മലയാളപ്പച്ച
malayala pachcha

റിസേർച്ച് ജേണൽ: ഭാഷ, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം
4-ാം ലക്കം

കേരളീയ ചിന്തകൾ

പ്രസാധനം
മലയാളവിഭാഗം
കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്
2017

കേരളീയചിന്തകൾ

മലയാളവിഭാഗം

കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്

പുല്ലൂറ്റ് - കൊടുങ്ങല്ലൂർ

2017

malayala pachcha

Research Journal of language literature and culture

Published In India By
The Head of the Post Graduate Department of Malayalam,

KKTM Govt. College,

Pullut P.O., Thrissur District, Kerala, India. PIN 680663

email: kktmgovtcollegemalayalamdept@gmail.com

© HOD-KKTMC 2015

Published in February, 2017

ISSN: 2454-292X

Typeset using Unicode Malayalam Fonts (smc.org.in)

Cover & book design: Ashokkumar P K

You are free to:
Share — copy and redistribute the material in any medium or format
Adapt — remix, transform, and build upon the material
for any purpose, even commercially.

The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

Under the following terms:

Attribution — You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.

No additional restrictions — You may not apply legal terms or technological measures that legally restrict others from doing anything the license permits.

Notices:
You do not have to comply with the license for elements of the material in the public domain or where your use is permitted by an applicable exception or limitation.

No warranties are given. The license may not give you all of the permissions necessary for your intended use.

Advisory Board

Dr. P. Pavithran
Associate Professor,
Sree Sankaracharya Sanskrit University, Tirur Centre.

Dr. Sunil P. Elayidam
Associate Professor,
Sree Sankaracharya Sanskrit University, Kaladi.

Dr. P.K. Rajasekharan
Editor, Mathrubhumi.

Managing Editor:

H.O.D Department of Malayalam.

Chief Editor:

Muhamed Basheer K.K,
Asst. Professor, Dept. of Malayalam.

Issue Editor & Internal Review:

Dr. Gangadevi M.,
Assistant Professor &H.O.D., Dept. of Malayalam.

Editorial Board:

Dr.G.Ushakumari
Dr. Gangadevi M.
M.Ramachandran Pillai
Shereena Rani G.B.
Dr. Deepa B.S.
Dr. Aji Kuzhikkatt
Dr.Saritha K.R.
Meenu A.M.

External Review

Dr. Jameel Ahamed
Asst.Professor, Govt.College,Malappuram.

മലയാളപ്പച്ച

റിസേർച്ച് ജേർണൽ

കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ് മലയാളവിഭാഗം
2015 ഓഗസ്റ്റ് മുതൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന
അർദ്ധവാർഷിക റിസേർച്ച് ജേർണലാണ് മലയാളപ്പച്ച. പകർപ്പവകാശം സ്വതന്ത്രമാക്കിയ മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ റിസേർച്ച് ജേർണൽ എന്ന ബഹുമതി ഇതിനുണ്ട്.

തനതുമലയാളലിപിയിൽ, യൂനികോഡ് സങ്കേതത്തിൽ, പൂർണ്ണമായി അച്ചടിക്കുന്നതും ഓഗസ്റ്റ്-ഫെബ്രുവരി മാസങ്ങളിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നതുമായ ഈ ജേർണലിന്റെ ഉള്ളടക്കം ഭാഷ, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം എന്നീ മേഖലകളിലെ പുതിയ അന്വേഷണങ്ങളാണ്.

മലയാളപ്പച്ചയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന പ്രബന്ധങ്ങൾ
kktmgovtcollegemalayalamdept@gmail.com എന്ന വിലാസത്തിലേയ്ക്ക്
word format-ൽ ഇരുപതു പുറത്തിൽ കവിയാതെ തയ്യാറാക്കി അയക്കുക. റഫറൻസുകൾക്കും പിൻകുറിപ്പുകൾക്കും
MLA സ്റ്റൈൽ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്.

ഉള്ളടക്കം

ആമുഖം 8

1. കേരളീയചിന്തയും കീഴാളഭാവുകത്വവും
   ഡോ. പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന് 11

2. ഗണിതയുക്തിഭാഷ
   ഡോ. അനിൽ. കെ. എം., ചിഞ്ചു സുരേന്ദ്രൻ 31

3. *കാവ്യവിമർശനം—കേരളീയനവോത്ഥാനവും കൊടുങ്ങല്ലൂരും*
   ഡോ. പി.പവിത്രൻ 45

4. ഏ.ആറിന്റെ വ്യാകരണധൈഷണികത
   ഡോ. ഉണ്ണി ആമപ്പാറയ്ക്കൽ 55

5. കേരളീയ ചുവർച്ചിത്രകലയിലെ സൗന്ദര്യാത്മക പരിപ്രേക്ഷ്യം
   ഡോ. ആനി തോമസ് 64

6. നവോത്ഥാന നായകനിർമ്മിതി ശ്രീനാരായണഗുരു പഠനങ്ങളിലൂടെ
   മഞ്ജുഷ പി.വി. 75

7. ഗുരുദർശനത്തിലെ സ്ത്രീ
   ഉദയൻ. എസ്. 90

8. കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠ: ഒരു മനഃശാസ്ത്ര വിശകലനം
   ലെജ വി.ആർ. 96

9. നാടോടിവിജ്ഞാനീയമേഖലയിലൂടെ നവോത്ഥാനം
   —ജന്തുചരിതത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം
   ഡോ. നിഷ ഫ്രാൻസിസ് ഒ. 103

10. ശാസ്ത്രമലയാളം—വ്യവസ്ഥാപനവും വിതരണവും
    ആതിര ടി.ആർ 112

11. Ayyappa Panikkar and The Theory of Interiorization
    Dr. Gangadevi. M 127

12. ആധുനികപൂർവ കേരളത്തിലെ സസ്യജ്ഞാനം 'കൃഷിഗീത'യിൽ
    പ്രിയദർശിനി 133

13. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്: ധൈഷണികതയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം
    എം. രാമചന്ദ്രൻ പിള്ള 146

14. കേരളമുസ്ലീം സമൂഹത്തിന്റെ ആധുനീകരണവും മക്തിത്തങ്ങളും
    മുഹമ്മദ് ബഷീർ കെ.കെ 157

15. മഞ്ചൽ: ഹാസ്യത്തിന്റെ ആഖ്യാനവഴികൾ
ദിൽഷ പി. കെ. 172

16. ആധുനിക ധൈഷണികത: ഡോ. കെ.എൻ. പണിക്കർ, കെ. സച്ചിദാനന്ദൻ, ബി. രാജീവൻ എന്നിവരുടെ സാമൂഹികവിമർശനരീതികളെക്കുറിച്ച് ഒരവലോകനം
ജയരാജൻ.പി. 194

17. ആനന്ദകുമരസ്വാമിയുടെ കലാസൗന്ദര്യദർശനങ്ങൾ
ഡോ. എൽ. അലക്സ്. 207

18. നവോത്ഥാനം –നോവലിലൂടെ
ജാസ്മി പി. ജെ. 214

19. കളരിപ്പയറ്റ് : കേരളത്തിന്റെ തനത് ആയോധനസമ്പ്രദായം
ഷെറീനാ റാണി. ജി. ബി, 221

20. കേരളീയത–തന്മയും ഉണ്മയും
ഡോ. സിസ്റ്റർ മിനിമോൾ മാത്യു 227

21. ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്രദർശനം
ശ്രീജ ജെ.എസ്. 241

22. നാരശിങ്കാമൃതം–നിർമ്മിതിയും പ്രയോഗവും
ഡോ. ലാലു എസ്. കുറുപ്പ് 247

23. രൂപഭദ്രതാവാദം:
സാഹിത്യവിമർശനത്തിലെ ധൈഷണികവ്യാപാരം
അഞ്ജുമോൾ ബാബു 254

24. സ്ത്രൈണാരാധനയുടെ അനുഷ്ഠാനവടിവുകൾ കേരളീയകലാപാരമ്പര്യത്തിൽ
രമ്യ പി.പി. 267

25. നവോത്ഥാനകാലത്തെ സ്ത്രീനിർമ്മിതി
ജൂലിയാ ഡേവിഡ് 283

26. കേരളീയവൈദ്യചരിത്രത്തിന്റെ സംസ്കാരരാഷ്ട്രീയം
ഡോ. സ്വപ്ന ശ്രീനിവാസൻ 291

അനുബന്ധം
1. അഗസ്ത്യയോഗസാരം കിളിപ്പാട്ട് 299
2. കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയുടെ വേരാക്കുറുകൾ
ഡോ. ജമീൽ അഹ്മദ് 305

ആമുഖം

വിവിധങ്ങളായ വിജ്ഞാനമണ്ഡലങ്ങളെ ഏകോപിപ്പിക്കാനും വ്യതിരിക്തതകൾ തിരിച്ചറിയാനും പുതിയൊരു ജ്ഞാനം ഉരുത്തിരിക്കാനും ഗവേഷണങ്ങൾക്കു കഴിയണം. അതുപോലെ ഗവേഷണം ശാസ്ത്രത്തിലായാലും ഭാഷയിലായാലും സാഹിത്യത്തിലായാലും സാമൂഹിക നന്മയ്ക്ക് ഉതകുന്നതും ജനാധിപത്യപരവും ആകണം. അത്തരം ഗവേഷണങ്ങൾ സാർവ്വകാലികങ്ങളും സാർവ്വജനീനവുമായിരിക്കും.

കേരളസംസ്കാരം, ചരിത്രം, നവോത്ഥാനം, സാഹിത്യം, വ്യക്തികൾ, പ്രവണതകൾ, പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിഷയങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുത്തി 'കേരളീയചിന്തകൾ' എന്ന തലക്കെട്ടിൽ കെ.കെ.റ്റി.എം. ഗവൺമെന്റ് കോളേജ് മലയാളവിഭാഗം 2016 നവംബർ 15, 16 തിയതികളിൽ ദ്വിദിനദേശീയ സെമിനാർ നടത്തുകയുണ്ടായി. സെമിനാറിന്റെ ഭാഗമായി ഗവേഷണപ്രബന്ധങ്ങൾ ക്ഷണിച്ചിരുന്നു. 64 പ്രബന്ധങ്ങൾ വിവിധ കോളേജുകളിലെ അദ്ധ്യാപകരിൽനിന്നും ഗവേഷകരിൽനിന്നുമായി ലഭിച്ചു. അതിൽനിന്നും ഏറ്റവും മേന്മയേറിയവ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതിനായി മലപ്പുറം ഗവൺമെന്റ് കോളേജ് മലയാളവിഭാഗം അദ്ധ്യാപകനായ ഡോ: ജമീൽ അഹമ്മദിനെ ഏല്പിച്ചു. അദ്ദേഹം തെരഞ്ഞെടുത്ത ലേഖനങ്ങളാണ് ഈ ലക്കം 'മലയാളപ്പച്ച'യിൽ ഉൾപ്പെടുത്തി പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നത്.

26 പ്രബന്ധങ്ങളാണ് ഇതിലുള്ളത്. (ലേഖനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അവലോകനം അനുബന്ധമായി ചേർത്തിട്ടുണ്ട്). പ്രഗത്ഭരായ അദ്ധ്യാപകരുടെയും ഗവേഷകരുടെയും രചനകളാണിവ. ഏറ്റവും അഭിമാനകരമായ ഒരു സംഗതി, കേരള സർവ്വകലാശാല ഹസ്തലിഖിത ഗ്രന്ഥശാലയിൽ സൂക്ഷിച്ചിരിക്കുന്ന 'അഗസ്ത്യയോഗസാരം കിളിപ്പാട്ട്' എന്ന കാവ്യം

ആദ്യമായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നത് ഈ മലയാളപ്പച്ചയിൽ ആണെന്ന താണ്. പത്തുപുറങ്ങളിലായി 96 ഈരടികൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രസ്തുതര ചനയുടെ കർത്താവ് നാരായണൻ രാമൻപിള്ളയാണെന്ന് ഗ്രന്ഥാരംഭ ത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഗ്രന്ഥം നമ്പർ 987-ആയി ഹസ്തലിഖിത ഗ്രന്ഥ ശാലയിൽ സൂക്ഷിച്ചിരിക്കുന്ന 'അഗസ്ത്യ യോഗസാരം കിളിപ്പാട്ടി'ന്റെ സമ്പാദനവും പഠനവും നടത്തിയിരിക്കുന്നത് നിലമേൽ എൻ.എസ്. എസ്.കോളേജ് മലയാളവിഭാഗം അദ്ധ്യാപകൻ ഡോ: ലാലു എസ്. കുറുപ്പാണ്.

കേരളീയചിന്തകളെ സംബന്ധിച്ച സെമിനാറിലെ 'റിസോഴ്സ് പേ ഴ്സൺസ്' ആയിരുന്ന കോഴിക്കോട് സർവ്വകലാശാല മലയാളവിഭാഗം അദ്ധ്യാപകനായ ഡോ. കെ.എം.അനിൽ, കാലടി സർവ്വകലാശാല തിരൂർ പ്രാദേശിക കേന്ദ്രം അസ്സോസിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ ഡോ: പി. പവിത്രൻ, കാലടി സർവ്വകലാശാല കൊയിലാണ്ടി പ്രാദേശികകേന്ദ്രം അസോസിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ ഡോ: പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന് എന്നി വരുടെ പ്രബന്ധങ്ങൾ ഈ ജേർണലിലുണ്ട്. അകാലത്തിൽ നമ്മെ വിട്ടുപിരിഞ്ഞ ശ്രീ. പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്നിന്റെ പ്രഭാഷണം പകർത്തി പ്രബന്ധമാക്കിയത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാര്യ ഡോ: സജിത കിഴിനിപ്പു റത്താണ്. കുറഞ്ഞകാലംകൊണ്ടുതന്നെ എഴുത്തിന്റെ ഉന്നതമായ മേഖലയിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനായിരുന്നു ശ്രീ. പ്രദീപൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാക്കുകൾ ഇതിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞതിൽ വളരെ അഭിമാനമുണ്ട്; ഒപ്പം ആ വേർപാടിൽ വേദനയും. ആ സർഗ്ഗധനന് ആദരാഞ്ജലികൾ.

കെ.കെ.റ്റി.എം. ഗവൺമെന്റ് കോളേജ് മലയാളവിഭാഗം പ്രസിദ്ധീ കരിക്കുന്ന 'മലയാളപ്പച്ച റിസർച്ച് ജേർണലി'ന്റെ നാലാം ലക്കമാണി ത്. രണ്ടു വർഷം പിന്നിടുന്ന ഈ വേളയിൽ 'മലയാളപ്പച്ച'യുടെ പച്ച പ്പിനായി യത്നിച്ച ഓരോ വ്യക്തിയെയും കൃതജ്ഞതയോടെ സ്മരിക്കു ന്നു. ലേഖനങ്ങൾ അയച്ചുതന്ന 64 പേരോടും ഈ സംരംഭത്തിൽ പങ്കു ചേർന്നതിന് നന്ദിയുണ്ട്. ലേഖനങ്ങൾ പരിശോധിച്ച് പഠനം നല്കിയ ജമീൽ അഹമ്മദിന്, ഏറ്റെടുത്ത ജോലി കൃത്യമായി ചെയ്തുതന്നതിന് ഹൃദയം നിറഞ്ഞ നന്ദി. കെ.കെ.റ്റി.എം. ഗവൺമെന്റ് കോളേജ് പ്രിൻ സിപ്പാൾ ശ്രീമതി. ലേഖാഗണേഷ്, മലയാളവിഭാഗം അദ്ധ്യാപകർ, ഡോ: സജിത കിഴിനിപ്പുറത്ത്, പുസ്തകത്തിന്റെ ലേ ഔട്ട്, കവർ തയ്യാ റാക്കിയ ശ്രീ. അശോക്കുമാർ, വിബ്ജിയോർപ്രിന്റിങ് പ്രസ്സ് തുടങ്ങി 'മലയാളപ്പച്ച'യ്ക്കുവേണ്ടി പ്രവർത്തിച്ച ഏവർക്കും നന്ദി.

വിദ്യാത്ഥികൾക്കും ഗവേഷകർക്കും ഭാഷാതല്പരർക്കും ഒരുപോലെ പ്രയോജനപ്രദവുംവിജ്ഞാനദായകവുമായ ഒരു പുസ്തകംകൂടി പ്രസിദ്ധീകരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞതിലെ സന്തോഷം പങ്കുവെച്ചുകൊണ്ട് വിമർശനങ്ങൾക്കും പഠനങ്ങൾക്കും പഠനാനന്തരവായനകൾക്കുമായി സമർപ്പിക്കുന്നു.

പുല്ലൂറ്, ഡോ: ഗംഗാദേവി എം.

20-02-2017. ഇഷ്യൂ എഡിറ്റർ & മലയാളവിഭാഗം മേധാവി

കേരളീയചിന്തയും കീഴാളഭാവുകത്വവും

ഡോ. പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന്
അസോസിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാള വിഭാഗം, എസ്. എസ്. യു.എസ് പ്രാദേശിക കേന്ദ്രം, കൊയിലാണ്ടി

ചിന്ത എന്നത് ഭൗതികവ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളുടെ ഉല്പന്നവും ഉപാധിയുമാണ്. അത് ഭൗതികേതരമായ എന്തോ ഒരു മനുഷ്യാവിഷ്കാരമാണെന്ന് ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നില്ല. ഭൗതികമായ നിരവധി ശൃംഖലകളുടെ—വസ്തുതാശൃംഖലകളുടെയും വസ്തു ശൃംഖലകളുടെയും—ഒരു ഉല്പന്നമെന്നനിലയിൽ, അതോടൊപ്പം തന്നെ ഭൗതികതയെ ബാധിക്കുന്ന, ഭൗതികതയെ സ്വാധീനിക്കുന്ന മനുഷ്യശേഷി എന്നനിലയിലും ചേർത്ത് മനസ്സിലാക്കാനാണ് വിചാരിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ കേരളീയ ചിന്തയെ മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ നവോത്ഥാനചിന്തയെ തിരിഞ്ഞുനോക്കേണ്ടത് അത്യാവശ്യമാണ്.

യഥാർത്ഥത്തിൽ നാം കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തെ 1888-ൽ അരുവിപ്പുറത്തുനിന്ന് ആരംഭിക്കുന്ന ഒരു പ്രക്രിയയായിട്ടാണ് മനസ്സിലാക്കാറുള്ളത്. അങ്ങനെ മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ കേരളത്തിന്റെ ചിന്താമണ്ഡലത്തെ മുഴുവൻ ഈ അരുവിപ്പുറത്തിനുശേഷമുള്ള ഒരു ബൃഹദാഖ്യാനമായിട്ടാണ് നാം മനസ്സിലാക്കുന്നത്. അങ്ങനെയല്ല മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. പൂർണ്ണമായും സൂക്ഷ്മവും പ്രാദേശികവുമായ പലതരത്തിലുള്ള വൈവിധ്യമുൾക്കൊള്ളുന്ന സ്വത്വങ്ങളെയും ദേശങ്ങളെയുമൊക്കെ മുൻനിർത്തിയാണ് നാം ഒരു കേരളീയചിന്ത എന്ന 'പാരഡൈം'മിനെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കേണ്ടത്. ആ സൂക്ഷ്മ ആഖ്യാനങ്ങൾ എന്താണ് എന്ന ആലോചനപ്രധാനമാണ്.

