കപ്പെട്ടവർക്ക് അനുഗ്രഹം നല്കാനും അവരെ നേതാക്കളും അനന്തരവകാശി

---

[1] കാറൻ മാർക്സ്, ജർമൻ ഐഡ്യോളജി.

കളുമാക്കിത്തീർക്കാനും നാം ആഗ്രഹിക്കുന്നു'' (28:5). മറ്റൊരിടത്ത് ഖുർആൻ പറയുന്നു: ''മർദ്ദിതരായ ജനങ്ങളെ നാം ഭൂമിയുടെ അനുഗൃഹീത കിഴക്കൻ പ്രദേശങ്ങളുടെയും പടിഞ്ഞാറൻ പ്രദേശങ്ങളുടെയും അനന്തരാവകാസികളാക്കി. തങ്ങളുടെ ക്ഷമാശീലത്തിന്റെ ഫലമായി ഇസ്രായീൽ സന്തതികൾക്ക് ദൈവത്തിന്റെ സദ്വചനം പൂർത്തിയാക്കപ്പെട്ടു; ഫറോവയും കൂട്ടരും നിർമ്മിച്ചതും ആസൂത്രണം ചെയ്തതും മുഴുവനും നാം നശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു'' (7:137).

മർദ്ദിതരുടെയും ചൂഷിതരുടെയും അടിമയാക്കപ്പെട്ടവരുടെയും വിജയത്തിന്റെ ദിശയിലാണ് ചരിത്രം നീങ്ങുന്നതെന്ന ഈ ഖുർആനിക വീക്ഷണത്തെ, ചൂഷണത്തിന്റെ സവിശേഷതകളായ യാഥാസ്ഥിതികത്വവും പിന്തിരിപ്പൻ നയവും പരിണാമ നിയമത്തിനെതിരാണെന്നും അത്കൊണ്ട് തന്നെ നശിക്കുമെന്നുമുള്ള ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ തത്വത്തോട് തുലനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്. ചൂഷിത വർഗത്തിന്റെ അനിവാര്യ സവിശേഷതകളായ പ്രബുദ്ധതയും ചലനാത്മകതയും വിപ്ലവാവേശവും പരിണാമ നിയമത്തോട് പൊരുത്തപ്പെടുന്നതും അത്കൊണ്ട് തന്നെ വിജയിക്കുന്നതുമാണ്. ബുദ്ധിജീവികളെന്ന് പറയപ്പെടുന്ന ഒരു വിഭാഗം മുസ്‌ലിം എഴുത്തുകാർ- ബൗദ്ധിക പ്രതിബദ്ധത ത്യജിച്ച് മാർക്സിസത്തെ പുൽകിയവർ- ഈയിടെ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ലേഖനത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം ഇവിടെ ഉദ്ധരിക്കുന്നത് പ്രസക്തമായിരിക്കും. മുകളിലുദ്ധരിച്ച ഖുർആൻ സൂക്തത്തിന്റെ വിശദീകരണം ഇപ്രകാരം വായിക്കാം: ''ഈ ലോകത്തെ മർദ്ദിതരുടെ കാര്യത്തിൽ ദൈവത്തിന്റെയും അസ്തിത്വത്തിന്റെ മുഴുവൻ പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും സ്ഥാനമെന്താണെന്നതാണ് ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയമായിട്ടുള്ളത്. ഖുർആനികാധ്യാപനങ്ങൾ പ്രകാരമുള്ള ഭൂമിയിലെ മർദ്ദിതർ സ്വന്തം ഭാവി നിർണയിക്കുന്നതിൽ ഒരു പങ്കും വഹിക്കാനില്ലാത്ത അവകാശങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെട്ടവരും അടിമത്തത്തിന് കീഴ്പ്പെട്ടവരുമായ സാമാന്യ ജനങ്ങളാണ്... ഈ വസ്തുത ശ്രദ്ധിച്ചാൽ, അസ്തിത്വത്തിന്റെയും ജീവന്റെ മുഴുവൻ പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും ഗതി നിയന്ത്രിക്കുന്ന ദൈവേഛ മർദ്ദിതരെ അനുകൂലിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് കണക്കിലെടുത്താൽ, ദൈവേഛയുടെ സാക്ഷാത്കരണത്തിന് നിമിത്തമായി വർത്തിക്കുന്ന വ്യക്തികളാരാണെന്ന ചോദ്യം ഉയരുന്നു. ഉത്തരം വളരെ വ്യക്തമാണ്. സമൂഹത്തിലെ ഭരണ സംഘടനകൾ മർദ്ദകരും മർദ്ദിതരുമടങ്ങുന്ന രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളാണ്. ഭൂമിയുടെ നേതൃത്വവും അനന്തരാവകാശവും മർദ്ദിതർക്ക് നല്കുകയും ചൂഷണ സ്ഥാപനങ്ങളെ നശിപ്പിക്കുകയും നിരാകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെ ദൈവേഛ നടപ്പാക്കാനാവുമെന്ന് നാം അറിയുന്നു. മർദ്ദിതരും മർദ്ദിതവർഗത്തിൽ നിന്നുയർന്ന്വരുന്ന ദൈവദൂതൻമാരും പ്രതിജ്ഞാബദ്ധരായ ബുദ്ധിജീവികളും ദൈവേഛയുടെ ഏജന്റുകളായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. മറ്റൊരു ഭാഷയിൽപറഞ്ഞാൽ, ഈ ദൈവദൂതൻമാരും[1] മർദ്ദിതരുടെ കൂട്ടത്തിൽപ്പെട്ട[2] രക്തസാക്ഷികളുമാണ് വിധ്വംസകമായ താഗൂത്തീ വ്യവസ്ഥകൾക്കെതിരെ സമരത്തിന് തുടക്കം കുറിക്കുന്നതിലൂടെ മർദ്ദിതരുടെ നേതൃത്വം സ്ഥാപിക്കാനും അവരെ ഭൂമിയുടെ അനന്തരാവകാശികളാക്കാനുമുള്ള വഴിതെളിക്കുന്നത്. ചരിത്രത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള കലാപങ്ങളുടെയും ഏകദൈവവിശ്വാസത്തിന്റെ വിപ്ലവങ്ങളുടെയും[3] ഖുർആനികവ്യാഖ്യാനത്തെയാണ് വാസ്തവത്തിൽ ഈ വീക്ഷണം പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. അതായത്, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായി പറഞ്ഞാൽ, ഏകദൈവവിശ്വാസപരമായ വിപ്ലവങ്ങൾ മർദ്ദിത നേതൃത്വത്തിന്റെയും അവരുടെ ഭൂമിയുടെ അനന്തരാവകാശത്തിന്റെയും ചുറ്റും കറങ്ങുന്നതുപോലെത്തന്നെ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കളും മുന്നണിപ്പോരാളികളും അനിവാര്യമായും മർദ്ദിതരിൽ നിന്നായിരിക്കും ഉയർന്ന് വരിക. അവരുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും സാമൂഹ്യവുമായ വീക്ഷണങ്ങളും ഉയർന്ന്വരുന്നത് മർദ്ദിതരുടെയും ചൂഷിതരുടെയും ധൈഷണിക നിലപാടിൽനിന്നും സാമൂഹ്യചായ്‌വിൽനിന്നും തന്നെയാണ്''.

ഈ പ്രസ്താവനയിൽ അനേകം സൂചനകളുണ്ട്. ഖുർആനിക വീക്ഷണത്തിൽ സമൂഹം എപ്പോഴും രണ്ട് ഭിന്നവർഗങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കും- മർദ്ദകരെയും മർദ്ദിതരെയും പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന വർഗങ്ങൾ. മർദ്ദകരെയും നേതൃത്വത്തെയും അനന്തരാവകാശത്തെയും സംബന്ധിച്ച ദൈവഹിതം നടപ്പാക്കപ്പെടുന്നത് മർദ്ദിതരിലൂടെയാണ്. നേതാക്കളും മാർഗനിർദ്ദേശകരും ദൈവദൂതരും രക്തസാക്ഷികളും അനിവാര്യമായും ഉയർന്ന് വരുന്നത് മർദ്ദിത വർഗത്തിൽനിന്നാണ്. പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ അടിത്തറ എപ്പോഴും സാമൂഹ്യാടിത്തറയോടും വർഗസ്വഭാവത്തോടും പൊരുത്തപ്പെട്ടിരിക്കും. ചരിത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച ചില മാർക്സിസ്റ്റ് തത്വങ്ങൾ ഖുർആൻ സൂക്തങ്ങളിൽനിന്ന് കിട്ടുന്നതായി നാം കാണുന്നു. മാർക്സ് ജനിക്കുന്നതിന് ആയിരത്തിരുനൂർ വർഷം മുമ്പ് ഖുർആൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയും തത്വശാസ്ത്രവും ദീർഘദർശനം ചെയ്തിരുന്നുവെത്രെ![4]

---

[1] ഖുർആൻ 28:75, 2:129 സൂക്തങ്ങളുടെ കുറിപ്പിലാണീ വിശദീകരണം. പ്രവാചകൻമാർ ഉമ്മഃയിൽ നിന്നാണ് ഉയിർത്തെഴുന്നേറ്റത് എന്ന പരാമർശമാണത്രെ ഈ വിശദീകരണത്തിന് നിദാനം. ഉമ്മഃ എന്നതിന് മർദ്ദിത ജനത എന്നാണുപോലും അർഥം. ഇത് നാം പിന്നീട് പരിശോധിക്കുന്നുണ്ട്.

[2] അടിക്കുറിപ്പിൽ 28:75 സൂക്തം സൂചിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. അതിനർഥം രക്തസാക്ഷികളും ദൈവമാർഗത്തിൽ കൊല്ലപ്പെടുന്നവരും ഉയർന്നുവരുന്നത് ഉമ്മഃയിൽനിന്ന്, അഥവാ ബഹുജനങ്ങളിൽനിന്നാണ് എന്നാകുന്നു. ഈ സൂക്തവും വഴിയെ വിവരണ വിധേയമാക്കുന്നുണ്ട്.

[3] ഈ മാന്യൻമാർ മാർക്സിന്റെ ചരിത്രപരമായ ഭൗതിക വാദത്തിന് ഇസ്ലാമിക പരിവേഷം നല്കുകയെന്ന അവരുടെ യഥാർഥ ഉദ്ദേശ്യം വെളിപ്പെടുത്താതെ വിശുദ്ധ ഖുർആനെ പുനർ വ്യാഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതായി നടിക്കുകയാണ്.

[4] ഇറാനിൽ ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ലവത്തിന്റെ മാർഗത്തിൽ ഈ വാദഗതി ഒരു താൽക്കാലിക പ്രതിബന്ധമായിരുന്നിട്ടുണ്ട്. ഇതിന്റെ വാക്താക്കൾ വിപ്ലവപക്ഷത്തുനിന്നതാണതിന് കാരണം. തൻമൂലം ഇത് ഖുർആ

വിമർശനങ്ങൾ

ഖുർആനിക വീക്ഷണത്തിലുള്ള ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനം ഒന്നുകിൽ അടിസ്ഥാനപരമായി തെറ്റാണ്; ശരിയാണെങ്കിൽതന്നെ നിഗമനം പൂർണമായും തെറ്റാണ്. ഇത്വരെ പറഞ്ഞ വാദങ്ങളെ നിരൂപദൃഷ്ട്യാ പരിശോധിക്കാം.

ഒന്ന്: ഖുർആൻ സമൂഹത്തെ ഭൗതികമായും ആത്മീയമായും രണ്ട് വർഗങ്ങളായി വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്ന അവകാശവാദം തീർത്തും തെറ്റാണ്. ഒരു ഭാഗത്ത് അവിശ്വാസികളും ബഹുദൈവാരാധകരും കപടവിശ്വാസികളും കുഴപ്പക്കാരും അടങ്ങുന്ന വിഭാഗം ഭരണമേധാവികളും മർദ്ദകരും സേഛാധിപതികളുമടങ്ങുന്ന വിഭാഗത്തെപ്പോലെയാണെന്നും, മറുവശത്ത് വിശ്വാസികളും ഏകദൈവവിശ്വാസികളും ശിഷ്ടരും രക്തസാക്ഷികളുമടങ്ങുന്ന വിഭാഗം മർദ്ദിതരും ചൂഷിതരുമടങ്ങുന്ന വിഭാഗത്തെപ്പോലെയാണെന്നുമുള്ള ധാരണ തെറ്റാണ്. ഇത്തരമൊരു പൊരുത്തത്തെ ഖുർആൻ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. ഇവിടെ പൊരുത്തമില്ലായ്മയാണ് ഖുർആൻ പഠിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് കൂടി പറയട്ടെ.

ചരിത്രപാഠങ്ങൾ പ്രതിപാദിക്കുന്നതിനിടയിൽ, മർദ്ദകവർഗത്തിൽപ്പെട്ടിട്ടും ആ വർഗത്തിനും അതിന്റെ മൂല്യങ്ങൾക്കുമെതിരെ കലാപം ചെയ്ത വിശ്വാസികളുടെ മാതൃകകൾ ഖുർആൻ ഉദ്ധരിക്കുന്നു. ഫറോവകുടുംബത്തിൽപ്പെട്ട വിശ്വാസിയുടെ കഥ ഒരു ഉദാഹരണം, ഫറോവയുടെ കിടപ്പറയും ജീവിത സുഖങ്ങളും പങ്കുവെച്ച ഭാര്യ ഒരു യഥാർഥ വിശ്വാസിയായിരുന്നു.[1] സത്യത്തെ മുഖാമുഖം ദർശിച്ച ഫറോവയുടെ മാന്ത്രികൻമാർ സർവ ഭീഷണികളെയും- ''ഞാൻ നിങ്ങളുടെ കൈകാലുകൾ ഛേദിക്കുകയും ക്രൂശിക്കുകയും ചെയ്യു''മെന്ന ഫറോവയുടെ ഭീഷണി (7:124)ഓർക്കുക- തൃണവൽഗണിച്ച് സത്യത്തിൽ വിശ്വസിച്ച ഹൃദയസ്പർശിയായ മുഹൂർത്തങ്ങളെ ഖുർആൻ എടുത്ത് കാണിക്കുന്നുണ്ട്.

അടിസ്ഥാനപരമായി, ഖുർആൻ വിശദീകരിച്ചിട്ടുള്ള മൂസ(അ)യുടെ കലാപം ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെ നിരാകരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം ഇസ്രായീൽ ഗോത്രത്തിൽപ്പെട്ടവനായിരുന്നുവെങ്കിലും ശൈശവം മുതൽക്കേ ഫറോവയുടെ കൊട്ടാരത്തിലാണ് വളർന്നത്. ഇതേ മൂസ(അ) തന്നെയാണ് പിന്നീട് സ്വന്തം യജമാനന്റെ മർദ്ദക ഭരണത്തിനെതിരായി പൊരുതിയതും യജമാനനെ ഉപേക്ഷിച്ച് മദ്യനിലെ വൃദ്ധന് വേണ്ടി ആട്ടിടയനായി പമിയെടുത്തതും പ്രവാചകത്വലബ്ധിയോടെ ഫറോവയെ മുഖാമുഖം നേരിട്ടതും.

പ്രവാചകൻ (സ) ചെറുപ്പത്തിൽ അനാഥനായിത്തീരുകയും യൗവ്വനാരംഭംവരെ പരമ ദാരിദ്ര്യത്തിൽ കഴിച്ചു കൂട്ടുകയുമായിരുന്നു. ഖദീജയുമായുള്ള വിവാഹത്തോടെയാണ് ഈ അവസ്ഥ മാറിയത്. ഇക്കാര്യം ഖുർആൻ (93: 6-8) പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. സമൃദ്ധിയുടെ ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് പ്രവാചകൻ ഏകാന്തനായിരുന്ന് പ്രാർഥിക്കാനും ധ്യാനിക്കാനും സമയം കണ്ടെത്തിയത്. ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദമനുസരിച്ച്, ഈ ഘട്ടത്തിൽ പ്രവാചകൻ നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതിക്ക് വേണ്ടി വാദിക്കണമായിരുന്നു. എന്നാൽ മറിച്ചാണുണ്ടായത്. തൻരെ വിപ്ലവദൗത്യം പ്രചരിപ്പിക്കാനും മുതലാളിമാർക്കും പലിശക്കച്ചവടക്കാർക്കും മക്കയിലെ അടിമക്കച്ചവടക്കാർക്കുമെതിരെ പൊരുതാനും ജീവിതത്തെ ദുഷിപ്പിച്ചിരുന്ന വിഗ്രഹാരാധനക്കെതിരെ സമരം ചെയ്യാനും പ്രവാചകൻ ആരംഭിച്ചത് ഈ സമ്പൽസമൃദ്ധിയുടെ ഘട്ടത്തിലാണ്.

എല്ലാ വിശ്വാസികളും ഏകദൈവവിശ്വാസികളും വിപ്ലവകാരികളും മർദ്ദിത വർഗത്തിൽനിന്നല്ല ഉയർന്ന് വന്നിട്ടുള്ളതെന്നത് പോലെത്തന്നെ മർദ്ദിത വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട സൽസ്വഭാവികളെയും മറ്റും സ്വയം പൊരുതാനും (പശ്ചാതാപത്തിലൂടെ) സ്വന്തം വർഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്കെതിരെ പൊരുതാനും (വിപ്ലവത്തിലൂടെ) പ്രവാചകൻ പ്രേരിപ്പിച്ചിരുന്നു. അത്പോലെത്തന്നെ എല്ലാ മർദ്ദകജനങ്ങളും വിശ്വാസികളിലും ഏകദൈവവിശ്വാസികളായ വിപ്ലവകാരികളിലും പെട്ടവരായിരുന്നില്ല. മർദ്ദകവർഗത്തിൽപെട്ട അവിശ്വാസികളെ സംബന്ധിച്ച് ധാരാളം രംഗങ്ങൾ ഖുർആൻ ചിത്രീകരിക്കുന്നുണ്ട്.[2]

എല്ലാ വിശ്വാസികളും മർദ്ദിതരോ എല്ലാ അവിശ്വാസികളും മർദ്ദകരോ അല്ല. അവർക്കിടയിൽ പൊരുത്തവും സമാനതയുമുണ്ടെന്ന അവകാശവാദം നിരർഥകമാണ്. പ്രവാചകൻമാരുടെ അനുയായികളിൽ ഭൂരിഭാഗവും മർദ്ദിത വിഭാഗത്തിൽപെട്ടവരായിരുന്നുവെന്നത് അനിഷേധ്യംതന്നെയാണ്. അതുപോലെത്തന്നെ, പ്രവാചകപ്രതിയോഗികളിൽ ഭൂരിഭാഗവും മർദ്ദകവിഭാഗത്തിൽപെട്ടവരായിരുന്നു. എന്താണിതിന് കാരണം? ദൈവികദൗത്യമംഗീകരിക്കാനുള്ള മനുഷ്യപ്രകൃതി രണ്ട് വർഗങ്ങൾക്കും പൊതുവായിട്ടുള്ളതും എല്ലാവരിലും ഉള്ളതുമാണെങ്കിലും, സ്വന്തം ആത്മാക്കൾ ദുഷിച്ചുപോവുകയും സ്വന്തം ശീലങ്ങൾ നിലവിലുള്ള ദുഷ്ച്ച വ്യവസ്ഥയിൽ വേരോടുകയും ചെയ്തതിനാൽ മർദ്ദികർക്കും സമ്പന്നർക്കും സുഗാഡംബര ജീവിതം നയിക്കുന്നവർക്കും വലിയ പ്രതിബന്ധം നേരിടേണ്ടിവരുന്നു. സ്വയം മോചിതരാവാൻ പ്രാപ്തിയുള്ളവർ ഈ വർഗത്തിൽ വളരെ കുറവാണ്. എന്നാൽ മർദ്ദിതരുടെ മുമ്പിൽ അത്തരം പ്രതിബന്ധങ്ങളില്ല. അവരുടെ പ്രകൃതി വളരെ വേഗത്തിൽ ദൈവികക്ഷണത്തനു

നിക ചിന്താഗതിയിൽനിന്നുത്ഭവിച്ച വിപ്ലവമല്ല, മാർക്സിയൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഫലമാണ് ഈ പ്രക്ഷോഭങ്ങളൊക്കെ എന്നിങ്ങനെ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ ഷായ്ക്കും സിൽബന്തികൾക്കും അവസരമുണ്ടായി. പക്ഷേ, ജനങ്ങൾ അത് തള്ളിക്കളഞ്ഞതുമൂലം ആ പ്രതി ബന്ധം നീങ്ങി.

[1] ഖുർആൻ, 66:11

[2] ഖുർആൻ: 4:97, 14:21, 34:31-37, 40:47-50 എന്നീ സൂക്തങ്ങൾ കാണുക.

ത്തരം ചെയ്യുകയും നഷ്ടപ്പെട്ട സ്വന്തം അവകാശങ്ങൾ തിരിച്ച്പിടിക്കാനുള്ള അവസരമായതിനെ കാണുകയും ചെയ്യുന്നു. വിശ്വാസികളോടൊപ്പം നില്ക്കുന്നതിൽ അവർക്ക് ഇരട്ടി പ്രയോജനമുണ്ട്- പ്രവാചകരുടെ അനുയായികളിൽ ഭൂരിഭാഗവും മർദ്ദിതരും വിശ്വാസികളിലെത്തന്നെ മറുവിഭാഗം വെറും ന്യൂനപക്ഷവുമാണ്. ഇതിനപ്പുറത്തേക്കുള്ള ഐക്യരോപണ നിരാസ്പദമാണ്.

ചരിത്രസ്വഭാവത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഖുർആൻ അവതരിപ്പിച്ച മൗലികതത്വങ്ങളും ചരിത്രപരമായ ഭൗതി കവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന സിദ്ധാന്തങ്ങളും തീർത്തും വ്യത്യസ്തമാണ്. ഖുർആനിക വീക്ഷണത്തിൽ ആത്മാവ് ഒരു മൗലിക യാഥാർഥ്യമാണ്; പദാർഥം ഒരിക്കലും ആത്മാവിന്റെമേൽ ആധിപത്യം പുലർത്തുന്നില്ല. ആത്മീയാവശ്യങ്ങളും അന്വേഷണങ്ങളും മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന് മൗലികവും ഭൗതി കാവശ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രവുമാണ്. ചിന്ത പ്രവൃത്തിയിൽനിന്നും സ്വതന്ത്രവും. മനുഷ്യന്റെ മനഃ ശാസ്ത്ര പ്രകൃതം അവന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ സാമൂഹ്യഘടനയേക്കാളും പ്രഥമവും പ്രധാനവുമാണ്.

ഖുർആൻ മാർഗനിർദ്ദേശത്തിന്റെയും ഉപദേശത്തിൻരെയും താക്കീതിന്റെയും സംവാദത്തിന്റെയും ന്യായവാദത്തിന്റെയും (ഹിക്മത്) ശക്തിയും മൂല്യവും അംഗീകരിക്കുന്നു. ഈ ഉപകരണങ്ങൾ മനു ഷ്യനെ മാറ്റാനും ജീവിതഗതിയും വ്യക്തിത്വവും പരിവർത്തിപ്പിച്ച് ആത്മീയമാറ്റം സൃഷ്ടിക്കാനും ശക്ത മാണെന്ന് ഖുർആൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നു. ഈ സമീപനം മാർക്സിസത്തിനും ഭൗതിക വാദത്തിനും വിരുദ്ധമാണെന്ന് പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

രണ്ട്: ഖുർആന്റെ സംബോധിതർ അവകാശങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെട്ട സാമാന്യജനത്തിന്റെ പര്യായ മായ 'നാസ്' (മനുഷ്യർ) ആണെന്ന് അവകാശപ്പെടുന്നു. അപ്പോൾ, ഇസ്ലാമിന്റെ സംബോധന മർദ്ദിത വർഗത്തോടാണെന്നും ഇസ്ലാമിക പ്രത്യശാസ്ത്രം മർദ്ദിതവർഗത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണെന്നും വരുന്നു. ഇസ്ലാം അതിന്റെ അനുയായികളെയും യോദ്ധാക്കളെയും തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നത് ദുർബലരും ആലംബഹീനരുമായ ജനസാമാന്യത്തിൽനിന്നാണ്. ഈ വാദഗതി അപ്പടി തെറ്റാണ്. ഖുർആന്റെ സംബോധിതർ മനുഷ്യരാണെന്നതിൽ യാതൊരു സംശയവുമില്ല. എന്നാൽ നാസിന് (മനുഷ്യവർഗത്തി ന്) മർദ്ദിത ജനവിഭാഗമെന്ന അർഥം ഒരു അറബി നിഘണ്ടുവിലും കാണുക സാധ്യമല്ല. ഖുർആൻ പറ യുന്നു:....യാത്ര ചെയ്യാൻ കഴിവുള്ള എല്ലാ മനുഷ്യരും (നാസ്) ആ ഗൃഹത്തിൽ (കഅ്ബ) വന്ന് ഹജ്ജ് നിർവഹിക്കുകയും ദൈവത്തോടുള്ള ബാധ്യത നിറവേറ്റുകയും ചെയ്യേണ്ടതാണ്... (3:97).

ഈ സൂക്തം മർദ്ദിതർക്ക് ബാധകമാണോന്നോ? ഖുർആനിൽ ഇടക്കിടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ''ജന ങ്ങളേ''യെന്ന പ്രയോഗം ഒരിടത്തും മർദ്ദിതരെ മാത്രം സൂചിപ്പിക്കുന്നില്ല; മുഴുവൻ മനുഷ്യരെയുമാണത് വിളിക്കുന്നത്. ഖുർആൻ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ള മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ സാർവലൗകികതയുടെ താല്പര്യംത ന്നെയാണ് ഖുർആനിക സംബോധയുടെ സാർവലൗകികതയും.