കേരളത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ പ്രതിരോധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള, സ്ത്രീ ശരീരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്ത ശ്രീനാരായണഗുരുവിനും എത്രയോ മുമ്പേ തന്നെ കേരളീയ സ്ത്രീകൾ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ട്. വടക്കെ മലബാറിനെ മുൻനിർത്തിയാണ് ഈ ആലോചന ഞാൻ ഉന്നയിക്കുന്നത്. പൂമാതൈ പൊന്നമ്മ എന്ന ഒരു സ്ത്രീ ഉന്നയിച്ച ആശയം വളരെ പ്രധാനമാണ്. പൂമാതൈപൊന്നമ്മയുടെ കഥ എല്ലാവർക്കും അറിയാം. അവരെ അവരുടെ ജന്മി ലൈംഗികമായി ആക്രമിക്കാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോൾ അവർ പ്രതിരോധിച്ച് നിന്നു. അവരുടെ ആയുധം അവരുടെ ശരീരം തന്നെയാണ് അവർ പറയുന്നു :

'എന്നെ ചുട്ടും വെയിലിൽ കാണുന്നേരം
നെഞ്ച് കരിമ്പാടകത്തുന്നുണ്ടോ ?'

എന്നുചോദിച്ചുകൊണ്ട് അവർ നേരിട്ട് പൊരുതുകയാണ്. ഇതു നാരായണഗുരുവിന് എത്രയോ മുമ്പാണെന്നുകൂടി ആലോചിക്കണം.

'കൊല്ലാതെ കൊല്ലും ഞാൻ പൂമാതൈയോ
കൊല്ലുമ്പം കാണാം ഞാൻ നാടുവായിച്ചേ
തീയിലുരുക്കും ഇന്നെ പൂമാതൈയേ
മഞ്ഞത്തുപറക്കും നാടുവായിച്ചേ
കടലും കര നാടിങ്ങെളയ ചുങ്കം
കുന്നും മല പൊൻപണം തന്നോണ്ടാലും
അതിനു മയങ്ങ്വാല്ലെ പുലയപ്പെണ്ണ്
എന്തിനു മയങ്ങ്വാന്റെ പൂമാതൈയേ
ഒന്നിനും മയങ്ങ്വാല്ലെ നാടുവായിച്ചേ
കൊന്നാലും വേണ്ടീല നാടുവായിച്ചേ
തിന്നാലും വേണ്ടീല നാടുവായിച്ചേ
എന്നെ തൊടറെന്റെ മെയ്തൊടറ്'

'എന്നെയും എന്റെ മെയ്യേയും നീ തൊടരുത്' എന്നുപറഞ്ഞത് 1888-നു ശേഷമല്ല. അതിനും എത്രയോ മുമ്പ് നാട്ടിൻപുറത്തെ വ്യവഹാര മണ്ഡലങ്ങളിൽ സ്ത്രീകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ഒരു പ്രതിരോധത്തിന്റെ സ്വത്വം നമ്മുടെ കേരളീയ സമൂഹത്തിലുണ്ട്. അതിൽനിന്നാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ കേരളത്തിന്റെ സ്വത്വാവിഷ്കാരവും സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പവും ആരംഭിക്കേണ്ടത്. മറിച്ച് പാശ്ചാത്യരാജ്യത്തിൽനിന്നും കൊളോണിയൽ മോഡേണിറ്റിയിൽനിന്നും നാം സ്വാംശീകരിച്ചെടുത്തിട്ടുള്ള സ്വത്വബോധത്തിൽനിന്നു പൂർണ്ണമായും നമുക്ക് ഈ ആധുനികചിന്തയെ അടിത്തറപ്പെടുത്താൻ കഴിയില്ല. സ്വന്തം മാറിടമരിഞ്ഞു

പ്രതിഷേധിച്ച, പ്രതിരോധിച്ച, സ്ത്രീകൾ കേരളത്തിലെ വാമൊഴി വ്യവഹാരത്തിൽ ധാരാളമുണ്ട്.

വടക്കൻകേരളത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട തെയ്യങ്ങളിലൊന്ന് പൊട്ടൻ തെയ്യമാണ്. പൊട്ടൻ തെയ്യത്തിൽ നാം കാണുന്നത് ജാതിയെ പ്രശ്നഭരിതമാക്കുന്ന ചിന്താമണ്ഡലമാണ്. ഇതിൽ, നിങ്ങളെ തൊട്ടാലും, എന്നെ തൊട്ടാലും ഒരേ ചോരയാണ് എന്നു പറയുന്ന ഒരു ജ്ഞാനമണ്ഡലം വികസിച്ചു വരുന്നു. ഇതെല്ലാം കാണിക്കുന്നത് സൂക്ഷ്മവ്യവഹാരങ്ങളിൽനിന്നാണ് നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച 1888-മുതൽ ആരംഭിക്കുന്ന ഒരു ബൃഹദാഖ്യാനത്തിൽനിന്നല്ല നമ്മുടെ യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള കേരളീയവ്യവഹാരമണ്ഡലം ആരംഭിക്കുന്നത് എന്നാണ്. മറ്റൊന്ന് 1888-ൽ ആരംഭിച്ചെന്നു നമ്മൾ പറയുന്ന ചിന്താപദ്ധതിക്ക് എത്രയോ മുമ്പേതന്നെ കേരളത്തിൽ കൊളോണിയൽ മോഡേണിറ്റിയുടെ ഒരു മിഷണറി പാരമ്പര്യം നമുക്കുണ്ടായിരുന്നു. അവർ 1841-ൽ തന്നെ മലബാറിൽ ഇംഗ്ലീഷ്സ്കൂൾ സ്ഥാപിക്കുന്നുണ്ട്. അവിടെ ആരോഗ്യരംഗത്ത് അവർ പ്രവർത്തനമാരംഭിച്ചിട്ടുണ്ടായിരുന്നു. ലോഗന്റെ പുസ്തകത്തിൽ പറയുന്നതുപോലെ 1850-കൾ ആവുമ്പോഴേക്കും അവിടെ ആരോഗ്യ ക്ലിനിക്കുകൾ ആരംഭിച്ചിരുന്നു. അവരുടെ സ്കൂളുകളിൽ അയിത്തം അവർ പാലിച്ചിരുന്നില്ല. അയിത്തം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് കൂടുതൽ ആളുകൾ മതപരിവർത്തനത്തിലേക്കുപോയി. അയിത്തമില്ലാത്ത ഒരു സമൂഹത്തിൽ എത്തിച്ചേരുവാൻ വേണ്ടി മതപരിവർത്തനം ശാരീരികമായ ഒരു വിമോചനമെന്ന നിലയിൽ സ്വീകരിക്കുകയുണ്ടായി. ധാരാളം ആളുകൾ അത്തരത്തിൽ മതപരിവർത്തനത്തെ സ്വീകരിച്ചു. അങ്ങനെ ഇസ്ലാംമതത്തിലേക്കു മതപരിവർത്തനം നടത്തിയവരുടെ ഒരു കണക്ക് വില്യം ലോഗൻ കൊടുക്കുന്നുണ്ട്. 1871-നും 1889-നുമിടയിൽ ചെറുമരായിട്ടുള്ള ആളുകൾ വലിയതോതിൽ ഇസ്ലാംമതം സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മാത്രവുമല്ല മറ്റൊരു പ്രധാനപ്പെട്ട സാമൂഹികകാര്യം നാം ആലോചിക്കേണ്ടത് ഈ ഘട്ടത്തിൽ സാമൂതിരിതന്നെ ഒരു ഹിന്ദു കുടുംബത്തിൽനിന്നും മുക്കുവ കുടുംബത്തിൽ നിന്നും രണ്ടുപേരെങ്കിലും ഇസ്ലാംമതം സ്വീകരിക്കണമെന്ന് നിബന്ധന വെച്ചിട്ടുണ്ട്. നാവികപ്പട ശക്തമാക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ്, അത് ആളുകളായതിനാലാണ് ഇത്തരമൊരു നിബന്ധന വെച്ചിരിക്കുന്നത്. അതിന്റെ അർത്ഥം നേരത്തേതന്നെ, പ്രധാനമായിത്തീരുന്ന ഒരു വ്യവഹാരമണ്ഡലം പലകാരണങ്ങൾകൊണ്ടുതന്നെ കേരളത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടു വരുന്നുണ്ട് എന്നതാണ്. വാമൊഴിയിലും സാമൂഹ്യവ്യവഹാരങ്ങളിലും സ്ത്രീകൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ആളുകൾ സ്വന്തം ശരീരം സംരക്ഷിക്കാനായി എടുത്തിട്ടുള്ള പ്രതിരോധമാണ് ഒന്നാമത്തേത്. രണ്ടാമത്തേത് ശരീരത്തിന്റെ

അസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഒഴിവാക്കാനായി ധാരാളം ആളുകൾ മതപരിവർത്തനത്തെ ഉപാധിയാക്കി എന്നതാണ്.

കേരളത്തിലേക്കുള്ള ടിപ്പുവിന്റെ കടന്നുവരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് മൂന്നാമത്തെ കാര്യം. ടിപ്പുസുൽത്താൻ ജന്മിമാരുമായിട്ടായിരുന്നില്ല സംസാരിച്ചത്. അദ്ദേഹം സംസാരിച്ചത് കൃഷിക്കാരുമായിട്ടായിരുന്നു. കാരണം കൃഷിക്കാർക്കു മാത്രമേ ഭൂമിയെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ എന്നതുകൊണ്ടാണ്. ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ഭൂമിയെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവ് വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നായി കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നു എന്നാണ്. ഭൂമിയെ സംബന്ധിക്കുന്ന അറിവ് എന്തായിരുന്നു? അല്ലെങ്കിൽ എന്തിനെയാണ് നാം അറിവ് എന്ന് പറഞ്ഞുകൊണ്ടിരുന്നത്? ബ്രൂണോ ലാത്വ (Bruno Latour)എന്ന പ്രസിദ്ധനായ ചിന്തകൻ പറയുന്നത് ഒരു വസ്തുവിന്റെ വസ്തുത്വം എന്നത് വസ്തുവിൽ മാത്രം അന്തർലീനമായിട്ടുള്ള ഒന്നല്ല. അത് പുറത്തുള്ള നിരവധി സാമൂഹ്യമാറ്റങ്ങളിലൂടെ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നാണെന്നാണ് ലാത്വേയുടെ അഭിപ്രായം. താക്കോലുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരുദാഹരണം അദ്ദേഹം പറയുന്നു. യൂറോപ്പിൽ ഹോട്ടലിൽ മുറിയെടുക്കുന്ന ആളുകൾ മിക്കവാറും മുറിയുടെ താക്കോൽ പോക്കറ്റിലിട്ടും മറ്റുപലയിടങ്ങളിൽ വെച്ചും തിരിച്ചു വരുമ്പോഴേക്കും കളഞ്ഞിരിക്കും. വീണ്ടും കൗണ്ടറിൽ വന്ന് താക്കോൽ ചോദിക്കും. ഇത് വലിയൊരു ശല്യമായപ്പോൾ താക്കോലിന്റെ കൂടെ മെറ്റലിന്റെ ഒരു കഷണം ഘടിപ്പിച്ചു. അപ്പോൾ അതിന്റെ ഭാരം നിമിത്തം ആളുകൾ താക്കോൽ കൗണ്ടറിൽ കൊടുത്തു പോവാൻ തുടങ്ങി. ഇവിടെ താക്കോലിന്റെ വസ്തുത്വം മാറുന്നത് അതിന്റെ ഉപയോഗം എന്ന നിലയിലല്ല അത് സഞ്ചരിക്കുന്ന സാമൂഹ്യവ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളുടെ ആകെത്തുക എന്ന നിലയിലാണ്. അതുകൊണ്ട് എല്ലാതരം വസ്തുത്വത്തിന്റെ പിറകിലും ഒരു സാമൂഹ്യശൃംഖല പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന് ലാത്വേ പറയുന്നുണ്ട്. അതിനാണ് അദ്ദേഹം 'ആക്ടർ നെറ്റ്‌വർക്ക് തിയറി' എന്നു പറയുന്നത്. ഈ സാമൂഹ്യശൃംഖലാസിദ്ധാന്തമാണ് വസ്തുവിന്റെ വസ്തുത്വത്തെപ്പോലും നിർമ്മിക്കുന്നത് എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. അതുകൊണ്ട് ഭൂമി എന്നുള്ളത് ഒരു ഉടമസ്ഥതയുള്ള കാര്യമാണ് എന്ന് ടിപ്പുവാണ് ആദ്യം നമ്മെ ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്തിയത്. അതോടെ ഭൂമി ഉടമസ്ഥതയുള്ള ഒരു സംഗതിയാണ് എന്നുവന്നു. അതിനുമുമ്പ് ഭൂമി എന്നു പറയുന്നത് ബ്രഹ്മസ്വവും ദേവസ്വവുമായി പരന്നുകിടക്കുന്ന കൃഷിക്കുപയുക്തമായ ഒരു പ്രതലം മാത്രമായിരുന്നു. ഒരു ആധാരം മാത്രമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് അതിന് ആധാരം എന്നു പറയുന്നത്. കേരളത്തിൽ ഭൂമി ഉടമസ്ഥാവകാശത്തിലേക്കു വരുന്നതിന്റെ ആദ്യസ്വരൂപം ടിപ്പുവാണ്

അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അതോടൊപ്പംതന്നെ കേരളത്തിലെ ആദ്യത്തെ റോഡ് നിർമ്മിച്ചത് ടിപ്പുവാണ്. കോഴിക്കോട്ടു നിന്ന് വയനാട്ടിലേക്കും ഇതര പ്രദേശങ്ങളിലേക്കുമുള്ള വലിയ റോഡുകളുടെ വ്യൂഹം ടിപ്പു നിർമ്മിച്ചു. റോഡുകൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്തു എന്നത് റോഡുകളുടെ മാത്രം കാര്യമല്ല, പതിനായിരക്കണക്കിന് മനുഷ്യർ ജോലിചെയ്യുന്ന ഒരു ഇടമായി റോഡു നിർമ്മാണം മാറി. ചലനാത്മകതയുള്ള ഒരു സമൂഹം ഉടലെടുത്തു. ജഡമായി കിടന്നിരുന്നതിനുപകരം ചലനാത്മകമായ ഒന്നായിട്ട് മലബാറിനെ മാറ്റിയെടുത്തത് ജാതിമതേതരമായ റോഡുപണിക്കാരുടെ ഒരു പുതിയ സംവർഗം, ഒരു പുതിയ സാമൂഹ്യശക്തി ടിപ്പുവിന്റെ റോഡു നിർമ്മാണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് രൂപപ്പെട്ടതോടുകൂടിയാണ്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ജഡമായിക്കിടന്നിരുന്ന ഒരു ഫ്യൂഡൽ സമൂഹത്തെ ചലനാത്മകമായ ഒരു സമൂഹമാക്കി മാറ്റിയെടുത്തു എന്നതാണ് ടിപ്പു കേരളത്തിന് ചെയ്ത ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട സംഭാവനകളിൽ ഒന്ന്. ഒരു പുതിയ കേരളീയ സമൂഹത്തെ, കേരളീയചിന്തയെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിന് അത് സഹായിച്ചു. അതുകൊണ്ടാണ് പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ടിപ്പു സുൽത്താൻ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ 'മലബാറിലെ മൈസൂർ ഭരണം സമൂലസാമൂഹ്യപരിവർത്തനമായിരുന്നു' എന്നു നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത്. പാരമ്പര്യ ജന്മിത്തത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ഭൂമിക്കുമേൽ ഒരു ഉടമസ്ഥാവകാശം സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ് ഒരു സാമൂഹ്യപ്രവർത്തനമായി അദ്ദേഹം അതിനെ വിലയിരുത്തിയത്. മലബാറിലെങ്കിലും ഇങ്ങനെ തൊഴിൽ, അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചലനാത്മകസമൂഹം, അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രതിരോധങ്ങൾ എല്ലാം രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്നത് 1888-ന് വളരെ മുമ്പുള്ള സാമൂഹ്യചലനങ്ങളുടെ ഭാഗമായാണ്. ഇത്തരം സൂക്ഷ്മമായ സാമൂഹ്യചലനങ്ങളിൽ നിന്നാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ കേരളത്തിന്റെ പൊതുവ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങൾ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത്. അല്ലാതെ 1888-ൽ തുടങ്ങുന്ന ഒരു സവിശേഷമായ അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയിൽ നിന്നല്ല കേരളത്തിന്റെ ചിന്ത ആരംഭിക്കുന്നത്.

നവോത്ഥാനത്തിന്റെ രണ്ടാമത്തെ സന്ദർഭം എന്നത് തൊഴിലടിമത്തത്തിൽ നിന്ന് തൊഴിലാളിയായി സമൂഹം മാറുന്ന ഘട്ടമാണ്. ചരിത്രത്തെ വ്യത്യസ്തമായി നോക്കിക്കാണാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോഴാണ് തൊഴിലടിമത്തത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനമായിട്ട് നവോത്ഥാനത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുക. ഇത് തോട്ടിയിൽ നിന്ന് തൊഴിലാളിയിലേക്കുള്ള മാറ്റമാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ കേന്ദ്രം തൊഴിലടിമത്തത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനമാണ്. കയർ പിരിക്കുന്ന മനുഷ്യരെ കയർ തൊഴിലാളികളാക്കി മാറ്റാനുള്ള ശ്രമമാണ് നവോത്ഥാന ഘട്ടത്തിൽ

നടന്നിട്ടുള്ളത്. വാഗ്ഭടാനന്ദനിൽനിന്നാണ് 'ഊരാളുങ്കൽ സൊസൈറ്റി' ഉണ്ടായത്. വാഗ്ഭടാനന്ദൻ നവോത്ഥാനന്തരകാലത്ത് വടക്കെ മലബാറിൽ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ലേബർ ബാങ്കാണ് ഊരാളുങ്കൽ ലേബർ സൊസൈറ്റി എന്ന പേരിൽ വലിയ കൺസ്ട്രക്ഷൻ സൊസൈറ്റിയായി മാറിയത്. വ്യവസായത്തെ, നമ്മുടെ മനുഷ്യാധ്വാനത്തെ ആധുനികവത്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി നില്ക്കുന്നത്. 1938-ലാണ് കേരളത്തിൽ കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി രൂപപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ അതിനുമുമ്പ് 1922-ൽ വടപ്പുറം പി. കെ ബാവ 'തിരുവിതാംകൂർ ലേബർ അസോസിയേഷൻ' രൂപീകരിക്കുകയുണ്ടായി. അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞു 'നിങ്ങൾ എന്റെ കൂടെ വരു .... നിങ്ങളെ ഞാൻ മനുഷ്യരാക്കാം' എന്ന്.

നവോത്ഥാനത്തിനു ശേഷമുള്ള മനുഷ്യൻ എന്ന സങ്കല്പം, തൊഴിലുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. തൊഴിലിലുള്ള ഈ വിമോചനമാണ് മനുഷ്യവിമോചനം—സ്ത്രീകളുടെ വിമോചനം, അധഃസ്ഥിതരുടെ വിമോചനം എന്ന് നവോത്ഥാനം ഉന്നയിച്ചിട്ടുള്ള കാതലായ പല ആശയങ്ങളായി വികസിച്ചത്. ചെത്തുതൊഴിലിനെ മാറ്റിയെടുക്കുവാനുള്ള ശ്രമം ഇക്കാലത്ത് ആരംഭിക്കുകയുണ്ടായി. തൊഴിലിന്റെ Modernisation ആണ് മനുഷ്യവിമോചനത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ സംഗതി എന്ന് നവോത്ഥാന ഘട്ടത്തിൽ തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു. ഇന്നും തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതിന്റെ ഭാഗമായാണ് നാട്ടിൽ ചെത്തിക്കെട്ടുന്ന, പടവുചെയ്യുന്ന, പണിക്കാർ ഗ്ലോബലൈസേഷൻ വന്നപ്പോൾ അവരുടെ പേര് wall designers എന്നാക്കി മാറ്റിയത്. മറ്റൊരു ഉദാഹരണം എന്റെ അനുഭവത്തിൽനിന്നു പറയാം. എം.എ. ഇന്റർവ്യൂവിന് അച്ഛനുമായി വന്ന കുട്ടിയോട് 'അച്ഛനെന്താ ജോലി' എന്നു ചോദിച്ചു, കുട്ടിയും അച്ഛനും മിണ്ടിയില്ല. അവസാനം നിർബന്ധപൂർവ്വം ചോദിച്ചപ്പോൾ അച്ഛൻ പറഞ്ഞു 'എനിക്ക് നാട്ടിലൊര് പീട്യേക്കച്ചോടാ മാഷെ, പക്ഷെ ഇവളത് പറയാൻ സമ്മതിക്കില്ല. ബിസിനസ്സാണ് ബിസിനസ്സാണ് എന്നാണ് ഇവള് പറയുന്നത്'. ഇവിടെ കച്ചവടം ബിസിനസ്സായി uplift ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ഒരു തൊഴിലിനെ, ഗ്ലോബലൈസ് ചെയ്യുന്ന പ്രക്രിയയാണിത്. യഥാർത്ഥത്തിൽ തൊഴിലിനെ മോഡേണൈസ് ചെയ്യുന്ന പ്രക്രിയയാണ് നവോത്ഥാന കാലത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായിരുന്നത്. എന്നാൽ ഇങ്ങനെ തൊഴിലിനെ മോഡേണൈസ് ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമം പിന്നീട് നടക്കാത്തതാണ് കേരളത്തിൽ മോഡോണൈസ് ചെയ്യാത്ത തൊഴിലുകളിൽ അന്യ/ഇതര സംസ്ഥാന തൊഴിലാളികൾ വലിയതോതിൽ കടന്നുവരാൻ കാരണം. തൊഴിലിന്റെ മോഡേണൈസേഷന്റെ നഷ്ടമാണ്,

ഇല്ലായ്മയാണ്, കേരളത്തിലെ ഇതരസംസ്ഥാന തൊഴിലാളികളുടെ വ്യാപനത്തിന്റെ കാരണം. ഇത്രകാലവും നാം ഗവേഷണം നടത്തിയിട്ടും തെങ്ങിന്റെ മുകളിൽ ശാന്തമായി കയറാനും ഇളനീർ പറിച്ച് കുടിക്കാനുമുള്ള ഒരു യന്ത്രം ഉണ്ടാക്കാൻ നമുക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. നമ്മുടെ നാട്ടിൽ കൃഷിചെയ്യാനുള്ള ആധുനിക സംവിധാനങ്ങൾ നമ്മൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്തില്ല. അപ്പോൾ തൊഴിലിന് വലിയ പ്രാധാന്യം നല്കിയിട്ടുള്ള നവോത്ഥാനം തൊഴിലിന്റെ മോഡേണൈസേഷൻ സാധ്യമാക്കേണ്ടിയിരുന്നതിൽ നിന്ന് നമ്മൾ വിമുഖരായിത്തീരുകയും പകരം വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് വലിയ പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുകയുംചെയ്തു. ഇതാണ് കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള ഏറ്റവും വലിയ ഐറണി എന്ന് ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നു. തൊഴിലിന്റെ മോഡേണൈസേഷൻ ആണ് ഒരു സമൂഹത്തെ വിമോചിപ്പിക്കുക എന്ന ആശയത്തിനു പകരം വിദ്യാഭ്യാസമാണ് നമ്മെ വിമോചിപ്പിക്കുക എന്ന ആശയമാണ് കേരളത്തിൽ രൂഢമൂലമായിത്തീർന്നത്. വിദ്യാഭ്യാസം നിശ്ചയമായും ആളുകളെ വിമോചിപ്പിക്കാം എന്ന കാര്യത്തിൽ തർക്കമില്ല. പക്ഷെ വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയിട്ടുള്ള ഹൈദരാബാദ് സർവ്വകലാശാലയിലെ വൈസ്ചാൻസ്ലർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ആളാണ് രോഹിത് വെമുലയെപ്പോലുള്ള ഒരു ധിഷണാശാലിയായ മനുഷ്യനെ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂഷണലായി കൊലചെയ്യാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചത് എന്ന കാര്യം ആലോചിക്കണം. അതുകൊണ്ട് വിദ്യാഭ്യാസം മനുഷ്യനെ ലിബറേറ്റ് ചെയ്യും എന്ന ചിന്ത പുനഃപരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. വിദ്യാഭ്യാസം ഉള്ള ഏറ്റവും ഉന്നതമായ സർവ്വകലാശാലയിൽ ഇരിക്കുന്ന ആളുകൾ ശരീരംകൊണ്ടോ അവരുടെ ചിന്താശേഷികൊണ്ടോ വിമോചിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല എന്നിതിനു പ്രധാനകാരണം തൊഴിൽ വിമോചിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല അല്ലെങ്കിൽ തൊഴിൽ മോഡേണൈസ് ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടില്ല എന്നുള്ളതാണ്.

തൊഴിൽ ആധുനികവത്കരിക്കപ്പെടാത്തതുകൊണ്ട് കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യാന്തരീക്ഷത്തിൽ ധാരാളമായിട്ടുള്ള പിന്നോട്ടടി സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്. നാരായണഗുരു വടപ്പുറം ബാവയോട് പറഞ്ഞ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു വാക്യം 'ഭയപ്പെടേണ്ട തൊഴിലാളികളുടെ കാലമാണ് വരാൻ പോകുന്നത്' എന്നാണ്. തൊഴിൽ എന്നുള്ളത് കേരളത്തിൽ ആധുനികവത്കരിക്കപ്പെടും എന്നുള്ള ഭാവനയിൽ നിന്നാണ് ഗുരു അങ്ങനെ പറഞ്ഞത് എന്നു ഞാൻ കരുതുന്നു. പക്ഷേ, നിർഭാഗ്യവശാൽ നാം തൊഴിലിനല്ല തൊഴിലേതരമായ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനാണ് വലിയ പ്രാധാന്യം നല്കിയത്. കേരളത്തിൽ ഇന്ന് ഏറ്റവും വലിയ ക്യൂ കാണുന്നത് എ.ടി.എമ്മിനു മുമ്പിലോ ബീവറേജസിനു മുമ്പിലോ അല്ല എൻട്രൻസ്

പരീക്ഷക്കുള്ള കോച്ചിങ് സെന്ററിനു മുമ്പിലാണ്. രക്ഷിതാക്കൾ ഇങ്ങനെ ക്യൂ നിൽക്കുന്നത് നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാം. കാരണം വലിയ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലേക്കുള്ള പ്രൊഫഷണലായ അറിവിലേക്കുള്ള പോക്കാണത്. എന്നാൽ എൻട്രൻസിൽ വിജയിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ അവസാനിക്കുന്നതാണ് ആ ക്യൂ. മെഡിസിന് സീറ്റുകിട്ടിയ ഒരു കുട്ടി പിന്നീട് എന്താണ് പഠിക്കുന്നതെന്ന് കേരളത്തിൽ ഒരിക്കലും വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നില്ല. അടുത്തകാലത്ത് ഡോ. ഹെഗ്ഡെയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ഒരു മെഡിക്കൽചർച്ച നടക്കുകയുണ്ടായി. അദ്ദേഹം ഈ ആശയം മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. കേരളത്തിലെ ആയുർവേദ, അലോപ്പതി, ഹോമിയോപ്പതി മേഖലകളിൽ ചർച്ച നടക്കുകയുണ്ടായി. കേരളത്തിൽ പത്തോ ഇരുപതോ മുപ്പതോ വർഷമായിട്ട് മെഡിക്കൽ രംഗത്ത് എന്തു പഠിക്കുന്നു എന്നത് കേരളത്തിലെ ആരെങ്കിലും ഒരു ഓഡിറ്റിങ്ങിന് വിധേയമാക്കിയിട്ടുണ്ടോ. ഇവർ ഒരു ഗൈഡാണ് പഠിക്കുന്നത്. കേരളത്തിലെ ഏതെങ്കിലും മെഡിക്കൽ പ്ലാന്റിനെക്കുറിച്ചോ, കീഴാളജനതയ്ക്ക് ആരോഗ്യരംഗവുമായുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചോ, കേരളത്തിലെ പൊതുആരോഗ്യരംഗത്ത് അവയ്ക്കുള്ള സ്വാധീനത്തെക്കുറിച്ചോ ചർച്ചചെയ്യുന്ന പുസ്തകങ്ങൾ ഏതെങ്കിലും നമ്മുടെ ശ്രദ്ധയിൽപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടോ എന്നു ചിന്തിക്കുക, പരമ്പരാഗതമായ അറിവില്ലാതെ കഴിഞ്ഞ മുപ്പതുവർഷത്തിനുള്ളിൽ ഈ മേഖലയിൽ നമ്മുടെ സംഭാവനയെന്ത് എന്നു പരിശോധിക്കേണ്ടതാണ്. എൻട്രൻസ് പരീക്ഷക്കുള്ള ക്യൂവിനുശേഷം നമ്മൾ പഠിക്കുന്നതെന്തെന്നു നാം മനസ്സിലാക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് ഹെഗ്ഡേ ഉന്നയിച്ച കാര്യം വലിയ ചർച്ചാവിഷയമായി നമുക്കുതോന്നിയത്. ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത് കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും സൂക്ഷ്മമായ മണ്ഡലമല്ല നമ്മുടെ ചിന്തയെ മുന്നോട്ട് കൊണ്ടുപോകുന്നത് എന്നാണ്.

വികസനം എന്ന വാക്ക് എടുത്തു നോക്കാം. അതിനെന്താണർത്ഥം? ഏതെങ്കിലുമൊരു സമൂഹം സ്വയം ആയിത്തീരാൻ താല്പര്യപ്പെടുന്നതിന്റെ പേരല്ല വികസനം എന്ന വാക്ക് ഉന്നയിക്കുന്നത്. മറിച്ച് പുറത്തെവിടുന്നോ വരുന്ന എന്തോ ഒന്ന് നമ്മുടെ പേരിൽ വരുന്നതിനെയാണ് വികസനം എന്ന് നാം പറയുന്നത്. കയറ്റുമതി എന്ന മറ്റൊരു വാക്ക് എടുത്തുനോക്കുക എന്താണത്? കേരളത്തിലോ ഇന്ത്യയിലോ ഏറ്റവും വലിയ കാര്യങ്ങളിലൊന്ന് കയറ്റുമതിയാണെന്നാണ് സ്കൂളിൽ പഠിക്കുമ്പോൾ ഞാൻ വിചാരിച്ചിരുന്നത്. നമ്മൾ എത്ര കയറ്റുമതി ചെയ്യുന്നുവോ അത്രയും നമ്മൾ വലിയ ജനതയായി എന്നാണ് പഠിച്ചത്. പക്ഷെ ഇന്ന് നോക്കിയാൽ നമുക്ക് മനസ്സിലാകും കേരളത്തിലെയോ ഇന്ത്യയിലെയോ ഒരു മനുഷ്യൻ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന ഒരു സാധനം യൂറോപ്പിലെയോ

മിഡിൽ ഈസ്റ്റിലെയോ സമ്പന്നന് എത്തിച്ചുകൊടുക്കുന്ന പണിയുടെ പേരാണ് കയറ്റുമതി. നിങ്ങൾക്കതുകൊണ്ട് നല്ലൊരു ബസുമതി അരി കഴിക്കാൻ പറ്റില്ല. അത് വിദേശരാജ്യത്തെ ഏതെങ്കിലും സമ്പന്നനു കൊടുക്കും. അതിലൊരു സാമൂഹ്യവിരുദ്ധതയുടെ അംശമുണ്ട്. ഇങ്ങനെ വാക്കുകൾ എടുത്തു നോക്കിയാൽതന്നെ അതിന്റെ പുറകിലുള്ള ചിന്താമണ്ഡലത്തിന്റെ സ്വരൂപം നമുക്ക് വ്യക്തമായിത്തീരുന്നതാണ്. എങ്ങനെയാണ് ചിന്തയെ നമ്മൾ മനസ്സിലാക്കുന്നത് ? ചിന്ത നമ്മുടെ സാമൂഹ്യവ്യവഹാരമണ്ഡലത്തിന്റെ ഉല്പന്നമാണെന്നതാണ് ഞാൻ പറഞ്ഞതിന്റെ അർത്ഥം. ചിന്ത നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുക അതിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങളിലൂടെയാണ്. ആഖ്യാനമാണ് പൊളിറ്റിക്സ് എന്നു പറയുന്നത്. നിങ്ങളെങ്ങനെയാണ് ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നത് ? ശരീരത്തെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോൾ ശരീരം എങ്ങനെയാണ് അതിന്റെ ചിന്തയായി രൂപപ്പെടുന്നത്. അപ്പോൾ അതിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തിലല്ല ആവിഷ്കാരണത്തിലാണ് അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയമിരിക്കുന്നത്. എന്താണ് പുഴയുടെ ആഖ്യാനം? ഒഴുക്കാണതിന്റെ ആഖ്യാനമായി നില്ക്കുന്നത്. അതിന്റെ ഉള്ളിലെന്താണെന്ന് നോക്കുന്നില്ല. ആഖ്യാനം കൊണ്ട് യാഥാർത്ഥ്യം മാറും. അല്ലെങ്കിൽ ആഖ്യാനം മാത്രമേയുള്ളൂ. യാഥാർത്ഥ്യമെന്നത് ആഖ്യാനത്താൽ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ഇംപ്രഷൻ ആണ്. ഒരാൾക്ക് പറ്റിയ അബദ്ധം പറഞ്ഞാൽ പെട്ടെന്നു മനസ്സിലാകും. മലയാളിയായ ഒരാൾ ഇംഗ്ലീഷിൽ കല്യാണക്കത്ത് അടിപ്പിച്ചു. ഡി.ടി.പി ചെയ്യുന്ന ആൾ ഇദ്ദേഹത്തോട് ചോദിച്ചു 'Blessing' വേണോ എന്ന്. ഇംഗ്ലീഷിലല്ലേ ഒരു ഗമയല്ലെ ഇരുന്നോട്ടെ എന്നു പറഞ്ഞു. അങ്ങനെ 'Presence in Blessings only' എന്നടിച്ച് കത്തെല്ലാവർക്കും കൊടുത്തു. കല്യാണവും റിസപ്ഷനും എല്ലാം കഴിഞ്ഞു. പക്ഷെ ആരും കവറൊന്നും കൊടുക്കാത്തതുകൊണ്ട് ഇയാൾക്ക് ആധിയായി. ഞങ്ങളുടെ നാട്ടിൽ കല്യാണമൊക്കെ നടക്കുന്നത് ഇങ്ങനെ കവറായി കിട്ടുന്ന പണംകൊണ്ടാണ്. എന്താണ് സംഭവിച്ചതെന്ന് അന്വേഷിച്ചപ്പോഴാണ് അയാൾക്ക് മനസ്സിലായത് Blessing ആണ് പണി പറ്റിച്ചതെന്ന്. ഇവിടെ ആഖ്യാനമാണ് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത്. ആഖ്യാനമില്ലാതെ യാഥാർത്ഥ്യം പുറത്തു നില്ക്കുന്നില്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തിനു പുറത്ത് ഒരു വിഷയിവിഷയ ബന്ധം നമുക്ക് സങ്കല്പിക്കാൻ കഴിയില്ല.

മറ്റൊന്നു നോക്കുക. സംഗീതം ഒരു ആഖ്യാനമാണ്. സംഗീതം തന്നെയും ആഖ്യാനമാണ്. ടി.എം. കൃഷ്ണ എന്ന സംഗീതജ്ഞനോട് ഒരു ഇന്റർവ്യൂവിൽ ചോദ്യകർത്താവ് ചോദിച്ചു. നിങ്ങൾ വലിയ മോഡി വിരുദ്ധനാണ് ഹിന്ദുത്വ വിരുദ്ധനാണ് പക്ഷെ നിങ്ങൾ എപ്പോഴും പാടുന്നത്

രാമ, കൃഷ്ണ എന്നാണ്. ഹിന്ദു മിഥോളജിയിൽ വരുന്ന രാമനെയും കൃഷ്ണനെയും കുറിച്ച് പാടിക്കൊണ്ട് നിങ്ങൾക്കെങ്ങനെയാണ് അതിനെതിരായി സംസാരിക്കാൻ കഴിയുന്നത്? ഇതിന് ബുദ്ധിമാനായ കൃഷ്ണ നല്കുന്ന ഉത്തരം ഇങ്ങനെയാണ് 'ഞാൻ നിങ്ങൾ പറയുന്ന ട്രഡീഷണൽ കൃഷ്ണനെയോ രാമനെയോ അല്ല പാടുന്നത്'. അത് ഡമോൺസ്ട്രേറ്റ് ചെയ്തുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു ഇത് നിങ്ങളുടെ രാമനല്ല. ഞാൻ മ്യൂസിക്കലി സിസ്റ്റമൈസ് ചെയ്ത രാമനാണ്. തോടിയാണിവിടെ രാഗം ഈ ആഖ്യാനമാണ് അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ഉള്ളടക്കം എന്നത് അതിന്റെ രൂപമാണ്. സംഗീതത്തെ ഈ ആഖ്യാനത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമാക്കി രാമനും കൃഷ്ണനുമാക്കി മാറ്റാൻ കഴിയില്ല എന്നതാണ് കൃഷ്ണ പറഞ്ഞതിന്റെ അർത്ഥം. ഈ ആഖ്യാനത്തിലാണ് ചിന്തരൂപപ്പെടുന്നത്. അല്ലാതെ ചിന്ത എന്ന എന്തോ ഒരാശയം അതിനുപുറത്ത് നിലനില്ക്കുന്നില്ല. അപ്പോൾ ചിന്തിക്കുക എന്നുപറഞ്ഞാൽ പലതരത്തിലുള്ള ആഖ്യാനം, സാമൂഹ്യവ്യവഹാരങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നു എന്നാണർത്ഥം. സംഗീതത്തിനുള്ളിൽത്തന്നെ അതിന്റെ ഘടനയിൽ, രൂപത്തിൽ ഉള്ളടക്കമല്ലാതെ നിലനില്ക്കുന്നതാണ് അതിന്റെ പൊളിറ്റിക്സ്. സാഹിത്യത്തിൽ സി. അയ്യപ്പന്റെ കഥ ഉദാഹരണമായി എടുത്തുനോക്കാം. സി. അയ്യപ്പന്റെ ഒട്ടുമിക്ക കഥാപാത്രങ്ങളും പ്രേതങ്ങൾ, മരിച്ചവർ, ഭ്രാന്തർ, ഇരുട്ടിൽ നിന്ന് വരുന്നവർ ഒക്കെയാണ്. എന്തുകൊണ്ടാണ് അങ്ങനെ ഒരാഖ്യാനകർത്തൃത്വത്തെ അദ്ദേഹം എടുത്തത്? കാരണം, അദ്ദേഹം ആഖ്യാനം ചെയ്യാൻ ഉദ്ദേശിച്ചത് മുഴുവൻ പാർശ്വവത്കൃതരായ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തെയായിരുന്നു എന്നതാണ്. പാർശ്വവത്കൃതരായ മനുഷ്യർക്ക് ദൃശ്യതയില്ല നമ്മുടെ സമൂഹത്തിൽ. ദൃശ്യതയില്ലാത്തതുകൊണ്ടു തന്നെ ദൃശ്യതയില്ലാത്ത കർത്തൃത്വംകൊണ്ട്, സ്വത്വരൂപങ്ങൾകൊണ്ട് അവരെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