മൂന്ന്: നേതാക്കളും മാർഗനിർദ്ദേശകരും പ്രവാചകൻമാരും രക്തസാക്ഷികളും മർദ്ദിതരിൽനിന്ന് മാത്രമാണ് ഉയർന്ന് വരുന്നതെന്ന വാദഗതി പരിശോധിക്കുക. ഖുർആനെ സംബന്ധിച്ച മറ്റൊരു തെറ്റായ ആശയമാണിത്. ഖുർആൻ ഒരിക്കലും അത്തരമൊരു നിലപാടെടുക്കുന്നില്ല. 62:2 സൂക്ത ത്തിനെ കൂട്ടുപിടിച്ച് ദൈവദൂതൻമാർ സമൂഹത്തിൽനിന്നാണ് (ഉമ്മഃ) ഉയർന്ന് വരുന്നതെന്നും ഉമ്മഃയെ ന്നാൽ മർദ്ദിത ജനസാമാന്യമാണെന്നുമുള്ള ചിന്താഗതി പരിഹാസ്യമാണ്. നിരക്ഷരൻ എന്ന അർഥ മുള്ള 'ഉമ്മി'യുടെ ബഹുവചനമാണ് 'ഉമ്മിയ്യീൻ'. ഉമ്മിയുടെ ഉത്ഭവം (ഉമ്മഃയിൽ നിന്നല്ല) 'ഉമ്മ' എന്ന പദത്തിൽ നിന്നാണ്. അതിനും പുറമെ, ഉമ്മഃയുടെ അർഥം വിവിധ വിഭാഗങ്ങളും ചിലപ്പോൾ വിവിധ വർഗങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സമൂഹമെന്നാണ്-അവകാശങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെട്ട ജനസാമാന്യത്തെ കാണിക്കാൻ ഇതൊരിക്കലും പ്രയോഗിക്കപ്പെടാനാവില്ല.

ഖസസ് അധ്യായത്തിലെ 75ാം സൂക്തത്തിൽ പറഞ്ഞ രക്ത സാക്ഷികളെ സംബന്ധിച്ച വാദം കൂടു തൽ പരിഹാസ്യമാണ്. ''ഓരോ ജനവിഭാഗത്തിൽനിന്നും നാം ഓരോ രക്തസാക്ഷിയെ സൃഷ്ടിക്കു കയും 'നിങ്ങളുടെ തെളിവ്കൊണ്ടുവരൂ' എന്ന് പറയുകയും ചെയ്യും''എന്ന സൂക്തത്തെ അവർ ഇപ്ര കാരം (ദുർ) വ്യാഖ്യാനിച്ചിരിക്കുന്നു: ഓരോ ഉമ്മത്തിൽ (സാമാന്യജനം) നിന്നും നാം ഒരു രക്തസാ ക്ഷിയെ (ദൈവമാർഗത്തിൽ പൊരുതി മരണം വരിക്കുന്നവർ) ഉയർത്തുന്നതാണ്. അതായത്, നാം അവനെ ഒരു വിപ്ലവകാരിയാക്കുകയും ഓരോ ജനവിഭാഗത്തോടും സ്വന്തം തെളിവ് (ദൈവമാർഗ ത്തിൽ മരണമടഞ്ഞ വിപ്ലവകാരിയായ രക്തസാക്ഷി) കൊണ്ടുവരാൻ ആവശ്യപ്പെടുകയും ചെയ്യും''.

മൂന്ന് വസ്തുകൾ ഇവിടെ ഓർക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഒന്ന്, ഈ സൂക്തത്തെ മറ്റൊന്ന് പിന്തുടരുന്നു. രണ്ട് സൂക്തങ്ങളും വിധിനാളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. തൊട്ട്മുമ്പുള്ള സൂക്തമിപ്രകാരമാണ്: ആ ദിവസം അവൻ അവരെ വിളിച്ച് പറയും: 'എന്റെ കൂട്ടുകാരായി നിങ്ങൾ അവകാശവാദമുന്നയിച്ചിരുന്നവർ ഇന്നെവിടെ?'' (28:74). രണ്ട്, 28:75ലെ ''നസഅ്നാ''യുടെ അർഥം (രക്തസാക്ഷിയെന്നല്ല) സാക്ഷിയെ ന്നാണ്- തന്റെ ജനങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ സാക്ഷി. ഓരോ പ്രവാചകനും സ്വന്തം ജനതയുടെ (ഉ മ്മഃ) പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ സാക്ഷിയാണ്. ഇന്നുപയോഗിക്കപ്പെടുന്ന 'ദൈവമാർഗത്തിൽ മരണപ്പെട്ടവർ' എന്ന അർഥത്തിൽ 'ശഹീദ്' എന്ന പദം ഖുർആനിൽ ഒരിടത്തും ഉപയോഗിച്ചിട്ടില്ല.[1] ഈ അർഥത്തിൽ പ്രവാചകനും (സ) ഇമാമുകളും (അ) ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നത് ശരിതന്നെ.

---

[1] ഖുർആൻ 4:69, 57:19 എന്നീ സൂക്തങ്ങളിൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ള 'ശുഹദാഅ്' രക്തസാക്ഷി എന്ന അർഥത്തിലുള്ള ശഹീദിന്റെ ബഹുവചനമല്ല; കർമസാക്ഷിയെന്ന അർഥത്തിലുള്ളതിന്റേതാണ്. പക്ഷെ,

നാല്: പ്രവാചകൻമാരുടെ മുഖ്യലക്ഷ്യമെന്തായിരുന്നു? നീതിയും സമത്വവും സ്ഥാപിക്കുകയോ, വിശ്വാസത്തിലൂടെയും വിജ്ഞാനത്തിലൂടെയും മനുഷ്യന് ദൈവവുമായുള്ള ബന്ധം ദൃഢീകരിക്കുകയോ? രണ്ട് ലക്ഷ്യങ്ങളും യോജിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ദ്വന്ദാത്മക സമീപനമാണോ പ്രവാചകൻമാർ സ്വീകരിച്ചത്? ഈ പ്രശ്നത്തെ പ്രവാചകത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച ചർച്ചക്കിടയിൽ ഞാൻ നേരത്തെ പ്രതിപാദിച്ചതാണ്.[1] പ്രവാചകന്മാരുടെ പ്രവർത്തനരീതിയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ചില കാര്യങ്ങൾ മാത്രം ഇവിടെ പ്രതിപാദിക്കാം. പ്രവാചകൻമാർ തങ്ങളുടെ മുഴുവൻ പ്രയത്നങ്ങളും മനുഷ്യനെ പരിഷ്കരിക്കുന്നതിലും തിരസ്കരിച്ച് ആത്മീയമായി മോചിപ്പിക്കുന്നതിലും മാത്രം കേന്ദ്രീകരിക്കുകയോ (ഇതാണ് സൂഫികളുടെ നിലപാട്) മുഴുവൻ ശക്തിയും മനുഷ്യന്റെ ബാഹ്യബന്ധങ്ങളിൽ സമത്വവും പരിഷ്കാരവും സൃഷ്ടിക്കാൻ ചെലവഴിക്കുകയോ (ചില ഭൗതികവാദ ചിന്താസരണികൾ വാദിക്കുന്നതിപ്രകാരമാണ്) ആയിരുന്നില്ല ചെയ്തതെന്ന് തൗഹീദിന്റെ പ്രായോഗികാർത്ഥങ്ങൾ[2] വിശദീകരിക്കുന്നതിനിടയിൽ ഞാൻ നേരത്തെ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഖുർആൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നു:... ദൈവത്തെയല്ലാതെ മറ്റാരെയും നാം ആരാധിക്കരുതെന്നും നാം അവന് പങ്കാരെ ആരോപിക്കരുതെന്നും ദൈവമല്ലാതെ മറ്റാരെയും നാം പരസ്പരം യജമാനൻമാരായി സ്വീകരിക്കരുതെന്നുമുള്ള നമുക്കിടയിൽ പൊതുവായിട്ടുള്ള ഒരു വചനത്തിലേക്ക് നിങ്ങൾ വരൂ...'' (3:64). പ്രവാചകൻമാരുടെ ദൗത്യത്തിന്റെ ആരംഭമെവിടെയായിരുന്നു- അകത്ത്നിന്നോ പുറത്ത്നിന്നോ എന്ന ചോദ്യം- എന്നതാണ് പ്രശ്നം. സാമൂഹ്യപ്രവർത്തകരുടെയും മനുഷ്യക്ഷേമത്തിൻരെ വക്താക്കളുടെയും പ്രവർത്തനശൈലിയിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തവും വിരുദ്ധവുമായി, പ്രവാചകൻമാർ തങ്ങളുടെ ദൗത്യനിർവഹണ ആംരംഭിച്ചത് ശരിയായ ചിന്ത, ശരിയായ സിദ്ധാന്തം, വിശ്വാസം, ആത്മീയാവേശം. ദൈവസ്നേഹം, ലോകാരംഭത്തെയും അന്ത്യദിനത്തെയും സംബന്ധിച്ച സ്മരണ എന്നിവയിലൂന്നിക്കൊണ്ടായിരുന്നു. ഖുർആന്റെ അധ്യായങ്ങളുടെയും അവയിൽ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ള വിഷയങ്ങളുൾക്കൊള്ളുന്ന സൂക്തങ്ങളുടെയും അവതരണ ക്രമവും, പ്രവാചകന്റെ ജീവിതവും, മക്കയിൽ ചെലവഴിച്ച പതിമൂന്ന് വർഷക്കാലത്തെയും മദീനയിൽ ചെലവഴിച്ച പതിമൂന്ന് വർഷക്കാലത്തെയും മദീനയിൽ ചെലവഴിച്ച പത്ത് വർഷക്കാലത്തെയും പ്രവാചകസമീപനങ്ങളും പഠനവിധേയമാക്കിയാൽ പ്രവാചകൻമാരുടെ പ്രവർത്തനരീതികൾ വ്യക്തമാകും.

അഞ്ച് പ്രവാചന ശത്രുക്കളുടെ ന്യായവാദം യഥാസ്ഥിതികമായിരിക്കുക സ്വാഭാവികമാണ്. പ്രവാചകന്റെ എല്ലാ പ്രതിയോഗികളും ഈ ന്യായവാദത്തിൽതന്നെ വിശ്വസിച്ചിരിക്കുന്നതായി ഖുർആനിൽനിന്നും അനുമാനിച്ചാൽ പ്രവാചകന്റെ എല്ലാ പ്രതിയോഗികളും സമ്പന്നരും മർദ്ദകരും ചൂഷകരുമായിരുന്നുവെന്ന് വന്ന് ചേരും. എന്നാൽ, ഇത് ശരിയല്ല. ഇത്തരം ന്യായവാദം ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത് പ്രവാചകപ്രതിയോഗികളുടെ നേതാക്കൾ (മലഉം മുസ്തക്ബിറൂനും) മാത്രമായിരുന്നുവെന്ന് ഖുർആനിൽ നിന്നനുമാനിക്കാം. ഈ വിഭാഗത്തെയാണ് മാർക്സ് സമൂഹത്തിന്റെ ധൈഷണികോല്പന്നങ്ങളുടെ ഉടമസ്ഥരും വിതരണക്കാരുമെന്ന് വിളിക്കുന്നത്.

പ്രവാചകൻമാരുടെ ന്യായവാദം ചലനാത്മകവും യുക്തിസഹവും പാരമ്പര്യത്തോടും സമ്പ്രദായങ്ങളോടും വൈമുഖ്യം കാണിക്കുന്നതുമാണെന്നതും തികച്ചും സ്വാഭാവികമാണ്. എന്നാൽ, അവരുടെ ഈ ബോധത്തിനും വിചിന്തനത്തിനും ഉത്തരവാദി ചൂഷണവും മർദ്ദനവും അവകാശനിഷേധവുമാണെന്ന വാദം നീതീകരണമർഹിക്കുന്നില്ല. ന്യായവാദം, ബുദ്ധി, വികാരങ്ങൾ, അനുഭവങ്ങൾ എന്നിവയുടെ കാര്യത്തിൽ മാനുഷിക പൂർണതയുടെ ഘട്ടമെത്തിയിട്ടുള്ള പ്രവാചകൻമാരുടെ ന്യായബോധവും വിചിന്തനവും മറ്റൊന്നാവാൻ തരമില്ല. യഥാർഥത്തിൽ, മനുഷ്യൻ കൂടുതൽ കൂടുതൽ സമ്പൂർണതനേടുന്തോറും പ്രകൃതിപരവും സാമൂഹ്യവുമായ ഭൗതികാവസ്ഥകളോടുള്ള തന്റെ ആശ്രിതത്വം കുറഞ്ഞ് വരികയാണ് ചെയ്യുക. പ്രവാചകൻമാരുടെ സ്വതന്ത്രമായ ന്യായവാദത്തിന്റെ കാരണം അവർ സമ്പ്രദായങ്ങളിൽനിന്നും പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും മുക്തരാണെന്നതാണ്. അന്ധമായ അനുകരണത്തിൽനിന്നും ജീർണിച്ച പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും ജനങ്ങളെ വിമുക്തരാക്കേണ്ടത് പ്രവാചകൻമാരുടെ ബാധ്യതയാണ്.

ആറ്: മർദ്ദനത്തെ സംബന്ധിച്ച വാദങ്ങളും അംഗീകരിക്കാനാവില്ല. ഒന്നാമതായി, ചരിത്രത്തിന്റെ ഗതിയും ലക്ഷ്യവും പലവിധത്തിലും അനേകം സൂക്തങ്ങൾ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. മർദ്ദിതരുടെ ഭാവിയെ സംബന്ധിച്ച ഖുർആൻ സൂക്തത്തെ (28:5) ഈ സൂക്തങ്ങൾ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. അവ വ്യക്തമാക്കുന്നത്പോലെ ആ സൂക്തത്തിന്റെ വാദം ചില പ്രത്യേക അവസ്ഥകളിൽമാത്രമാണ് സത്യമായിത്തീരുന്നത്. രണ്ടാമതായി, സാമാന്യവിശ്വാസം എന്ത് തന്നെയാണെങ്കിലും, ഈ സൂക്തം (28:5) ഒരു സാർവലൗകിക നിയമവും പ്രദാനം ചെയ്യുന്നില്ല. ഈ സൂക്തം അതിന്റെ തൊട്ട് മുമ്പും പിമ്പുമുള്ള സൂക്തങ്ങളോട്

രക്തസാക്ഷിയെന്ന അർഥത്തിലാണ് പ്രസ്തുത ആയത്തുകളിൽ ശുഹദാഅ് ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നും അഭിപ്രായമുണ്ട്. ഗ്രന്ഥകർത്താവ് ആദ്യത്തെതായിരിക്കും സ്വീകരിച്ചിരിക്കുക. വിവ:

[1] വഹ്യ് വ നുബൂവ്വത്ത് (വെളിപാടും പ്രവാചകത്വവും), മുർതസാ മുത്വഹരി: പേ. 35, 37-43. (ഇസ്ലാമിക ലോക വീക്ഷണത്തിനൊരു പീഠിക മുഖദ്ദമയീ ബർ ജഹാൻ ബീനിയെ ഇസ്ലാമീ എന്ന പരമ്പരയിലെ മൂന്നാമത്തെ പുസ്തകമാണിത്. 'സമൂഹവും ചരിത്രവും' പ്രസ്തുത പരമ്പരയിൽ അഞ്ചാമത്തെതാണെന്ന് പ്രസാധകക്കുറിപ്പിൽ സൂചിപ്പിച്ചിരുന്നല്ലൊ).

[2] മുർതസാ മുത്വഹരി, ജഹാൻബീനിയെ തൗഹീദി (തൗഹീദിന്റെ ലോക സംപ്രത്യയം - ഇസ്ലാമിക ലോകവീക്ഷണത്തിനൊരു പീഠിക എന്ന പരമ്പരയിലെ രണ്ടാം പുസ്തകം- പേ. 62-87.)

ബന്ധപ്പെട്ടാണ് കിടക്കുന്നത്. ഒന്നിച്ച് പാരായണം ചെയ്യുമ്പോൾ ഈ സൂക്തം സ്വയം ഒരു സാർവലൗകികതത്വവും നല്കുന്നില്ലെന്ന് കാണാം.

ഈ സൂക്തത്തെ രണ്ടു ഭാഗങ്ങളിലായി ചർച്ച ചെയ്യാനാണ് ഞാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. ഇതിന് മുമ്പും പിമ്പുമുള്ള പത്ത് സൂക്തങ്ങളെ മാറ്റിനിർത്തി ഒരു സാർവലൗകിക തത്വം ആവിഷ്ക്കരിക്കാമെന്ന ധാരണയാണ് ചർച്ചയുടെ ഒന്നാംഭാഗത്തിന്റെ അടിത്തറ. പിന്നീട് ഈ സൂക്തത്തെ ചരിത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച മറ്റൊരു തത്വം പ്രതിപാദിക്കുന്ന സൂക്തങ്ങളോട് താരതമ്യം ചെയ്യുകയും തജ്ജന്യമായ നിഗമനങ്ങളെ പ്രതിപാദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണ്. രണ്ടാമത്തെ ഭാഗത്തിൽ, അടിസ്ഥാനപരമായിത്തന്നെ ഈ സൂക്തം മേൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലുള്ള ഒരു സാർവലൗകിക ചരിത്രതത്വവും പ്രതിപാദിക്കുന്നില്ലെന്ന് കാണിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതാണ്.

(1)

ചരിത്രത്തിന്റെ അന്തിമഭാവിയും പരിണാമഗതിയും അവിശ്വാസത്തിന്റേമേലുള്ള വിശ്വാസത്തിന്റെയും അദമ്യമായ ആഗ്രഹത്തിന്റേമേലുള്ള ദൈവഭക്തിയുടെയും തിൻമയുടെമേലുള്ള നൻമയുടെയും ദുഃസ്വഭാവത്തിന്റേമേലുള്ള സൽസ്വഭാവത്തിന്റെയും വിജയമായാണ് അനേകം ഖുർആൻ സൂക്തങ്ങൾ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. ഖുർആൻ പറയുന്നു: ''നിങ്ങളിൽനിന്നുള്ള വിശ്വസിക്കുകയും സൽകർമ്മങ്ങൾ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരെ ഭൂമിയിൽ അനന്തരാവകാശികളാക്കാമെന്നും (നിങ്ങൾക്കുമുമ്പുള്ളവരെ അനന്തരാവകാശികളാക്കിയപോലെ) അവർക്ക് വേണ്ടി അവൻ അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ള മതത്തെ സ്ഥാപിക്കാമെന്നും ഭയത്തിന് പകരം സുരക്ഷിതത്വം പ്രദാനം ചെയ്യാമെന്നും ദൈവം വാഗ്ദത്തം ചെയ്തിരിക്കുന്നു. എന്നോട് കൂടെ ഒന്നിനെയും പങ്കുചേർക്കാതെ എന്നെ ആരാധിക്കേണ്ടതുണ്ട്''... (24:55)

ആ സൂക്തപ്രകാരം വിജയം വാഗ്ദത്തം ചെയ്യപ്പെട്ടവർ, ദൈവത്തിന്റെ പ്രാതിനിധ്യവും ഭൂമിയുടെ അനന്തരവകാശവും വാഗ്ദത്തം ചെയ്യപ്പെട്ടവർ, സദ്വൃത്തരായ വിശ്വാസികളാണെന്നതിൽ സംശയമില്ല. 28:5ൽനിന്നും എത്തിച്ചേർന്ന നിഗമനത്തിന് വിപരീതമായി, പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും ധാർമികവും വ്യാവഹാരികവുമായ സവിശേഷതകളെയാണ് ഈ സൂക്തം ആശ്രയിക്കുന്നത്. പ്രത്യേകതരം വിശ്വാസവും വ്യവഹാരരീതിയുമായിരിക്കും അന്തിമമായി വിജയിക്കുകയെന്നാണിത് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നത്. വാഗ്ദത്തവിജയത്തിന്റെ ഒരു അന്തരസൂചന 'ഭൂമിയിലെ പിന്തുടർച്ച'യാണ്- അതായത്, മുൻ ഭരണാധികാരികളിൽനിന്നും ശക്തികളിൽനിന്നും ഭരണാധികാരം പിടിച്ചെടുക്കൽ. മറ്റൊരു സൂചന മതത്തിന്റെ ഭരണം സ്ഥാപിക്കുന്നതിനെ സംബന്ധിച്ചാണ്- അതായത്,നീതി, പരിശുദ്ധി, ദൈവബോധം, ധൈര്യം, ആത്മത്യാഗം, സ്നേഹം, ദൈവാരാധന, ആത്മാർത്ഥത, ആത്മീയശുദ്ധി തുടങ്ങിയ ഇസ്‌ലാമിന്റെ ധാർമികവും സാമൂഹ്യവുമായ മൂല്യങ്ങളുടെ സാക്ഷാത്കാരം. മൂന്നാമത്തെ സൂചനയിതാണ്: ആരാധനയിലോ അനുസരണയിലോ മറ്റേതെങ്കിലും രൂപത്തിലോ ഉള്ള ബഹുദൈവത്വത്തിന്റെ സർവരൂപങ്ങളേയും അത് നിരാകരിക്കുന്നു. ഇതേ അർഥത്തിലുള്ള വേറെയും അനേകം ഖുർആനികാധ്യാപനങ്ങളുണ്ട്. 7:128ഉം 21:105ഉം ഉദാഹരണങ്ങൾ.

മർദ്ദന (ഇസ്തിദ്ആഫ്) ത്തെ സംബന്ധിച്ച 28:5ഓ പിന്തുടർച്ചാവകാശ (ഇസ്തിഖ്ലാഫ്) ത്തെ സംബന്ധിച്ച 24:55 ഓ ഏതാണ് നാം സ്വീകരിക്കുക? പ്രകടമായും വ്യത്യസ്തമായ ഈ സൂക്തങ്ങൾ ഒരേ വസ്തുതയാണ് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് പറയാനാവുമോ? അതായത്, മർദ്ദിതർ തന്നെയാണ് വിശ്വാസികളും സദ്വൃത്തരുമെന്നോ മറിച്ചോ ധരിക്കാമോ? പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി വിശ്വാസത്തെ സദ്വൃത്തിയെയും ദൈവഭക്തിയെയും ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന അതേ ആളുകളുടെ സാമൂഹ്യവും വർഗപരവുമായ സവിശേഷതയാണ് മർദ്ദിക്കപ്പെടുന്ന അവസ്ഥയെന്ന് പറയാമോ? തീർച്ചയായും, ഇത് ഖുർആനിക വീക്ഷണത്തിനന്യമാണ്. വിശ്വാസികൾ മർദ്ദിതർ ആയിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല; മർദ്ദിതർ വിശ്വാസികൾതന്നെ ആയിക്കൊള്ളണമെന്നുമില്ല. ഈ രണ്ട് വിഭാഗങ്ങളെയും ഖുർആൻ പരിചയപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

എന്നാലും നേരത്തെ പറഞ്ഞ്പോലെ, ദൈവികമൂല്യങ്ങളായ നീതിയിലും ആത്മത്യാഗത്തിലും പരോപകാരത്തിലുമധിഷ്ഠിതമായ ഏകദൈവത്വത്തിന്റെ പ്രത്യശാസ്ത്രം ഒരു വർഗവിഭക്ത സമൂഹത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുമ്പോൾ അതിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവരിൽ ഭൂരിഭാഗവും മർദ്ദിതരാണെന്ന് കാണാം. എതിർവർഗത്തിന് നേരിടേണ്ടിവരുന്ന തടസ്സങ്ങളൊന്നും പ്രകൃതിയിലേക്കുള്ള മാർഗത്തിൽ ഇവർക്ക് നേരിടേണ്ടിവരുന്നില്ലെന്നതാണ് കാരണം.

രണ്ടാമതായി, മുകളിൽ പറഞ്ഞ സൂക്തങ്ങളോരോന്നും രണ്ട് വ്യത്യസ്ത ചരിത്രപ്രവർത്തനങ്ങളെ കാണിക്കുന്നു. മർദ്ദനത്തെ സംബന്ധിച്ച സൂക്തം (28:5) ചരിത്രചലനത്തിന്റെ ഗതി വർഗസമരമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നു. മർദ്ദകരും മർദ്ദിതരും തമ്മിലുള്ള വർഗസംഘട്ടനത്തിൽ മർദ്ദിതർ-സൽസ്വഭാവം തുടങ്ങിയ ഖുർആനികാദർശങ്ങളോടുള്ള അവരുടെ പ്രതിബദ്ധത എന്തന്നെയാവട്ടെ-വിജയിക്കുകതന്നെ ചെയ്യും. വിയറ്റ്നാമും കമ്പൂച്ചിയയും ഉദാഹരണങ്ങൾ. എന്നാൽ, മതത്തിന്റെ നോട്ടപ്പാടനുസരിച്ച്, മർദ്ദിതരെ പിന്തുണക്കുന്ന ദൈവത്തെയാണ് ഈ സൂക്തം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. 'ദുഷ്ടൻമാർ പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്താണെന്ന് ദൈവത്തിനറിഞ്ഞ് കൂടെന്ന് വിചാരിക്കരുത്'' (14:42) എന്ന ഖുർആനിക പ്രഖ്യാപനം ഇതോടൊന്നിച്ച് ചേർത്ത് വായിക്കുക. മർദ്ദനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഖുർആനിക സൂക്തത്തിൽ നേതൃത്വത്തെയും (ഇമാമഃ) അനന്തരവകാത്തെയും (വിറാഥഃ) സംബന്ധിച്ച ആശയങ്ങൾ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. അത് ദൈവികനീതിയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

എന്നാൽ, പിന്തുടർച്ചയുമായി (ഇസ്തിഖ്ലാഫ്) ബന്ധപ്പെട്ട 24:55 സൂക്തവും ഇതരസൂക്തങ്ങളും ചരിത്ര പ്രക്രിയയെ സംബന്ധിച്ച് മറ്റൊരു രീതിയാണ് പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. മതത്തിന്റെ നോട്ടപ്പാടിൽ, ഈ പ്രവർത്തനരീതി കൂടുതൽ സമഗ്രവും സുഗ്രഹവുമായ (ദൈവികനീതിയുടെ തത്വവും ഇതിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്) ഒരു തത്വത്തെയാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ സൂക്തത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്ന പ്രവർത്തനരീതിയാണ്: ലോക ചരിത്രത്തിൽ നടന്നിട്ടുള്ള അനവധി സമരസംഘട്ടങ്ങളിൽ ബഹുഭൂരിഭാഗവും ഏതെങ്കിലും ഭൗതികനേട്ടത്തെ ലക്ഷ്യം വെച്ച് കൊണ്ടുള്ളതായിരുന്നു: ദൈവത്തിന് വേണ്ടി നടന്നിട്ടുള്ളവ മാത്രമാണ് സ്വാർഥമായ ഭൗതിക താല്പര്യങ്ങളിൽ നിന്ന് മുക്തവും പാവനമൂല്യങ്ങളാൽ പ്രചോദിതവുമായ സമരങ്ങൾ. പ്രവാചകൻമാരുടെയും അവരുടെ അനുയായികളുടെയും നേതൃത്വത്തിൽ നടന്നിട്ടുള്ള സമരങ്ങളാണ് മാനവതയുടെയും നാഗരികതയുടെയും പുരോഗതിക്ക് കാരണം. ഇത്തരം സമരം മാത്രമാണ് നൻമയും തിൻമയും തമ്മിലുള്ള സമരമെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. മനുഷ്യത്വപരവും ആത്മീയവുമായ കാഴ്ചപ്പാടനുസരിച്ച്, ഈ സമരങ്ങളാണ് ചരിത്രത്തെ മുന്നോട്ട് നയിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഏതെങ്കിലും ഒരു വർഗത്തിന്റെ പോരാട്ടമായിരുന്നില്ല, സത്യാന്വേഷണത്തിനും അസ്തിത്വത്തിന്റെ നിഗൂഢതാഗ്രഹണത്തിനും മാതൃകാപരമായ ഒരു സാമൂഹ്യം ക്രമം സ്ഥാപിക്കാൻ കഴിയുന്ന നീതിക്കും വേണ്ടിയുള്ള മനുഷ്യപ്രകൃതിപരവും നൈസർഗികവുമായ തൃഷ്ണയായിരുന്നു, ഈ സമരങ്ങളുടെ പിന്നിലുള്ള യഥാർഥ കാരണം, മനുഷ്യന്റെ നഷ്ടബോധവും അവകാശനിഷേധവുമായിരുന്നില്ല, ആത്മസാക്ഷാത്മകാരത്തിന്റെ അദമ്യമായ നൈസർഗിക ത്വരയായിരുന്നു.