ഭ്രാന്തന്മാർ, യക്ഷികൾ, out cast ആയിട്ടുള്ളവർ എന്നിങ്ങനെ ദൃശ്യതയില്ലാത്തവർ ആഖ്യാനകർതൃത്വത്തിലേക്ക് വരുന്നു. ആഖ്യാനകർതൃത്വം തന്നെയാണ് അതിന്റെ പൊളിറ്റിക്സ് ആയി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നത്. കേരളത്തിലെ ആദ്യകാല എഴുത്തുകളെല്ലാം നോക്കിയാൽ സംഭാഷണരൂപത്തിലാണ്. ആദ്യനോവലുകളിലൊന്നായ 'പുല്ലേലികുഞ്ചു' പൂർണ്ണമായും സംഭാഷണത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ടതാണ്. സംഭാഷണം അന്യനെക്കൂടി നമ്മുടെ ആലോചനാമണ്ഡലത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു വ്യവഹാരരൂപമാണ്. ആദ്യകാല സ്ത്രീകഥകൾ വായിച്ചുനോക്കുക. പൂർണമായും സംഭാഷണങ്ങളാണ്. ലക്ഷ്മിയമ്മയും മാധവിയമ്മയും സംസാരിച്ചത് ... ... വളരെക്കുറച്ചേ വിവരണമുള്ളു. ബാക്കി മുഴുവൻ

സംഭാഷണമാണ്. 1922-ൽ കേരളത്തിലെ സിദ്ധസമാജത്തിൽ ഒരാളായിരുന്ന ശിവാനന്ദ പരമഹംസർ 'കേരള അനാചാരം' എന്നൊരു പുസ്തകം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. അത് പൂർണമായും സംഭാഷണത്തിലാണ്. എന്തുകൊണ്ടാണ് ഇന്ദുലേഖയുടെ 18-ാം അധ്യായം സംഭാഷണമാകുന്നത് ? ഇന്ദുലേഖയിൽ ചില അഭാവങ്ങളുണ്ട്. 1889-ൽ രചിക്കപ്പെട്ട ഈ നോവലിൽ 1988-ൽ നടന്ന അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയുടെ ഒരു ലാഞ്ഛനയുമില്ല. എന്നാൽ അതിൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ചുണ്ട്. ഫാക്ടറി നടത്തുന്നതിനെക്കുറിച്ചുണ്ട്, കോൺഗ്രസ്സുണ്ട് അക്കാര്യത്തിലേക്ക് ഇവിടെ കടക്കുന്നില്ല. ഇതേ ഇന്ദുലേഖയിൽ 18-ാം അധ്യായം പൂർണമായും സംഭാഷണമാണ്. കാരണം സംഭാഷണ വ്യവഹാരം കേരളത്തിലെ ആദ്യ ആഖ്യാനരൂപമാണ്. വാമൊഴി സംസ്കാരത്തിലെ വാമൊഴിക്കവിതകൾ എടുത്തുനോക്കുക പൂർണമായും സംഭാഷണരൂപത്തിലാണ്. നാട്ടിപ്പാട്ടുകൾ, വടക്കൻ പാട്ടുകൾ എന്നുതുടങ്ങി അക്കാലത്തെ വാമൊഴി പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വലിയൊരു കേന്ദ്രം സംഭാഷണമാണ്. ഈ സംഭാഷണമെന്ന ആദ്യ ആഖ്യാന സ്വരൂപത്തെ അവഗണിക്കാൻ ചന്തുമേനോന് സാധ്യമായിരുന്നില്ല എന്നതാണ് 18 -ാം അദ്ധ്യായം പൂർണമായും സംഭാഷണത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ടതിന് കാരണം. കേരളത്തിലെ ആദ്യത്തെ നായർ കുടുംബത്തിന്റെ ആഖ്യാനം നിർവ്വഹിക്കാൻ മുതിർന്നപ്പോൾ അതിനുള്ളിൽ ഒരധ്യായമെങ്കിലും കേരളത്തിൽ അതിനുമുമ്പേ നിലനിന്നിരുന്ന സംഭാഷണരൂപം ഉൾപ്പെടുത്താൻ ചന്തുമേനോൻ നിർബന്ധിതനായി എന്നാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. അതുകൊണ്ട് ഈ ആഖ്യാനമാണ് കേരളത്തിൽ പൊളിറ്റിക്കൽ ആയി നില്ക്കുന്നത്. ആഖ്യാനത്തെ മുൻനിർത്തിയല്ലാതെ അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം/പ്രമേയം റദ്ദായിപ്പോകുന്നു. മുകുന്ദന്റെ മയ്യഴിപ്പുഴയുടെ തീരങ്ങളിലെ പ്രമേയം റദ്ദായിപ്പോയി. എന്തുകൊണ്ടാണ് ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസം നാടകത്തിലെ പുതിയ ആഖ്യാനത്തിൽ രവി റദ്ദായിപ്പോയത്? രവി പറയുന്നത് നമുക്ക് അരോചകമായി തോന്നിയത് ? 'സായാഹ്നങ്ങളുടെ അച്ഛാ' എന്നൊക്കെപ്പറയുമ്പോൾ നമുക്ക് ഓട്ടോറിക്ഷ വിളിച്ച് പോകാൻ തോന്നിയത്? കാരണം അതിന്റെ പ്രമേയം റദ്ദായിപ്പോയി. പക്ഷെ അതിന്റെ Ethics ആയ ആഖ്യാനം ദീപൻ ശിവരാമൻ നിലനിർത്തി. Ethics ആയ ആഖ്യാനം പ്രധാനമായി അദ്ദേഹത്തിന് തോന്നിയത് അതിന്റെ രൂപത്തിലാണ് അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ഇരിക്കുന്നത് എന്നു തിരിച്ചറിഞ്ഞതുകൊണ്ടാണ്. അതിന്റെ ഉള്ളിൽ കടന്നിട്ടുള്ള പ്രമേയമണ്ഡലം അപ്രസക്തമായി.

മറ്റൊരു ഉദാഹരണത്തിലേക്കു കടന്നാൽ പാഞ്ഞാളിൽ യാഗം നടന്നപ്പോൾ അതു ഡോക്യുമെന്റ് ചെയ്യാനായി വന്ന 'ഫ്രിറ്റ്സ് സ്റ്റാൾ'

എന്ന പണ്ഡിതൻ അതിനെക്കുറിച്ച് എഴുതിയ പ്രബന്ധത്തിൽ വേദമന്ത്ര ങ്ങൾക്ക് ഒരർത്ഥവുമില്ല എന്ന് രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ് അത് അതിജീവിച്ചത് എന്നദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. അതിന് ഉള്ള ടക്കമില്ല. ഉള്ളടക്കമില്ലാത്തത് അതിജീവിക്കും; കാരണം അത് അനു ഷ്ഠാനമായി നിലനില്ക്കും. വേദമന്ത്രങ്ങൾ ജപിക്കുന്നുണ്ട് എന്നല്ലാതെ അതിന്റെ അർത്ഥം ഒരാൾക്ക് അറിയില്ല. അർത്ഥം അന്വേഷിച്ച് പോ കുന്ന പാരമ്പര്യവും നമുക്കില്ല. ഖുറാൻ ഓതുകയാണ്. അർത്ഥം വിവരി ക്കുന്നില്ല. വേദമന്ത്രങ്ങൾ Form ആണ് എന്നാണ് ഫ്രിറ്റ്സ്സ്റ്റാൾ പറഞ്ഞ തിന്റെ അർത്ഥം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഭഗവദ്ഗീതയിലോ ഖുറാനിലോ ബൈബിളിലോ നിന്നല്ല ഫാസിസം ഉണ്ടാകുന്നത്. അതിന്റെ ആഖ്യാ നത്തിൽ നിന്നാണ്. ഉദാഹരണം പറഞ്ഞാൽ ഒരു മതസംഘടനയുടെ വലിയ ഒരു ജാഥ ഒരുസ്ഥലത്തുകൂടി കടന്നുപോകുന്നു. അവർ വിളിച്ചു പറയുന്നത് 'ഇന്ത്യ ജയിക്കട്ടെ ഇന്ത്യ നമ്മുടെ രാജ്യമാണ്, എല്ലാവരും സഹോദരീസഹോദരന്മാരാണ്' എന്നൊക്കെ ആയിരിക്കാം. പക്ഷെ ആ ജാഥ ശക്തമായി ഒരു നാട്ടിലൂടെ വരുമ്പോൾ അന്യമതസ്ഥരായ മനു ഷ്യർക്കുള്ളിൽ ഭീതിയുണ്ടാകുന്നു. അവർ വിളിച്ചുപറയുന്നത് ഈ നാട്ടി ലെ ജനാധിപത്യത്തെക്കുറിച്ചൊക്കെ ആണെങ്കിലും അതിന്റെ ആഖ്യാ നം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഫാസിസമായി രൂപപ്പെ ടുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ഫാസിസം നിലനിൽക്കുന്നത് മതഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കു ള്ളിലല്ല അതിന്റെ ആഖ്യാനരൂപങ്ങളിലാണ്. അതുകൊണ്ട് ഭഗവത്ഗീ തയിൽ ഇന്നത് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടോ ഖുറാനിൽ ഇന്നത് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടോ എന്നല്ല നാം ആലോചിക്കേണ്ടത്. എങ്ങനെയാണ് നമ്മുടെ സമൂഹ ത്തിൽ അത് ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത് എന്നാണ്. സാമൂഹ്യവിരുദ്ധ മായ അംശമുള്ളത് അതിന്റെ ആഖ്യാനരൂപത്തിലാണ്. മറ്റൊരു ഉദാ ഹരണം നോക്കിയാൽ ഇന്ത്യയിലെ പ്രമുഖമായ ഒരു പാർട്ടി അവരു ടെ പ്രധാനപ്പെട്ട പേരുകളൊക്കെ സംസ്കൃതത്തിലാണ് പറയുക. കാര്യ വാഹക്, പദസഞ്ചലനം എന്നൊക്കെ. കാരണം അതിന്റെ സിംബോ ളിസം ക്യാപിറ്റലാണ്. സംസ്കൃതത്തിന് ഇന്ത്യയിലുള്ള പ്രതീകാത്മക മൂ ലധനമാണ് സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്നത്. അതിന്റെ Linguistic value അല്ല ഉന്നം വെയ്ക്കുന്നത്; Symbolic value ആണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ഉള്ളടക്കത്തില ല്ല രൂപത്തിലാണ് രാഷ്ട്രീയം ഇരിക്കുന്നത് എന്നു പറഞ്ഞത്. പ്രമേയ ത്തിലാണ് രാഷ്ട്രീയമിരിക്കുന്നത് എന്നാണ് നാം പൊതുവെ ധരിച്ചുവെ ക്കുക. 'ബിരിയാണി' എന്ന കഥയുടെ പ്രമേയത്തിലല്ല അതിന്റെ രാഷ്ട്രീ യം ആഖ്യാന സ്വരൂപത്തിലാണ്. എന്തുകൊണ്ട് ഇന്ന ആൾ represent ചെയ്യപ്പെട്ടു എന്നതാണ് പ്രധാനം. അതുകൊണ്ട് ഈ ആഖ്യാനമാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ചിന്തയുടെ രൂപങ്ങളായി നമുക്കു മുന്നിലുള്ളത്.

ആഖ്യാനത്തെ എങ്ങനെ നിർമ്മിക്കാം എന്നു നോക്കുമ്പോൾ കേരളത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ആഖ്യാനരൂപങ്ങളെല്ലാം, വ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളെല്ലാം, സംവാദമണ്ഡലങ്ങളെല്ലാം നിർമ്മിച്ചത് ഭൂമിയിലധ്വാനിച്ചിട്ടുള്ള സാധാരണ മനുഷ്യരാണ് എന്ന് മനസ്സിലാകും. അത് 1888-ൽ അരുവിപ്പുറത്ത് ആരംഭിച്ച ഒരു പ്രക്രിയയല്ല. അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയിൽ ആരംഭിച്ച ഒരു കാര്യമല്ല എന്നു പറയുമ്പോൾ അരുവിപ്പുറംപ്രതിഷ്ഠയ്ക്ക് കേരളത്തിൽ ഒരു പ്രാധാന്യവുമില്ല എന്നല്ല അർത്ഥം. യഥാർത്ഥത്തിൽ അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠക്ക് ബലം കൊടുക്കുന്നത് അതിന്റെ പുറകിലുള്ള സാമൂഹ്യമണ്ഡലമാണ്. അതിനു രണ്ടുനൂറ്റാണ്ടുമുമ്പോ, ചുരുങ്ങിയത് ഒരു നൂറ്റാണ്ടുമുമ്പിലോ കേരളത്തിലെ സ്ത്രീകൾ, കേരളത്തിലെ കീഴാളർ, അധഃസ്ഥിതരായിട്ടുള്ള മനുഷ്യർ, അധ്വാനിക്കുന്ന മനുഷ്യർ നിർമ്മിച്ചെടുത്തിട്ടുള്ള വ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളാണ് കേരളത്തിലെ നാരായണഗുരു പ്രതിഷ്ഠ സാധ്യമാക്കിയത്. അങ്ങനെയല്ല നമ്മൾ അതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നതെങ്കിൽ നാരായണഗുരു ഒരു പ്രതിമമാത്രമായിട്ട് തെക്കൻ തിരുവിതാംകൂറിൽ ചിലയിടത്തെല്ലാം പറയുന്ന 'സിമന്റ് നാണു'വായിമാറും. കാരണം അതിന്റെ ആഖ്യാനസ്വരൂപം ഇല്ലാതായിപ്പോകും. ഗാന്ധിജിയും അംബേദ്ക്കറും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമെന്താണെന്ന് ആഖ്യാനം നോക്കിയാൽ മനസ്സിലാകും. അതു ചരിത്രത്തിൽ വളരെ പ്രസിദ്ധമാണ്. അതിന് ഡി.ആർ. നാഗരാജിനെ വായിക്കണമെന്നില്ല. ഗാന്ധിജി അർദ്ധനഗ്നനായ ഫക്കീറായി ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യ സന്യാസിയുടെ രൂപമാണ്. അബേദ്ക്കർ ആവട്ടെ കോട്ടും സൂട്ടും ഇട്ട് വെസ്റ്റേൺ കൊളോണിയൽ മോഡേണിറ്റിയുടെ രൂപമാണ്. കേരളത്തിലുള്ള, ഇന്ത്യയിലുള്ള കീഴാളരായിട്ടുള്ള മനുഷ്യർ അംബേദ്ക്കറോട് ഐക്യം പ്രഖ്യാപിച്ചതിനുള്ള കാരണം തങ്ങളെ ഇതുവരെ അടിയിൽ കിടത്തിയിട്ടുള്ള വർണാശ്രമ ധർമ്മത്തിന്റെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും രൂപമാണ് ഗാന്ധിജിയുടേത്. തങ്ങളെ അല്പമെങ്കിലും പൊതുസമൂഹത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നതിന്റെ രൂപമായിട്ടാണ് അംബേദ്ക്കർ സ്വയം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. അതുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം കോട്ടും സൂട്ടും ധരിച്ചത്. അല്ലാതെ കോട്ടും സൂട്ടും ഇന്ത്യയുടെ അന്തരീക്ഷത്തിന് പറ്റിയതായിട്ടല്ല. താൻ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത് ആധുനികതയുടെ ആൾരൂപമായിട്ടാണ് എന്നതിന്റെ സ്വരൂപമാണ് അംബേദ്ക്കറുടെ വേഷം. അതാണ് രണ്ടാഖ്യാനങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം. ഈ രണ്ടാഖ്യാനങ്ങളും ഇന്ത്യയിലെ രണ്ട് സാമൂഹ്യ രൂപങ്ങളുടെ നിർമ്മിതിയാണ്. അരുന്ധതി റോയ് അവരുടെ 'ജാതിർ നിർമൂലന'ത്തിന്റെ ആമുഖത്തിൽ പറയുന്ന ഒരു കാര്യം രണ്ടുതരം മൊറാലിറ്റികളാണുള്ളത് എന്നും ഒന്ന് Traditional Morality യും രണ്ട്

Constitutional Morality യുമാണ്. പാരമ്പര്യ ധാർമികതയാണ് ഗാന്ധി ജിയുടേത്. 'മാതാപിതാഗുരു ദൈവം' എന്നൊക്കെയുള്ളത് അതിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഇതൊക്കെ നമ്മൾ പറയുകയും വിപരീതമായി പ്രവർത്തി ക്കുകയും ചെയ്യും. അടുത്ത കാലത്ത് ഒരാൾ പറഞ്ഞതാണ് ഒരു മാഷ് ബസ്സിൽ യാത്ര ചെയ്യുമ്പോൾ തന്റെ ഗുരു നില്ക്കുന്നതായി കണ്ട് സീറ്റ് ഒഴിഞ്ഞു കൊടുത്തു. പക്ഷെ ഗുരു ഇരിക്കുന്നതിനു മുമ്പേ അയാളുടെ ഒരു ശിഷ്യൻ ആ സീറ്റിൽ വന്നിരുന്നു. ഇതാണ് രണ്ടു തലമുറ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം. നാട്ടിൽ മറ്റൊരു ആഖ്യാനമുണ്ട്. ഒരു സ്ത്രീ ഭർത്താവിന്റെ അമിതമായ മദ്യപാനംകൊണ്ട് മനം മടുത്ത് അവസാനമായി ഭർത്താ വിനോട് പറയുകയാണ് ഇങ്ങനെ 'നിങ്ങൾ ദിവസവും കുടിക്കുകയാ ണെങ്കിൽ ഞാൻ ഈ കനാലിൽ ചാടി ആത്മഹത്യ ചെയ്യും': തൊട്ടടു ത്ത വാക്യം അവർ പറയുന്ന 'പക്ഷെ, ഒരു കാര്യം കനാലിലെ വെള്ളം എന്റെ തലയ്ക്ക് പിടിക്കില്ല. കനാലിലെ വെള്ളം തലയ്ക്ക് പിടിക്കാത്തതു കൊണ്ട് ഞാൻ മരിക്കുന്നില്ല' എന്നാണ്. അതായത് മരിക്കാതിരിക്കാൻ ചെറിയ കാരണം മതി എന്നാണതിന്റെ അർത്ഥം. എങ്ങനെയാണ് സാമൂഹ്യജീവിതം ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത് എന്നതിന്റെ ഒരുദാഹ രണമാണ് ഈ നാടോടി വാങ്മയം. 'ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസ'ത്തി ലെ ആഖ്യാനം സാധാരണ സന്ദർഭത്തിൽ പരിശോധിച്ചാൽ അത്ഭുതം തോന്നും. അത് പാരമ്പര്യവരമൊഴി സാഹിത്യത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിലേ ആസ്വദിക്കപ്പെടുകയുള്ളൂ. പൊതു സാമൂഹ്യവ്യവഹാരത്തിൽ അത് പ്രവർ ത്തിക്കുകയില്ല. ധാരാളം സാഹിത്യം വായിച്ചു ശീലമുള്ള ഒരാൾക്കാണ് അത് അനുഭവിക്കാൻ കഴിയുക. മുങ്ങാങ്കോഴി കിണറ്റിൽ ചാടി ആത്മ ഹത്യ ചെയ്തത് വിജയൻ ആഖ്യാനം ചെയ്തത് ഇങ്ങനെയാണ് 'വെള്ള ത്തിന്റെ വില്ലീസു പടുതകളിലൂടെ, ചില്ലുവാതിലുകൾ കടന്ന്, സ്വപ്നത്തി ലൂടെ, സാന്ധ്യപ്രജ്ഞയിലൂടെ തന്നെ കൈനീട്ടി വിളിച്ച പൊരുളിന്റെ നേർക്ക് അയാൾ യാത്രയായി.' കാർഷിക പ്രതിസന്ധിമൂലം ആത്മ ഹത്യ ചെയ്ത വയനാട്ടിലെ കർഷകന്റെ വീട്ടിൽപോയി ഈ ആഖ്യാന രൂപം നിങ്ങൾ വായിക്കുകയാണെങ്കിൽ വിവരമറിയും. ഒരു പൊതുമണ്ഡ ലത്തിന്റെ ഉള്ളിൽ ഈ ആഖ്യാനം പ്രവർത്തിക്കില്ല എന്നാണ് അർത്ഥ മാക്കിയത്. ഈ ആഖ്യാനപാരമ്പര്യത്തെയാണ് രാഷ്ട്രീയമായി വായി ച്ചെടുക്കേണ്ടത്. ഉള്ളടക്കത്തിലല്ല, ഉള്ളടക്കം എങ്ങനെയാണ് ആഖ്യാ നം ചെയ്തിരിക്കുന്നത് എന്നാണു നോക്കേണ്ടത്.

കേരളത്തിലെ സാമൂഹ്യചിന്ത രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്തിട്ടുള്ള കീ ഴാളവ്യവഹാരങ്ങൾ എന്താണെന്ന് പരിശോധിക്കാം. ഒന്നാമത് കേ രളത്തിലെ സാർവ്വത്രിക വിദ്യാഭ്യാസം, അത് യഥാർത്ഥത്തിൽ

നാരായണഗുരുവിൽ ആരംഭിക്കുന്നതല്ല. വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി, എഴുത്തു പഠിക്കാൻവേണ്ടി ധാരാളം മനുഷ്യർ കേരളത്തിൽ അതിനു മുമ്പേതന്നെ ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നു. അവരുടെ ആഗ്രഹത്തിനു രൂപം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നതിനർത്ഥം അതാരും രേഖപ്പെടുത്തിയില്ല എന്നാണ്. 'ഉർവ്വിയിലൊരാളും എന്റെ ജീവതത്തെ രേഖപ്പെടുത്തിയില്ല' എന്ന് പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ പറഞ്ഞതിന്റെ കാരണം അതാണ്. ആർക്കാണോ യഥാർത്ഥത്തിൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ആവശ്യം അവരത് നിർമ്മിക്കാൻ ഉടനീളം ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടായിരിക്കണം. അതിന് ദൃശ്യത ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നു മാത്രം.

കേരളത്തിൽ തൊഴിലിനു വേണ്ടിയുള്ള സമരം നടന്നത് എങ്ങനെയാണ് ? 'ഘാതകവധ'ത്തിന്റെ ആമുഖത്തിൽ കൊളിൻസ് മദാമ്മ പറയുന്നത് ഇതിൽ രണ്ടുകാര്യങ്ങൾ താൻ ചരിത്രത്തിൽനിന്നെടുത്തതാണ്. ബാക്കിയെല്ലാം കല്പനയാണ് എന്നാണ്. രണ്ടുകാര്യങ്ങളിൽ ഒന്ന്, ഒരു കുട്ടി മരിക്കുന്നതും മറ്റേത് പൗലോസ് പുലയൻ എന്ന ആളും ആണ്. കുട്ടി മരിക്കുന്ന സംഭവം ഇങ്ങനെയാണ്. ആറു ദിവസം തങ്ങൾ ജോലിചെയ്യാമെന്നും ഏഴാംദിവസം പരിവർത്തിത ക്രിസ്ത്യാനികളായ തങ്ങൾ ജോലി ചെയ്യില്ല എന്നും പറഞ്ഞപ്പോൾ ജന്മിയായ കോശി കുര്യൻ പണിമുടക്കിയ വൃദ്ധനെ അടിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. അതു തടുക്കാനായി ചെന്ന സ്ത്രീയുടെ കയ്യിലുണ്ടായിരുന്ന കുട്ടിക്ക് അടിയേറ്റു. കുട്ടി തൽക്ഷണം മരിക്കുകയും ചെയ്തു. യഥാർത്ഥത്തിൽ നമ്മുടെ കാർഷിക സമരത്തിന്റെ ആദ്യരക്തസാക്ഷി ഈ കുട്ടിയാണ് എന്നത് നമ്മുടെ കാർഷിക ചരിത്രത്തിൽ ഒരു സ്ഥലത്തുമില്ല. 'ഞാൻ കണ്ട കേരളം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ സാമുവൽ മെറ്റീർ മറ്റൊരു സംഭവം രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഒരു അധഃസ്ഥിതയായ സ്ത്രീയും അവരുടെ മകനും നടന്നുവരുമ്പോൾ ശൂദ്രനായ ഒരാൾ ഇവർ അയിത്തം പാലിച്ചില്ല എന്നുപറഞ്ഞ് ആ സ്ത്രീയെ അടിക്കാൻ നോക്കുന്നു. അപ്പോൾ മകൻ ദേഷ്യംപിടിച്ച് രണ്ടടി അയാൾക്ക് കൊടുത്തു അമ്മയെ അടിച്ച ആളെ തിരിച്ചുതല്ലാൻ കെല്പുള്ള പുലയനായിട്ടുള്ള ഒരാളെ ഇവിടെ മറ്റീർ നമുക്ക് കാണിച്ചു തരുന്നു. ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കോടതിവിധിയിൽ പറയുന്നത് ഇങ്ങനെ തടയാൻ ഇടയായ ഒരവസ്ഥയിലേക്ക് ചെറുമ വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ഒരാൾ വരുന്നത് യഥാർത്ഥത്തിൽ നമ്മുടെ പൊതുനിയമവ്യവസ്ഥക്ക് അനുകൂലമായിട്ടുള്ളതാകയാൽ അതിനെതിരായി നീതിന്യായവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് ഒന്നും പറയാൻ കഴിയില്ല എന്നാണ്. 1888-നു ശേഷമല്ല അതിനു മുമ്പേയാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ നമ്മുടെ തൊഴിലിനുമേലുള്ള സ്വയംഭരണാവകാശത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള വിദ്യാഭ്യാസാവകാശത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള

ചിന്തയുടെ ബീജങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടത്. അല്ലാതെ 1888-ന ശേഷം പൊട്ടിമുളച്ച ഒരു വ്യവഹാരമണ്ഡലമല്ല സാർവ്വത്രിക വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ചും തൊഴിലിനമേലുള്ള സ്വയംഭരണാവകാശത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ചർച്ച.

സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരം അയ്യങ്കാളിയിൽ നിന്നാണ് ആരംഭിക്കുന്നതെന്നാണ് നാം പഠിച്ചുവെച്ചത്. അങ്ങനെ അയ്യങ്കാളിയെയും നാരായണഗുരുവിനെയും ദിവ്യപുരുഷന്മാരാക്കി നാം വെക്കും. ഇങ്ങനെ വെച്ചാൽ എന്താണ് കുഴപ്പം? വളരെ അടുത്തകാലത്തു തന്നെ വർഗ്ഗീയവാദികളുടെ പോസ്റ്ററിലും ഇവരെ കാണാം എന്നേയുള്ളു. ദിവ്യത്വം കൊണ്ടുപോവാനുള്ള ഏറ്റവും എളുപ്പമുള്ള വഴി അതിനെ മതവത്ക്കരിച്ചെടുക്കുക എന്നതാണ്. അതിനാൽ ദിവ്യരായാൽ ഉടൻ മതം എടുത്തുകൊണ്ടു പോകും. അതുകൊണ്ട് ദിവ്യരായല്ല നാം ഇവരെ കാണേണ്ടത്. ചരിത്രപരമായ സാഹചര്യങ്ങളിൽ രൂപപ്പെട്ട വ്യവഹാര മണ്ഡലങ്ങളുടെ വക്താക്കളായിട്ടാണ്. അതിന് പൊട്ടിമുളച്ച ചരിത്രമല്ല നമുക്ക വേണ്ടത്. ആ ചരിത്രത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുത്തിട്ടുള്ള ചരിത്രപ്രക്രിയയുടെ ഒരു രൂപമാണ്, ഒരു തുടർച്ചയാണ് നമ്മൾ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കേണ്ടത്. അയ്യങ്കാളിയിൽ നിന്നല്ല കേരളത്തിന്റെ വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്ത ആരംഭിക്കേണ്ടത്. അത് അതിനുമുമ്പുള്ള അനേകശതം മനുഷ്യരുടെ ആഗ്രഹങ്ങളിൽ നിന്ന് നിർമ്മിച്ചെടുക്കേണ്ടതാണ്. അതിന്റെ ഒരു തുടർച്ചയായിട്ടാണ് അതിനെ കാണേണ്ടത്. ടിപ്പുസുൽത്താൻ റോഡ് നിർമ്മിച്ചപ്പോൾ സഞ്ചാരം എന്ന ആശയം മലബാറിൽ ഉണ്ടാകുന്നു. റോഡ് നിർമ്മിച്ചപ്പോൾ തൊഴിലാളികൾ ഉണ്ടാകുന്നു. തൊഴിലാളികൾ നടന്നിട്ടാണ്, പണിയെടുത്തിട്ടാണ് തൊഴിലാളി ഉണ്ടാകുന്നത് സഞ്ചാരം ഉണ്ടാകുന്നത്. അപ്പോൾ സഞ്ചാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടപ്പോൾ ആ സഞ്ചാരത്തെ സംബന്ധിച്ച ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരാഖ്യാനം നിർമ്മിച്ചു എന്നതാണ് അയ്യങ്കാളിയുടെ പ്രസക്തി. ഈ ആഖ്യാനരൂപത്തെ കേരളത്തിൽ സ്ഥാപിച്ചെടുത്തു എന്നതാണ് ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട കാര്യം. അതുകൊണ്ട് ഈ ആഖ്യാനരൂപം നിങ്ങൾക്ക് സഞ്ചാരത്തിന് ഒരു വില്ലുവണ്ടിയുണ്ടെന്നും ആ വില്ലുവണ്ടിയിലൂടെ കേരളത്തിലെ സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ആഖ്യാനരൂപമായി നിലനില്ക്കാൻ കഴിയും എന്നുള്ളിടത്താണ് അയ്യങ്കാളി കേരളചരിത്രത്തിൽ പ്രസക്തനായിത്തീരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അയ്യങ്കാളി സ്കൂളിൽ ചേരാൻ പഞ്ചമിയെയും കൂട്ടി പോവുകയും അദ്ദേഹം ഉണ്ടാക്കിയ സ്കൂൾ ആളുകൾ കത്തിക്കുകയും വീണ്ടും ഉണ്ടാക്കുകയും വീണ്ടും കത്തിക്കുകയും ചെയ്തിട്ട് കേരളത്തിലെ വിദ്യാഭ്യാസം എന്ന സംഗതിയെ കേരളീയ ചിന്തയിലെ വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട

ഒന്നാക്കി മാറ്റിയെടുക്കുകയാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം ചെയ്തത്. കേരളത്തിൽ ആദ്യമായി 1907-ൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി പണിമുടക്ക് നടത്താൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറാകുന്നു. 1917-ലാണ് റഷ്യയിൽ വിപ്ലവം എന്നോർക്കണം. 1907-ൽ കേരളത്തിൽ വിദ്യാഭ്യാസം സാർവ്വത്രികമാക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആദ്യത്തെ വ്യവഹാരം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ട് അയ്യങ്കാളി. ആ വ്യവഹാരത്തെ നമുക്ക് അതിന്റെ പൂർണ്ണമായ അർത്ഥത്തിൽ മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അതിന്റെ പിന്നിലുള്ള ചരിത്രം കൂടി മനസ്സിലാക്കി ആ ചരിത്രത്തിന്റെ ഏറ്റവും സമൂർത്തമായ ഒന്നാക്കി ഇവരെ അടയാളപ്പെടുത്തുമ്പോഴാണ് ചരിത്രപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമാണിത് എന്ന് മനസ്സിലാവുക. അല്ലാതെ ഇവരെ ദിവ്യത്വം കല്പിച്ച് ചരിത്രത്തിൽ സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിച്ചാൽ ഈ ദിവ്യത്വവും കൊണ്ട് യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള ദിവ്യന്മാർ പോകും.

കേരളത്തിലെ സാഹിത്യചരിത്രവിജ്ഞാനീയം ആരംഭിച്ചതും കീഴാള അധഃസ്ഥിത ദളിതരാണ്. പൊയ്കയിൽ കുമാരഗുരുദേവൻ

'കാണുന്നീലൊരക്ഷരവും എന്റെ വംശത്തെപ്പറ്റി

കാണുന്നുണ്ടനേകവംശത്തിൻ ചരിത്രങ്ങൾ' എന്നു പറഞ്ഞപ്പോൾ, കേരളത്തിൽ സാഹിത്യചരിത്രവിജ്ഞാനീയം തുടങ്ങുന്നത് അവിടെയാണ്. ചരിത്രമെന്നാൽ എന്താണ് എന്നചോദ്യം തുടങ്ങുന്നത് അവിടെയാണ്. നിങ്ങളുടെ ചരിത്രം, എന്റെ ചരിത്രം, സ്ത്രീചരിത്രം, ദളിത് ചരിത്രം, ന്യൂട്രൽ ജെൻഡറിന്റെ ചരിത്രം എന്നൊക്കെ പറയുന്നതിന്റെ ആധാരം പോയി നില്ക്കുന്നത് 'കാണുന്നീലൊരക്ഷരവും എന്റെ വംശത്തെപ്പറ്റി' എന്നു പറയുന്ന വാക്യത്തിലാണ്.

ചരിത്രവ്യവഹാരങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച്, തൊഴിലിന്റേമേലുള്ള സ്വയംഭരണാവകാശത്തെ സംബന്ധിച്ച്, സാർവ്വത്രിക വിദ്യാഭ്യാസത്തെ സംബന്ധിച്ച്, വൃത്തിയെ സംബന്ധിച്ച് ആദ്യ വ്യവഹാരമുണ്ടാകുന്നത് 'സുകുമാരി' എന്ന നോവലിലാണ്. എങ്ങനെയാണ് മതപരിവർത്തനം ഒരു ജനതയെ വൃത്തിപരിശീലിപ്പിച്ചെടുക്കുന്നത് എന്നതിന്റെ കഥയാണ് വാസ്തവത്തിൽ ആ നോവൽ. എന്താണ് വൃത്തി? വൃത്തി consume ചെയ്യുന്ന ആളുകളെക്കുറിച്ചാണ് നാം വൃത്തിയുള്ളവർ എന്നു പറയുന്നത്. വെള്ള വസ്ത്രം ധരിച്ചെത്തുന്നവരെ വൃത്തിയുള്ളവരെന്നും വെള്ളവസ്ത്രം ധരിക്കാൻ നിങ്ങളെ പ്രാപ്തരാക്കിയ അലക്കുകാരെ വൃത്തിയില്ലാത്തവരെന്നും പറയുന്ന ശീലമാണ് നമ്മുടേത്. അധ്വാനിക്കാത്ത മേനിയെ തിരുമേനി എന്നാണ് നമ്മൾ വിളിച്ചിരുന്നത്. നമ്മൾ അധ്വാനത്തെയല്ല വില കല്പിച്ചത് അധ്വാനത്തെ consume ചെയ്യുന്ന ആളുകളെയാണ്.

അതിനാൽ വൃത്തിയെ സംബന്ധിക്കുന്ന മണ്ഡലം വികസിപ്പിച്ചെടുത്തത് കീഴാള വ്യവഹാരമാണ്.

വിദ്യാഭ്യാസത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന വ്യവഹാരം നിർമ്മിച്ചെടുത്തത് കീഴാളരാണെന്ന് പറഞ്ഞതിനെന്താ കാരണം? കാരണം സാർവ്വത്രിക വിദ്യാഭ്യാസം വർണശാസ്ത്രം അംഗീകരിച്ചിരുന്നില്ല. 'ശൂദ്രനക്ഷരസംയുക്തം ദൂരതഃപരിവർജയേൽ' എന്നാണ്. അക്ഷരം പഠിക്കുന്ന സ്ത്രീകളെ അപൂർവ്വമായിട്ടേ കണ്ടുള്ളൂ. കാഞ്ച ഇളയ്യ ചോദിച്ച വളരെ പ്രസിദ്ധമായ ഒരു ചോദ്യം Why I am not a Hindu എന്ന പുസ്തകത്തിലുണ്ട്. എങ്ങനെയാണ് നമ്മുടെ അക്ഷരത്തിന്റെ ദേവതയായി സരസ്വതി മാറിയത് എന്നാണ്. എന്നിട്ട് അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു. സരസ്വതി ഏതെങ്കിലും പുസ്തകം എഴുതിയതു നിങ്ങൾ കണ്ടിട്ടുണ്ടോ? ഏതെങ്കിലും ലിപി കണ്ടുപിടിച്ചതായി? ഇല്ല. പിന്നെ എങ്ങനെയാണ് നിരക്ഷരയായ ഒരു സ്ത്രീ സാക്ഷരതയുടെ പ്രതീകമായി മാറിയത്? തങ്ങൾക്ക് തങ്ങളുടേതായ ദൈവമുണ്ട് എന്നും സരസ്വതിയെ തങ്ങളുടെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ അടിച്ചേല്പിക്കേണ്ട എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഇത്തരത്തിലുള്ള സൂക്ഷ്മമായ വ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളുടെ ആകത്തുകയുടെ പേരാണ് ചിന്ത.

മതം എന്ന ആഖ്യാനമാണ് മറ്റൊന്ന്. മതം അതിന്റെ ആഖ്യാനത്തിലൂടെയാണ് പൊളിറ്റിക്കലാവുന്നതെന്ന് നേരത്തേ സൂചിപ്പിച്ചു. മതം എന്ന ആഖ്യാനത്തെ എങ്ങനെയാണ് കീഴാളർ നിർമ്മിച്ചെടുത്തത് എന്നതാണ് പ്രധാനം. എല്ലാ മതത്തിലേക്കും അവർ മതപരിവർത്തനം നടത്തി. കേരളത്തിൽ മതപരിവർത്തനം ഒരു സാമൂഹ്യപ്രവർത്തനമാണ്. ഇന്നു നാം വിചാരിക്കുന്നതുപോലെ അത് ഘർവാപസി അല്ല. മതപരിവർത്തനത്തിൽ ഒരു വ്യക്തിയുണ്ട്. നിങ്ങൾക്ക് ഇഷ്ടമുള്ള മതത്തിലേക്കു പോകാം എന്നത് ആധുനികമായ ഒരു സ്വത്വാവബോധമാണ്. നിശ്ചയമായും മതപരിവർത്തന സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് മനുഷ്യന്റെ പല സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങളിൽ ഒന്ന്. കുറച്ചുകാലം ഹിന്ദുവായും കുറച്ചുകാലം മുസ്ലീമായും ക്രിസ്ത്യാനിയായും ബുദ്ധമതം സ്വീകരിച്ചും പോകാം. ഇത് വളരെ ആധുനികമായ ആവശ്യമാണ്. ഈ ആധുനികമായ ആവശ്യം നിർവ്വഹിച്ചത് കേരളത്തിൽ അധഃസ്ഥിതരാണ്. ഇങ്ങനെ മതത്തെ അയവുള്ളതായി സമീപിച്ചതും ജനാധിപത്യ സമരത്തിന്റെ ഉപാധിയായി ആദ്യം സങ്കല്പിച്ചെടുത്തതും കീഴാളരും അധഃസ്ഥിതരുമാണ്. കേരളചരിത്രം വായിച്ചുനോക്കിയാൽ രസകരമായൊരു കാര്യം കാണാം. കേരളത്തിലെ കീഴാളരെല്ലാം ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചപ്പോൾ ആദ്യം ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ച കുറേ ഈഴവർ തിരിച്ചു ഹിന്ദുമതത്തിലേക്കുതന്നെ വന്നു.

ക്രിസ്തുമതത്തിൽ കീഴാളർ വന്നപ്പോൾ പ്രശ്നമായിപ്പോകും എന്നു കരുതിയാണവർ തിരിച്ചു വന്നത്. സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ ബുദ്ധമതം സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മതപരിവർത്തനം സാമൂഹ്യപ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാറുകയാണിവിടെ.

'ഹിന്ദുമതത്തിൻ പുറവഴിയേ
നമ്മൾ ബന്ധമില്ലാതെ വലഞ്ഞലഞ്ഞു
ക്രിസ്തുമതത്തിൽ പുറവഴിയേ നമ്മൾ
അനാഥരെന്നപോൽ സഞ്ചരിച്ചു
ഹിന്ദുമതക്കാരും ചേർത്തില്ലല്ലോ നമ്മെ
ക്രിസ്തുമതക്കാരും ചേർത്തില്ലല്ലോ' എന്ന് പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ പാടുന്നുണ്ട്. എന്താണ് പാട്ടിന്റെ അർത്ഥം? എല്ലാ മതത്തിന്റെയും പിന്നാലെ എവിടെയാണ് നീതി എന്നന്വേഷിച്ചു നടന്നു. അതുകൊണ്ട് നീതിയാണ് മതം അന്വേഷിക്കുന്നതിന്റെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഉപാധി എന്നതികച്ചും ജനാധിപത്യപരമായ ഒരു സമീപനം ആദ്യം ഉന്നയിക്കുന്നത് ഏറ്റവും താഴേക്കിടയിലുള്ള മനുഷ്യരാണ്. അവർക്കാണ് ഇതിന്റെ ആവശ്യം. മേലേയുള്ളവർക്ക് ഇത് ആവശ്യമില്ല. അവർക്ക് നേരത്തേ തന്നെ സാമൂഹ്യമായ അധികാരം ലഭിച്ചിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് കീഴാളരായ ആളുകൾക്കാണ് സാർവ്വത്രിക വിദ്യാഭ്യാസം വേണ്ടത്, നീതി വേണ്ടത്, സഞ്ചാര സ്വാതന്ത്ര്യം വേണ്ടത്, നിയമം വേണ്ടത്. ഇതിനെക്കുറിച്ചെല്ലാമുള്ള ആദ്യചിന്ത ആരംഭിച്ചത് ഈ മനുഷ്യരിൽ നിന്നാണ്. മതേതരത്വം, ജനാധിപത്യം തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളെല്ലാം നിർമ്മിച്ചെടുത്തത് ഇവരാണ്. ഏതു മതത്തിലും ഏതു സാമൂഹ്യാവസ്ഥയിലും സഹിഷ്ണുതയോടെ പെരുമാറാനുള്ള സാമൂഹ്യ ശീലങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചത് കീഴാളരാണ്. കാരണം അവരുടെ ജീവിതാവസ്ഥ അതായിരുന്നു. നമ്മൾ ഏറ്റവും പ്രധാനവാക്യമായി പറയാറ് സിയാറ്റിൽ മൂപ്പന്റെ വാക്യമാണ് 'നിങ്ങൾക്കെങ്ങനെ ഭൂമിയെയും ആകാശത്തെയും വില്ക്കാൻ കഴിയും' എന്നു തുടങ്ങുന്ന പാരിസ്ഥിതികോപനിഷത്ത്. 'ഘാതകവധ'ത്തിൽ സമാനമായൊരു വാക്യമുണ്ട് ഞങ്ങൾക്കുമുമ്പ് ഞങ്ങളുടെ പൂർവ്വന്മാർ വേലയെടുത്തിട്ടുള്ള പാടങ്ങൾ വിട്ടുപോവാൻ ഞങ്ങൾക്കു മനസ്സില്ല. അതിലുള്ള എല്ലാ പൂക്കളും ഈ പാതാലുകളിൽ സഞ്ചരിക്കുന്ന ഓരോതരം പറവകളെയും ഞങ്ങൾ അറിയും. കൊച്ചുനാൾ മുതൽ വയസ്സു പ്രായംവരെ രാത്രിയിൽ ചവിട്ടുന്ന ചക്രങ്ങളുടെ ഒച്ചയും ഞങ്ങൾക്കറിയാം. ആ സമയങ്ങളിൽ ഞങ്ങൾ കുറുക്കന്റെ കൂടെ കൂകിയിട്ടുമുണ്ട്. 'ഇത്തരത്തിൽ സൂക്ഷ്മമായ 1888-നു മുമ്പേയുള്ള വ്യക്തിപരം പോലുമായ, പ്രാദേശികമായ, കുടുംബപരമായ അനവധി പ്രതിരോധത്തിന്റെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ

നിന്നാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ കേരളീയചിന്ത നിർമ്മിച്ചെടുക്കേണ്ടത്. അതാണ് കേരളീയചിന്ത നിർമ്മിച്ചെടുക്കേണ്ടതിന്റെ കേന്ദ്രആശയമായി മാറേണ്ടത്. പലതരം ആഖ്യാനങ്ങൾ സാധ്യമാണ്. ചിന്തകൾ എന്നുള്ളത് ശൂന്യതയിൽനിന്നല്ല നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത്. സമൂഹത്തിലെ ഭിന്ന മനുഷ്യരുടെ സംവാദമണ്ഡലത്തിൽ നിന്നാണ് അത് ഉണ്ടാകുന്നത്. കേരളത്തിലെ അടിസ്ഥാന ആധുനികജനാധിപത്യമതേതര സംവാദങ്ങൾ മുഴുവനും അതിന്റെ അടിയിൽ ബീജരൂപത്തിൽ നിർമ്മിച്ചിട്ടുള്ളത് കീഴാളഅധഃസ്ഥിത വ്യവഹാരങ്ങളാണ്.

ഗണിതയുക്തിഭാഷ

ഡോ. അനിൽ. കെ. എം.,
അധ്യാപകൻ, മലയാളകേരളപഠനവിഭാഗം, കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല,

ചിഞ്ചു സുരേന്ദ്രൻ
ഗവേഷക, തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ മലയാളസർവ്വകലാശാല

നിളാതീരത്തെ ഗണിതപാരമ്പര്യം

പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിലോ പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിലോ ജീവിച്ചിരുന്നതായിക്കരുതുന്ന ജ്യേഷ്ഠദേവൻ എന്ന ഗണിതജ്ഞന്റെ കൃതിയാണ് 'ഗണിതയുക്തിഭാഷ'. ഗണിതശാസ്ത്രവും ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രവുമാണ് ഇതിലെ പ്രമേയം. മലയാളത്തിലാണ് ഇതെഴുതിയിട്ടുള്ളത്. നാന്നൂറിലേറെ വർഷം ഈ കൃതി കേരളത്തിൽ പ്രചരിച്ചിരുന്നുവെന്നാണ് കരുതുന്നത്. നിരവധി പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്ന് ഈ കൃതിയുടെ താളിയോലയിലുള്ള പകർപ്പ് കിട്ടിയിട്ടുണ്ട് എന്നാണ് പറയപ്പെടുന്നത്. പില്ക്കാലത്ത് യുക്തിഭാഷയുടെ ഒരു സംസ്കൃതപാഠവുമുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. കൃതിയുടെ ആമുഖത്തിൽ ഗ്രന്ഥകർത്താവിനെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകളൊന്നുമില്ല. അവസാനഭാഗത്തും ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ പേരോ മറ്റു വിശദാംശങ്ങളോ ചേർത്തുകാണുന്നില്ല. 'സൂര്യസിദ്ധാന്തം' എന്ന കൃതിയുടെ ഒരു മലയാളവ്യാഖ്യാനം ബറോഡയിലെ ഓറിയന്റൽ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ടിൽനിന്ന് കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. പ്രസ്തുതകൃതിയുടെ ആമുഖത്തിൽ കൊടുത്തിട്ടുള്ള ഗ്രന്ഥവരിയിൽനിന്ന് കേരളഗണിതത്തിന്റെ ഗുരുകുലപാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ച് ചില സൂചനകൾ ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. തിരൂരിനടുത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന തലക്കുളത്തൂർ ഗോവിന്ദഭട്ടതിരി (1237-1295)യെന്ന ഗണിത-ജ്യോതിഷ പണ്ഡിതരിൽനിന്ന് ഈ ഗുരുശിഷ്യ പരമ്പര തുടങ്ങുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായിരുന്നവടശ്ശേരി

പരമേശ്വരൻ (1360-1460) നമ്പൂതിരിയെന്ന തിരൂർക്കാരനായ ഗണിതജ്ഞൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുത്രനായിരുന്നു ദാമോദരൻ. ദാമോദരന്റെ ശിഷ്യനാണ് നീലകണ്ഠസോമയാജി. തന്ത്രസംഗ്രഹത്തിന്റെ കർത്താവാണദ്ദേഹം. ആര്യഭടീയഭാഷ്യം തുടങ്ങിയ കൃതികളും അദ്ദേഹം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. ദാമോദരന്റെ മറ്റൊരു ശിഷ്യനായിരുന്നു ജ്യേഷ്ഠദേവൻ. പറങ്ങോട്ട് എന്നാണത്രേ ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ കുടുംബപ്പേര്. ജ്യേഷ്ഠദേവന്റെ ശിഷ്യനാണ് തൃക്കണ്ടിയൂർക്കാരനായ അച്യുതപ്പിഷാരടി. സ്ഫുടനിർണ്ണയം ഗോളദീപിക എന്നിവയെല്ലാം അച്യുതപ്പിഷാരടിയുടെ രചനകളാണ്. മേല്പത്തൂർ നാരായണഭട്ടതിരി അച്യുതപ്പിഷാരടിയുടെ ശിഷ്യനത്രേ. തൃപ്പാണിക്കർപ്പൊതുവാളാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മറ്റൊരു ശിഷ്യൻ. നാവായിക്കുളത്ത് അഴാതി പൊതുവാളിന്റെ ശിഷ്യനാണ്. അഴാതിയുടെ ശിഷ്യനാണ് പുലിമുഖത്ത് പോറ്റി. പോറ്റിയുടെ ശിഷ്യനാണ് രാമനാശാൻ. രാമനാശാന്റെ ശിഷ്യൻ കൃഷ്ണനാശാൻ. കൃഷ്ണനാശാന്റെ ശിഷ്യനത്രേ ആറന്മുളക്കാരനായ മംഗലശ്ശേരി ദക്ഷിണാമൂർത്തി മൂസ്സത്. മൂസ്സതിന്റെ ശിഷ്യൻ മാന്നാറിലെ നാലേക്കാട്ടിൽ ബലരാമൻ പിള്ള. പിള്ളയുടെ ശിഷ്യനാണ് കിളിമാനൂർ വിദ്വാൻ കരീന്ദ്രൻ തമ്പുരാൻ. ഇങ്ങനെ പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ തുടർച്ചയായ ശിഷ്യപരമ്പര ഈ ഗുരുകുലത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഉണ്ടായിരുന്നു. ഈ ഗുരുകുലത്തിലെ പ്രധാനി സംഗമഗ്രാമ മാധവൻ എന്ന ഇലഞ്ഞിപ്പള്ളി മാധവൻ എമ്പ്രാൻ ആണ്. മാധവന്റെ ഗണിതശാസ്ത്രത്തിന്റെ തുടർച്ചയും വികസനവും വിപുലീകരണവുമാണ് പിന്നീടുള്ള ശിഷ്യപരമ്പര നടത്തുന്നത്. ഈ ഗുരുകുലത്തിന്റെ സുവർണ്ണ കാല (1400-1550) ത്തിനൊടുവിലാണ് അവരുടെ ഗവേഷണഫലങ്ങൾകൂടി ഉൾക്കൊള്ളിച്ച യുക്തിഭാഷ രചിക്കപ്പെടുന്നത്. ഈ ഗുരുപരമ്പരയിലെ ആദ്യത്തെ കണ്ണികളെല്ലാം നമ്പൂതിരിമാരാണ്. എന്നാൽ പിന്നീട് മറ്റ് ജാതികളിലേക്കുകൂടി ഇത് വികസിക്കുന്നുണ്ട്. ആദ്യകാലത്ത് സംസ്കൃതത്തിൽമാത്രമാണ് കൃതികൾ രചിക്കപ്പെട്ടിരുന്നതെങ്കിൽ പില്ക്കാലത്ത് മലയാളത്തിൽ ചില വ്യാഖ്യാനങ്ങളും വിവരണങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ഏറ്റവുമൊടുവിൽ ഗണിതയുക്തിഭാഷയിലെത്തുമ്പോഴേക്കും മലയാളത്തിൽ ഒരു സ്വതന്ത്രകൃതിതന്നെയുണ്ടാകുന്നു. വിജ്ഞാനത്തിന്റെ സാവധാനത്തിലുള്ള വ്യാപനമായി ഈ ചലനങ്ങളെക്കാണാം.

ഗണിതവും സാമൂഹ്യജീവിതവും

കൃഷി-വിശേഷിച്ചും നെൽക്കൃഷി-കേരളത്തിൽ വൻതോതിൽ പ്രചാരത്തിലായതോടുകൂടിയാണ് കൃത്യമായ പഞ്ചാംഗം ആവശ്യമായി

വന്നിട്ടുണ്ടാകുക. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും പഞ്ചാംഗത്തിന്റെ ആവശ്യ ങ്ങളുണ്ടായിരിക്കണം. യാഗങ്ങളും പൂജകളും മറ്റും ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ അസ്ഥിവാരമുറപ്പിക്കുന്നതിൽ പ്രധാനമായിരുന്നല്ലോ. അവയ്ക്കും സമയ നിർണ്ണയം പ്രധാനമായിവന്നു. സഞ്ചാരം, സമുദ്രയാനം എന്നിവക്കും ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രം പ്രധാനമാണ്. ഇതൊക്കെയായിരിക്കണം ഗണിതശാ സ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ചക്ക് പൊതുവേയും ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ചക്ക് വിശേഷിച്ചും കേരളീയസാഹചര്യത്തിൽ അനുകൂലമായ ഘടകങ്ങളായി ത്തീർന്നത്. അതേസമയം ദൈനംദിനജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിര വധി തരത്തിലുള്ള അളവുകളും നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. പ്രാദേശികഭേദ ങ്ങളോടെയാണ് ഇവ വ്യവഹരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്.

വിത്തുകളുടെ അളവുകൾ, നടുന്നതിന്റെ ചാലുകൾ എന്നിങ്ങനെ കൃ ഷിസംബന്ധമായ അറിവുകൾക്കൊപ്പം നാഴി, ഇടങ്ങഴി, പറ മുതലായ അളവുരൂപങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നു. സ്വർണ്ണത്തിന്റെ കാണം, കഴഞ്ച് വി നിമയരൂപങ്ങൾ പണം, കാശ്, അച്ച് മുതലായ നാണയങ്ങൾ എന്നി വയെല്ലാം പ്രാദേശികമായ വ്യവഹാരരൂപങ്ങളായിരുന്നു. കൈമാറ്റക്ക ണക്ക്, നികുതി, പാട്ടം എന്നിവയെല്ലാം കണക്കാക്കുന്നതിന് ഗണിത ത്തിന്റെ സഹായം വേണ്ടിയിരുന്നു. കിണറുകുഴിക്കുമ്പോഴും പട്ടികവെ ക്കുമ്പോഴും കണക്കറിവുകൾ അനിവാര്യമായിരുന്നു. വലിയ സംഖ്യക ളും ചെറിയ സംഖ്യകളും ആവശ്യത്തിനനുസരിച്ച് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. ഒന്ന്, പത്ത്, നൂറ്, ആയിരം, പതിനായിരം, നൂറായിരം, പത്തുനൂറായി രം, കോടി, മഹാകോടി, ശംഖ്, പൂർവ്വം, കൽപ്പം, മഹാകൽപ്പം, ധൂളി, മഹാധൂളി, വെള്ളം, മഹാവെള്ളം, പരാർദ്ധം എന്നിങ്ങനെ പതിനേ ഴ് ദശഗുണോത്തരങ്ങൾ സംഖ്യകളിലുണ്ട്. 1017 എന്നതുപോലെത്ത ന്നെ 10-17 എന്നതും വ്യാവഹാരിക ഗണിതത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ഏറ്റ വും ചെറിയ ഭിന്നിതം ചതിരണമാണ്.

51 ചതിരണം	=	ഒരു തലവരവ്
21 തലവരവ്	=	ഒരു തിമിരിമ
22 തിമിരിമ	=	ഒരു അണു
21 അണു	=	ഒരു ഇമ്മി
21 ഇമ്മി	=	ഒരു കീഴ്മുന്തിരിക
4 കീഴ്മുന്തിരിക	=	ഒരു കീഴ്ക്കാണി
4 കീഴ്ക്കാണി	=	ഒരു കീഴ്മാവ്
5 കീഴ്മാവ്	=	ഒരു കീഴ്ക്കാൽ

4 കീഴ്ക്കാൽ	=	ഒരു മേൽമുന്തിരിക
4 മേൽമുന്തിരിക	=	ഒരു കാണി
4 കാണി	=	ഒരു മാവ
20 മാവ്	=	ഒന്ന്

എന്നിങ്ങനെ ഏറ്റവും ചെറിയ അംശത്തിൽനിന്ന് ക്രമേണ ഒന്നിലെത്തുന്നവിധത്തിലാണ് 10-17 എന്ന സംഖ്യ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നത്. സംഖ്യകളിൽ വലുതിനും ചെറുതിനും ദൈനംദിനത്തിൽ സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഇത്തരം സൂക്ഷ്മമായ സംഖ്യകളും പെരിയ സംഖ്യകളും അവർക്ക് പരികല്പന ചെയ്യേണ്ടിവന്നത്. കലനത്തിനും ഗ്രഹഗതി കണ്ടെത്തുന്നതിനും വലിയ സംഖ്യകൾ അവരെ സഹായിച്ചിരിക്കണം. ദൈനംദിനത്തിലെ ചെറിയ അളവുകൾ കൈകാര്യം ചെയ്യേണ്ടിവന്നപ്പോൾ ചെറിയ സംഖ്യകൾ പ്രയോജനപ്പെട്ടു. മാകാണി (1/16), അരക്കാൽ (1/8), കാൽ (1/4), അര (1/2), മുക്കാൽ (3/4) എന്നിവ ഒന്നിനും 1/20 നും ഇടയിൽ വരുമ്പോൾ ഭിന്നിതങ്ങൾ 10-17 എത്തുന്നു.

നീളത്തിനുമുണ്ടായിരുന്നു ദൈനംദിനവ്യവഹാരത്തിൽ ചില മാത്രകൾ. കണക്കധികാരത്തിൽനിന്ന് കിട്ടുന്ന ചില സൂചനകൾ നോക്കുക:

8 അണു	=	കതിരെഴുത്ത്
8 കതിരെഴുത്ത്	=	തേർത്തുകൾ
8 തേർത്തുകൾ	=	വഞ്ചിസ്ഥലം
8 വഞ്ചിസ്ഥലം	=	മയിർമുന
8 മയിർമുന	=	നീർമ്മണൽ
8 നീർമ്മണൽ	=	കടുക്
8 കടുക്	=	എള്ള്
8 എള്ള്	=	നെല്ല്
8 നെല്ല്	=	വിരൽ
24 വിരൽ	=	ദണ്ഡ്
8000 ദണ്ഡ്	=	യോജന

മലയാളിയുടെ ദൈനംദിനവ്യവഹാരങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മതയും കൃത്യതയുമാണ് ഈ അളവുകൾ തെളിയിക്കുന്നത്. നെൻമണി, മഞ്ചാടിക്കുരു, കഴഞ്ചിക്കുരു എന്നിവയുടെ തൂക്കമായിരുന്നു തൂക്കത്തിന്റെ അളവുകൾക്ക് പ്രമാണം.