മനുഷ്യനിലുള്ള മൃഗീയവാസനകൾ ചരിത്രാരംഭം മുതൽ ഇന്ന്വരേക്കും മാറ്റമില്ലാതെ തുടരുന്നുണ്ട്; അവ ഏതെങ്കിലും വിധത്തിൽ വികസിച്ചിട്ടില്ലെന്ന് മാത്രമല്ല ഇനി അവക്ക് വികസിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. എന്നാൽ, അവന്റെ മാനുഷികവാസനകൾ പടിപടിയായി വികസിക്കുകയാണ്; ഭൗതികവും സാമ്പത്തികവുമായ കെട്ടുപാടുകളിൽ നിന്ന് കൂടുതൽ മുക്തി നേടാനും വിശ്വാസത്തിലേക്കും ആത്മീയ സാക്ഷാത്കരത്തിലേക്കും കൂടുതൽ ചായാനും ഭാവിയിൽ മനുഷ്യന് കഴിയും. ചരിത്ര വികാസത്തിന്റെ അടിത്തറ, വർഗതാൽപര്യങ്ങൾക്കും ഭൗതിക നേട്ടങ്ങൾക്കും വേണ്ടിനടന്ന സമരങ്ങളല്ല, ദൈവവിശ്വാസത്തിലധിഷ്ഠിതമായ പ്രത്യശാസ്ത്രപരവും ആത്മീയവുമായ സമരങ്ങളാണ്.

ഈ വിജയത്തിന്റെ ദൈവികവീക്ഷണമെന്താണെന്ന് നോക്കാം. ചരിത്രപ്രക്രിയയിൽ ഭാഗഭാക്കാകുകയും അക്രമപ്രവൃദ്ധമായ പരിണാമത്തിന് വിധേയമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നതെന്തും-ചരിത്രം അതിന്റെ പാരമ്യത്തിലെത്തുന്നതോടെ പരിണാമം അതിന്റെ അന്തിമ ലക്ഷ്യം കൈവരിക്കുന്നു-സൃഷ്ടികൾ സമ്പൂർണത നേടേണ്ടത് അനിവാര്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന ദൈവത്തിന്റെ യജമാനത്വത്തിന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും പ്രകടമാണ്. 'നഷ്ടപരിഹാര'ത്തെ അനിവാര്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന ദൈവിക നീതിയെന്ന് പറയപ്പെടുന്നതിനേക്കാളും ഉപരിയാണിത്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, വാഗ്ദത്തം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്, ദൈവത്തിന്റെ ഗുണങ്ങളായ സർവശക്തിയും പ്രതികാരവുമല്ല, ദൈവികഗുണങ്ങളായ യജമാനത്വത്തിന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും അനുഗ്രഹത്തിന്റെയും പ്രകടമാണ്.

ചുരുക്കത്തിൽ, മർദ്ദനത്തെ സംബന്ധിച്ച സൂക്തത്തിനും പിന്തുടർച്ചയെ സംബന്ധിച്ച സൂക്തങ്ങൾക്കും ഓരോ പ്രത്യേക ന്യായവാദമുണ്ട്. ചരിത്രവീക്ഷണത്തിലും വിജയിക്കുന്ന വർഗമേതാണെന്ന ആശയത്തിലും വാഗ്ദത്തവിജയം ഉറപ്പ് വരുത്താൻ ചരിത്രം പിന്തുടരുന്ന ഗതിയിലും ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രകൃതിപരമായ ചാലകശക്തിയുടെ കാര്യത്തിലും ദൈവിക ഗുണങ്ങളുടെ പ്രകടനത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും ആ സൂക്തങ്ങൾ ഭിന്നമാണ്. എന്നാലും, പിന്തുടർച്ചയെ സംബന്ധിച്ച സൂക്തമാണ് (24:55), നിഗമനങ്ങളുടെ കാര്യമെടുത്താൻ, കൂടുതൽ സമഗ്രവും സുഗ്രഹവുമെന്ന് കാണാം. മർദ്ദനത്തെ സംബന്ധിച്ച സൂക്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കിട്ടുന്നതെന്തും പിന്തുടർച്ചയെ സംബന്ധിച്ച സൂക്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കിട്ടുന്നതിന്റെ ഒരംശം മാത്രമാണ്. മർദ്ദക ഭരണത്തിൽ നിന്നും മർദ്ദിതനെ രക്ഷപ്പെടുത്തുകയെന്ന ധാർമികമൂല്യം- മർദ്ദനത്തെ സംബന്ധിച്ച സൂക്തം നല്കുന്നത്- ദൈവം മർദ്ദിതരുടെ സംരക്ഷകനാണെന്ന് കാണിക്കുന്നു; എന്നാൽ, സംരക്ഷകനെന്നത് ദൈവത്തിന്റെ ഒരു ഗുണം മാത്രമാണെന്നതിനാൽ, പിന്തുടർച്ചയെ സംബന്ധിച്ച സൂക്തം ആദ്യത്തെ സൂക്തം അധ്യാരോപിച്ചിട്ടുള്ളതടക്കം മുഴുവൻ ദൈവികഗുണങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു.

(2)

ഇനി മർദ്ദനത്തെ സമബന്ധിച്ച സൂക്തത്തിന്റെ ചർച്ചയുടെ രണ്ടാം ഭാഗത്തേക്ക് കടക്കുക. ഈ സൂക്തത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം ഏതെങ്കിലും സാർവലൗകിതതത്വം പ്രതിപാദിക്കുകയല്ല- ചരിത്രഗതിയെ അത് വിവരിക്കുകയോ മർദ്ദിതവിഭാഗത്തിന്റെ അന്തിമ വിജയത്തിന്റെ പ്രവർത്തനരീതി സൂചിപ്പിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. സന്ദർഭത്തിൽനിന്നടർത്തിയെടുത്തപ്പോൾ പിണഞ്ഞ പിശകാണിത്- പിന്തുടർച്ചയെ സംബന്ധിച്ച സൂക്തത്തിന്റെ നിഗമനത്തോടേറ്റ് മുട്ടുന്നതും അത്കൊണ്ടാണ്.

ഈ വിശുദ്ധ സൂക്തം ശ്രദ്ധിക്കുക: ''നിശ്ചയമായും ഫറോവ ഭൂമിയിൽ സ്വയം ഔന്നത്യം നടിക്കുകയും ഒരുകക്ഷിയെ തരം താഴ്ത്തുകയും ആൺകുട്ടികളെ കൊല്ലുകയും സ്ത്രീകളെ വെറുതെ വിടുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെ, ജനങ്ങളെ ജാതികളായി തിരിക്കുകയും ചെയ്തു. നിശ്ചയമായും അവൻ കുഴപ്പക്കാരിൽപെട്ടവനായിരുന്നു. ഭൂമിയിൽ മർദ്ദിക്കപ്പെട്ടവർക്ക് അനുഗ്രഹം ചെയ്യാനും അവരെ നേതാക്കളും അനന്തരാവകാശികളുമാക്കാനും അവരെ ഭൂമിയിൽ സ്ഥാപിക്കാനും ഫറോവക്കും ഹാമാനും അവരുടെ സൈന്യത്തിനും അവർ ഭയപ്പെട്ടിരുന്നത് കാണിച്ചുകൊടുക്കാനും നാം ആഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്തു''(28:4-6). ഈ മൂന്ന് സൂക്തങ്ങളും പരസ്പരബന്ധിതമാണെന്നതിനാൽ ഒന്നിച്ചെടുത്തേ വ്യാഖ്യാനിക്കാനാവൂ. മൂന്നാമത്തെ സൂക്തത്തിലെ 'അവരെ ഭൂമിയിൽ സ്ഥാപിക്കാനും' 'ഫറോവക്കും

ഹാമാനും കാണിച്ചുകൊടുക്കാനും' എന്നീ വാക്യങ്ങൾ രണ്ടാമത്തെ സൂക്തത്തിലെ 'നാം അനുഗ്രഹം ചെയ്യാൻ' എന്ന വാക്യത്തോട് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതായത്, രണ്ടാമത്തെ സൂക്തം മൂന്നാമത്തേതിനോട് ചേർത്ത് വ്യാഖ്യാനിക്കുമ്പോഴാണ് അർഥം കിട്ടുന്നത്. 'ഫറോവക്കും ഹാമാനും കാണിച്ചുകൊടുക്കാനും' എന്ന മൂന്നാം സൂക്തത്തിലെ രണ്ടാം വാക്യത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം ഒന്നാമത്തെ സൂക്തത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തോട് ബന്ധപ്പെട്ട്കിടക്കുകയും (ഒന്നാം സൂക്തത്തിൽ വിവരിച്ചിട്ടുള്ള മർദ്ദനത്തിന്റെ ഉടമയായ) ഫറോവയുടെ വിധിയെന്താണെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ, മൂന്നാം സൂക്തത്തെ ഒന്നാം സൂക്തത്തിൽ നിന്നും രണ്ടാം സൂക്തതത്തിൽനിന്നും, രണ്ടാമത്തെ സൂക്തത്തെ ഒന്നാമത്തെ സൂക്തത്തിൽനിന്നും വേർപ്പെടുത്താനാവില്ല.

മൂന്നാമ സൂക്തം അവിടെ ഇല്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ അഥവാ അത് ഫറോവയുടെയും ഹാമാന്റെയും വിധിയെന്താണെന്ന് പ്രതിപാദിച്ചിരുന്നില്ലെങ്കിൽ, രണ്ടാമത്തെ സൂക്തത്തെ ഒന്നാമത്തേതിൽനിന്നും വേർപെടുത്തി ഒരു സാർവലൗകികതത്വം അതിൽനിന്നും നിഗമനം ചെയ്യാമായിരുന്നു. ഫറോവ ആത്മഹർഷത്തിലും വിവേചനത്തിലും മർദ്ദനത്തിലും ശിശുവധത്തിലും വ്യാപൃതനായപ്പോൾ നിന്ദിതരും മർദ്ദിതരും അവകാശങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെട്ടവരുമായവർക്ക് ഭൂമിയുടെ നേതൃത്വവും അനന്തരാവകാശവും നല്കാനാണ് ദൈവം തീരുമാനിച്ചതെന്നതാണിവിടെ വിവക്ഷിതം.

അതിനാൽ, മർദ്ദനത്തെ സംബന്ധിച്ച സൂക്തത്തിന് (28:5) സവിശേഷാർഥമുണ്ടെങ്കിലും, അതിന്റെ പ്രാധാന്യം പിന്തുടർച്ചയെ സംബന്ധിച്ച സൂക്തത്തിന്റേതിനോട് (24:55) സമാനമാണ്. അതായത്, 24:55ന്റെ സാമാന്യാർഥത്തെ ഭാഗികമായി പ്രകടിപ്പിക്കുകയാണ് 28:5 ചെയ്യുന്നത്. അടിസ്ഥാനപരമായി, ഇസ്രായീൽ സന്തതികൾക്ക്, മൂസ പ്രവാചകനായിവന്നാലും ഇല്ലെങ്കിലും അഥവാ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അധ്യാപനങ്ങളെ സ്വീകരിച്ചാലും ഇല്ലെങ്കിലും, മർദ്ദിതരാണെന്ന ഒറ്റ കാരണം കൊണ്ട് തന്നെ സ്വന്തം നാട്ടിന്റെ നേതൃത്വവും അനന്തരാവകാശവും കിട്ടുമായിരുന്നു എന്ന് ഈ സൂക്തം അർഥമാക്കുന്നുണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞ്കൂട. ഇസ്ലാമിക ദൃഷ്ട്യാ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്നവർ ഉയർത്തുന്ന മറ്റൊരു പ്രശ്നമുണ്ട്. ഇസ്ലാമിക സംസ്കാരത്തിന്റെ സത്തയും സ്വഭാവവും ഒന്നുകിൽ മർദ്ദകരുടെ സംസ്കാരമോ അല്ലെങ്കിൽ മർദ്ദിതരുടെ സംസ്കാരമോ ആണെന്നിവർവാദിക്കുന്നു; രണ്ടുമല്ലെങ്കിൽ അതൊരു ശൂന്യസംസ്കാരമാണ്. മർദ്ദകരുടെ സംസ്കാരമാണെങ്കിൽ- ഇസ്ലാമിന്റെ ശത്രുക്കളുടെ വാദമാണിത്- അത് പിന്തിരിപ്പനും മനുഷ്യത്വരഹിതവും അനിവാര്യമായും ദൈവപ്രോക്തമല്ലാത്തതുമായിരിക്കണം. മർദ്ദിതരുടെ സംസ്കാരമാണെങ്കിൽ- ഇസ്ലാമിനെ കൂട്ടുപിടിച്ച് ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൗതികവ്യാഖ്യാനത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്നവരുടെ നിലപാടാണിത്- അതിന് ആ വർഗത്തിന്റെ സ്വഭാവമുണ്ടാവേണ്ടതും അതിന്റെ സംബോധിതരും ദൗത്യവും സഖ്യവുമെല്ലാം മർദ്ദിതവർഗത്തിന് ചുറ്റും കറങ്ങേണ്ടതുമാണ്.

ഇസ്ലാമിക സംസ്കാരം ശൂന്യവും നിരപേക്ഷവുമാണെന്ന വാദം പരിശോധിക്കുക. പാലായനത്തിന്റെ വിമുഖതയുടെയും നിർവികാരതയുടെയും സംസ്കാരമാണിതെന്നാണ് ഇതിനർഥം. ഇതിന്റെ മുദ്രാവാക്യം ''സീസർക്കുള്ളത് സീസർക്കും ദൈവത്തിനുള്ളത് ദൈവത്തിനും തിരിച്ചേല്പിക്കുക''യെന്നതാണ്. വെള്ളത്തെയും തീയിനെയും എന്നപോലെ, മർദ്ദിതരെയും മർദ്ദകരെയും ചൂഷിതരെയും ചൂഷകരെയും അനുരഞ്ജിപ്പിച്ച് ഒരേ മേൽപ്പുരക്ക്കീഴിൽ കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിക്കുന്ന സംസ്കാരമാണിത്. അത്തരം സംസ്കാരം പ്രായോഗികമായി യഥാസ്ഥിതികവും മർദ്ദകരുടെയും ചൂഷകരുടെയും താല്പര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കുന്നതുമാണ്. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്, ഇസ്ലാമികസംസ്കാരം നിരപേക്ഷമോ മർദ്ദകസഹായകമോ അല്ലെന്ന വസ്തുത കണക്കിലെടുത്ത്, ഇസ്ലാമികസംസ്കാരം മർദ്ദിതരുടെ സംസ്കാരമായിരിക്കണമെന്ന് അവകാശപ്പെടുന്നത്.

ഈ വാദഗതി തീർത്തും സാങ്കല്പികമാണ്. ഈ വിഭാഗം മുസ്ലിം മനീഷകൾ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിലേക്ക് ചായാൻ രണ്ട് മൗലിക കാരണങ്ങളാണുള്ളത്. ഒന്നാമതായി, ഇസ്ലാമിക സംസ്കാരത്തെ വിപ്ലവകരമായി പരിഗണിക്കാൻ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം അനിവാര്യമാണെന്നവർ ധരിച്ച് വെച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ ആശയം ഖുർആനികപ്രചോദിതമാണെന്നും പ്രത്യേകിച്ചും 28:5ന്റെ പ്രതിപാദ്യം മറ്റൊന്നല്ലെന്നുമുള്ള ഇവരുടെ അവകാശവാദം പ്രസ്തുത മുൻധാരണയെ മറച്ച്പിടിക്കാനുള്ള ശ്രമം മാത്രമാണ്. ഒരു സംസ്കാരത്തിന് വിപ്ലവകരമായിത്തീരാനുള്ള ഏകമാർഗം മർദ്ദിതരുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുകയും അവരുടെ താല്പര്യങ്ങളുമായി തിരിച്ചറിയുകയുമാണെന്ന് ഈ ബുദ്ധിജീവികൾ വിചാരിക്കുന്നു. ഇവരുടെ ധാരണപ്രകാരം വിപ്ലവ സംസ്കാരത്തിലേക്കുള്ള മാർഗം അനിവാര്യമായും നേതൃത്വത്തിലുള്ളതടക്കം മുഴുവൻ മഹത്തായ വിപ്ലവങ്ങളും വയറിന്വേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളായിരുന്നു. ഇക്കാരണത്താൽതന്നെയാണ്, കറകളഞ്ഞ ഏക ദൈവിവിശ്വാസിയും സമുദായത്തിലെ ബുദ്ധിമാനും ദൈവികമാർഗത്തിലെ ദൃഢവ്രതനായ പോരാളിയും നൻമ കല്പിക്കുകയും തിൻമ നിരോധിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ധീരാത്മാവുമായിരുന്ന അബൂദർറിനെ ഇവർ പള്ളപ്പോരാളിയാക്കി ചിത്രീകരിച്ചത്. ഇവരദ്ദേഹത്തിലാരോപിക്കുന്ന സർവോന്നതമൂല്യം സ്വന്തം വിശപ്പിന്റെ അനുഭവമാണ്. സമുദായത്തിന്റെ ലുഖ്മാനെ ഒരു ഭൗതികവാദിയായി അധഃകരിക്കുകയാണിവർ ചെയ്യുന്നത്. സാമാന്യജനങ്ങളുടെ അക്രമാസക്തമായ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമേ ഒരു വിപ്ലവം ഉത്ഭവിക്കൂ[1] യെന്ന മാർക്സ്യൻ വീക്ഷണത്തിന് ആക്കം കൂട്ടുകയാണീ ബുദ്ധിജീവികൾ ചെയ്യുന്നത്.

---

[1] ആൻഡ്രി പീറ്റർ, മാർക്സ് അന്റ് മാർക്സിസം. (പേഴ്സ്യൻ പരിഭാഷ, ശുജാഉദ്ദീൻ ദിയാഇയാൻ, പേ. 39).

നീതി, സമത്വം, ദൈവഭക്തി, ആത്മീയത, സ്നേഹം ജീവകാരുണ്യം, മർദ്ദിനത്തിനെതിരായ പോരാട്ടം എന്നീ മൂല്യങ്ങളുൾക്കൊള്ളുന്ന സാർവലൗകികവും സമഗ്രവുമായ ഒരു ദൗത്യത്തിലൂടെ മുഴുവൻ മനുഷ്യരെയും സംബോധന ചെയ്യുന്നു ദൈവപ്രോക്തമായോരു സംസ്കാരം (ഒരു ചിന്താസരണിയും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും) മഹത്തായൊരു വിപ്ലവത്തിന് ജൻമം നല്കാൻ എന്നും പ്രാപ്തമാണെന്ന് സങ്കല്പിക്കാൻപോലും ഇവർക്കാവുന്നില്ല. എന്നാൽ, ദിവ്യപ്രകാശത്താലും മനുഷ്യപ്രജ്ഞയാലും നയിക്കപ്പെടുന്നതും മതാവേശവും ആത്മീയാനന്ദവും ദിവ്യപ്രചോദിനങ്ങളും മാനുഷികമൂല്യങ്ങളും ഒത്ത്ചേർന്നിട്ടുള്ളതുമായ തൗഹീദിയൻ വിപ്ലവങ്ങൾക്ക് ചരിത്രം പലകുറി സാക്ഷ്യം വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന താണ് യാഥാർഥ്യം. ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ലവം[1] ഇതിന്റെ ഉത്തമ നിദർശനമാണ്.

രണ്ടാമതായി, ഈ ബുദ്ധിജീവികളുടെ അബദ്ധധാരണയുടെ മറ്റൊരു കാരണം ഇസ്‌ലാമിനതിന്റെ സാമൂഹ്യസഖ്യത്തോടുള്ള ബന്ധത്തിലാണന്വേഷിക്കേണ്ടത്. പ്രവാചകൻമാരുടെ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച ചരിത്ര വിവരണങ്ങളിൽ ഖുർആൻ മർദ്ദിതരുടെ ഭാഗത്തേക്ക് ചായുന്നുണ്ടെന്ന് ഇവർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അതേസമയം, പ്രത്യയശാസ്ത്ര അടിത്തറയും സാമൂഹ്യാടിത്തറയും തമ്മിൽ സമാനതയുണ്ടെന്ന മാർക്സിസ്റ്റ് സിദ്ധാന്തത്തെ ഇവർ നേരത്തെ സ്വീകരിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. അതിനാൽ, മതപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യങ്ങൾ മർദ്ദിതരുടെ താല്പര്യങ്ങളുമായി കൂട്ടുചേരലും അവരുടെ അവകാശങ്ങൾ തിരിച്ചുപിടിക്കലുമാണെന്ന് ഖുർആൻ പ്രതിപാദിക്കുന്നതായി അനുമാനിക്കാൻ അവർ നിർബദ്ധരായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. എല്ലാ മതപ്രസ്ഥാനങ്ങളും മർദ്ദിത- ചൂഷിതവർഗത്തിൽനിന്നാണുത്ഭവിക്കുന്നതെന്നാണിതിന്റെ അർഥം. അപ്പോൾ, ഖുർആൻകദൃഷ്ട്യാ ചരിത്രത്തിന്റെ സത്ത ഭൗതികവും സാമ്പത്തികവുമാണെന്ന് വരുന്നു.

ഖുർആൻ മനുഷ്യപ്രകൃതിയിൽ വിശ്വസിക്കുകയും അതിനെ മനുഷ്യജീലിതത്തിന്റെ നിയാമകശക്തിയായി കാണുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്ന് ഇത്വരെ പറഞ്ഞതിൽനിന്നും വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. 'മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ ന്യായവാദ'മാണിത്; ഇത് 'ലാഭത്തിന്റെ ന്യായവാദ'ത്തിന് കടകവിരുദ്ധമാണ്. സാമൂഹ്യ ഉത്ഭവവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ചേരിയും അഭിന്നമാണെന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ ഇസ്‌ലാം നിരാകരിക്കുന്നു. മനുഷ്യന്റെ വിദ്യാഭ്യാസവും അനുശീലനവും സിദ്ധിച്ചിട്ടില്ലാത്ത, ഉന്നത മൂല്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് ബോധമില്ലാത്ത അർദ്ധ-മനുഷ്യരിലേ ഈ സിദ്ധാന്തത്തെ പ്രയോഗിക്കാനാവൂ എന്നതാണ് ഇസ്‌ലാമിന്റെ നിലപാട്.

ഇസ്‌ലാം മർദ്ദിതരുടെ ഭാഗത്താണെന്ന പ്രസ്താവം അവ്യക്തമാണ്. സമത്വത്തിന്റെയും നീതിയുടെയും മൂല്യങ്ങളോട് ഇസ്‌ലാം പ്രതിബദ്ധത പുലർത്തുന്നുണ്ടെന്നതിൽ സംശയമില്ല. ഈ പ്രതിബദ്ധത മൂലം പ്രയോജനം കിട്ടുന്നത് മർദ്ദിതർക്കാണെന്നതും നിസ്സന്ദേഹമാണ്. ഈ നിലപാട് മർദ്ദകരെയും ചൂഷകരെയും പ്രതികൂലമായി ബാധിക്കുന്നുമുണ്ട്. എന്നാൽ, പ്രത്യേക വർഗത്തിന്റെ അവകാശങ്ങൾക്കായി പ്രയത്നിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, ഇസ്‌ലാമിന്റെ മുഖ്യലക്ഷ്യം മനുഷ്യ ജീവിതത്തിന്റെ മൂല്യം സാക്ഷാത്കരിക്കുകയും വികസിപ്പിക്കുകയുമാണ്. ഖുർആൻ പ്രതിപാദിച്ച അനിതര സാധാരണ മൂല്യമുള്ള 'പ്രകൃതിതത്വം' സമസ്ത ഇസ്‌ലാമികാധ്യാപനങ്ങളുടെയും പ്രഭവകേന്ദ്രമെന്ന നിലയിൽ ഇസ്‌ലാമിക സംസ്കാരത്തിൽ പ്രകടമാവുന്നത് കാണാം[2]. ഇതര ദർശനങ്ങളിൽ പ്രകൃതിയെ സംബന്ധിച്ച് എമ്പാടും പ്രതിപാദനങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും അവയെല്ലാം അതിനെ മുഴുവൻ മാനങ്ങളോടെ വിശദീകരിക്കുന്നതിൽ പരാജയപ്പെടുകയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. പ്രകൃതിയുടെ പ്രവിശാലമായ മാനങ്ങൾക്ക് അർഹിക്കുന്ന പ്രാധാന്യം നല്കാത്തിനാൽ, പ്രകൃതിയെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കുന്നവരും അന്തിമമായി ഇസ്‌ലാമിന്റെ പ്രകൃതിതത്വത്തോടേറ്റ് മുട്ടുന്നു.

ഈ തെറ്റിന്റെ മറ്റൊരു ഉദാഹരണം മതോത്ഭവത്തെ സംബന്ധിച്ച സിദ്ധാന്തമാണ്. ഇത്വരെ ചർച്ച ചെയ്തതെല്ലാം തന്നെ മതത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിലുള്ള (പ്രത്യേകിച്ചും ഇസ്‌ലാമിന്റെ) ചരിത്രപരമായ പ്രതിഭാസത്തിന്റെ സ്വഭാവവും ഉത്ഭവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ചരിത്രാരംഭം മുതൽ ഇന്ന് വരെ നിലനന്ന്പോരുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യ-ചരിത്രപര പ്രതിഭാസമായ മതമെന്താണെന്ന് പരിശോധിക്കാം.

ഏതൊരു സാംസ്കാരിക പ്രതിഭാസത്തിന്റെയും ഉത്ഭവവും വർഗബന്ധവും സമാനമാണെന്ന സിദ്ധാന്തം മാർക്സിന്റെ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ഒരടിസ്ഥാനമാണെന്ന് നാം ഇടക്കിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. മുസ്‌ലിം ദാർശനികരും തത്വചിന്തകരും സാധാരണമായി വിശ്വസിക്കുന്ന ഒരു സാർവലൗകിതത്വമുണ്ട്: എല്ലാ വസ്തുക്കളും സ്വന്തം ഉത്ഭവത്തിലേക്കുള്ള മടക്കമാണ്. റൂമി പാടി: അംശങ്ങൾ സാകല്യത്തിലേക്ക് നീങ്ങുന്നു, രാപ്പാടികൾ പനിനീർപൂക്കളുമായി പ്രണയത്തിലാണ്: സമുദ്രത്തിൽ നിന്ന് വരുന്നത് അങ്ങോട്ട് തന്നെ തിരിച്ച പോകുന്നു, എല്ലാം സ്വന്തം പ്രഭവത്തിലേക്ക് മടങ്ങുന്നു; ഗിരിശിഖരങ്ങളിൽ നിന്നെത്തുന്ന അശ്രാന്ത തരംഗങ്ങളെപ്പോലെ പ്രണയതപ്തമായ എന്റെ ആത്മാവ് ശരീരത്തിൽനിന്നും മുക്തി നേടാൻവെമ്പുന്നു''.

[1] മുഹമ്മദ് നബി (സ) നയിച്ച ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ലവമായിരിക്കാം ഇതുകൊണ്ടുദ്ദേശിച്ചത്. ഇറാനിൽ ആയത്തുല്ലാ ഖുമൈനിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന ഇസ്‌ലാമിക വിപ്ലവവും ഉദ്ദേശിക്കപ്പെടാം. വിവി:
[2] ഗ്രന്ഥകർത്താവ് ഖുർആനിലെ മനുഷ്യപ്രകൃതിയെ സംബന്ധിച്ച തത്വത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തിൽ ശക്തിയായി ഊന്നുന്നുണ്ട്. ഇസ്‌ലാമിക പാഠങ്ങളിൽ അതിനെ കേന്ദ്രനിഷ്ഠമായി ഗണിക്കുകയും 'ഉമ്മുൽ മആരിഫ്' (അറിവിന്റെ ഉറവിടം) എന്ന് വിളിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു അദ്ദേഹം. വിവ:

ധൈഷണികവും സാന്ദര്യശാസ്ത്രപരവും ദാർശനികവും മതപരവുമായ എല്ലാ സാമൂഹ്യ-സാംസ്കാരിക പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും കാര്യത്തിൽ മാർക്സിസം സദൃശമായൊരു വീക്ഷണമാണ് വെച്ച് പുലർത്തുന്നത്. എല്ലാ ആശയങ്ങളും അവയുടെ ഉത്ഭവത്തിലേക്കാണ് തിരിഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. എല്ലാത്തിന്റെയും അന്ത്യം അതിന്റെ തുടക്കം തന്നെയാണ്. നിഷ്പക്ഷവും നിരപേക്ഷവുമായ ദർശനത്തിനോ സംസ്കാരത്തിനോ മതത്തിനോ നിലനില്ക്കാനാവില്ല. ഏതൊരു മതത്തിനും അതുത്ഭവിച്ച സാമൂഹ്യ വർഗത്തിന് പൂർണമായും പ്രയോജനപ്പെടാതെ സാമൂഹ്യ പരിഷ്ക്കരണങ്ങൾ നടത്താൻ സാധ്യമല്ല. ഓരോ വർഗത്തിനും തനതായ ബുദ്ധിപരവും സാംസ്കാരികവുമായ പ്രകടനങ്ങളുണ്ട്. അതിനാൽ വർഗവിഭക്തമായ എല്ലാ സമൂഹങ്ങളിലും രണ്ട് തരത്തിലുള്ള വൈകാരികവും ദാർശനികവും ധാർമികവും കലാപരവും സാഹിത്യപരവുമായ സമീപനങ്ങളും രണ്ട്തരത്തിലുള്ള സംവേദനക്ഷമതകളും ലോകവീക്ഷണങ്ങളും ശാസ്ത്രവീജ്ഞാനങ്ങളുമുണ്ടായിരിക്കും. ഉപരിഘടനയും സ്വത്ത് ബന്ധങ്ങളും രണ്ട്തരമാണെങ്കിൽ, രണ്ട്തരം സാംസ്കാരികവും ധൈഷണികവുമായ വ്യവസ്ഥകളുമുണ്ടായിരിക്കും.

ഈ തത്വത്തിൽനിന്നും മാർക്സ് വ്യക്തിപരമായി രണ്ടെണ്ണത്തെ ഒഴിച്ചുനിർത്തുന്നു: മതവും രാഷ്ട്രവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ഇത് രണ്ട് മർദ്ദകവർഗത്തിന്റെ സവിശേഷ സൃഷ്ടികളും ചൂഷണോപകരണങ്ങളുമാണ്. അവ മർദ്ദകരുടെ താല്പര്യങ്ങളുമായി സഖ്യം ചെയ്യുക സ്വാഭാവികമാണ്. മർദ്ദിത വർഗം മതത്തിന്റേയോ രാഷ്ട്രത്തിന്റേയോ പ്രഭവസ്ഥാനമാവില്ല. മതവും രാഷ്ട്രവും മർദ്ദകർ അവരിൽ അടിച്ചേല്പിച്ചതാണ്. അതിനാൽ രണ്ട് വ്യത്യസ്ത മതങ്ങളും ഭരണകൂടങ്ങളും എവിടെയും ഒരേ സമയം നിലനില്ക്കില്ല.

ചില മുസ്ലിം ബുദ്ധിജീവികൾ, മാർക്സിയൻ വീക്ഷണത്തിന് വിരുദ്ധമായി, അവകാശപ്പെടുന്നത് മതത്തെയും രണ്ട് വ്യത്യസ്ത വ്യവസ്ഥകളായി വിഭജിക്കാമെന്നാണ്. മറ്റെല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളെയും പോലെ മതവും രണ്ട്തരമുണ്ട്: ഭരണാധികാരികളുടെ മതവും ഭരണീയരുടെ മതവും. ഭരണാധികാരികളുടെ മതം ബഹുദൈവത്വവും (ശിർക്) വിവേചനത്തിലും സ്വജനതാല്പര്യത്തിലുമധിഷ്ഠിതമാണെങ്കിൽ, ഏകദൈവത്വം(തൗഹീദ്) സമത്വത്തിലും നീതിയിലുമധിഷ്ഠിതമാണ്. ബഹുദൈവത്വം സ്റ്റാറ്റസ്ക്വാ നിലനിർത്താൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ ഏകദൈവത്വം സ്റ്റാറ്റസ്ക്വായെ അധിക്ഷേപിക്കുകയും വിപ്ലവമാഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഭരണാധികാരികളുടെ മതം യഥാസ്ഥിതികവും നിശ്ചലവും സർവ വിമർശനങ്ങളെയും മർദ്ദിച്ചൊതുക്കുന്നതുമാണ്; ഭരണീയരുടെ മതം ചലനത്തെയും സമരത്തെയും പ്രതിഷേധത്തെയും പ്രോൽസാഹിപ്പിക്കുന്നു. ഭരണാധികാരികളുടെ മതം സമൂഹത്തിന്റെ കറപ്പാണെങ്കിൽ ഭരണീയരുടെ മതം സമൂഹത്തിന്റെ ടോണിക്കാണ്. അതിനാൽ, മതത്തിന്റെ സാമൂഹ്യസഖ്യവും കാഴ്ചപ്പാടും ഭരണാധികാരികളുടെ കാല്പര്യങ്ങൾക്കനുയോജ്യമാണെന്ന മാർക്സിന്റെ സിദ്ധാന്തം ഭരണാധികാരികളുടെ മതത്തിന്റെ മാത്രം ബാധകമാണ്- ഈ മതം ഭരണീയർക്കെതിരും സാമാന്യജനങ്ങളുടെ കറപ്പുമാണ്. എന്നാൽ പ്രവാചകൻമാരുടെ മതത്തിനിത് ബാധകമല്ല.

എല്ലാ മതങ്ങളും ഭരണാധികാരികളുടെ താല്പര്യസംരക്ഷണത്തിനും ദുർബലരെമർദ്ദിച്ചൊതുക്കുന്നതിനും വേണ്ടി മർദ്ദകർ പടച്ചുണ്ടാക്കിയ ഉപകരണങ്ങളാണെന്ന മാർക്സിയൻ സിദ്ധാന്തത്തെ നിരാകരിക്കുക വഴി തങ്ങൾ മാർക്സിസത്തെത്തന്നെ നിരസ്ക്കരിച്ചതായി ഈ ബുദ്ധിജീവികൾ അവകാശപ്പെടുന്നു. മാർക്സിന്റെയും ഏംഗൽസിന്റെയും മാവോയുടെയും മറ്റ് മാർക്സിസ്റ്റുകളുടെയും വീക്ഷണങ്ങൾക്കെതിരാണെങ്കിലും, അവർ പറയുന്നത് മതത്തിന്റെ ഭൗതിക-മാർക്സിസ്റ്റ് വ്യാഖ്യാനം തന്നെയാണെന്ന് അവർ മനസ്സിലാക്കുന്നില്ല- ഇത് കൂടുതൽ ഭയാനകമാണ്. എന്തായാലും, ഭരണാധികാരികളുടെ മതത്തിന് പ്രത്യേക വർഗപ്രഭവമാണുള്ളതെന്ന് അവർ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ; ഇതൊരുവേള അറിയാതെയാവാം. മർദ്ദിതവർഗത്തിൽ നിന്നുത്ഭവിക്കുന്ന മതവുമുണ്ടെന്ന വാദത്തിലൂടെ അവർ, മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണത്തെ നിരാകരിക്കുന്നുണ്ടെന്നതിലുപരി, മതത്തിന്റെ ഭൗതിക വ്യാഖ്യാനത്തെ അംഗീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ഇതിനും പുറമെ, ഈ വീക്ഷണം നല്കുന്ന നിഗമനങ്ങൾ വിരുദ്ധഫലങ്ങളാണ് സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ഭരണവർഗത്തിന്റെ ബഹുദൈവത്വമതം മാത്രമാണ് ചരിത്രത്തിലുടനീളം ജനജീവിതത്തെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നത് ഒരു നിഗമനമാണ്. ചരിത്രത്തിന്റെ നിർണയവാദത്തിന്റെ ഫലമായി സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയാധികാരങ്ങളുള്ള ഭരണാധികാരികളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള മതമാണ്- ഈ അവസ്ഥയെ അനിവാര്യമായും പിന്തുണച്ചിട്ടുള്ള മതം- ചരിത്രത്തിൽ എന്നും ആധിപത്യം പുലർത്തിയിട്ടുള്ളത്. സ്വന്തം സാമൂഹ്യ ലക്ഷ്യങ്ങളെ സാക്ഷാത്കരിക്കാൻ കഴിയാത്തത്തിനാൽ ഏക ദൈവത്വമതത്തിന് ചരിത്രത്തിൽ ഒരു പങ്കും നിർവഹിക്കാനാവാതെ വന്നു- ഉപരിഘടനക്ക് അടത്തറയെ മുൻകടക്കാനാവാതെ വന്നു- ഉപരിഘടനക്ക് അടിത്തറയെ മുൻകടക്കാനാവില്ലല്ലോ. മർദ്ദിതരുടെ ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളുടെ പ്രകടമായ പ്രവാചകാധ്യാപനങ്ങളുടെയും മുഖമൂടിയിട്ട ഭരണാധികാരികളുടെ മതത്തിന്റെ ദുർവ്യാഖ്യാനത്തിൽനിന്നും മർദ്ദനത്തിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെടാനാവാതെ പ്രവാചകൻമാർ പ്രബോധനം ചെയ്ത ദൈവത്തിന്റെ ഏകത്വത്തിനും നീതിക്കും കുറഞ്ഞയിടകൊണ്ട് തിരോഭവിക്കേണ്ടിവന്നു. മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, ദൈവത്തിന്റെ പ്രവാചകൻമാർ ജനങ്ങൾക്ക് അപ്പംനൽകാൻ അത്യധ്വാനം ചെയ്തെങ്കിലും, അവരുടെ മതം ഭരണാധികാരികളുടെ കരങ്ങളിലെ മർദ്ദിനോപകരണമായി മാറിയതിനാൽ ജനങ്ങൾ കൂടുതൽ കഷ്ടപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. പ്രവാചകൻമാരുടെ ലക്ഷ്യം സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലെന്ന് മാത്രമല്ല, സംഭവിച്ചത് കൂടുതൽ വിപൽകരവുമായിരുന്നു. ഇസ്ലാമിക നിയമശാസ്ത്രജ്ഞൻമാരുടെ ഭാഷയിൽ: ഉദ്ദേശിച്ചത് നടന്നില്ലെന്ന് മാത്രമല്ല ഉദ്ദേശിക്കാത്തത് നടക്കുകയും ചെയ്തു''. മതം ജനങ്ങളെ മയക്കുകയും വിഢ്ഢികരിക്കുകയും തളച്ചിടുകയും, സ്തംഭനവും അലസ

തയും സൃഷ്ടിക്കുകയും. മർദ്ദനത്തെയും വിവേചനത്തേയും അജ്ഞാനത്തെയും ന്യായീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവെന്ന ഭൗതികവാദികളുടെയും നിരീശ്വരവാദികളുടെയും ആക്ഷേപം ഭരണാധികാരികളുടെ മതത്തിന് മാത്രം ബാധകമാണ്- ചരിത്രത്തിലുടനീളം ആധിപത്യം പുലർത്തിപ്പോന്ന സാമൂഹ്യവിവേചനത്തിന്റെ മതമായ ബഹുദൈവത്വമതത്തിന് മാത്രം. ജീവിതത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തിന്റെയും പുറം ലോകത്തേക്കെറിയപ്പെട്ട ഏകദൈവത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഭരണീയരുടെ യഥാർഥമതത്തിനിത് ബാധകമല്ല. ഭരണീയരുടെമതത്തിന് നിർവഹിക്കാനുണ്ടായിരുന്ന ധർമ്മം വിമർശനവും പ്രതിഷേധവും മാത്രമായിരുന്നു. നിയമനിർമാണ സഭയിലെ ന്യൂനപക്ഷകക്ഷിയുടെ സ്ഥിതിയാണിത്. ഭരിക്കുന്ന ഭൂരിപക്ഷകക്ഷിയുടെ ഇഷ്ടാനിഷ്ടങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ ന്യൂനപക്ഷകക്ഷിയുടെ പ്രതിഷേധപ്രകടനംവെറും വനരോദനമാണ്.

ഏകദൈവത്വത്തെയും ബഹുദൈവത്വത്തെയും സംബന്ധിച്ച് പറഞ്ഞതത്രയും ഒരു വിധത്തിലും ശരിയല്ല-ഇവയുടെ സ്വഭാവവും ചരിത്രത്തിലെ പങ്കും വിശകലനം ചെയ്താൽ ഇത് വ്യക്തമാകും ഏകദൈവത്വത്തിന്റെ രൂപത്തിലായാലും ബഹുദൈവത്വത്തിന്റെ രൂപത്തിലായാലും ശരി, മതം എക്കാലത്തും ഈ ലോകത്ത് നിലനിന്നിട്ടുണ്ടെന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം ഏകദൈവത്വത്തിനാണോ ബഹുദൈവത്വത്തിനാണോ പ്രാമുഖ്യമുണ്ടായിരുന്നതെന്ന പ്രശ്നത്തിൽ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രജ്ഞൻമാർ വ്യതസ്ത വീക്ഷണങ്ങളാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഭൂരിഭാഗവും വാദിക്കുന്നത് ആരംഭത്തിൽ ബഹുദൈവത്വമായിരുന്നു വെന്നും ക്രമേണ മതം ഏകദൈവത്വത്തിലേക്ക് വികസിക്കുകയായിരുന്നുവെന്നുമാണ്. ചിലർ നേരെ വിരുദ്ധമായ വീക്ഷണം മുന്നോട്ട് വെക്കുന്നു.

മതപാരമ്പര്യങ്ങൾ (ചില മതതത്വങ്ങൾ) രണ്ടാമത്തെ വീക്ഷണത്തെയാണ് പിന്തുണക്കുന്നത്. എന്നാൽ, ബഹുദൈവത്വമതമെങ്ങനെയാണ് നിലവിൽവന്നതെന്ന ചോദ്യത്തിന്-മർദ്ദകരുടെ അനീതിയും സ്വേഛാധിപത്യവും നീതീകരിക്കാൻവേണ്ടി ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടതാണോ അഥവാ മറ്റ് വല്ല കാരണവുമുണ്ടോയെന്ന മർമ്മപ്രധാനമായ ചോദ്യം-നിരീക്ഷകർ മറ്റ് വിശദീകരണങ്ങളാണ് നല്കുന്നത്. സാമൂഹ്യനീതിയുടെ ഉല്പന്നമാണ് ബഹുദൈവ മതമെന്ന വീക്ഷണത്തെ ഒറ്റയടിക്ക് ആർക്കും സ്വീകരിക്കാനാവില്ല. വിവേചനത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തിനും ഭരണാധികാരികളുടെ അനീതിക്കുമെതിരായി സമത്വത്തിന്റെയും സാഹോദര്യത്തിന്റെയും ഐക്യത്തിന്റെയും മൂല്യങ്ങളെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാനുള്ള മർദ്ദിത വർഗങ്ങളുടെ അഭിലാഷങ്ങളുടെ ഫലമാണ്. ഏകദൈവമതമെന്ന വ്യാഖ്യാനം കൂടുതൽ അശാസ്ത്രീയവും ഇസ്‌ലാമിന്റെ അടിസ്ഥാന പ്രമാണങ്ങൾക്കെതിരുമാണ്.

ദൈവത്തിന്റെ സത്യസന്ധരായ പ്രവാചൻമാരെസംബന്ധിച്ച് മുകളിൽ പറഞ്ഞ വീക്ഷണത്തിൽ അവരുടെ പ്രബോധന പ്രവർത്തനങ്ങൾ ''മാപ്പർഹിക്കുന്ന പരാജയങ്ങളാ''ണ്. തിൻമക്കെതിരായ സമരത്തിൽ അവർ പരാജയപ്പെട്ടത് ഭരണാധികാരികളുടെ മതം അവരെ അതിജയച്ചതുകൊണ്ടാണ്. അവരുടെ പങ്ക് വിമർശനത്തിലും പ്രതിഷേധത്തിലും പരിമിതമായിരുന്നു. ഭൗതികവാദികളുടെ ആക്ഷേപത്തിന് വിരുദ്ധമായി, അവരൊരിക്കലും മർദ്ദകരിലോ ചൂഷകരിലോ പെട്ടവരായിരുന്നില്ല; മർദ്ദിതരിൽനിന്നും ചൂഷിരിൽനിന്നുമാണവർ ഉയർന്ന് വന്നത്. അതിനാൽ അവർ മാപ്പർഹിക്കുന്നു; അവരുടെ ദൗത്യനിർവഹണം ഒരിക്കലും ആക്ഷിപ്തമല്ല. പ്രവാചകൻമാരുടെ പരാജയത്തിന്റെ യഥാർഥ കാരണം ഭരണാധികാരിവർഗത്തെ താങ്ങിനിർത്തിയ സ്വകാര്യസ്വത്ത് സമ്പ്രദായത്തിൽനിന്നുയർന്നുവന്ന ചരിത്രത്തിന്റെ നിർണയന സ്വഭാവമായിരുന്നു. ചരിത്രപരമായ നിയതിവാദത്തെ ആർക്കും എതിർക്കാനാവില്ലല്ലോ.

ഏതായാലും, സച്ചരിതരായ പ്രവാചകൻമാർ കുറ്റക്കാരെല്ലന്ന് വിധിക്കുന്ന ഈ വ്യാഖ്യാനം സൃഷ്ടിപ്പിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു സുപ്രധാന ആശയത്തെ- സൃഷ്ടിവ്യവസ്ഥ മുഴുവനും വിശിഷ്ടമാണെന്നും സത്യമാണതിനെ നിയന്ത്രിക്കുതെന്നും അവിടെ നൻമതിൻമയുടെമേൽ ആധിപത്യം പുലർത്തുന്നത് നൻമയാണെന്നുമുള്ള മഹത്തായ സങ്കല്പം- നിരാകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അസ്തിത്വ വ്യവസ്ഥയുടെ നിദാനം നൻമയാണെന്നും തിൻമയും അസത്യവും ദുഷ്ടതയുമൊന്നും സ്വതന്ത്രവും മൗലികവുമല്ലെന്നും, മറിച്ച് യാദൃച്ഛികവും ആപേക്ഷികവും താല്ക്കാലികവുമാണെന്നും ഉള്ള ശുഭാപ്തി വിശ്വാസമാണ് ഇസ്‌ലാമിന്റേത്. ജീവിതവ്യവസ്ഥയുടെയും മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെയും അച്ചുതണ്ട് രൂപീകരിക്കുന്നത് നൻമയും തിൻമയും ചേർന്നാണ്:... നുര (തീരത്ത് നിന്ന്) അപ്രത്യക്ഷമാവുകയും എന്നാൽ മനുഷ്യർക്കാവശ്യമുള്ളത് കരയിൽ അവശേഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു...'' (13:17). സത്യവും അസത്യവും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനത്തിൽ സത്യമാണ് വിജയിക്കുക: എന്നാൽ നാം സത്യത്തെ അസത്യത്തിനെതിരെ എറിയുകയും അത് അസത്യത്തെ നിർവീര്യമാക്കിത്തീർക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. നോക്കുക! അസത്യം തകരുകതന്നെ ചെയ്യും....''(21:18). ദൈവികകാരുണ്യം എക്കാലത്തും പ്രവാചകൻമാരോടൊപ്പം ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് ഖുർആൻ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു: നമ്മുടെ ദൂതൻമാരെയും (അവരെ) വിശ്വസിക്കുന്നവരെയും ഈ ലോകത്തും സാക്ഷികൾ ഉയർന്ന് വരുന്ന ദിനത്തിലും നാ സഹായിക്കുക തന്നെ ചെയ്യും'' (40:51). ഈ തത്വങ്ങളെയെല്ലാം പ്രവാചകൻമാരെ സംബന്ധിച്ച മുൻപറഞ്ഞ വീക്ഷണങ്ങൾ തിരസ്ക്കരിക്കുന്നു. ഈ വീക്ഷണങ്ങളനുസരിച്ച്, പ്രവാചകൻമാരുടെ പരാജയത്തിനുത്തരവാദി, പ്രവാചകൻമാരല്ല. ദൈവം മാത്രമാണ്.

ഈ ഭിന്നവിരുദ്ധ വീക്ഷണങ്ങൾ ഒരു പ്രധാന പ്രശ്നമുയർത്തുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സാമാന്യഗതിയെ സംബന്ധിച്ച ശുഭാപ്തിവിശ്വാസമാണ് ഖുർആൻ മുന്നോട്ട് വെക്കുന്നത്- സത്യമാണ് മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ അച്ചുതണ്ടെന്ന് ഖുർആൻ അടിക്കടി ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ട്. നൻമ അനിവാര്യമായും വിജയിക്കുമെന്നും സത്യം അസത്യത്തെ അതിജയിക്കുമെന്നും, തിൻമയും അസത്യവും യാദൃ

ച്ഛികവും അയഥാർഥവും ആപേക്ഷികവും അസ്വതന്ത്രവുമാണെന്നും ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ ദർശനം അവകാശപ്പെടുന്നു. നേരെമറിച്ച്, ഭൂതത്തിന്റെയും വർത്തമാനത്തിന്റെയും പഠനം പ്രപഞ്ചനിയമത്തെ സംബന്ധിച്ച് നല്കുന്നത് ശുദ്ധമായ അശുഭാപ്തിവിശ്വാസമാണ്. ചരിത്രം നിറയെ അപായങ്ങളും മർദ്ദനങ്ങളും ചൂഷണങ്ങളും സത്യത്തിന്റെയും അവകാശങ്ങളുടെയും നിഷേധങ്ങളുമാണെന്ന ദോഷാനുദർശനം ഒരിക്കലും നീതികരണമർഹിക്കുന്നില്ല.

ഈ ധർമ്മസങ്കടത്തിൽനിന്നും എങ്ങനെ രക്ഷപ്പെടാം? ഒന്നുകിൽ, യാഥാർഥ്യ വ്യവസ്ഥയെയും മനുഷ്യസമൂഹത്തെയും സംബന്ധിച്ച നമ്മുടെ ധാരണ തെറ്റാണ്. അല്ലെങ്കിൽ, ഖുർആനികാധ്യാപനങ്ങൾ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തിന്റേതായ ലോകവീക്ഷണമാണവതരിപ്പിക്കുന്നതെന്ന നമ്മുടെ ധാരണ അബദ്ധമാണ്. അതുമല്ലെങ്കിൽ, രണ്ടിടത്തും നമുക്ക് തെറ്റ് പറ്റീട്ടില്ലെന്ന് സങ്കല്പിക്കുകയും, ഖുർആനും യാഥാർഥ്യവും തമ്മിൽ ആന്തരികവും അപരിഹാര്യവുമായ വൈരുദ്ധ്യം നിലനില്ക്കുന്നുണ്ടെന്നും അംഗീകരിക്കാൻ നാം ബാധ്യസ്ഥരാണ്.