4 നെൻമണി	=	ഒരു കുന്നിക്കുരു

2 കുന്നിക്കുരു = ഒരു മഞ്ചാടി

2 മഞ്ചാടി = ഒരു പണമിട

10 പണമിട = ഒരു പൊന്ന്

പണമിട എന്നാൽ പണത്തൂക്കം തന്നെ. പത്ത് പണമിടയാണ് ഒരു കഴഞ്ച്. ഔഷധശാസ്ത്രത്തിൽ ഒന്നേകാൽ പണമിട ഒരു കാണമാണ്. പത്തുകാണം ഒരു കഴഞ്ചും. കർഷം, പലം, തുലാം, പാരം എന്നിവയെല്ലാം ഉയർന്ന അളവുകളാണ്.

സമയമളക്കാനും കേരളീയജീവിതത്തിൽ നിരവധി അളവുകളുണ്ടായിരുന്നു. മനുഷ്യരുടെ ഒരു വർഷം ദേവകൾക്ക് ഒരു ദിവസമാണ്. മുപ്പതു ദേവദിവസങ്ങൾ ഒരു ദേവമാസം, പന്ത്രണ്ടു ദേവമാസം ഒരു ദേവവർഷം, 12000 ദേവവർഷങ്ങളാണ് ചതുർയുഗം. ചതുർയുഗം എന്നത് ഒരു ബ്രഹ്മപകൽ അഥവാ കൽപ്പം തന്നെ. ഇത്തരം രാവും പകലും ചേർന്നതാണ് ഒരു ബ്രഹ്മദിവസം. മുപ്പത് ബ്രഹ്മദിവസം ഒരു ബ്രഹ്മമാസമാണ്. പന്ത്രണ്ട് ബ്രഹ്മമാസം ഒരു ബ്രഹ്മവർഷം, ബ്രഹ്മവർഷത്തിനുശേഷം പ്രളയം. കാലത്തിന്റെ പെരുപ്പമാണ് ഈ അളവുകളിൽ കാണുന്നത്. കാലത്തിന്റെ ചെറിയ അളവുകളുമുണ്ട്. ഒരു ദിവസം അറുപത് നാഴികയാണ്. ഒരു നാഴികക്ക് അറുപത് വിനാഴികയാണ്. ഒരു വിനാഴികക്ക് അറുപത് വീർപ്പ്, ഒരു വീർപ്പിന് പത്ത് ഗണിതം, ഒരു ഗണിതത്തിന് നാല് മാത്ര, ഒരു മാത്രക്ക് എട്ട് നൊടി, ഒരു നൊടിക്ക് മുപ്പത് തൽപ്പര, ഒരു തൽപ്പരക്ക് മുപ്പത് തുടി, ഒരു തുടിക്ക് എട്ട് ലവം എന്നിങ്ങനെയായിരുന്നു കണക്ക്. ഇതിൽ ലവം കാണുന്നതിനായി രണ്ട് ഇളയ താമരയിലകൾ പറിച്ച് നനച്ച് തമ്മിലൊട്ടിക്കുക ചെറിയൊരു സൂചികൊണ്ട് ആരോഗ്യദൃഢഗാത്രനായ ഒരാൾ ആഞ്ഞ് ഇലകളിൽ കുത്തുക. ഒരു ഇല തുളഞ്ഞ് മറ്റേ ഇലയിൽ സൂചി ചെല്ലുന്ന സമയമാണ് ലവം.

ഇതോടൊപ്പം നെൽക്കണക്കും പൊൻകണക്കും ഭൂമിക്കണക്കും ചാക്കുകണക്കും പലിശക്കണക്കും വരുമാനക്കണക്കുമെല്ലാം നാട്ടിൽ സാമാന്യമായി നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. നാട്ടുഗണിതത്തിന്റെ രസകരമായ നിരവധി വ്യവഹാരങ്ങൾ പ്രാചീനഗണിതം മലയാളത്തിൽ എന്ന പുസ്തകത്തിൽ സി. കെ. മൂസ്സത് വിവരിച്ചത് കാണുക.

നാഴിക്ക് നെല്ല് = 14400

നാഴിക്ക് അരി = 18000

നാഴിക്ക് ചെറുപയറ്= 14400

നാഴിക്ക് ചെറുമുളക്= 12600

നാഴിക്ക് എള്ള് = 1015200

നാഴിക്ക് ചെറുകടുക്= 900210600

എന്നിങ്ങനെയാണ് വ്യാപ്തം കണക്കാക്കിയിരുന്നത്. മണം നൂറുകൊണ്ടത് ധൂമം, ധൂമം നൂറുകൊണ്ടത് പാൽ, പാൽ ആറുകൊണ്ടത് നെയ്യ്, നെയ്യ് രണ്ടുകൊണ്ടത് ജലം, ജലം നൂറുകൊണ്ടത് കണം, കണം നൂറുകൊണ്ടത് ചാറൽ, ചാറൽ നൂറുകൊണ്ടത് വിന്ദു, വിന്ദു നൂറുകൊണ്ടത് തുള്ളി, തുള്ളി എട്ടുകൊണ്ടത് തുരുപം, തുരുപം അഞ്ചുകൊണ്ടത് ചവട്, ചവട് അഞ്ചുകൊണ്ടത് ആഴക്ക്, ആഴക്ക് രണ്ടു കൊണ്ടത് ഉഴക്ക്, ഉഴക്ക് നാല് കൊണ്ടത് നാഴി, നാഴി എട്ടുകൊണ്ടത് കുരുണി, കുരുണി രണ്ട് കൊണ്ടത് ചതൽ, ചതൽ രണ്ട് കൊണ്ടത് തുണി, തുണി മൂന്ന് കൊണ്ടത് കലൻ, ഇടങ്കഴി പത്തുകൊണ്ടത് പറ എന്നിവയും വ്യാപ്തത്തിന്റെ അളവുകളാണ്.

ഗണിതത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികതലം

എന്നാൽ ദൈനംദിനത്തിന്റെ ഈ വ്യാവഹാരിക മണ്ഡലത്തിൽ നിന്നുയർന്ന് ഒരു ജ്ഞാനവിഷയമെന്ന നിലയിലാണ് ഗണിതയുക്തി ഭാഷ പ്രസ്തുത വിഷയത്തെ കൈകാര്യം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. പ്രയോഗത്തേക്കാൾ സിദ്ധാന്തവശം വികസിപ്പിക്കാനാണ് അതിൽ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നത്. കേരളീയ ഗണിതപദ്ധതി എന്ന് പണ്ഡിതൻമാർ പേരിട്ടുവിളിക്കുന്ന തരത്തിൽ അനന്യമായ ചില ഉൾക്കാഴ്ചകൾ വികസിപ്പിച്ചെടുക്കാൻ അക്കാലത്തെ ഗണിതജ്ഞൻമാർക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നുവത്രേ. വർത്തുള ചതുർഭുജത്തെ സംബന്ധിച്ച് ത്രികോണമിതികഫലങ്ങൾ ലഭ്യമാക്കുന്നതിനുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങൾ കേരളീയർ കണ്ടെത്തിയിരുന്നു. സൈൻ, കൊസൈൻ ഘാതശ്രേണികൾ എന്നിവ നീലകണ്ഠന്റെ ആര്യഭടീയ ഭാഷ്യത്തിലും ജ്യേഷ്ഠദേവന്റെ യുക്തിഭാഷയിലും മാധവനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. ആര്യഭടീയ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ സ്വതന്ത്ര ശാഖയാണ് കേരളത്തിലുണ്ടായിരുന്നത്. ആര്യഭടീയത്തിന് വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ചമച്ചവരെല്ലാം കേരളീയരായിരുന്നു. സംഖ്യകൾ അക്ഷരങ്ങളിലൂടെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന രീതിയാണ് കടപയാദി. ഇത് അടുത്തകാലംവരെ കേരളത്തിൽ വൻപ്രചാരം നേടിയിരുന്നു. 1 (ക, ട, പ, യ), 2 (ഖ, ഠ, ഫ, ര), 3 (ഗ, ഡ, ബ, ല), 4 (ഘ, ഢ, ഭ, വ), 5 (ങ, ണ, മ, ശ), 6 (ച, ത, ഷ), 7 (ഛ, ഥ, സ), 8 (ജ, ദ, ഹ), 9 (ഝ, ധ, ള), 0 (ഞ, ന) എന്നിങ്ങനെയാണ് അക്ഷര/അക്കക്രമം. കൂട്ടക്ഷരങ്ങളിൽ അവസാനത്തെ വ്യഞ്ജനത്തിന്റെ വിലയാണ് പരിഗണിക്കുന്നത്. കടപയാദിയിൽ ചില്ലു ചേർന്ന വ്യഞ്ജനത്തിൽ ചില്ലിന് വിലയില്ല. സംഖ്യകൾ വലത്തുനിന്ന്

ഇടത്തോട്ട് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. കേരളീയഗണിതത്തിന്റെ മറ്റൊരു സവിശേഷത ഭൂതസംഖ്യയത്രേ. ഇതിൽ ഓരോ സംഖ്യക്കും പകരം ഛന്ദസ്സിലാക്കിയ ശബ്ദങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നു. ശൂന്യം, ഖം, ഗഗനം, ആകാശം, അഭ്രം, പൂർണ്ണം എന്നിവയെല്ലാം പൂജ്യത്തെക്കുറിക്കുന്നു. അതേവിധം ആയിരംവരെയുള്ള സംഖ്യകൾ കുറിക്കാൻ സങ്കീർണ്ണമായ പദങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നു. ഭൂതവും വായുവും അഞ്ചിനെക്കുറിക്കുമ്പോൾ ദിക്കുകളും കാമാവസ്ഥകളും പത്തിനെക്കുറിക്കുന്നു. പതിനാല് എന്നതിനു പകരം വിദ്യകൾ, ലോകങ്ങൾ എന്നൊക്കെ ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ സൂര്യന്റെ രശ്മികളും ബാണന്റെ കൈകളും ദേവേന്ദ്രന്റെ കണ്ണുകളും ആയിരത്തെക്കുറിക്കാനാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. പ്രായോഗിക ഗണിതവ്യവഹാരങ്ങളിൽക്കാണുന്നലാളിത്യമല്ല സങ്കീർണ്ണതയാണ് സൈദ്ധാന്തിക ഗണിതശാസ്ത്രപദ്ധതിയിൽ കാണാൻ കഴിയുക. കേരളീയ ഗണിതപദ്ധതിയിൽ പ്രധാനമായും നാലു ഗ്രന്ഥങ്ങളാണ് സവിശേഷ ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കുന്നത്. തന്ത്രസംഗ്രഹം, യുക്തിഭാഷ, കരണപദ്ധതി, സദ്രത്നമാല എന്നിവയാണവ. നീലകണ്ഠസോമയാജിയാണ് തന്ത്രസംഗ്രഹത്തിന്റെ കർത്താവ്. തന്ത്രവിഭാഗത്തിൽനിന്നുള്ള ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രകൃതിയാണിത്. ഗ്രഹഗതി, സമയഗണന, മുൻകാലങ്ങളിലെ കലിഗണനം, ചന്ദ്രസൂര്യ മാസങ്ങളിലെ കാലപരികല്പന, സൂര്യദിനത്തിന്റെ മധ്യം കാണുന്നതിനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ, ഭ്രമണപഥത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കണ്ടെത്തലുകൾ, ഛായാഗണിതം, ജ്യാമിതികൾ, ചന്ദ്ര-സൂര്യഗതി, ബുധൻ, ശുക്രൻ എന്നീ ഗ്രഹങ്ങളുടെ ആര്യഭടീയ മാതൃകയ്ക്കുള്ള തിരുത്തലുകൾ ഇവയൊക്കെയാണ് കൃതിയുടെ ഉള്ളടക്കം. മറ്റൊരുകൃതി ഇവിടെ പരാമർശിക്കുന്ന ഗണിതയുക്തി ഭാഷയാണ്.

പുതുമനസോമയാജിയുടെ കൃതിയാണ് കരണപദ്ധതി. കേരളീയ ഗണിതജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രമണ്ഡലത്തിലെ സമഗ്രമായ ഒരു പ്രബന്ധമായി കരണപദ്ധതി അറിയപ്പെടുന്നു. ഗണിതം പൊതുവേ പരഹിത പദ്ധതി പിന്തുടരുകയും ഗ്രഹണഗണനത്തിനുമാത്രം ദൃഗ്ഗണിതം പ്രയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ശങ്കരവർമ്മൻ രചിച്ചതാണ് സദ്രത്നമാല. ചാൾസ്‌വിഷ് ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ സമകാലികനായിരുന്നു. കേരളീയഗണിതത്തിലെ കൈപ്പുസ്തകമായാണ് ഇതറിയപ്പെടുന്നത്. ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന് ഗ്രന്ഥകാരൻ തന്നെ ഒരു ഭാഗികവ്യാഖ്യാനം തയ്യാറാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ആറു പ്രകരണങ്ങളാണ് (അധ്യായങ്ങളാണ്) പുസ്തകത്തിലുള്ളത്. കേരളീയരെ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനിച്ച ഗണിതശാസ്ത്രകൃതി ആര്യഭടീയമാണ്. കേരളക്കരയിൽ ഏറെപ്രചാരമുള്ള മറ്റൊരു ഗണിതശാസ്ത്രകൃതി ലീലാവതിയാണ്. ശബ്ദസംഖ്യകൾ ഉപയോഗിക്കുക,

ശ്ലോകങ്ങളിൽ പ്രമേയങ്ങൾ ഓതിക്കുക, പ്രായോഗികജീവിതത്തിൽ പ്രസക്തിയുള്ള പ്രശ്നങ്ങൾ കൈകാര്യം ചെയ്യുക എന്നിവ ഈ കൃതിയുടെ സവിശേഷതകളാണ്. ലീലാവതിയുടെ അവതരണരീതി പലതും ലളിതമല്ലെന്ന് തോന്നിയതുകൊണ്ടാണ് കണക്കുസാരവും ബാലപ്രബോധനവും മറ്റും രചിക്കപ്പെട്ടത്.

മാപ്പിളപ്പാട്ടുരീതിയിൽ നിരണംപാട്ടുകളുടെ ചുവടുപിടിച്ച് തമിഴും മലയാളവും കലർന്ന ഭാഷയിൽ പാട്ടുരീതിയിൽ രചിക്കപ്പെട്ട കൃതിയാണ് കണക്കധികാരം. മാവനാർ മാപ്പിള അയദ് മുഹമ്മദ് ആശാൻ എന്നാണ് ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ മുഴുവൻ പേര്. കർണാടകം, കേരളം, തമിഴ്നാട് എന്നിവിടങ്ങളിലെല്ലാം ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന് പ്രചാരമുണ്ട്. പൂജ്യമൊഴിവാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള സംഖ്യയെഴുത്ത്, ഭിന്നിതങ്ങൾക്ക് പ്രത്യേകം ചിഹ്നങ്ങൾ എന്നിവ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ സവിശേഷതകളാണ്. പൊൻകണക്ക്, നെൽക്കണക്ക്, പാക്ക് കണക്ക് എന്നിങ്ങനെ പ്രത്യേക വിഭാഗങ്ങളായിട്ടാണ് ഗ്രന്ഥം സംവിധാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. മലയാളത്തിൽ പാഠപുസ്തകക്കമ്മിറ്റി വരുന്നതിന് മുമ്പ് എഴുതപ്പെട്ട കൃതിയാണ് കണക്കധികാരം. പാഠപുസ്തകക്കമ്മിറ്റി നിലവിൽവന്നത് 1867-ലാണ്. കേരളവർമ്മ വലിയകോയിത്തമ്പുരാൻ ഇതിൽ അംഗമായിരുന്നുവെന്ന കാര്യം പ്രസിദ്ധമാണല്ലോ. ഈ കമ്മിറ്റി മലയാള പള്ളിക്കൂടങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ഗണിതശാസ്ത്രകൃതികൾ പുറത്തിറക്കി. കണക്കുപാഠപുസ്തകം എന്നുതന്നെയായിരുന്നു അതിന്റെ പേര്. ജ്യാമിതി പ്രത്യേകം പ്രതിപാദിക്കുന്ന മറ്റൊരു കൃതിയും രചിക്കപ്പെട്ടു. ക്ഷേത്രവ്യവഹാരം എന്നായിരുന്നു അതിന്റെ പേര്. ചെയിൻ സർവ്വേ മാന്വൽ, കച്ചവടക്കണക്ക് എന്നിവയും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതിയിൽ രചിക്കപ്പെട്ട കൃതികളാണ്. ഇതിൽ ആദ്യത്തേത് സർവ്വേയുടെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളാണ് പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. കച്ചവടക്കണക്ക് വാണിജ്യശാസ്ത്രത്തിൽ അത്യന്തം ശ്രദ്ധേയമായ കൃതിയാണ്.

ഗണിതയുക്തിഭാഷയുടെ ഉള്ളടക്കം

ഒരർത്ഥത്തിൽ തന്ത്രസംഗ്രഹത്തിലെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ വിശദീകരിക്കുകയാണ് ഗണിതയുക്തിഭാഷ ചെയ്യുന്നത്. നിളാതീരത്തെ യൂക്ലിഡ് എന്നാണ് ജ്യേഷ്ഠദേവൻ ഇന്ന് ലോകഗണിതജ്ഞർക്കിടയിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്. മലയാളത്തിൽനിന്ന് ഇംഗ്ലീഷിലേക്ക് തർജ്ജമചെയ്യപ്പെട്ട കൃതികളിൽ ഇത്രമാത്രം ശ്രദ്ധപിടിച്ചുപറ്റാൻ മറ്റൊന്നിനും കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്നും അവർ പറയുന്നു. ഗണിതയുക്തിഭാഷയിലെ അധ്യായങ്ങൾ ഒന്ന് മറ്റൊന്നിന്റെ തുടർച്ച എന്ന നിലയ്ക്കാണ് വരുന്നത്. ഏതാണ്ട്

മധ്യത്തിലെത്തുമ്പോഴാണ് ഗണിതശാസ്ത്രസംബന്ധിയായ വിഷയങ്ങൾ അവസാനിക്കുന്നതും ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രം ആരംഭിക്കുന്നതും. 'ഹരിഃശ്രീ ഗണപതയേ നമഃ അവിഘ്നമസ്തു' എന്ന പ്രാർത്ഥനയോടെ തുടങ്ങുന്നു വെന്നതാണ് ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രത്തെ ആദ്യഭാഗത്തുനിന്ന് വേർപെടുത്തി നിർത്തുന്ന ഏക സൂചകം എന്ന് കൃതിയുടെ എഡിറ്റർ കൂടിയായ കെ.വി. ശർമ്മ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. പരികർമ്മാഷ്ടകം (ലോജിസ്റ്റിക്സ്), ദശപ്രശ്നം (ലോജിസ്റ്റിക്സിലെ പത്ത് പ്രായോഗിക പ്രശ്നങ്ങൾ), ഭിന്നഗണിതം, ത്രൈരാശികം, കുട്ടാകാരം, പരിധിവ്യാസം, ജ്യാനയനം എന്നിവയാണ് ഗണിതത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്ന വിഷയങ്ങൾ. ഗ്രഹഗതി, ഭൂവായു ഭഗോളം, പഞ്ചദശപ്രശ്നം, ദിക്-ജ്ഞാനം, ഗ്രഹണം, വ്യതീപാതം, മൗഢ്യവും ദർശനസംസ്കാരവും, ചന്ദ്രശൃംഗോന്നതി എന്നിവയാണ് രണ്ടാം പകുതിയിലെ ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്ര വിഷയങ്ങൾ.