ഈ സന്ദർഭത്തിൽ അസ്തിത്വവ്യവസ്ഥയെ സംബന്ധിച്ച് ഉയർന്ന് വരുന്ന സംശയങ്ങളെ ഞാൻ ''അദ്‌ലെ ഇലാഹി'' (ദൈവിക നീതി)[1] എന്ന എന്റെ കൃതിയിൽ ചർച്ചചെയ്യുകയും ദൈവാനുഗ്രഹം കൊണ്ട് പരിഹരിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ചരിത്രഗതിയെയും മനുഷ്യസമൂഹത്തെയും സംബന്ധിച്ച സംശയങ്ങൾ ''ദൈവവും തിൻമയും തമ്മിലുള്ള യുദ്ധ''മെന്ന ശീർഷകത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യാം.[2]

[1] ഈ പ്രശ്നം പണ്ഡിതോചിതമായും ആർക്കും ബോധ്യപ്പെടുന്ന വിധത്തിലുമാണ് മുർതസാ മുത്വഹരി അദ്‌ലെ ഇലാഹിയിൽ കൈകാര്യം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. പ്രസ്തുത കൃതി സാരസമ്പൂർണമാണ്. വിവ:

[2] ഇങ്ങനെയൊരു ശീർഷകം ഈ പുസ്തകത്തിലില്ല. ഗ്രന്ഥകാരന്റെ മനസിൽ രൂപപ്പെട്ട കൃതി പൂർത്തിയാക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന് കഴിഞ്ഞിരുന്നെങ്കിൽ അതുണ്ടാകുമായിരുന്നു. പക്ഷെ, അതിന് കഴിയും മുമ്പ് അദ്ദേഹം വിജ്ഞാനത്തിന്റെ ശത്രുക്കളാൽ വധിക്കപ്പെട്ടു. വിവ:

അദ്ധ്യായം പത്ത്

ഇസ്‌ലാമിന്റെ ചരിത്രദർശനം

ചരിത്രസ്വഭാവത്തെ സംബന്ധിച്ച ഏതെങ്കിലും ചിന്താപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വീക്ഷണം കണ്ടെത്താൻ ചില മാനദണ്ഡങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കാവുന്നതാണ്. വ്യത്യസ്ത ചരിത്രപ്രസ്ഥാനങ്ങളോടും സംഭവങ്ങളോടും അതിന്റെ സമീപനമെന്താണെന്ന് കൃത്യമായി നിർണയിക്കാൻ ഇത് സഹായിക്കും. ഈ ആവശ്യാർഥം ചില മാനദണ്ഡങ്ങൾ മുന്നോട്ട് വെക്കാൻ ഞാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നു.

ഈ മാനദണ്ഡങ്ങളെ കണ്ടെത്തുകയും അവ ഉപയോഗിച്ച് ഇസ്‌ലാമിന്റെ വീക്ഷണം നിർണയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിന് മുമ്പായി, സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതികാടിത്തറകളെക്കാളും പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായിട്ടുള്ളത് ആത്മീയവും ധൈഷണികവുമായ അടിത്തറകളാണെന്ന് കാണിക്കുന്ന ചില തത്വങ്ങൾ ഖുർആനിൽ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കേണ്ടതനിവാര്യമാണ്. ഖുർആൻ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു: ''സ്വയം മാറുന്നത്വരെ ദൈവം ഒകു ജനതയെയും മാറ്റുകയില്ല...''(13:11). മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, തങ്ങളുടെ മാനസികവും ആത്മീയവുമായ അഭിരുചികൾ മാറ്റാൻ തയ്യാറാവാത്ത ഒരു ജനതയുടെയും ഭാവി ഒരിക്കലും മാറുകയില്ല. ചരിത്രത്തിന്റെ സാമ്പത്തിക നിർണയനവാദം ഇവിടെ വ്യക്തമായി നിരാകരിക്കപ്പെടുന്നു.

ഏതായാലും, ഞാനുദ്ദേശിക്കുന്ന മാനദണ്ഡങ്ങളെ വിവരിക്കാനും അവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ചരിത്രസ്വഭാവത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഇസ്‌ലാമിക വീക്ഷണത്തെ വിലയിരുത്താനും ശ്രമിക്കാം.

ഒന്ന്. പ്രബോധന തന്ത്രം:

ഓരോ ചിന്താപ്രസ്ഥാനത്തിനും സമൂഹത്തിന്റെമുമ്പിൽ സ്വന്തമായ സന്ദേശം അവതരിപ്പിക്കാനുണ്ടായിരിക്കും. ഒരുവശത്ത് അതിന്റെ മുഖ്യ ലക്ഷ്യങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതും മറുവശത്ത് ചരിത്ര പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തെ സംബന്ധിച്ച വീക്ഷണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതുമായ സവിശേഷ രീതി ആ ചിന്താപ്രസ്ഥാനത്തിന് സ്വീകരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഒരു ചിന്താ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ദൗത്യം രണ്ട് തലങ്ങളിലാണ് നിർവഹിക്കപ്പെടുന്നതെന്നർഥം: ആദ്യമായി, ജനങ്ങളിൽ പ്രത്യേക അവബോധം ഉണർത്തുക; രണ്ടാമതായി, സവിശേഷ പ്രേരണാമാധ്യമങ്ങളുപയോഗിച്ച് അവരെ ഉണർത്തുകയും സംഘടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക.

അഗസ്ത്കോംതെയുടെ മാനവികതാ പ്രസ്ഥാനമെടുക്കുക. അദ്ദേഹം ഒരു തരം ''ശാസ്ത്രീയത''ത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും മനുഷ്യപരിണാമം മനോമണ്ഡലത്തിലാണെന്ന് വാദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യമനസ് രണ്ട് ഘട്ടങ്ങൾ പിന്നിട്ടിട്ടുണ്ട്: ഐതിഹ്യത്തിന്റെയും ദർശനത്തിന്റെയും ഘട്ടവും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഘട്ടവും. ബോധത്തിന്റെ എല്ലാ അഭികാമ്യരൂപങ്ങളും ശാസ്ത്രത്തിനുള്ളതാണ്. ശാസ്ത്രനേട്ടത്തിന്റെ എല്ലാ മാർഗങ്ങളും ശാസ്ത്രീയാവേശവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതുമാണ്.

തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ വിപ്ലവസിദ്ധാന്തമായ മാർക്സിസമാണ് മറ്റൊരു ഉദാഹരണം. തൊഴിലാളി വര്ഗ്ഗത്തെ ഉണർത്തുന്ന ബോധം വർഗശത്രുതയുടേതാണ്. ആ വർഗത്തെ സംഘടിപ്പിക്കാനുള്ള മാർഗം അതിന്റെ നഷ്ടബോധത്തെയും പ്രതികാരബോധത്തെയും തട്ടിയുണർത്തുകയാണ്.

സമൂഹത്തെയും ചരിത്രത്തെയും സംബന്ധിച്ച വീക്ഷണങ്ങൾക്ക് പുറമെ, വ്യത്യസ്ത ചിന്താപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഉണർത്താനാഗ്രഹിക്കുന്ന ബോധവും അഭിലഷിത മാറ്റമുണ്ടാക്കാൻ പ്രയോഗിക്കുന്ന ബോധവും അഭിലഷിത മാറ്റമുണ്ടാക്കാൻ പ്രയോഗിക്കുന്ന മാധ്യമങ്ങളും വ്യത്യസ്തമാണ്. ചരിത്രത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനം, അതിന്റെ വികാസഗതി, മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ച കാഴ്ചപ്പാട് എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിവിധ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യ-സംബോധിതരും തന്ത്രത്തിന്റെ ശക്തിപ്രയോഗവും ശക്തിപ്രയോഗത്തെ സംബന്ധിച്ച ധാർമികമായ നീതികരണക്ഷമതയും വ്യത്യസ്തമാണ്.

ക്രൈസ്തവതപോലുള്ള ചില ചിന്താപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ സമാധാന മാർഗങ്ങൾ മാത്രമാണംഗീകരിക്കുന്നത്. ശക്തിയുടെയോ ബലപ്രയോഗത്തിന്റേയോ എല്ലാ രൂപങ്ങളും എല്ലാ അവസ്ഥകളിലും ത്യാജ്യവും അധാർമികവുമാണെന്നവ ധരിക്കുന്നു. നേരെ മറിച്ച്, നിഷേയുടെ തത്വശാസ്ത്രംപോലുള്ള ചിന്താപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ വീക്ഷണത്തിൽ അധികാരശക്തി മാത്രമാണ് ധാർമികമായി മൂല്യവത്തായിട്ടുള്ളത്. അധികാരമാണ് മനുഷ്യപൂർണതയുടെ മാനദണ്ഡം; നിഷേയുടെ അതിമാനുഷൻ ഏറ്റവും അധികാരവും ശക്തിയുമുള്ളവനാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ക്രിസ്ത്യൻ ധാർമിക അടിമകളുടെയും ദുർബലരുടെയും പതിതരുടെയും ധാർമികതയാണ്; മനുഷ്യപുരോഗതിയെ തടഞ്ഞ് നിർത്തുകയാണതിന്റെ ധർമ്മം.

ചില ചിന്താ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ധാർമികതയെ അധികാരത്തോടും ബലപ്രയോഗത്തോടും ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നു; ഏത് തരം ബലപ്രയോഗത്തെയും ധാർമികമായി പരിഗണിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും. മാർക്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ചൂഷകർ ചൂഷിതർക്കെതിരെ പ്രയോഗിക്കുന്ന ശക്തി അധാർമികമാണ്. കാരണം അതിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം സ്റ്റാറ്റസ്ക്വാ നിലനിർത്തുകയും സ്തംഭനമുണ്ടാക്കുകയുമാണ്. എന്നാൽ, ചൂഷിതരുടെ ബലപ്രയോഗം ധാർമികമാണ്. കാരണം അതിന്റെ ലക്ഷ്യം സമൂഹത്തെ പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയും ഉന്നതതരമായൊരു ഘട്ടത്തിലേക്ക് വികസിപ്പിക്കുകയുമാണ്. മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, രണ്ട് വിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിൽ സമൂഹത്തിൽ വെച്ച് നിരന്തരമായ സംഘട്ടനങ്ങൾ നടക്കുന്നു- ഒന്ന് സിദ്ധാന്തവും മറ്റൊന്ന് പ്രതിസിദ്ധാന്തവും. സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ശക്തി പിന്തിരിപ്പനും അത്കൊണ്ട് തന്നെ അധാർമികവു

മാണ്; പ്രതിസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ശക്തി വിപ്ലവകരവും പുരോഗമനപരവും അത്കൊണ്ട്തന്നെ ധാർമികവുമാണ്. ധാർമികശക്തി കാലാന്തരത്തിൽ സദാചാരവിരുദ്ധമായിത്തീരുക സ്വാഭാവികമാണല്ലോ. അപ്പോൾ, സദാചാരം തീർത്തും ആപേക്ഷികമാണെന്ന് വരുന്നു.

ക്രിസ്ത്യൻ വീക്ഷണ പ്രകാരം, വിരുദ്ധ വിഭാഗത്തോടുള്ള സമീപനം സൗമ്യതയുടേയും സാമാധാനത്തിന്റേതുമാണ്. ഈബന്ധം മാത്രമാണ് ധാർമികം. നിഷേയുടെ വീക്ഷണമനുസരിച്ച്, ബലവാനും ദുർബലനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം മാത്രമാണ് ധാർമിക ബന്ധം. ദുർബലനായിരിക്കുകയെന്നതനേക്കാൾ വലിയ പാപമില്ല. മാർക്സിസത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ, സാമ്പത്തികമായി വിരുദ്ധമായ രണ്ട് വർഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. ഈ ബന്ധത്തിൽ, ചൂഷിതരുടെ ബലപ്രയോഗം ധാർമികവും ചൂഷകരുടെ ബലപ്രയോഗം അധാർമികവുമാണ്. പുതുതായി രംഗത്തിൽവരുന്ന ശക്തികളും പഴയ ശക്തികളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം നിരന്തരമായ സംഘട്ടനത്തിന്റേതാണ്; ഈ സംഘട്ടനത്തിൽ ധാർമികത അനിവാര്യമായും പുതിയ ശക്തികളോടൊപ്പമാണ്.

മുകളിൽ പറഞ്ഞ എല്ലാ ആശയങ്ങളെയും ഇസ്‌ലാം നിരാകരിക്കുന്നു. ഇസ്‌ലാം ധാർമികതയെ സമാധാനവാദത്തിലും സൗമ്യതയിലും സ്നേഹത്തിലും പരിമിതപ്പെടുത്തുന്നില്ല. സന്ദർഭോചിതമായ ബലപ്രയോഗവും ധാർമികമാണെന്നാണത് വാദിക്കുന്നത്. അക്കാരണത്താൽ, സ്വേഛാധിപത്യത്തിനും അനീതിക്കുമെതിരായ സമരം ഒരു പരിപാവന കർത്തവ്യമായും ചില അവസ്ഥകളിൽ ജിഹാദിനെ ഒരു നിർബന്ധ ബാധ്യതയായുമാണ് ഇസ്‌ലാം പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത്. നിഷേയുടെ വീക്ഷണം നിരർഥകവും മനുഷ്യത്വരഹിതവും ജീർണവുമാണെന്നതിൽ സംശയമില്ല. മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ചരിത്രവികാസത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതായി കരുതപ്പെടുന്ന ശക്തിയാണ്. ഇതിന് വിരുദ്ധമായി, പ്രതിയോഗികളായ പിന്തിരിപ്പൻ വിഭാഗത്തെ അക്രമാസക്തമായി നേരിടുന്നതിനെ രണ്ടാമത്തെ മാർഗമായാണ് ഇസ്‌ലാം കാണുന്നത്. ഒന്നാമത്തെ മാർഗത്തിൽപെടുന്ന രണ്ട് ഘടകങ്ങളാണ് യുക്തിസഹമായ പ്രേരണമുഖേനയുള്ള ആശയവിനിമയവും (അൽഹിക്മഃ) ധാർമികോപദേശവും (അൽമൗഇളഃ).

പിന്തിരിപ്പൻ ശക്തികളെ ബലം പ്രയോഗിച്ച് നേരിടുന്നതിനെ ധാർമികമായി അംഗീകരിക്കുന്നത് ധൈഷണികവും ധാർമികവും ആത്മീയവുമായ പ്രേരണകൾ പരാജയപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമാണ്. ഇതാമ് പ്രവാചകൻമാരുടെ മാതൃകയും ശൈലിയും. ഇസ്‌ലാമിന്റെ സമീപനം പ്രാഥമികമായും (ഭൗതികമല്ല) ആത്മീയമാണെന്നതിനാൽ അത് യുക്തിഭദ്രമായ സംവാദത്തിലും ന്യായവാദത്തിലും ധാർമിക പ്രേരണയിലും വിശ്വസിക്കുന്നു. വിമർശനാർഥം ആയുധശക്തിയിലെന്നപോലെ വിമർശനത്തിന്റെ ആയുധശക്തിയിലും മാർക്സ് വിശ്വസിക്കുകയും അതുപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എല്ലായിടത്തും എടുത്തുപയോഗിക്കാവുന്ന ഒരായുധമായി ഇസ്‌ലാം അതിനെ കാണുന്നില്ല. പിന്തിരിപ്പൻ ശക്തികൾക്കെതിരായ സായുധസമരം ദ്വിതീയമാർഗം മാത്രമാണെന്നും, വിചിന്തനവും ധാർമിക പ്രേരണയും ഉപദേശവും ശക്തമാണെന്നും വിശ്വസിക്കുന്ന ഇസ്‌ലാമിന്റെ മനുഷ്യനെയും സമൂഹത്തെയും ചരിത്രത്തെയും സംബന്ധിച്ച വീക്ഷണം പ്രത്യേകിച്ചും ആത്മീയമാണ്.

ചുരുക്കത്തിൽ, ഏതൊരു ചിന്താപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും പ്രതിയോഗികളുമായുള്ള ബന്ധം-ശുദ്ധപ്രേരണയോ ശുദ്ധസംഘട്ടനമോ, ആദ്യമായി പ്രേരണയും പിന്നീട് സംഘട്ടനവുമെന്ന ദ്വിമുഖബന്ധമോ- ആ പ്രസ്ഥാനത്തിന് യുക്തിഭദ്രമായ പ്രേരണയിലും ധാർമികോപദേശത്തിലും, അവയുടെ കഴിവിലും പരിമിതിയിലുമുള്ള വിശ്വാസവും ചരിത്രത്തെയും ചരിത്രഗതിയിൽ സംഘട്ടനത്തിനുള്ള സ്ഥാനത്തെയും സംബന്ധിച്ച വീക്ഷണവും വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ഇനി, ഇസ്‌ലാം ഉണർത്താനാഗ്രഹിക്കുന്ന ബോധവും അതിന്റെ ദൗത്യത്തിലേക്ക് മനുഷ്യനെ ക്ഷണിക്കാനുപയോഗിക്കുന്ന മാർഗങ്ങളുമെന്താണെന്ന് പരിശോധിക്കാം. ദൈവമാണ് മനുഷ്യന്റെ പ്രഭവവും ലക്ഷ്യവുമെന്ന വിശ്വാസത്തിനാണ് ഇസ്‌ലാമിന്റെ ബോധനം പരമപ്രാധാന്യം നല്കുന്നത്. ഖുർആനും മുഴുവൻ പ്രവാചകൻമാരും പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ള ബോധനമാർഗമിതാണ്. മനുഷ്യൻ എവിടെനിന്ന് വന്നു, എങ്ങോട്ട് പോകുന്നു, ആരോട് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു? ലോകത്തിന്റെ ഉത്ഭവമെവിടെ, അതിന്റെ ഗതിയെന്ത്, അതെങ്ങോട്ട് നീങ്ങുന്നു? ഈ മൗലിക ചോദ്യങ്ങളാണ് ആദ്യമായി പ്രവാചകൻമാർ മനുഷ്യരുടെ മുമ്പിൽവെച്ചത്. പ്രവാചകൻമാർ ജനങ്ങളിൽ സൃഷ്ടിച്ച ആദ്യബോധം മുഴുവൻ സൃഷ്ടികളോടും അസ്തിത്വത്തോടുമുള്ള ബന്ധവും ഉത്തരവാദിത്തവുമായിരുന്നു. മൊത്തം പ്രപഞ്ചത്തോടും ജീവിതത്തോടുമുള്ള ഉത്തരവാദിത്തബോധത്തിന്റെ ഭാഗം മാത്രമാണ് സാമൂഹ്യ ഉത്തരവാദിത്തബോധം. പ്രവാചകജീവിതത്തിന്റെ പതിമൂന്ന് കൊല്ലക്കാലത്തവതരിപ്പിച്ച മക്കൻ അധ്യായങ്ങളിൽ മുഖ്യമായും ഊന്നുന്നത് സൃഷ്ടിയുടെയും ഉയിർത്തെഴുന്നേല്പിന്റെയും പ്രശ്നങ്ങളിലാണ്. ''അല്ലാഹുവല്ലാതെ മറ്റൊരു ദൈവമില്ലെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കൂ. നിങ്ങൾ മോചിതരാകും'' എന്ന പ്രഖ്യാപനത്തോടെയാണ് പ്രവാചകൻ(സ) തന്റെ ദൗത്യം ആരംഭിച്ചത്.

മനുഷ്യന്റെ വിശ്വാസ ചിന്തകളെ ശുദ്ധീകരിക്കാനുദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു മതപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു ഇത്. ദൈവത്തിന്റെ ഏകത്വമെന്ന (തൗഹീദ്) തത്വത്തിന് ധാരാളം മാനങ്ങളുണ്ടെന്നത് ശരിതന്നെ- ഇസ്‌ലാമിന്റെ മുഴുവൻ അധ്യാപനങ്ങളെയും വിശകലനം ചെയ്താൽ അവ ചെന്നെത്തുന്നത് തൗഹീദി

ലാണെന്ന് കാണാം; ഇസ്‌ലാമികാശയങ്ങളുടെ മുഴുവൻ അടിസ്ഥാനവും ഈ തത്വമാണ്.[1] എന്നാൽ, ആരംഭത്തിൽ ഈ പ്രഖ്യാപനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം നിലവിലുള്ള ബഹുദൈവവിശ്വാസപരമായ ചിന്തയുടെയും ആരാധനയുടെയും രീതികളെ മാറ്റി ഏകദൈവവിശ്വാസത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ചിന്തയും ആരാധനയും സ്ഥാപിക്കുക മാത്രമായിരുന്നു വെന്ന് മറക്കരുത്. സമഗ്രമായൊരു ലക്ഷ്യപ്രഖ്യാപനത്തെ ആരംഭത്തിൽ തന്നെ പ്രവാചകൻ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചിരുന്നുവെങ്കിൽ ജനങ്ങൾ അത് ഉൾക്കൊള്ളുമായിരുന്നില്ല.

മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ ആഴത്തിൽ വേരോട്ടമുള്ള ഈ ബോധം വിശ്വാസം പ്രചരിപ്പിക്കാനും സംരക്ഷിക്കാനുമുള്ള ഔൽസുക്യവും ആത്മവീര്യവും സൃഷ്ടിക്കുമ്പോൾ, സ്വന്തം സമ്പത്തും സാമൂഹ്യപദവിയുംസന്താനങ്ങളും ജീവനും ബലികഴിക്കാൻ മനുഷ്യൻ മടിക്കില്ല. ഇന്ന് 'ഉപരിഘടന'യെന്നറിയപ്പെടുന്നതിൽനിന്ന് പ്രവർത്തനമാരംഭിച്ച് 'ആന്തരഘടന'യിലേക്ക് നീങ്ങുകയാണ് പ്രവർചകൻമാർ ചെയ്തത്. പ്രവാചകാധ്യാപനങ്ങൾ പ്രകാരം, മനുഷ്യൻ (ഭൗതിക താല്പര്യങ്ങളോടല്ല) വിശ്വാസത്തോടും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തോടുമാണ് കൂടുതൽ പ്രതിബദ്ധത പുലർത്തുന്നത്. യഥാർഥത്തിൽ, ഈ വിശ്വാസവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവുമാണ് അടിത്തറ; പ്രകൃതിയും പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളും സമൂഹവുമായുള്ള ഒരു ബന്ധമായ അധ്വാനമാണ് ഉപരിഘടന രൂപീകരിക്കുന്നത്. ഏതൊരു മതപ്രബോധനവും ഫലപ്രദമാവണമെങ്കിൽ പ്രവാചകബന്ധിതമാവണം. അഥവാ പ്രഭവത്തെയും ഉയിർത്തെഴുന്നേല്പിനെയും സംബന്ധിച്ച നിരന്തരമായ ഓർമ്മപ്പെടുത്തൽ ഉണ്ടാവണം. ഈ ബോധമുണർത്തിയും വളർത്തിയെടുത്തും, ദൈവത്തിന്റെ തൃപ്തിയിലും പരമാധികാരത്തിലും ശിക്ഷാരക്ഷകളിലുമുള്ള വിശ്വാസം സൃഷ്ടിച്ചെടുത്തുമാണ് പ്രവാചകൻമാർ ജനങ്ങളെ സംഘടിപ്പിച്ചത്. പതിമൂന്നിടങ്ങളിൽ ഖുർആൻ ദൈഹിതത്തെപ്പറ്റി പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഏത്തരം ആത്മീയ പ്രചോദനമുപയോഗിച്ചാണ് ഇസ്‌ലാം വിശ്വാസികളുടെ സമൂഹത്തെ ചലിപ്പിച്ചതെന്ന് ഇത് കാണിക്കുന്നു. ഈ ബോധത്തെ ദിവ്യബോധം അഥവാ പ്രാപഞ്ചിക ബോധമെന്ന് വിളിക്കാം.

ഇസ്‌ലാമികാധ്യാപനങ്ങളുടെ ദ്വിതീയതലത്തിൽ പ്രസക്തമായിട്ടുള്ളത് മനുഷ്യത്വബോധവും മനുഷ്യപദവിയുടെ ഔന്നത്യത്തിന്റെയും മഹത്വത്തിന്റെയും സാക്ഷാത്കാരവുമാണ്. അതിജീവന സമരത്തിൽ മറ്റുള്ളവരെ ക്രൂരമായി ഉൻമൂലനം ചെയ്ത് അതിജീവിക്കുകയും പരിണാമത്തിന്റെ ഈ ഘട്ടത്തിലെത്തുകയും ചെയ്ത ഒരു മൃഗമല്ല മനുഷ്യൻ എന്നാണ് ഇസ്‌ലാം പഠിപ്പിക്കുന്നത്. നേരെമറിച്ച്, ദിവ്യാത്മാവ് വഹിക്കുകയും- ഈ ദിവ്യാത്മാവിനെയാണല്ലോ മാലാഖമാർ സാഷ്ടാംഗം നമിച്ചത്- ദിവ്യസിംഹാസനത്തിൽനിന്നും വിളിയാളങ്ങൾ കിട്ടുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ജീവിയാണ് മനുഷ്യൻ എന്നതാണ് ഇസ്‌ലാമിക സമീപനം. ദുര, വിഷയാസക്തി, ദുഷ്ടതയോടും രക്തച്ചൊരിച്ചിലിനോടും അസത്യത്തോടും ഹീനത്വത്തോടും കുഴപ്പത്തോടും വൈമുഖ്യം കാണിക്കുകയും മർദ്ദനത്തെയും സ്വേഛാധിപത്യത്തെയും പ്രതിരോധിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ആത്മീയ സ്ഫുലിംഗം. ഈ സ്ഫുലിംഗം ദിവ്യമഹത്വത്തിന്റെയും പ്രതാപത്തിന്റെയും പ്രതിഫലനംമാത്രമാണ്. ''...അല്ലാഹുവിനും അവന്റെ ദൂതൻമാർക്കും വിശ്വാസികൾക്കുമാമ് മഹത്വമുള്ളത്...''(63:8). പ്രവാചകൻ (സ) അരുളി: ''മനുഷ്യന്റെ മഹത്വം രാത്രി മുഴുവനും ഉണർന്നിരിക്കുന്നതിലും (നമസ്കരിക്കുകയും പ്രാർഥിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിൽ) അവന്റെ പ്രതാപം ജനങ്ങളുടെ സഹായമാവശ്യമില്ലാത്ത അവസ്ഥയിലുമാണ് കിടക്കുന്നത്''. അലി(അ) പറഞ്ഞു: ''ജീവിതം വിജയശ്രീലാളിതനായി മരിക്കുകയും മരണം വിധേയത്വത്തിൽ ജീവിക്കുകയുമാണ്''. ഹുസൈനുബ്നു അലി(അ) പറഞ്ഞു: ''മരണത്തിൽ മാത്രമേ എനിക്ക് ആനന്ദം ലഭിക്കൂ. സ്വേഛാധിപതികളുടെയും മർദ്ദകരുടെയും ഇടയിലുള്ള ജീവിതം വേദനയും വെറുപ്പും മാത്രമാണ് തരുന്നത്.'' മനുഷ്യപ്രകൃതിയിൽ ലീനമായിക്കിടക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ മഹത്വബോധത്തെയാണ് ഈ വചനങ്ങളെല്ലാം കാണിക്കുന്നത്.

ഇസ്‌ലാമികാധ്യാപനങ്ങളുടെ ത്രിതീയതലത്തിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നത് സാമൂഹ്യാവകാശങ്ങളെയും ബാധ്യതകളെയും സംബന്ധിച്ച ബോധമാണ്. സ്വന്തം അവകാശങ്ങളെയും മറ്റുള്ളവരുടെ അവകാശങ്ങളെയും നേടിയെടുക്കാനുള്ള സമരത്തിന്റെ അനിവാര്യതയിലൂന്നുന്നതിലൂടെ, ഈ ബോധത്തെ പ്രേരണയുടെയും ചലനത്തിന്റെയും മാധ്യമങ്ങളായി ഉപയോഗിക്കുന്ന ധാരാളം സന്ദർഭങ്ങൾ ഖുർആനിലുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് താഴെ വരുന്ന ഖുർആൻ സൂക്തം ശ്രദ്ധിക്കുക: ''അല്ലാഹുവിന് വേണ്ടിയും ''ഞങ്ങളുടെ നാഥാ, മർദ്ദകരായ ജനങ്ങളുടെ ഈ നഗരത്തിൽനിന്നും ഞങ്ങളെ രക്ഷിക്കുകയും അവിടുന്ന് ഒരു സംരക്ഷകനേയും ഒരു സഹായിയേയും ഞങ്ങൾക്കായി നിയോഗിച്ച് തരികയും ചെയ്യേണമേ' എന്ന് പ്രാർഥിക്കുന്ന മർദ്ദിതരായ പുരുഷൻമാർക്കും സ്ത്രീകൾക്കും കുട്ടികൾക്കും വേണ്ടിയും നിങ്ങളെന്തേ പൊരുതുന്നില്ല?''(4:75). ജിഹാദിന് പ്രേരിപ്പിക്കാൻ ഈ സൂക്തം രണ്ട് ആത്മീയ മൂല്യങ്ങളെയാണ് ആശ്രയിക്കുന്നത്. ഒന്നാമത്തെ മൂല്യം ദൈവികമാർഗത്തിലുള്ള സമരത്തിന്റെ അനിവാര്യത

[1] ചില ആധുനിക മുസ്‌ലിം ബുദ്ധിജീവികൾ ഖുർആനിലെ ചില അധ്യായങ്ങൾക്ക് അവരുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നല്കിയിട്ടുണ്ട്. ഖുർആനിൽ പരലോകജീവിതത്തെപ്പറ്റി ഒരു വരിപോലും ഇല്ലെന്ന് അവർ വാദിക്കുന്നു. ഇഹലോകം എന്നർഥം പറഞ്ഞുവരാറുള്ള 'ദുൻയാ' എന്ന പദംകൊണ്ട് സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ നിലവാരത്താഴ്ചയാണത്രെ അർഥമാക്കുന്നത്. അതായത് വർഗവിവേചനം, അസമത്വം, ചൂഷണം എന്നിവ നിലനില്ക്കുന്ന വ്യവസ്ഥ. സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ നിലവാരം ഉയർന്നുനില്ക്കുന്ന അവസ്ഥക്കാണത്രെ പരലോകം എന്നർഥം പറയാറുള്ള 'ആഖിറഃ' പ്രയോഗിക്കുന്നത്. ചൂഷണമോ വിവേചനമോ അനുവദിക്കാത്ത, വ്യക്തി ഉടമാവകാശം ഉൻമൂലനം ചെയ്തുകഴിഞ്ഞ അവസ്ഥയായിരിക്കും അത്. ഇത് സമ്മതിച്ചാൽ, മാർക്സിന്റെ ഭൗതികവാദം ആവിർഭവിക്കുന്നതിന് ഒരായിരം കൊല്ലം മുമ്പ് ഖുർആൻ മതം മരിച്ചതായി പ്രഖ്യാപിച്ചുവെന്നായിരിക്കും അതിനർഥം.

യാണ്; രണ്ടാമത്തെ മൂല്യം നിസ്സഹായരായ മർദ്ദിതരെ മർദ്ദകരുടെ പിടുത്തത്തിൽ നിന്നും മോചിപ്പിക്കാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ ബാധ്യതയാണ്.

മറ്റൊരു ഖുർആനിക സന്ദർഭം കാണുക: ''തങ്ങൾ അക്രമിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന കാരണത്താൽ പൊരുതുന്നവർക്ക് അനുവാദം നല്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു- തീർച്ചയായും അവർക്ക് വിജയം നല്കാൻ അല്ലാഹുവിന് കഴിയും- 'ഞങ്ങളുടെ നാഥൻ അല്ലാഹുവാണ്' എന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചതുകൊണ്ട് മാത്രം സ്വന്തം ഗൃഹങ്ങളിൽനിന്നും അന്യായമായി പുറത്താക്കപ്പെട്ടവരാണവർ. അല്ലാഹു ഒരു വിഭാഗത്തെ മറ്റൊരു വിഭാഗത്തെക്കൊണ്ട് തടഞ്ഞ് നിർത്തിയിരുന്നില്ലെങ്കിൽ ദൈവനാമം സദാ സ്മരിക്കപ്പെടുന്ന മഠങ്ങളും ചർച്ചകളും സിനഗോഗുകളും പള്ളികളും തീർച്ചയായും തകർക്കപ്പെടുമായിരുന്നു. തീർച്ചയായും അല്ലാഹു അവനെ സഹായിക്കുന്നവരെ സഹായിക്കുകതന്നെ ചെയ്യും-തീർച്ചയായും തകർക്കപ്പെടുമായിരുന്നു. തീർച്ചയായും അല്ലാഹു അവനെ സഹായിക്കുന്നവരെ സഹായിക്കുകതന്നെ ചെയ്യും-തീർച്ചയായും അല്ലാഹു സർവശക്തനും പ്രതാപിയുമാണ്. (അവർ), നാം അവരെ ഭൂമിയിൽ സ്ഥാപിച്ചാൽ, നമസ്കാരം നിലനിർത്തുകയും ദരിദ്രരുടെ അവകാശം നല്കുകയും നൻമകല്പിക്കുകയും തിൻമ വിരോധിക്കുകയും ചെയ്യും. എല്ലാ കാര്യങ്ങളുടെയും അന്ത്യം കിടക്കുന്നത് അല്ലാഹുവിലാണ്'' (22:39 -41). പൊരുതാൻ അനുവാദം നല്കപ്പെട്ടവരുടെ അവകാശങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ജിഹാദിന്റെയും പ്രതിരോധത്തിന്റെയും അനുവാദം ആരംഭിക്കുന്നതെന്ന് ഈ സൂക്തം കാണിക്കുന്നു. അതേസമയം, പ്രതിരോധത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രമാണ് മറ്റുള്ളവരോട് കാണിക്കുന്ന അനീതിയേക്കാളും ഉന്നതവും മൗലികവുമായിട്ടുള്ളത്. വിശ്വാസികൾ അവിശ്വാസികൾക്കെതിരെ ചെറുത്ത് നില്പ് സംഘടിപ്പിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ പള്ളികളും മറ്റ് ആരാധനാലയങ്ങളും- സമൂഹത്തിന്റെ ആത്മീയ ജീവതത്തിന്റെ ഹൃദയമാണല്ലോ ദേവാലയങ്ങൾ- നശിക്കുകയും തകരുകയും ചെയ്യുമെന്നതാണ് ഈ പ്രതിരോധന തത്വശാസ്ത്രം. ''അക്രമിക്കപ്പെടാത്തവൻ കടുത്ത ഭാഷയിൽ സംസാരിക്കുന്നത് ദൈവം ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല'' (4:148) എന്നതാമ് ഖുർആന്റെ സമീപനം. സ്വന്തം അവകാശങ്ങൾ നേടിയെടുക്കാൻവേണ്ടി മർദ്ദിതരോടുള്ള ഒരു പ്രേരണയാണിത്. (26:227)ഉം ഇതേ ആശയം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

മർദ്ദനവും അക്രമവും ഏറ്റവും ഹീനമായ പാപമാണെങ്കിലും, അവകാശ സംരക്ഷണം ഒരു ബാധ്യതയാണെങ്കിലും, അത്തരം അവകാശങ്ങളും കർത്തവ്യങ്ങളും മൗലികമായി ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാൻ കാരണം അവ ഉന്നത മാനുഷിക മൂല്യങ്ങളാണെന്ന വസ്തുതയാണ്. ഇതാണ് ഖുർആന്റെയും സുന്നത്തിന്റെയും നിലപാട്. ഹീനമായ മാനസിക വികാരങ്ങളെ ഖുർആൻ ഒരിക്കലും പ്രേരിപ്പിക്കുന്നില്ല. ഇന്നിന്ന വിഭാഗം ആഡംബരജീവിതം നയിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ നിങ്ങൾക്കും എന്ത്കൊണ്ടപ്രകാരമായിക്കൂട?- ഇത് ഇസ്ലാമിന്റെ പ്രേരണാരീതിയല്ല. ഒരുത്തന്റെ സ്വത്ത് ആരെങ്കിലും ബലാൽക്കാരം പിടിച്ചെടുക്കുമ്പോൾ, ഭൗതിക വസ്തുക്കൾ മൂല്യവത്തല്ലെന്നപേരിൽ, നിഷ്ക്രിയനായി നോക്കിനില്ക്കാൻ ഇസ്ലാം അനുവദിക്കുന്നുമില്ല. അഭിമാനം (ഭാര്യയും സന്താനങ്ങളും) കയ്യേറ്റം ചെയ്യപ്പെടുമ്പോഴും, ലൈംഗിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ പ്രകൃതിപരമാണെന്ന പേരിൽ, ആർക്കും മൗനം ദീക്ഷിച്ച് ഒഴിഞ്ഞ്നില്ക്കാൻപാടില്ല. സ്വത്തും അഭിമാനവും സംരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടി പൊരുതിമരിച്ചവൻ രക്തസാക്ഷിയാണെന്ന് ഇസ്ലാം പഠിപ്പിക്കുന്നു.

രണ്ട്. പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ നാമം:

എല്ലാ ചിന്താപ്രസ്ഥാനങ്ങളും സ്വന്തം അനുയായികളെ തിരിച്ചറിയുന്നതും അംഗീകരിക്കുന്നതും സവിശേഷനാമങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചാണ്. ഉദാഹരണമായി, വെളുത്ത വർഗീയതയിൽ 'വെളുത്ത മനുഷ്യനാ'ണ് ഇതംഗീകരിക്കുന്നവരെ തിരിച്ചറിയാനുള്ള ലക്ഷണം. ഇവിടെ 'നമ്മൾ' എന്നാൽ വെളുത്തവൻ എന്നാണ്. അത്പോലെത്തന്നെ, മാർക്സിസത്തിൽ ഈ ലക്ഷണം തൊഴിലാളിയാണ്. ഇവിടെ 'നമ്മൾ' എന്നാൽ തൊഴിലാളികളും അധ്വാനിക്കുന്നവരുമെന്നർഥം. മാർഗത്തെക്കുറിച്ചോ ലക്ഷ്യത്തെക്കുറിച്ചോ യാതൊരു ചിന്തയുമില്ലാതെ ഒരു പ്രത്യേക വ്യക്തിയെ പിൻവറ്റുന്നവരെ ക്രൈസ്തവത നിഷ്പ്രയാസം തിരിച്ചറിയുന്നു. ക്രിസ്തുവിനെ അനുധാവനം ചെയ്യുകയാണ് ഒരു ക്രിസ്ത്യാനിയെ തിരിച്ചറിയാനുള്ള ലക്ഷണം.

വംശീയവും വർഗപരവും തൊഴിൽപരവും പ്രാദേശികവും വ്യക്തിപരവുമായ ഒരു അടയാളവും മുസ്ലിംകളെ തിരിച്ചറിയാൻ ഉപയോഗ്യമല്ലെന്നതാണ് ഇസ്ലാമിന്റെ ഒരു സവിശേഷത. ഈ മതത്തിന്റെ അനുയായികൾ നാടോടികൾ, സെമിറ്റിക്കുകൾ, ദരിദ്രർ, സമ്പന്നർ, മർദ്ദിതർ, വെളുത്തവർ, കറുത്തവൻ, ഏഷ്യക്കാൽ, പാശ്ചാത്യർ, പൗരസ്ത്യർ, മുഹമ്മദീയർ, ഖുർആനൈറ്റുകൾ, കഅബൈറ്റുകൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള പേരുകളിലൊന്നും തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നില്ല. ഇസ്ലാമിന്റെ യഥാർഥ അനുയായികളെ തിരിച്ചറിയാൻ ഇപ്പറഞ്ഞ വിശേഷണങ്ങളൊന്നും നിർണായകമല്ല. ഈ ചിന്താ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും അതിന്റെ അനുയായികളുടെയും സ്വഭാവം തിരിച്ചറിയുന്നതോടെ എല്ലാ വിശേഷണങ്ങളും പേരുകളും തിരോഭവിക്കുകയും ഒരു പ്രത്യേക ബന്ധം മാത്രം-മനുഷ്യനും ദൈവവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം- അവശേഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. 'ഇസ്ലാം' എന്നാൽ ദൈവത്തിന്റെ മുമ്പിലുള്ള സമർപ്പണം എന്നാണർഥം എന്ത്തരം സമുദായമാണ് മുസ്ലിം സമുദായം? ദൈവത്തിനും സത്യത്തിനും മനുഷ്യവർഗത്തിന്റെ മാർഗനിർദ്ദേശത്തിനായി സത്യത്തിന്റെ ചക്രവാളത്തിൽനിന്നും യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ പ്രതിഫലനം ഏറ്റവും യോഗ്യരായ മനുഷ്യരുടെ ഹൃദയങ്ങളിലേക്ക് പകർന്ന് കൊടുക്കുന്ന ദിവ്യവെളിപാടിനുംമുമ്പിൽ വിധേയത്വം കാണിക്കുന്ന സമുദായമാണ് മുസ്ലിം സമുദായം. അപ്പോൾ മുസ്ലിംകളെ തിരിച്ചറിയാനുള്ള ഏക ലക്ഷണം 'ഇസ്ലാം' ആണ്- സത്യത്തോടുള്ള പ്രതിബദ്ധത.

മൂന്ന്. അംഗീകരണ വ്യവസ്ഥകൾ:

നേരത്തെ പറഞ്ഞത്പോലെ ചരിത്ര ചലനത്തിന്റെ രീതി വിവിധ ചിന്താപ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തമാണ്. ഒരു പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വീക്ഷണപ്രകാരം, പ്രകൃതിപരമായ ചലനത്തിന്റെ രീതി ഒരു വർഗം മറ്റൊരു വർഗത്തെ അടിച്ചമർത്തുകയാണ്-ഒരു വർഗം വിപ്ലവകരവും മറ്റേ വർഗം പിന്തിരിപ്പനുമാണ്. മറ്റൊരു ചിന്താപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ, പ്രവർത്തന രീതി കിടക്കുന്നത് പൂർണത തേടുന്ന മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ മഹത്വത്തിലാണ്. മറ്റു പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് വേറെ വീക്ഷണങ്ങളാണുള്ളത്. ഓരോ ചിന്താ പ്രസ്ഥാനവും, സമൂഹചലന രീതിയുടെ സ്വന്തം നിർവചനമുപയോഗിച്ച്, അനുകൂലാവസ്ഥകളും, പ്രതിബന്ധങ്ങളും വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. വർഗങ്ങൾ പരസ്പരം സമ്മർദ്ദം ചെലുത്തുന്നതാണ് ചലന രീതിയെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നവർ, സമ്മർദ്ദം അപര്യാപ്തമാണെന്ന് കണ്ടാൽ, സമ്മർദ്ദം അധികരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ''അടിമവർഗത്തിന്റെ നിലനില്പ് സ്വതന്ത്രരുടെ വർഗത്തിന്റെ നിലനില്പിന്നനിവാര്യമാണ്'' എന്ന മാർക്സ്യൻ മതത്തിന്റെ അർഥവും മറ്റൊന്നല്ല. അദ്ദേഹം തുടർന്ന് പറയുന്നു: ജർമ്മൻ ജനതയുടെ മോചന സാധ്യതയെവിടെയാണ്? നമ്മുടെ ഉത്തരമിതാണ്: പൂർണമായും അസ്വതന്ത്രരായ ഒരു വർഗത്തെ നാം രൂപീകരിക്കണം''.[1] പരിഷ്കരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾ സാമൂഹ്യ സമ്മർദ്ദത്തെ ലഘൂകരിക്കുകയോ ഏറ്റവും ചുരുങ്ങിയത് വിപ്ലവത്തിനാവശ്യമായ സ്ഫോടനാത്മക അവസ്ഥയെ വൈകിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതിനാൽ, ഇത്തരം പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ പരിഷ്കാരങ്ങളെ പ്രതിബന്ധങ്ങളായാണ് കാണുക. നേരെ മറിച്ച്, സാമൂഹ്യസമ്മർദ്ദം വികാസത്തിനുള്ള അനിവാര്യ വ്യവസ്ഥയല്ലാത്തതിനാൽ, സാമൂഹത്തിന്റെ ആന്തരികവും സ്വാഭാവികവുമായ വികാസത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ ഏതെങ്കിലും വർഗത്തിന് വേണ്ടി ചങ്ങലതീർക്കാൻ അനുവദിക്കുകയില്ല. അതേ കാരണം കൊണ്ട്തന്നെ, ക്രമപ്രവൃദ്ധമായ പരിഷ്കാരങ്ങളെ പ്രതിബന്ധങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കാൻ ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ സന്നദ്ധമല്ല.

ഇസ്‌ലാമിക ദൃഷ്ട്യാ അനുകൂലവും പ്രതികൂലവുമായ അവസ്ഥകളേവ? ഈ അവസ്ഥകളുടെ ഇസ്‌ലാമിക വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ അച്ചുതണ്ട് മനുഷ്യജീവിയുടെ പ്രകൃതിയാണ്. ചിലപ്പോൾ, ഖുർആൻ ദൈവഭക്തിയെ മുൻഉപാധിയായി പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു (''ദൈവഭയമുള്ളവരുടെ മാർഗദർശനം''-2:2). ചിലപ്പോൾ, മൊത്തം അസ്തിത്വവ്യവസ്ഥയുടെ നേരെയുള്ള ഉത്തരവാദിത്തബോധത്തിൽ നിന്നുയുർന്ന് വരുന്ന ഉൽക്കണ്ഠയും ഭയവും ഒരു ഉപാധിയായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നു. (''അദൃശ്യമായ വിധത്തിൽ ദൈവത്തെ ഭയപ്പെടുന്നവർ''-21:49; ''അദൃശ്യമായ വിധത്തിൽ പരമകാരുണികനെ ഭയപ്പെടുന്നവൻ'' -(36:11). മനുഷ്യനിലുള്ള ദൈവപ്രോക്ത പ്രകൃതി തകരാതെ അവശേഷിക്കണമെന്നതും ഒരു വ്യവസ്ഥയായി ഖുർആൻ എടുത്ത് കാണിക്കുന്നുണ്ട് (''ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവന് മുന്നറിയിപ്പ് നല്കാൻ''- 36:70). ചുരുക്കത്തിൽ, ഇസ്‌ലാം സ്വന്തം ക്ഷണത്തെ അംഗീകരിക്കാനുള്ള വ്യവസ്ഥകളായി എടുത്ത് പറയുന്ന കാര്യങ്ങളിവയാണ്: ദൈവഭയം, സൃഷ്ടിവ്യവസ്ഥയോടുള്ള ഉത്തരവാദിത്തബോധത്തിൽനിന്നുത്ഭവിക്കുന്ന ഉൽക്കണ്ഠയും ഭയവും, ദൈവപ്രോക്ത പ്രകൃതിയുടെ ശരിയായ രൂപത്തിലുള്ള അതിജീവനം.

ഈ വ്യവസ്ഥകൾക്ക് വിരുദ്ധമായ ആത്മീയവും ധാർമികവുമായ തിൻമകളുമുണ്ട്- ഹൃദയത്തിന്റെ പാപം (2:283), ഹൃദയത്തിന്റെ ജീർണനം (83:14), ഹൃദയത്തെ മുദ്രയടിക്കൽ (2:7), ആന്തരിക അന്ധ്യം (22:46), ഹൃദയത്തിന്റെ ബധിരത (41:44), ആത്മാവിന്റെ പുസ്തകം കേടുവരുത്തൽ (91:10), പൂർവികരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ അന്ധമായി മുറുകെ പിടിക്കൽ (43:23), വീരാരാധന (33:63), ഊഹത്തെ ആശ്രയിക്കൽ (6:116), മുതലായവ. ദുർവ്യയവും ആഢംബരവും അവ മനുഷ്യനിലുള്ള മൃഗവാസനകൾ ശക്തിപ്പെടുത്തുമെന്നും, ഇതുപോലെ വർജ്യമായി ഗണിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇസ്‌ലാമികാധ്യാപനങ്ങൾപ്രകാരം, യുവാക്കളും (വൃദ്ധരേക്കൾ) ദരിദ്രരു (സമ്പന്നരേക്കാൾ) മാണ് ഇസ്‌ലാമികാധ്യാപനങ്ങളെ കൂടുതൽ സ്വീകരിക്കുക. യുവാക്കൾ മാനസിക മലിനീകരണത്തിൽനിന്നും ദരിദ്രർ സമ്പത്തിന്റെയും അഡംബരത്തിന്റെയും പിടുത്തത്തിൽനിന്നും വൃദ്ധരെയും സമ്പന്നരെയും അപേക്ഷിച്ച് കൂടുതൽ മുക്തതരാണെന്നതാണ് ഇതിന് കാരണം.

ഇസ്‌ലാം മുന്നോട്ട് വെച്ചിട്ടുള്ള അംഗീകരണത്തിന്റെ രചനാത്മകവും നിഷേധാത്മകവുമായ വ്യവസ്ഥകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത് സാമൂഹ്യവും ചരിത്രപരവുമായ മാറ്റത്തിന്റെ ഖുർആനിക വീക്ഷണത്തിലുള്ള രീതി(ഭൗതികവും സാമ്പത്തികവുമല്ല) മുഖ്യമായും ആത്മീയവും മനഃശാസ്ത്രപരവുമാണെന്നാണ്.

---

[1] ആൻഡ്രി പീറ്റർ, മാർക്സ് ആന്റ് മാർക്സിസം: പേ. 35 (അടിസ്ഥാന പുസ്തകവും അടിക്കുറിപ്പും). മർദ്ദിതവർഗം നടത്തുന്ന അക്രമപ്രവർത്തനങ്ങൾ സാമൂഹ്യ പരിവർത്തനത്തിന് വേഗം കൂട്ടുമെന്നതിനാൽ ധാർമികവും അതേ പ്രവർത്തനങ്ങൾ മർദ്ദകവർഗം നടത്തുകയാണെങ്കിൽ സാമൂഹ്യമുരടിപ്പിനേ ഇടവരുത്തൂ എന്നതിനാൽ അധാർമികവുമാണെന്ന മാർകിസ്യൻ വീക്ഷണം ന്യായീകരിക്കത്തതല്ല എന്നിവിടെ വെച്ച് മനസ്സിലാക്കാം. ഈ ചിന്താഗതിപ്രകാരം ഭരണവർഗം നടത്തുന്ന മർദ്ദനവും മർദ്ദിതരുടെ അക്രമപ്രവൃത്തികൾപോലെത്തന്നെ സാമൂഹ്യപരിവർത്തനത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ധാർമികവും പ്രയോജനകരവുമാണ്. അപ്പോൾ മാർക്സിന്റെ വീക്ഷണമനുസരിച്ച് പരിവർത്തനത്തിന് വേഗം കൂട്ടുന്ന കാര്യത്തിൽ രണ്ടും ഫലപ്രദമാണ്. ദിശയിലേ രണ്ടിനുമിടക്ക് വ്യത്യാസമുള്ളൂ. ഒന്ന് ഭൂതകാലത്തിന്റെ നേരെയും മറ്റേത് ഭാവിയുടെ നേരെയുമാണ്. സാമൂഹ്യ പുരോഗതിയിലുള്ള അവയുടെ പ്രയോജനകരമായ പങ്കിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കികൊണ്ടുള്ളതല്ല ഈ വ്യത്യാസം. ഒരു പ്രവർത്തനത്തിന്റെ പിന്നിലെ ഉദ്ദേശ്യം കണക്കിലെടുക്കാതെ പുരോഗമനപരമോ പ്രതിലോമപരമോ ആയദിശ നിർണയനം കൊണ്ടുമാത്രം അതിന്റെ ധാർമികതയോ അധാർമികതയോ തീരുമാനിക്കാനാവില്ല. അത്തരമൊരു നിലപാട് മാർക്സിസത്തിൽതന്നെ ഒരുതരം ആശയവാദമായിത്തീരുകയാണ് ചെയ്യുക

നാല്. സമൂഹങ്ങളുടെ ഉത്ഥാനപതനങ്ങൾ:

എല്ലാ സാമൂഹ്യ ചിന്താ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും സാധാരണമായി സമൂഹങ്ങളുടെ ഉത്ഥാനപതനങ്ങളുടെ കാരണങ്ങൾ പ്രതിപാദിക്കാറുണ്ട്. ഉത്ഥാനപതനങ്ങളുടെ കാരണങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച ഏതൊരു ചിന്താ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും നോട്ടപ്പാട് സമൂഹത്തോടും ചരിത്രത്തോടും പുരോഗതിയിലേക്കും അധോഗതി യിലേക്കുമുള്ള അവയുടെ ചലനത്തോടുമുള്ള അതിന്റെ സമീപനത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

വിശുദ്ധ ഖുർആൻ, ബന്ധപ്പെട്ട കഥകളിലൂടെയും ഉപമകളിലൂടെയും, അതിന്റെ വീക്ഷണം വ്യക്തി മാക്കുന്നുണ്ട്. മാറ്റത്തിന്റെ കാരണങ്ങൾ ഉപരിഘടനയിലോ ആന്തരഘടനയിലോ? അടിത്തറയായി ഗണിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കളും ഉപരിഘടനയായി ഗണിക്കപ്പെടുന്ന കാര്യങ്ങളും എന്തൊക്കെയാണ്? ഖുർആന്റെ സമീപനത്തിൽ, സമൂഹത്തിന്റെ ഉത്ഥാനപതനങ്ങളെ സ്വാധീനിക്കുന്ന നാല് ഘടകങ്ങളു ണ്ട്.

(എ) നീതിയും അനീതിയും: അനേകം സൂക്തങ്ങളിൽ നീതിയനീതികളെ സംബന്ധിച്ച ആശയങ്ങളു ണ്ടെന്ന് കാണാം. ഒരു സൂക്തം നോക്കുക; തീർച്ചയായും ഫറോവ ഭൂമിയിൽ ഔന്നത്യം നടിക്കുകയും അതിലെ ജനങ്ങളെ ജാതികളായിതിരിക്കുകയും, ആൺകുട്ടികളെ വധിക്കുകയും സ്ത്രീകളെ വെറുതെ വിടുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട്, അവരിൽപ്പെട്ട ഒരു കക്ഷിയെ മർദ്ദിച്ചൊതുക്കുകയും ചെയ്തു. തീർച്ചയാ യും, അവൻ സൃഷ്ടിക്കുന്നവരിൽപെട്ടവനായിരുന്നു'' (28:4). ഫറോവയുടെ അധികാരമോഹവും അഹ ങ്കാരവും ദിവ്യത്വനാട്യവുമാണവനെ മറ്റുള്ളവരെ അടിമകളാക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. അവന്റെ വിവേചനം ജനങ്ങളെ പരസ്പരം പോരടിക്കുന്ന കക്ഷികളാക്കിമാറ്റി. ഒരു പ്രത്യേക വിഭാഗത്തിൽപെട്ട ആൺകുട്ടി കളെ കൊന്നൊടുക്കുകയും ആ വിഭാഗത്തെ ദുർബലമാക്കുകയും ചെയ്തു. ഖുർആൻ അവനെ ധിക്കാ രിയെന്നും കുഴപ്പം സൃഷ്ടിക്കുന്നവനെന്നുമാണ് അധിക്ഷേപിക്കുന്നത്.

(ബി) ഐക്യവും അനൈക്യവും: വിശ്വാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഐക്യപ്പെടാനും ദൈവ ത്തിന്റെ പാശം മുറുകെ പിടിക്കാനും ഖുർആൻ ആവർത്തിച്ചാവശ്യപ്പെടുന്നത് കാണാം– 3:103, 3:105, 6:153 എന്നിവ ഉദാഹരണങ്ങൾ. ''...നിങ്ങൾ പരസ്പരം പോരടിക്കരുത്; (പോരടിച്ചാൽ) നിങ്ങൾ ദുർബല മായിത്തീരുകയും നിങ്ങളുടെ ശക്തി അപ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്യും...''(8:46).

(സി) നൻമയുടെ ആജ്ഞാപനവും തിൻമയുടെ വിരോധനവും: നൻമ കല്പിക്കുന്നതിനും തിൻമ വിരോധിക്കുന്നതിനും ഖുർആൻ വലിയ ഊന്നൽ നല്കീട്ടുണ്ട്. ഈ മഹത്തായ കർത്തവ്യം ഏത് ജനത അവഗണിച്ചാലും നാശമായിരിക്കും അനന്തരഫലമെന്ന് ഇതിൽനിന്നും അനുമാനിക്കാം. ഈ കടമ നിർവഹിക്കുന്നതിൽ കുറ്റകരമായ വീഴ്ച വരുത്തിയതാണ് ഇസ്രായീല്യർക്ക് ദിവ്യകാരുണ്യം നിഷേധി ക്കപ്പെടാനുണ്ടായ ഒരു കാരണമെന്ന് വിശുദ്ധ ഖുർആൻ (5:79) പഠിപ്പിക്കുന്നു.

(ഡി) ധാർമികാധഃപതനം: ഇതിനെക്കുറിച്ചും അനേകം ഖുർആൻ സൂക്തങ്ങളുണ്ട്. ആഡംബരവും സമ്പന്നതയുമാണ് അധഃപതനത്തിൻരെയും നാശത്തിന്റെയും കാരണമെന്ന് ധാരാളം സൂക്തങ്ങൾ കാണിക്കുന്നു.[1] ''ളുൽമ്'' (ക്രൂരത, അനീതി, അക്രമം, മർദ്ദനം) പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സൂക്തങ്ങളും അനവ ധിയാണ്. ഖുർആനികശൈലിയിൽ, മറ്റുള്ളവരുടെ അവകാശങ്ങളെ ലംഘിക്കുന്നതിന് മാത്രമല്ല ഒരു വ്യക്തിയോ ജനതയോ സ്വന്തത്തോട് അനീതി കാണിക്കുന്നതിനും ഈ പദം പ്രയോഗിക്കപ്പെടാറുണ്ട്. യഥാർഥത്തിൽ, ഈ പദം പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് സാമാന്യാർഥത്തിലാണ്. മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ ശരിയായ പാതയിൽ നിന്നുള്ള ഏത് തരം വ്യതിയാനവും അനീതിയാണ്; മറ്റുള്ളവരോടുള്ള അന്യായ മായ പ്രവൃത്തികളും ഹീനമായ പ്രവൃത്തികളും ച്യുതികളും അധാർമിക പ്രവർണതയും ഇതിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. ധാർമിക വ്യതിയാനത്തിന്റെ അർഥത്തിലാണ് ഈ പദം ഖുർആനിൽ കൂടുതൽ പ്രയോഗി ക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.

ഈ മാനദണ്ഡങ്ങളെല്ലാം നിരത്തിവെച്ച്, സാമൂഹ്യവും ചരിത്രപരവുമായ അടിസ്ഥാനത്തെ സംബ ന്ധിച്ച ഖുർആനിക വീക്ഷണമെന്താണെന്ന് നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാം. ചിലർ ഉപരിഘടനാപരമായി കണ ക്കാക്കുന്ന മിക്ക ഘടകങ്ങളും ഖുർആനിക ദൃഷ്ട്യാ നിർണായകവും നിയാമകവുമാണ്.

[1] ഖുർആൻ 11:116,21:13, 23:33, 64 എന്നിവ നോക്കു.

അദ്ധ്യായം പതിനൊന്ന്

ചരിത്രത്തിന്റെ പരിണാമം

ഇത്വരെ ചർച്ച ചെയ്തിട്ടുള്ളവ ചരിത്രത്തിന്റെ രണ്ട് അതിപ്രധാന പ്രശ്നങ്ങളിൽ ഒന്നിനോട്- ചരിത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവം-ബന്ധപ്പെട്ട കാര്യങ്ങളാണ്. അതായത്, ചരിത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവം ഭൗതികമാണോ അല്ലേ എന്ന പ്രശ്നം. രണ്ടാമത്തെ പ്രധാന പ്രശ്നം മനുഷ്യചരിത്രത്തിലെ പരിണാമവും മാറ്റവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്.

സാമൂഹ്യ ജീവിതം മനുഷ്യന് മാത്രമുള്ളതല്ലെന്ന് നമുക്കറിയാം. വേറെ ചില ജീവികൾക്കും ഒരതിർവരെ സാമൂഹ്യജീവിതമുണ്ട്. നിശ്ചിത നിയമചട്ടങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സഹകരണവും അധ്വാന വിഭജനവും ഉത്തരവാദിത്തങ്ങൾ പങ്ക്വെക്കലും അവക്കിടയിലും കാണാവുന്നതാണ്. തേനീച്ച അത്തരമൊരു ജീവിയാണ്. എന്നാൽ, മനുഷ്യരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതം ഇതരമൃഗങ്ങളുടേതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ്. മൃഗങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യജീവിതം നിശ്ചിതവും ഇളകാത്തതുമാണ്. പരിണാമവും മാറ്റവും അവയുടെ അസ്തിത്വത്തെ ബാധിക്കുന്നില്ല. മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ, മോറീസ് മെറ്റർലിങ്കിന്റെ വാക്കുകളിൽ അവയുടെ 'സംസ്കാര'ത്തിൽ (അങ്ങനെയൊന്ന് അവക്കും ബാധകമാണെങ്കിൽ) മാറ്റം വരുത്തുന്നില്ല. നേരെമറിച്ച് മനുഷ്യരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതം എപ്പോഴും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതും ചലനാത്മകവുമാണ്. കേവലമൊരു ചലനം എന്നൊന്നില്ല- കാലം ചെല്ലുന്തോറും ചലനത്തിന്റെ തോത് വർദ്ധിക്കുന്നു. അപ്പോൾ, മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹ്യജീവിത ചരിത്രത്തിന് പരസ്പരം വേർതിരിച്ചെടുക്കാവുന്ന വിവിധഘട്ടങ്ങളുണ്ടെന്ന് വരുന്നു. ഉപജീവനമാർഗത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഘട്ടങ്ങളാണ് വേട്ടയുടെ ഘട്ടം, കൃഷിയുടെ ഘട്ടം, വ്യവസായത്തിന്റെ ഘട്ടം മുതലായവ. സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കമ്യൂണിസം, അടിമത്തം, ഫ്യൂഡലിസം, മുതലാളിത്തം, സോഷ്യലിസം എന്നീ ഘട്ടങ്ങളാണുള്ളത്. ഗോത്രഭരണം, സ്വേഛാധിപത്യഭരണം, കുലീനഭരണം, ജനാധിപത്യഭരണം എന്നിവ രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വിവിധ ഭരണഘട്ടങ്ങളെ കാണിക്കുന്നു. ലൈംഗികാടിസ്ഥാനത്തിൽ മാതൃപ്രധാന കാലഘട്ടവും പിതൃപ്രധാന കാലഘട്ടവും ഉണ്ട്. ഇത്പോലെ, ഇതരവശങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മറ്റ് വർഗീകരണങ്ങളും ആവാം.

മൃഗങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിൽ അത്തരം മാറ്റം കാണാത്തതെന്താണ്? ഈ മാറ്റത്തിന്റെ രഹസ്യമെന്താണ്? മനുഷ്യന് ഒരു സാമൂഹ്യലതത്തിൽ നിന്നും മറ്റൊന്നിലേക്ക് മാറാൻ കാരണമാക്കുന്ന ഘടകമെന്താണ്? മറ്റ് വാക്കുകളിൽ, മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തെ മുന്നോട്ട് ചലിപ്പിക്കുന്ന, മൃഗങ്ങളിൽ കാണാത്ത, മാനുഷികശക്തിയെന്താണ്? ഈ പരിവർത്തനം നടക്കുന്നതെങ്ങനെ അഥവാ അതിന്റെ നിയന്ത്രണം-ചാലകശക്തികളേവ?

ഇത്തരുണത്തിൽ ചരിത്രത്തിന്റെ ദാർശനികർ സാധാരണമായി ഉയർത്തുന്ന ഒരു ചോദ്യമുണ്ട്: പരിണാമവും പുരോഗതിയും യഥാർത്ഥമാണോ? മാറ്റങ്ങളുടെ ദിശ പുരോഗമനോൻമുഖമാണോ? പരിണാമത്തിന്റെ മാനദണ്ഡങ്ങളെന്താണ്?

ചിലർ ഈ മാറ്റങ്ങൾ പുരോഗമനോൻമുഖവും പരിണാമാത്മകവുമാണോയെന്ന കാര്യത്തിൽ സന്ദേഹം വെച്ച് പുലർത്തുന്നു. അവരുടെ വീക്ഷണങ്ങൾ ബന്ധപ്പെട്ട പുസ്തകങ്ങളിൽ[1] ചർച്ച ചെയ്യപ്പെപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. വേറെ ചിലരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ചരിത്രത്തിന്റെ ചലനം ചാക്രികവും ആവർത്തനപരവുമാണ്. 'ഒരിക്കൽകൂടി'യെന്നത്, അവരുടെ വീക്ഷണത്തിൽ, ചരിത്രത്തിന്റെ നിരന്തര വിലാപമാണ്. ഉദാഹരണമായി, ആരംഭത്തിൽ സാഹസികരും ദൃഢവ്രതരുമായ ചില നാടോടികൾ അപരിഷ്കൃതമായ ഗോത്ര വ്യവസ്ഥ സ്ഥാപിക്കുകയും അത് കുലീനാധിപത്യമായി പരിഗമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കുലീനരുടെ കുത്തകാധികാരം ജനകീയ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്കിടയാക്കുകയും ജനാധിപത്യം ജൻമമെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥയിൽ നിലനില്ക്കുന്ന നിരങ്കുശവും അനിയന്ത്രിതവുമായ സ്വാതന്ത്ര്യം അവ്യവസ്ഥയും അരാജകത്വവും സൃഷ്ടിക്കുകയും, ഗോത്രപരമായ ആവേശത്തിന്റെ സഹായത്തോടെ, ഒരിക്കൽകൂടി സ്വേഛാധിപത്യം രംഗത്തിൽ വരികയും ചെയ്യുന്നു.

ഇവിടെ നാം കൂടുതൽ വിശദീകരിക്കുന്നില്ല. ഏതായാലും ഈ പഠനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം കണക്കിലെടുത്ത്, ചരിത്രത്തിന്റെ ചലനവും ഗതിയും മൊത്തം എടുത്ത് പരിശോധിക്കുമ്പോൾ അവ പുരോഗമനോൻമുഖമാണെന്ന് പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ചരിത്രത്തിന്റെ ചലനം സാമാന്യമായി പുരോഗതിയുടെ ദിശയിലാണെന്ന് വാദിക്കുന്നവർ മുഴുവനും അംഗീകരിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുതയുണ്ട്: എല്ലാ സമൂഹങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലും എല്ലാ അവസ്ഥകളിലും ഭാവി ഭൂതത്തേക്കാൾ അനിവാര്യമായും കൂടുതൽ നല്ലതാണെന്നോ സമൂഹങ്ങളുടെ ഗതി എപ്പോഴും യാതൊരു തിരിച്ചടിയും ഇല്ലാതെ, പുരോഗതമനോൻമുഖമാണെന്നോ പറയുന്നത് ശരിയായിരിക്കില്ല. സമൂഹങ്ങൾ നിശ്ചലവും ജീർണവുമായിത്തീരുകയും പശ്ചാത്ഗമനം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്ന സന്ദർഭങ്ങളുണ്ടെന്നതിൽ സംശയമില്ല. സാകല്യമായി നോക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യസമൂഹം ഒരു പരിണാമഗതിയിയൂടെ കടന്ന് പോകുന്നുണ്ടെന്ന് കാണേണ്ടതാണെന്ന് മാത്രം.

ചരിത്രത്തിന്റെ ദർശനത്തെ സംബന്ധിച്ച പുസ്തകങ്ങളിൽ ചരിത്രത്തിന്റെ ചലനാത്മകതയെയും സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്ക് കാരണമാക്കുന്ന ഘടകങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ച പ്രശ്നം സാധാരണമായി രൂപീ

---

[1] ഇ.എച്ച് കാറിന്റെ വാട്ടീസ് ഹിസ്റ്ററിയും വിൽ ഡ്യൂറാണ്ടിന്റെ സ്റ്റഡീസ് ഇൻ ഹിസ്റ്ററി, ദ പ്ലെഷർ ഓഫ് ഫിലോസഫി (പേ. 291-312) എന്നിവയും കാണുക

കരിക്കപ്പെടുന്നത് ഏറെക്കുറെ വികലമായാണ്. ഈ പ്രശ്നത്തിൽ മുന്നോട്ട് വെക്കുന്ന വീക്ഷണങ്ങളെന്താണെന്ന് പരിശോധിക്കാം.

ഒന്ന്: വംശീയ സിദ്ധാന്തം: ഈ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം ചില വംശങ്ങളാണ് ചരിത്രപുരോഗതിയുടെ മുഖ്യ കാരണം. ചിലവംശങ്ങൾക്ക് സംസ്കാരവും നാഗരികതയും സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിയുമെങ്കിൽ മറ്റുള്ള വർക്ക് അത്തരം ശക്തിയില്ല. ചില വംശങ്ങൾ ശാസ്ത്രത്തിനും ദർശനത്തിനും കലക്കും സദാചാരത്തിനും സംഭാവന ചെയ്യുമ്പോൾ മറ്റുള്ളവ ഈ ഉല്പ്പന്നങ്ങളുടെ ഉപഭോക്താക്കൾ മാത്രമാണ്.

വിവിധ വംശങ്ങൾക്കിടയിൽ ഒരു തരം തൊഴിൽ വിഭജനം നിലനില്ക്കുന്നുണ്ടെന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. വിജ്ഞാനത്തിനും പഠനത്തിനും ഭരണവിദ്യക്കും അഭിരുചിയുള്ളവരും സംസ്കാരവും കലയും സാങ്കേതികവിദ്യയും സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിവുള്ളവരും ഉന്നതവും പരിഷ്കൃതവുമായ മാനുഷിക പ്രവൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെടണം. അത്തരം അഭിരുചികളും കഴിവുകളുമില്ലാത്തവർ ഈ പ്രവൃത്തികളിൽ നിന്നൊഴിഞ്ഞ്നില്ക്കുകയും പരിഷ്കൃത ചിന്തയും സാങ്കേതികജ്ഞാനവും ആവശ്യമില്ലാത്ത ശാരീരികാധ്വാനത്തിൽ ഏർപ്പെടുകയും ചെയ്യണം. ഈ വീക്ഷണം വെച്ച് പുലർത്തുന്ന അരിസ്റ്റോട്ടിൽ ചില വർഗങ്ങൾ വേറെ ചില വർഗങ്ങളെ അടിമകളാക്കിവെക്കുന്നതിനെ ന്യായീകരിക്കുന്നു.

പ്രത്യേക വംശത്തിനേ ചരിത്രഗതിയെ നയിക്കാൻ കഴിയൂ എന്ന് ചില ചിന്തകർ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഉദാഹരണമായി, തെക്കൻ വംശങ്ങളേക്കാൾ ഉന്നതതരമായ വടക്കൻ വംശങ്ങളായിരുന്നു സംസ്കാര പുരോഗതിക്ക് കാരണക്കാർ. നൂറ് വർഷം മുമ്പ് ഇറാനിലെ ഫ്രഞ്ച് അംബാസഡറായിരുന്ന ദാർശനികനുമായിരുന്നു- ഇപ്രകാരം വിശ്വസിച്ചിരുന്നു.

രണ്ട്: ഭൂമിശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തം: ഈ സിദ്ധാന്ത പ്രകാരം, സംസ്കാര നാഗരികതകളുടെ വികാസത്തിന്റെ മുഖ്യകാരണം ഭൗതിക ചുറ്റുപാടുകളാണ്. മിതമായ മാനസികാവസ്ഥകളും ശക്തമായ മനസ്സുകളും മിതശീതോഷ്ണ കാലാവസ്ഥയുമുള്ള പ്രദേശത്താണ് വളർന്ന് വരിക. ഭൗതിക ചുറ്റുപാടുകളാണ്. ചിന്താരീതി, സംവേദനക്ഷമത തുടങ്ങിയ മനുഷ്യവ്യക്തിത്വത്തിന്റെ മനഃശാസ്ത്രവശങ്ങളുടെ മേലുള്ള സ്വാധീനത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഇബ്നുസീനാ തന്റെ ''അൽഖാനൂനി''ൽ സവിശദം പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്.

വംശീയ സ്രോതസ്സോ പാരമ്പര്യഗുണങ്ങളോ അല്ല ചരിത്ര പുരോഗതിയെ നയിക്കുന്നത്. ഭൂമിശാസ്ത്രപരവും പാരിസ്ഥിതികവുമായ പരിഗണനകളൊന്നും കൂടാതെ ചില വംശങ്ങൾ ചരിത്രത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയും വേറെ ചില വംശങ്ങൾ ചരിത്ര പുരോഗതിയുടെ ഫലങ്ങളെ ആസ്വദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്ന പ്രസ്താവന ശരിയല്ല. യഥാർഥത്തിൽ, വംശങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളുടെ കാരണം തന്നെ പരിതോവസ്ഥകളാണ്.

കൂടാതെ, ദേശാനവും സ്ഥാനചലനവും വംശങ്ങളുടെ കഴിവുകളിലും വ്യത്യാസം വരുത്തുന്നു. പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഫ്രഞ്ച് സാമൂഹ്യശാസ്ത്രജ്ഞനായിരുന്ന മൊണ്ടെസ്ക്യു തന്റെ ''ദി സ്പിരിറ്റ് ഓഫ് ലോസ്'' എന്ന വിഖ്യാത ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഈ വീക്ഷണത്തെ പിന്തുണച്ചിട്ടുണ്ട്.

മൂന്ന്: പ്രതിഭാശാലികളുടെ സ്ഥാനസിദ്ധാന്തം: ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ, ചരിത്രത്തിലിന്ന്വരെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള മുഴുവൻ രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക-സാങ്കേതിക-ധാർമിക മാറ്റങ്ങൾക്കും കാരണക്കാർ പ്രതിഭാശാലികളാണ്. ജൈവശാസ്ത്രപരമായി നോക്കുമ്പോൾ, മനുഷ്യരും മറ്റു മൃഗങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം പ്രകൃതിപരമായ കഴിവുകളുടെ കാര്യത്തിൽ എല്ലാ മൃഗങ്ങളും തുല്യരാണെന്നതാണ്. എന്നാൽ, പ്രകൃതിപരമായ കഴിവുകളുടെയും അഭിരുചികളുടെയും കാര്യത്തിൽ മനുഷ്യർക്കിടയിൽ വലിയ അന്തരം കാണാവുന്നതാണ്. അസാധാരണമായ ബുദ്ധിശക്തിയും സംവേദനക്ഷമതയും ഇഛാശക്തിയും സർഗശക്തിയുമുള്ള അസാധാരണ വ്യക്തികളാണ് ഓരോ സമൂഹത്തിലെയും പ്രതിഭാശാലികൾ. അത്തരം വ്യക്തികൾ രംഗപ്രവേശം ചെയ്യുമ്പോഴെല്ലാം അവർ സമൂഹത്തെ ശാസ്ത്രീയമായും സാങ്കേതികമായും സൈനികമായും ധാർമികമായും രാഷ്ട്രീയമായും മുന്നോട്ട് നയിക്കുകയും അതിന്റെ പുരോഗതിക്ക് സംഭാവനകളർപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച്, ഭൂരിഭാഗം വ്യക്തികളും സർഗശക്തിയും നായകസ്വഭാവവുമില്ലാത്തവരാണ്. എന്നാൽ, സർഗ ശക്തരായ ഒരു ന്യൂനപക്ഷം മിക്കവാറും എല്ലാ സമൂഹങ്ങളിലും എപ്പോഴും നിലനില്ക്കുന്നതായി കാണാം. ഇവരാണ് നേതാക്കളും ഉപജ്ഞാതാക്കളും പരിഷ്കർത്താക്കളുമായി രംഗത്തിൽ വരികയും പുതിയ ആശയങ്ങളും പുതിയ മാതൃകകളും പുതിയ സാങ്കേതികവിദ്യകളും നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. ഇവരാണ് സമൂഹത്തെ വികാസത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നത്. പ്രശസ്ത ഇംഗ്ലീഷ് ചിന്തകനായ തോമസ് കാർലൈൽ ഈ ചിന്താഗതിക്കാരനായിരുന്നു. തന്റെ വിഖ്യാത ഗ്രന്ഥമായ ''ഹീറോസ്, ഹീറോ വർഷിപ് ആന്റ് ദി ഹീറോയിക് ഇൻ ഹിസ്റ്ററി'' ആരംഭിക്കുന്നത് വിശുദ്ധ പ്രവാചകന്റെ (സ) പങ്കിന്റെ വിവരണത്തോടുകൂടിയാണ്.

കാൽലൈലിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ, ഓരോ രാഷ്ട്രത്തിലും ഒന്നോ അതിലധികമോ ചരിത്രവ്യക്തിത്വങ്ങളുണ്ടായിരിക്കും-ഒരു രാഷ്ട്രത്തിന്റെ മുഴുവൻ ചരിത്രവും അവരിലാണ് പ്രതിഫലിക്കുന്നത്. മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, ഓരോ രാഷ്ട്രത്തിന്റെയും ചരിത്രം ആ രാഷ്ട്രത്തിലെ വ്യക്തിത്വത്തെയും പ്രതിഭാശാലിയെയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണമായി, ഇസ്ലാമിന്റെ ചരിത്രം പ്രവാചകന്റെ (സ) വ്യക്തിത്വത്തെയും, അധുനിക ഫ്രഞ്ച് ചരിത്രം നെപ്പോളിയന്റെയും മറ്റും വ്യക്തിത്വത്തെയും, സോവിയറ്റ്റഷ്യ ലെനിന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതായി കാണാം.

നാല്: സാമ്പത്തിക സിദ്ധാന്തം: ഈ സിദ്ധാന്തത്തിൽ സമ്പദ്ഘടനയാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രചോദക ഘടകം. ഓരോ രാഷ്ട്രത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യവും ചരിത്രപരവുമായ രീതികൾ-സാംസ്കാരികവും മത പരവും രാഷ്ട്രീയവും സൈനികവും സാമൂഹ്യവുമാ വശങ്ങൾ- സമൂഹത്തിന്റെ ഉല്പാദന രീതികലും ബന്ധങ്ങളും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികാടിത്തറയിലുണ്ടാവുന്ന ഏത് മാറ്റവും അതിനെ സമ്പൂർണമായി രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുകയും മുന്നോട്ട് നീക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രതിഭാശാലിക ളുടെ സ്ഥാനം സമൂഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ ആവശ്യങ്ങളുടെ പ്രക ടനങ്ങൾ മാത്രമാണ്; ഈ ആവശ്യങ്ങൾ തന്നെയും ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളിലുണ്ടാവുന്ന മാറ്റങ്ങ ളുടെ പ്രതിഫലനങ്ങളാണ്. കാറൽമാർക്സും ഇതര മാർക്സിസ്റ്റുകളും ചിലപ്പോൾ മാർക്സിസ്റ്റിതരരും ഈ വീക്ഷണത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു. ഇതായിരിക്കും ഒരു പക്ഷേ ഇക്കാലത്തെ ഏറ്റവും ശക്തി യുള്ള സിദ്ധാന്തം.

അഞ്ച്: മതത്തിന്റെ വീക്ഷണം: മതപരമായ വീക്ഷണപ്രകാരം, എല്ലാ ലൗകിക സംഭവങ്ങളുടെയും സ്രോതസ്ദൈവവും നായകശക്തി ദിവ്യജ്ഞാനവുമാണ്. ചരിത്രത്തിലുണ്ടാകുന്ന എല്ലാ പരിണാമ ങ്ങളും മാറ്റങ്ങലും ദൈവത്തിന്റെ ഇഛയും ജ്ഞാനവുമാണ്. അതായത്, ചരിത്രത്തിന്റെ ചാലകശക്തി ദൈവേഛയാണ്. ചരിത്രനാടകത്തിന്റെ കർത്താവും സംവിധായകനും പ്രശസ്ത ചരിത്രകാരനുമായി രുന്ന ബോസ്സെ ഈ വീക്ഷാഗതിക്കാരനാണ്.

ഇത്രയുമാണ് സാധാരണമായി തത്വശാസ്ത്രപുസ്തകങ്ങളിൽ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്ന, ചരിത്രത്തിന്റെ ചാലകശക്തിയെ സംബന്ധിച്ച മുഖ്യപ്രശ്നങ്ങൾ. പ്രശ്നങ്ങളുടെ ഇത്തരത്തിലുള്ള അവതരണം ശരിയ ല്ലെന്നാണ് എനിക്ക് തോന്നുന്നത്- പ്രശ്നങ്ങളുടെ കുഴമറിയൽ ഇവിടെ കാണാം.

അവലോകനം

ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങളൊന്നും തന്നെ നാം കണ്ടെത്താനാഗ്രഹിക്കുന്ന ചരിത്രത്തിന്റെ ചാലകശക്തിയു മായി ശരിയാംവണ്ണംബന്ധപ്പെടുന്നില്ല. ആദ്യമായി വംശീയ സിദ്ധാന്തമെടുക്കുക. ഇതൊരു സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്ര പരികല്പന മാത്രമാണ്- എല്ലാ വംശങ്ങൾക്കും ഒരേ പാരമ്പര്യഗുണങ്ങളും കഴിവുകളു മുണ്ടോ അഥവാ എപ്പോഴെങ്കിലും ഉണ്ടായിരുന്നോ എന്ന പ്രശ്നവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി അവതരിപ്പി ക്കാവുന്ന പരികല്പന. എല്ലാ വംശങ്ങൾക്കും തുല്യമായ കഴിവുകളുണ്ടെങ്കിൽ, ചരിത്രത്തെ നയിക്കു ന്നതിന്റെ പങ്കും അവർ പങ്കിട്ടെടുക്കും. നേരെമറിച്ചാണെങ്കിൽ, ചില വംശങ്ങൾക്ക് മാത്രമേ ചരി ത്രത്തെ നയിക്കുന്നതിൽ പങ്കുള്ളൂ. എന്തൊക്കെയാണെങ്കിലും, ചരിത്രദർശനത്തിന്റെ രഹസ്യം പുറത്ത് വരുന്നില്ല. ഒരു വംശം മാത്രമാണ് ചരിത്രനിർമാതാക്കളാണെന്ന് വാദിച്ചാലും മുഴുവൻ മനുഷ്യവർഗവും ചരിത്രനിർമാതാക്കളാണെന്ന് വിശ്വസിച്ചാലും യഥാർഥ പ്രശ്നം വീണ്ടും അവശേഷിക്കുന്നു: മൃഗങ്ങ ളിൽ കാണാത്ത ഈ മാറ്റങ്ങൾ എങ്ങനെ മനുഷ്യരിൽ അല്ലെങ്കിൽ ഏതെങ്കിലും വംശത്തിൽ മാത്രം നട ക്കുന്നു?

ഭൂമിശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അവസ്ഥയും ഇത് തന്നെ. മനുഷ്യന്റെ ബൗദ്ധികവും സാംസ്കാരി കവും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രപരവും മനഃശാസ്ത്രപരവുമായ കഴിവുകളുടെ വികാസത്തിൽ പ്രാദേശിക ചുറ്റുപാടുകളുടെ പങ്കെന്താണെന്ന അന്വേഷണം ഉപകാരപ്രദം തന്നെ. ചില ചുറ്റുപാടുകൾ മനുഷ്യരെ മൃഗങ്ങളുടെ അഥവാ മൃഗതുല്യമായ തലത്തിൽ പിടിച്ച്നിർത്തുമ്പോൾ മറ്റിടങ്ങളിൽ മനുഷ്യനും മൃഗവും തമ്മിലുള്ള അന്തരം വിശാലവും പ്രധാനവുമാണ്. ഈ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം, ചരിത്രചലനം പ്രത്യേക പ്രദേശങ്ങളിൽ മാത്രമാണുള്ളത്; മറ്റ് പ്രദേശങ്ങളിൽ ജീവിതം നിശ്ചലവും മാറ്റമില്ലാത്തതുമാ ണ്. എന്നാൽ, തേനീച്ചയും സാമൂഹ്യജീവിതം നയിക്കുന്ന ഇതര മൃഗങ്ങളും ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായി ഉൽകൃഷ്ടപ്രദേശങ്ങളിൽ ജീവിക്കുമ്പോഴും ചരിത്രചലനം അവയെ ബാധിക്കാത്തതിനാൽ, പ്രശ്നം പരിഹരിക്കപ്പെടാതെത്തന്നെ കിടക്കുന്നു. അപ്പോൾ, രണ്ട് വ്യത്യസ്ത ജീവികളിൽ ചരിത്രം വ്യത്യസ്ത മായ പ്രതികരണങ്ങൾ ഉളവാക്കുന്നതിന്റെ രഹസ്യമെന്താണെന്നതാണ് മുഖ്യപ്രശ്നം.

ദിവ്യസ്രോതസ്സിന്റെ സിദ്ധാന്തമാണ് ഏറ്റവും അസ്വീകാര്യമായിട്ടുള്ളതും അടിസ്ഥാനപ്രശ്നം കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതിൽനിന്നും വളരെ അകലെ നില്ക്കുന്നതും. ചരിത്രംമാത്രമല്ല ദൈവേഛയെ പ്രക ടിപ്പിക്കുന്നതെന്ന യാഥാർഥ്യംതന്നെ ഇതിന് കാരണം. ഈ പ്രപഞ്ചം മുഴുവനും- ആരംഭം മുതൽ അവ സാനം വരെയും, അസംഖ്യം കാര്യകാരണങ്ങളും, രചനാത്മകവും നിഷേധാത്മകവുമായ മുഴുവൻ അവസ്ഥകളും-ദൈവേഛയെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ദൈവേഛയുടെ ബന്ധം തന്നെയാണ് പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ സർലകാരണങ്ങളുടെയും പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും ബന്ധം. മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതും വികസി ച്ച്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ മനുഷ്യജീവിതത്തെപ്പോലെത്തന്നെ നിശ്ചലവും ആവർത്തനവിരസവുമായ തേനീച്ചയുടെ ജീവിതവും ദൈവേഛയെത്തന്നെയാണ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ, ഈ സിദ്ധാ ന്തവും രഹസ്യം അനാവരണം ചെയ്യുന്നില്ല.

സാമ്പത്തിക സിദ്ധാന്തത്തിനും സാങ്കേതികവും രീതിപരവുമായ സൂക്ഷമതയില്ല. സാമ്പത്തികാടിത്ത റയിൽ മാറ്റമുണ്ടായാൽ മാത്രമേ മറ്റ് സാമൂഹ്യരീതികൾക്ക് മാറ്റം വരൂ. എന്നാൽ, എപ്പോൾ, ഏതവസ്ഥ യിലാണ്, ഏത് ഘടകങ്ങൾ മുഖേനയാണ്, ആന്തരഘടനയും തുടർന്ന് ഉപരിഘടനയും പരിവർത്തന വിധേയമാകുന്നതെന്ന ചോദ്യത്തിന് ഇവിടെ ഒരുത്തരവും നല്കപ്പെടുന്നില്ല. മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ പറ ഞ്ഞാൽ, സമൂഹത്തിന്റെ ചലനാത്മക സ്വഭാവത്തെ വിശദീകരിക്കാൻ സമ്പദ്ഘടനയാണ് അടിത്തറ യെന്ന പ്രസ്താവം പര്യാപ്തമല്ല. സത്താപരമായി ഭൗതികമായ ചരിത്രത്തിന്റെ ചാലകശക്തി സമ്പദ്ഘ ടനയാണെന്ന് പറയുമ്പോൾ കിട്ടുന്നതിതാണ്: സാമ്പത്തികാടിത്തറയും സാമൂഹ്യ ഉപരിഘടനയും (അ

ഥവാ ആന്തരഘടനയുടെ രണ്ട് ഘടകങ്ങളായ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളും ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളും) തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനമാണ് ചരിത്രത്തെ മുന്നോട്ട് നീക്കുന്ന ചാലകശക്തി. പക്ഷേ, നമുക്ക് വേണ്ടത് സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ശരിയായ രൂപീകരണമാണ്; ആന്തരോദ്ദേശ്യത്തിന്റെ അഭ്യൂഹനമല്ല.

ചരിത്രത്തിൽ പ്രതിഭാശാലികൾക്കുള്ള പങ്കിനെ സംബന്ധിച്ച സിദ്ധാന്തം, അതിന്റെ നിജാവസ്ഥ എന്തുമാകട്ടെ, ചരിത്രദർശനത്തിലും ചരിത്രത്തിന്റെ ചാലകശക്തിയുടെ പ്രശ്നത്തിലും പ്രത്യക്ഷപ്രസക്തിയുള്ളതാണെന്ന് പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ചരിത്രം ചില സമ്പൂർണ വ്യക്തിത്വങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയാണെന്നാണല്ലോ ഈ സിദ്ധാന്തം വാദിക്കുന്നത്. ഒരു സമൂഹത്തിൽ അത്തരം വ്യക്തികൾ മാത്രമാണുള്ളതെങ്കിലും, അല്പംപോലും മാറ്റം സമൂഹത്തിൽ ഉണ്ടാവണമെന്നില്ല. എന്നാൽ, ദൈവപ്രോക്ത പ്രതിഭകളുള്ള ഒരു പിടി വ്യക്തികൾ സാമൂഹ്യരംഗത്തിൽ വരികയും മുൻകൈയെടുക്കുകയും ധീരമായ തീരുമാനങ്ങളെടുക്കുകയും അനിതരസാധാരണമായ ഇഛാശക്തി പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ അഭിലഷിത മാറ്റങ്ങൾക്ക് വേണ്ടി വമ്പിച്ച ജനക്കൂട്ടങ്ങൾ അവരുടെ പിന്നിൽ അണിനിരക്കുന്നു. ഈ വീരനായകൻമാരുടെ വ്യക്തിത്വം പ്രകൃതിപരവും വംശപാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിതവുമായ പ്രക്രിയകളുടെ മാത്രം ഉല്പന്നമാമ്. സാമൂഹ്യാവസ്ഥകൾക്കോ സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾക്കോ ഇക്കാര്യത്തിൽ ഒരു നിർണായക പങ്കും വഹിക്കാനില്ല.

ചുരുക്കത്തിൽ, ചരിത്രത്തിൽ ചാലകശക്തിയെ സംബന്ധിച്ച് നാം രണ്ട് വീക്ഷണങ്ങളിലാണ് എത്തിച്ചേർന്നത്- പ്രതിഭാശാലികളുടെ പങ്കിനെ സംബന്ധിച്ച സിദ്ധാന്തവും സാമ്പത്തികമായ കാരണാത്മക സിദ്ധാന്തവും.

പ്രകൃതിയുടെ സിദ്ധാന്തം: 'മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ സിദ്ധാന്ത'മെന്ന് വിളിക്കാവുന്ന മൂന്നാമതൊരു വീക്ഷണംകൂടിയുണ്ട്. അത് പ്രകാരം, മനുഷ്യനിലുള്ള ചില ആന്തരികഗുണങ്ങളാമ് സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ വികാസ സ്വഭാവത്തിന് കാരണം. ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ സ്വായത്തമാക്കാനും സൂക്ഷിച്ച് വെക്കാനുമുള്ള കഴിവ് അത്തരമൊരു ഗുണമാണ്. ഈ അനുഭവസമ്പത്താണ് തുടർന്നുള്ള അനുഭവങ്ങളുടെ അടിത്തറയായി വർത്തിക്കുന്നുത്. എഴുത്തും സംസാരവുമുപയോഗിച്ച് പഠിക്കാനുള്ള കഴിവാണ് മറ്റൊന്ന്. മറ്റുള്ളവരുടെ അനുഭവങ്ങളും നേട്ടങ്ങളും സംക്രമിക്കപ്പെടുന്നത് സംസാരത്തിലൂടെയും എഴുത്തിലൂടെയുമാണ്. തലമുറകൾ തമ്മിൽ അനുഭവങ്ങളുടെ വിനിമയം നടക്കുന്നു. കൂട്ടായ അനുഭവങ്ങൾ കാലാന്തരത്തിൽ സഞ്ചയിക്കപ്പെടുന്നതങ്ങനെയാണ്. സംസാരവും എഴുത്തുംവലിയ അനുഗ്രഹങ്ങളായി വിശുദ്ധ ഖുർആൻ എടുത്ത് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു (55:1-4;96:1-4). മൂന്നാമത്തെ ഗുണം മനുഷ്യന്റെ വിവേചനബുദ്ധിയും ഉദ്ഭാവനശക്തിയുമാണ്. സർഗശക്തിയും ഉദ്ഭാവനയും ദിവ്യമായ സർഗശക്തിയുടെ പ്രതിഫലനമാണ്. സൃഷ്ടിക്കാനും ആവിഷ്കരിക്കാനുമുള്ള ത്വരമനുഷ്യനിൽ അന്തർലീനമാണ്; ആവശ്യം വരുമ്പോൾ അവ പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നു.

അനുഭവങ്ങളെ സൂക്ഷിച്ചെക്കാനുള്ള കഴിവും അനുഭവങ്ങളെ മറ്റുള്ളവരിലേക്ക് പകരാനുള്ള കഴിവും സൃഷ്ടിക്കാനും ആവിഷ്കരിക്കാനുമുള്ള കഴിവും ഒത്ത്ചേർന്നാണ് മനുഷ്യനെ മന്നോട്ട്നീക്കുന്നത്. ഈ കഴിവുകളില്ലാത്ത[1] ഇതര ജന്തുക്കൾ ഇവിടെയാണ് വ്യത്യാസപ്പെടുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ, മനുഷ്യനിൽ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ള ചില നൈസർഗിക ഗുണങ്ങളാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ ചാലകശക്തി.

ചരിത്രത്തിൽ വ്യക്തിത്വത്തിനുള്ള സ്ഥാനമെന്താണെന്ന ചോദ്യത്തിനുത്തരം കാണേണ്ടത് ഈ പശ്ചാത്തലബോധത്തോടുകൂടിയാവണം. ''ചരിത്രമെന്നാൽ പ്രതിഭയും സാധാരണത്വവും തമ്മിലുള്ള യുദ്ധമാണെ''ന്ന് ചിലർ വാദിച്ചിട്ടുമ്ട്. സാധാരണക്കാരും ശരാശരി വ്യക്തികളും നിലവിലുള്ള അവസ്ഥയെ അനുകൂലിക്കുമ്പോൾ പ്രതിഭാശാലികൾ അവസ്ഥയെ മാറ്റാനും ഉന്നതതരമായൊന്നിലേക്ക് വികസിപ്പിക്കാനും ശ്രമിക്കുന്നു എന്നാണിതിനർഥം. മഹാൻമാരുടെയും വീരപുരുഷൻമാരുടെയും ജീവിത വിവരണങ്ങളാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ തുടക്കമെന്ന കാർലൈലിന്റെ വീക്ഷണം ശ്രദ്ധിക്കുക.

ഈ വീക്ഷണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം രണ്ട് സങ്കല്പങ്ങളാണ്. ഒന്ന്, സമൂഹത്തിന് സ്വന്തമായി സ്വഭാവവും വ്യക്തിത്വവുമില്ല. സമൂഹഘടന അതിന്റെ അംഗങ്ങളുടെ യഥാർഥ സംശ്ലേഷണമല്ല-വ്യക്തികൾ ഓരോരുത്തരും സ്വതന്ത്രരാണ്. വ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളും ബന്ധങ്ങളും ഒരു സാമൂഹ്യ സ്വത്വവും സൃഷ്ടിക്കുന്നില്ല. വെറും വ്യക്തികളും വ്യക്തിപരവുമായ മനഃശാസ്ത്രങ്ങളുമാണുള്ളത്. സാമൂഹ്യപ്രതിഭാസങ്ങൾ വ്യക്തികളുടെ ജീവിതത്തിൽ നടക്കുന്ന ഒറ്റപ്പെട്ട സംഭവങ്ങളുടെ ആകെത്തുക മാത്രമാണ്. ഈ വീക്ഷണമനുസരിച്ച്, വ്യക്തികളുടെ ജീവിത്തിലുണ്ടാവുന്ന യാദൃച്ഛികതകളും സംഘട്ടനങ്ങളുമാണ് സമൂഹത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതും നയിക്കുന്നതും; കാര്യകാരണബന്ധത്തിന്റെ സാമാന്യവും സാർവലൗകികവുമായ നിയമങ്ങളല്ല. രണ്ടാമത്തെ സങ്കല്പ പ്രകാരം, വ്യത്യസ്തവും വ്യതിരിക്തവുമായ സവിശേഷതകളെക്കൊണ്ടാണ് മനുഷ്യർ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. വ്യക്തികൾ സാമൂഹ്യജീവികളോ ചിന്തിക്കുന്ന ജീവികളോ ആണെങ്കിലും ഭൂരിഭാഗം വ്യക്തികളും മൗലികതയും സർഗപ്രതിഭയുമില്ലാത്തവരാണ്. ഭൂരിഭാഗവും സംസ്കാരത്തിന്റെ (ഉല്പാദകരല്ല) ഉപഭോക്താക്കളാണ്. മനുഷ്യനും മൃഗവും തമ്മിലുള്ള ഏക വ്യത്യാസം മൃഗത്തിന് ഉപഭോക്താവുപോലും ആയിത്തീരാൻ

---

[1] ചില ജീവികളിൽ (ശാസ്ത്രീയാനുഭവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ളതല്ല)സഹബോധത്തിന്റെ സഹായത്താൽ ചില ശീലങ്ങളിൽനിന്നു ലഭിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ വിനിമയം ചെയ്യാനുള്ള കഴിവുണ്ട്. ഖുർആൻ 27:18)ൽ സുലൈമാൻ നബിയുടെ കഥ വിവരിക്കുന്നേടത്ത് ഒരു ഉറുമ്പ് മറ്റു ഉറുമ്പുകൾക്ക് സുരക്ഷാസൂചന കൊടുക്കുന്നതായി വായിക്കാം.

കഴിയില്ലെന്നതാണ്. എന്നാൽ, ഒരു ന്യൂനാൽ ന്യൂനപക്ഷം മാത്രമാണ് വീരപുരുഷൻമാരും പ്രതിഭാശാലികളും അസാധാരണ വ്യക്തിത്വങ്ങളുമായി രംഗപ്രവേശം ചെയ്യുന്നത്. ശാസ്ത്രീയവും ധൈഷണികവും ദാർശനികവും ധാർമികവും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവും സാങ്കേതികവും കലാപരവുമായ പ്രതിഭാശാലികളില്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ മനുഷ്യവർഗം മുഴുവനും പ്രാകൃതാവസ്ഥയിൽ തന്നെ അവശേഷിക്കുമായിരുന്നു.

ഈ രണ്ട് സങ്കല്പങ്ങളും ശരിയല്ലെന്നാണ് എന്റെ അഭിപ്രായം. സമൂഹത്തിന് സ്വന്തമായ സ്വഭാവവും വ്യക്തിത്വവും പ്രവർത്തനനിയമങ്ങളുമുണ്ട് (നേരത്തെ സമർഥിച്ചതാണിത്). വ്യക്തികൾ തമ്മിൽ അന്തരമുണ്ടെന്ന് സമ്മതിച്ചാലും, രണ്ടാമത്തെ സങ്കല്പം ശരിയല്ല. വീരപുരുഷൻമാരും പ്രതിഭാശാലികളും മാത്രമാണ് സൃഷ്ടിശേഷിയുള്ളവരെന്നും ഭൂരിഭാഗവും സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉപഭോക്താക്കൾ മാത്രമാണെന്നും പറയുന്നത് നീതികരണമർഹിക്കുന്നില്ല. എല്ലാ മനുഷ്യരിലും, ന്യൂനാതിരേകങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും, സൃഷ്ടിശേഷിയും ആവിഷ്കരണ ശക്തിയുമുണ്ടെന്നതാണ് സത്യം. തൽഫലമായി, ഭൂരിഭാഗം വ്യക്തികളും സൃഷ്ടിപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്നു; പ്രതിഭാശാലികളുടെ മുമ്പിൽ അവരുടെ പ്രതിഭയും പ്രാപ്തിയും ചെറുതായിരിക്കാമെങ്കിലും.

ഇതിനെതിരായ (പ്രതിഭാശാലികൾ ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്നുവെന്ന വീക്ഷണത്തിനെതിരായ) വീക്ഷണമാണ്, ചരിത്രമാണ് പ്രതിഭാശാലികളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതെന്ന വാദഗതി. അതായത്, സമൂഹത്തിന്റെ മൂർത്തമായ ആവശ്യങ്ങളാണ് വ്യക്തിത്വങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ''മഹാൻമാരുടെ പ്രധാന സംഭവങ്ങളും മഹത്തരവും ദീർഘതരവുമായ പ്രക്രിയകളുടെ ചിഹ്നങ്ങളും ഫലങ്ങളുമാണെ''ന്ന് മൊണ്ടെസ്ക്യു പറഞ്ഞു: ''മഹാൻമാർ ചരിത്രത്തെ പ്രസവിക്കുകയല്ല സൂതികർമ്മിണികളായി പ്രവർത്തിക്കുകയാണെ''ന്ന് ഹെഗൽ പ്രസ്താവിച്ചു. ദർക്യം മുതലായ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രജ്ഞൻമാർ വിശ്വസിക്കുന്നത് സമൂഹത്തിന് സ്വതന്ത്രമായ സത്തയുണ്ടെന്നും വ്യക്തികൾക്ക് സ്വന്തമായ വ്യക്തിത്വമില്ലെന്നുമാണ്. സമൂഹത്തിൽ നിന്നാണവർ വ്യക്തിത്വം ആർജിക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യസ്വത്വത്തിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ മാത്രമാണ് വ്യക്തിത്വങ്ങളും വ്യക്തികളുടെ ആത്മവൈശ്ഷിട്യവും. മഹ്മൂദ് ശബിസ്തരീ ഈ ചിന്താഗതിക്കാരനാണ്.

മാർക്സിനെപ്പോലുള്ളവർ സാമൂഹ്യാധ്വാനത്തെയാണ് സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹ്യബോധത്തിന്റെ മുമ്പിൽ സമൂഹത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയാണവർ. സാമൂഹ്യ ഭൗതികാവശ്യങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനമാണ് വ്യക്തികളുടെ ബോധമെന്നവർ വാദിക്കുന്നു. അവരുടെ വീക്ഷണത്തിൽ, ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതികവും സാമ്പത്തികവുമായ ആവശ്യങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനങ്ങളും പ്രകടനങ്ങളുമാണ് സ്വത്വങ്ങൾ....[1]

[1] അപൂരണതയിലാണ് ഈ പുസ്തകം ഇവിടെ കലാശിച്ചിരിക്കുന്നത്യ ഗ്രന്ഥകാരന്റെ അഭികാമ്യമെങ്കിലും ആകസ്മികമായ രക്തസാക്ഷ്യമാണ് ഇതിന്റെ പൂർണതക്ക് വിഘ്നം വരുത്തിയത്. എങ്കിലും മുത്വഹരിയുടെതന്നെ കുറിപ്പുകളുടെ സഹായത്തോടെ ഈ ശ്രമം പരിപൂർണതയിലെത്തിക്കാൻ മൂല കൃതിയുടെ പ്രസാധകർ ഉദ്യമിക്കുന്നതായി അറിയുന്നു. അത് പ്രസാദ്ധപ്പെട്ടാൽ മലയാള പരിഭാഷയുടെ പിന്നീട് വരുന്ന പതിപ്പിലും അത് പ്രതീക്ഷിക്കാം. അറബിയിൽ ഈ പുസ്തകം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചവർ ഇറാഖിലെ ആയത്തുല്ലാ ബാഖിർ സദ്റിന്റെ ഈ വിഷയത്തിലുള്ള ചില പ്രസംഗങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രശസ്ത ഗ്രന്ഥമായ 'ഇഖ്തിസ്വാദുനാ'യിൽനിന്നു ചില ഭാഗങ്ങളും കൊണ്ട് പുസ്തകത്തിന് ഏറെക്കുറെ ഒരു പൂർണത വരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ദൈർഘ്യം ഭയന്നും ഇഖ്തിസ്വാദൂനാ സ്വതന്ത്രമായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കാൻ പരിപാടിയുള്ളതിനാലും ഇതിൽ അത് ചേർക്കേണ്ടെന്നുവെച്ചു. അറബിയിൽ താല്പര്യമുള്ളവർക്ക് ടെഹ്റാനിലെ 'കിതാബ്ഖാനയെ ബുസ്റുഗി ഇസ്ലാമി' പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'അൽമുജ്തമഉ വത്താരീഖ്' വരുത്തിവായിക്കുന്നത് പ്രയോജനകരമായിരിക്കും. -പ്രസാധകർ