സങ്കല്പനങ്ങൾ, സിദ്ധാന്തങ്ങൾ, സ്ഥിരങ്ങൾ, ഗണനം, ചിത്രീകരണത്തോടുകൂടിയ വിശദീകരണം എന്നിവയെല്ലാം യുക്തിഭാഷയുടെ സവിശേഷതകളാണ്. പടിപടിയായി വാദഗതികൾ വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുവരുന്ന രീതി ഗണിതയുക്തിഭാഷയുടെ അവതരണരീതിയാണ്. വിദ്യാർത്ഥികളെ ഉദ്ദേശിച്ചാണ് കൃതിയുടെ രചനയെന്നാണ് ഈ അവതരണ രീതി ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന് ഗുണനം എന്ന ഗണിതക്രിയ വിവരിക്കുന്നത് സങ്കലനത്തിന്റെ തുടർച്ച എന്ന നിലയ്ക്കാണ്. പരികർമ്മാഷ്ടകത്തിൽ അഞ്ചാംഭാഗമാണ് ഗുണനം. അതിനെ സാമാന്യഗുണനം എന്ന പൊതുവിഭാഗവും ഗുണനപ്രകാരങ്ങൾ എന്ന ഉപവിഭാഗവുമായി ആദ്യം തിരിക്കുന്നു. ഗുണനപ്രകാരങ്ങൾ ഒന്നാമത്തെ ഗുണനപ്രകാരം, രണ്ടാമത്തെ ഗുണനപ്രകാരം, മൂന്നാമത്തെ ഗുണനപ്രകാരം, ഘാതത്തെ ക്ഷേത്രമായി കല്പിയ്ക്കൽ എന്നിങ്ങനെ പിരിയുന്നു. ഗുണനത്തിന്റെ വിശേഷതകൾ ആറാം ഭാഗമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഒന്നുമുതൽ അഞ്ചുവരെ ഗുണനവിശേഷതകൾ പറഞ്ഞ് അവസാനിപ്പിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ഗുണനക്രിയയെ മുൻക്രിയയോട് ബന്ധിപ്പിച്ച് ഓരോ വിശേഷതയും ചെറിയ ഖണ്ഡങ്ങളാക്കി പിരിച്ച് വിവരിച്ചിരിക്കുന്നതിൽ നിന്നും യുക്തിഭാഷയെന്ന കൃതി അധ്യയനത്തിനായി രചിച്ചതാണെന്ന് തെളിയുന്നു. ചില ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുകയും അവയ്ക്കുള്ള ഉത്തരം അന്വേഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന രീതിയിലാണ് വിഷയം ക്രമീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഇവിടെ പിന്നെ ഖണ്ഡവർഗ്ഗയോഗത്തെ ഒരു ക്ഷേത്രമെന്ന് കല്പിക്കുമ്പോൾ ഘാതക്ഷേത്രത്തിന്റെ കർണ്ണം 'സമചതുരശ്രബാഹുവായിട്ടിരിപ്പോരു വർഗ്ഗക്ഷേത്രമത് എന്നവരും ഇതിൻപ്രകാരം' എന്ന് ഭുജാകോടി കർണ്ണന്യായം തുടങ്ങുന്നു. ഇവിടെ ഇതിൻപ്രകാരം എന്ന പദം

തത്ത്വത്തെ ഉറപ്പിക്കുകയും പിന്തുടർന്നുവരുന്ന നിർധാരണത്തെ സൂചിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കേരളീയഗണിതത്തിന്റെ മൗലികസ്വഭാവംതന്നെ തത്ത്വങ്ങൾക്ക് മതിയായ തെളിവ് ഉപപത്തി നൽകുക എന്നതാണ്. ഇന്ത്യക്കാർക്ക് ഈ പാരമ്പര്യമില്ല എന്നാണ് പല പാശ്ചാത്യപണ്ഡിതൻമാരും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതത്രേ. സൂത്രാർത്ഥപ്രതിപാദനം മാത്രം കണ്ടതുകൊണ്ടായിരിക്കണം അവർ ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്.

യുക്തിഭാഷയിലെ ആശയങ്ങൾക്ക് സാങ്കേതികമായ ജഡിലതകളല്ല വിശദീകരണത്തിന്റെ രൂപമാണുള്ളത്. വെള്ളത്തിലിട്ടാൽ പൊലിക്കുന്ന വിത്തുപോലെ വിശദീകരിക്കുന്തോറും ആശയത്തിന്റെ വ്യാപ്തി വർധിക്കുന്നു. ആധുനിക സൂത്രവാക്യങ്ങൾപോലെ ചരബിന്ദുക്കൾ മാത്രമല്ല ഗദ്യരൂപംതന്നെ സൂത്രവാക്യമാക്കിയിരിക്കുന്നു. കാര്യങ്ങൾ ശ്ലോകച്ചെപ്പിലടക്കുന്ന സംസ്കൃതപണ്ഡിതൻമാരുടെ രീതിയാണിത്. ഒരേ ആശയം അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ യുക്തിഭാഷാകാരൻ ബീജഗണിതവഴിക്കൊപ്പം ക്ഷേത്രഗണിതവഴിയും പരിഗണിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ പ്രത്യക്ഷ മാതൃകകൾ കേരളത്തിലെ തച്ചൻമാരുടെ നിർമിതികളിൽ കാണാം. സമചതുരശ്രമായ ഒരു ചതുരസങ്കല്പത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് വർഗ്ഗമെന്ന സങ്കല്പം വിശദീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഗുണനത്തെ ക്ഷേത്രഫലമായും കാണിക്കുന്നു. 5x3 എന്നത് 5 അടി നീളവും മൂന്നടി വീതിയുമുള്ള ദീർഘചതുരക്ഷേത്രത്തിന്റെ ക്ഷേത്രഫലമായി കാണിക്കുന്നു. ഈ ആയത ചതുരശ്രക്ഷേത്രത്തിൽ 15 ചതുരക്കള്ളികൾ ഉണ്ടാകും. ഓരോ വരിയിലും ഗുണ്യത്തോളം കള്ളികൾ ഗുണകത്തോളം വരികളുണ്ട്. ഗുണ്യത്തോളമാവൃത്തി ഗുണകത്തേയോ ഗുണകത്തോളമാവൃത്തി ഗുണ്യത്തേയോ സങ്കലനം ചെയ്താൽ ഇങ്ങനെയിരിക്കുമെന്ന് ഈ ക്ഷേത്രത്തിൽനിന്ന് സ്പഷ്ടമാകുമെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നു. ആദ്യത്തെപടിയിൽത്തന്നെ സംഖ്യാഗണിതവും ബീജഗണിതവും ക്ഷേത്രഗണിതവും വ്യാവർത്തിപ്പിക്കാതെ ഒപ്പം എടുക്കുന്നു എന്ന് ഇതിൽനിന്ന് ഗ്രഹിക്കാം. ഗുണനക്രിയ എളുപ്പവഴിയിൽ ചെയ്യാനും പഠിപ്പിക്കുന്നു. 17x14 എന്നത് (20-3)(20-6) ആണെന്ന് ധരിപ്പിക്കുന്നു. ദശപ്രശ്നോത്തരത്തിൽ രാശികളുടെ യോഗം, അന്തരം, ഘാതം, വർഗയോഗം, വർഗാന്തരം ഇവ കിട്ടിയാൽ രാശികൾ തിരിച്ചറിയുന്ന പ്രകാരം വിശദീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. അതായത് $a + b$, $a - b$, ab, $a^2 + b^2$, $a^2 - b^2$ ഇവയിൽ ഏതെങ്കിലും രണ്ടെണ്ണം കിട്ടിയാൽ എങ്ങനെ a, b എന്നിവ നിർദ്ധരിക്കാം എന്നതാണ് ദശപ്രശ്നോത്തരിയിലുള്ളത്. ക്ഷേത്രഗണിതത്തിൽ നാം പഠിക്കുന്ന പലതത്ത്വങ്ങൾക്കും ഒന്നിലേറെ തെളിവുകൾ നൽകുന്ന രീതി യുക്തിഭാഷയിലുണ്ട്. പൈത്തഗോറസ് തത്ത്വമെന്ന് പ്രസിദ്ധമായ തത്ത്വത്തിന് ഇവ്വിധം നിരവധി ഉപപത്തികൾ

നല്കിയതായി യുക്തിഭാഷയിൽക്കാണാം. കോടിയും ഭുജവും a,b എന്നുള്ള ത്രികോണം സങ്കല്പിച്ചാൽ അതിന്റെ കർണ്ണമായ c, $a^2 + b^2$ എന്ന് സമർത്ഥിക്കുകയാണ് വേണ്ടത്. അപ്പോൾ a+b ഒരുവശമായ സമചതുരം വരക്കുക. അവയിൽ a,b ഇവ വശങ്ങളായ നാല് ചതുരങ്ങൾ വരക്കുക. ഇവയുടെ പകുതിവീതം മുറിച്ചുകളയുക. ശേഷിക്കുന്നത് c വശമായ സമചതുരമായിരിക്കും. ഇതിന്റെ വിസ്തീർണ്ണമായ c^2 എന്നത് $(a+b)^2$ൽനിന്ന് 4 ab യുടെ പകുതി അതായത് 2ab കുറച്ചതായിരിക്കും. ഇതേവിധം വ്യാസം കിട്ടിയാൽ വൃത്തപരിധി നിർണ്ണയിക്കുന്നതിനുള്ള സമവാക്യം നിർണ്ണയിക്കുന്നത് സമചതുരത്തിനുള്ളിൽ വരക്കുന്ന വൃത്തത്തിന്റെ സമവാക്യം ഉണ്ടാക്കിയിട്ടാണ്. ഏത് വൃത്തമെടുത്താലും അതിന്റെ പരിധിയും വ്യാസവും തമ്മിലുള്ള അനുപാതം സ്ഥിരമാണ്. ഈ സംഖ്യയാണ് പൈ. ഈ സംഖ്യയുടെ ഏകദേശവില 22/7 അല്ലെങ്കിൽ 3.14 എന്നൊക്കെ പറയാമെങ്കിലും കൂടുതൽക്കൂടുതൽ കൃത്യതയോടെ കണ്ടുപിടിക്കുന്നത് ഗണിതശാസ്ത്രജ്ഞരേയും കമ്പ്യൂട്ടറിനേയും എന്നും കുഴക്കുന്ന പ്രശ്നമാണ്. ഗ്രഹനിലയുടെ കൃത്യതക്കുവേണ്ടിയാണ് ഭാരതീയർ പൈയുടെ വില കണ്ടെത്തുന്നതിനുവേണ്ടിയുള്ള നിരന്തര പരിശ്രമം നടത്തിയത്. പൈയുടെ വില കണ്ടെത്താനുള്ള സംഗമഗ്രാമ മാധവന്റെ അനന്തശ്രേണിയുടെ തെളിവ് യുക്തിഭാഷയിലുണ്ട്. മറ്റ് അനന്തശ്രേണികളെപ്പറ്റിയും ഗണിതയുക്തിഭാഷയിൽ പരാമർശമുണ്ട്. അനന്തമായി ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്ന ചില ക്രിയകൾ, അനന്തത, അനന്ത സൂക്ഷ്മം തുടങ്ങിയ കലനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിഷയങ്ങൾ ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രപഠനത്തിൽ വളരെ പ്രസക്തമാണ്.

ഗണിതയുക്തിഭാഷയിലെ ആശയങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ഇന്നത്തെ മലയാളഭാഷാപരിജ്ഞാനം മതിയാവുകയില്ല. മധ്യകാല സാഹിത്യഭാഷപോലും ഇക്കാര്യത്തിൽ നമ്മെ തീർത്തും സഹായിക്കണമെന്നില്ല. മധ്യകാലസാഹിത്യഭാഷയേക്കാൾ ശാസ്ത്രം പ്രതിപാദിക്കുന്ന മലയാളം നമുക്കന്യമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നുവെന്നാണ് ഇതിൽനിന്ന് തെളിയുന്നത്. ശാസ്ത്രഭാഷ പൂർണ്ണമായും ഇംഗ്ലീഷാണെന്ന് വന്നിരിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രചിന്തയ്ക്ക് മലയാളഭാഷയെ സജ്ജമാക്കാനുള്ള ഉദ്യമമാണ് ഭാഷാകൗടിലീയത്തെപ്പോലെ ഗണിതയുക്തിഭാഷയും നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. 1948-ൽ ഈ കൃതി പ്രസിദ്ധീകരിച്ച മംഗളോദയം പ്രസാധകർ ആമുഖത്തിൽ ഇപ്രകാരം എഴുതുന്നു: 'വിദ്യാഭ്യാസം ഉദ്ദിഷ്ടഫലപ്രാപ്തിയിൽ എത്തണമെങ്കിൽ മാതൃഭാഷ വഴിക്കാകണം. വൈഷമ്യങ്ങളിലൊന്ന് സാങ്കേതിക പദങ്ങളുടെ ദൗർലഭ്യമാണ്. എന്നാൽ ഗണിതശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളമെങ്കിലും കൈരളിയിൽ ഈ ക്ഷാമം തീർക്കുവാൻ യുക്തിഭാഷയിലെ

സാങ്കേതിക പദങ്ങൾ തുലോം പര്യാപ്തങ്ങളും സാർവത്രിക പ്രചാരം അർഹിക്കുന്നവയുമാണ്.'

ഗണിതയുക്തിഭാഷയിലെ ചില സാങ്കേതികപദങ്ങൾ നോക്കാം: ഉപപത്തി (proof) , കപാലം (Hemisphere), കുട്ടാകാരം (pulveriser, a type of indeterminate equation called also Diophantine equation), കോടി (Abscissa, Adjacent side of a right angled triangle, Corner rafters of kipped roof,10^7 (number and place), (complement of bhuja), ക്ഷേപം (Celestial latitude, Additive quantity), ഗച്ഛം (Number of terms in a series), ചാരം (Motion), ജലധി (1014), തമസ്സ് (Shadow cone of the earth at the Moon's distance, Moon's ascending node), ജ്യാ (Semi-chord, Ordinate of an arc, Rsine line joining the two ends of an arc), ജ്യാവർഗ്ഗം(Square of R sine), ദളം(Half), ദൃഗ്ഗതി(Arc of the ecliptic measured from the central ecliptic point or its rSine, rSine altitude of the nonagesimal), നേമി (Circumference of a Circle), പരശങ്കു (rSine of greatest altitude, ie. rSine of meridian altitude), വക്രഗതി (Retrograde motion of a planet), ശ്രേഢി (Series), സമലംബചതുരശ്രം (Trapezium), സ്ഫുടം (True longitude of a planet), ഹനനം (Multiplication). വലിയൊരു പട്ടികയിൽനിന്ന് ഏതാനും ചില പദങ്ങൾ തെരഞ്ഞെടുത്തതാണിത്. സങ്കീർണ്ണമായ ആശയങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിയുംവിധം മലയാളഭാഷ ശക്തമായിരുന്നുവെന്നാണ് ഈ പദാവലി തെളിയിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഗണിതയുക്തിഭാഷയുടെ വഴിയിലല്ല പില്ക്കാലത്ത് മലയാളത്തിലെ ശാസ്ത്രഭാഷ മുന്നേറിയത്.

ഗണിതയുക്തിഭാഷയിലെ ഭാഷ

ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽ ശൃംഗാരവും അലങ്കാരവുമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല എന്ന് ചന്തുമേനോൻ പരാതിപ്പെട്ടതിനർത്ഥം അദ്ദേഹത്തിനുപോലും ഗണിതയുക്തിഭാഷപോലുള്ള കൃതികൾ പരിചയമുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നാണ്. ഈ അറിവുകളെല്ലാം കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തോടെ മറഞ്ഞുപോയി എന്നു വേണം കരുതാൻ. സാഹിത്യം മാത്രം കൈകാര്യം ചെയ്യാൻ കഴിയുന്ന ഭാഷയായി മലയാളം പരിമിതപ്പെട്ടു. ഇപ്പോൾ നമുക്ക് കിട്ടിയ യുക്തിഭാഷയുടെ പകർപ്പുകൾ പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിലേതാണെന്ന് കൃത്യമായി പറയാൻ കഴിയില്ല. കുറേക്കൂടി പില്ക്കാലത്തുള്ള പകർപ്പുകളായിരിക്കാം. അതുകൊണ്ട് അതിലെ ഭാഷയെ മധ്യകാലഭാഷ എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കാൻ കഴിയില്ല. ആശയങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ മാത്രമേ മൗലികത അവകാശപ്പെടാനാവൂ.

മേൽജാതിക്കാർക്കിടയിൽ പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്ന പല പദങ്ങളും യുക്തിഭാഷയിൽ പ്രയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. പരിഷയാവ ചിലവ, അത്രാം, എൻമാൻ, ഏഷ, സന്ധി, നടുവ് എന്നീ പ്രയോഗങ്ങളെല്ലാം മേൽജാതി ഭാഷയിൽ പ്രയോഗസാധുതയുള്ളവയാണെന്ന് കാണാം. അതേസമയം അഞ്ഞാഴി, ഇരുന്നാഴി, കോൽ, വിരൽ, ഇലി, പെരുത്, ഏറുക, പൊളി, ഒക്ക, ഇടം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചില പ്രദേശിക പദപ്രയോഗങ്ങളും യുക്തിഭാഷയുടെ പാഠത്തിൽക്കാണാം. വർണ്ണങ്ങളെ വ്യാകരണത്തിൽ അടിസ്ഥാന ഘടകങ്ങളായി കണക്കാക്കുന്നതുപോലെ ഗണിതയുക്തിഭാഷയിൽ ഒന്നു മുതൽ പത്തുവരെയുള്ള സംഖ്യകളെ അടിസ്ഥാന ഘടകങ്ങളായി കണക്കാക്കുന്നു. ഇതേക്കുറിച്ച് ഗണിതയുക്തിഭാഷയിൽ ക്കൊടുത്തിരിക്കുന്ന ഭാഗം നോക്കുക: 'സംഖ്യകൾ പിന്നെ ഒന്നുതുടങ്ങി പത്തോളമുള്ളവ പ്രകൃതികൾ എന്ന പോലെ ഇരിക്കും ഇവറ്റെ പ്രത്യേകം പത്തിൽ പെരുക്കി നൂറ്റോളമുള്ളവ ഇവറ്റിന്റെ വികൃതികൾ എന്ന പോലെ ഇരിക്കും.' മറ്റൊരുഭാഗത്ത് ഇക്കാര്യം ഇങ്ങനെ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്: 'ഒന്ന് തുടങ്ങിയുള്ളവറ്റിന്റെ സ്ഥാനത്തിങ്കന്ന് ഒരു സ്ഥാനം കരേറിട്ടിരിപ്പൂതും ചെയ്യും ഇവറ്റെ പത്തിൽ ഗുണിച്ചിരിക്കുന്നവറ്റിന്റെ സ്ഥാനം. പിന്നെ ഇവ പ്രകൃതികൾ എന്ന പോലെയിരുന്നിട്ട് ഇവറ്റിന്റെ സ്ഥാനത്തിങ്കന്ന് ഒരു സ്ഥാനം കരേറിയിരിക്കും ഇവറ്റെ പത്തിൽ പെരുക്കിയ ആയിരത്തോളമുള്ള സംഖ്യകൾ. ഇങ്ങനെ അതാതിനെ പത്തിൽ പത്തിൽ ഗുണിച്ചവ പിന്നെ പിന്നത്തെ സംഖ്യകളാകുന്നവ. അവറ്റിന് ഒരോരോ സ്ഥാനംകൊണ്ട് ഉൽക്കർഷമുണ്ട്.' ഗണിതം എന്നത് മൗലികമായി ഒരു ഭാഷാരൂപമാണെന്ന ആശയമാണ് ഈ കൃതിയും പങ്കുവെക്കുന്നത്.

പദങ്ങളുടെ ആവർത്തിച്ചുള്ള ഉപയോഗം, ഒരേ ആശയം കുറിക്കാൻ ഒന്നിലധികം പദങ്ങൾ (ഉദാഹരണത്തിന് സങ്കലിതം എന്ന വാക്കിന് കൂട്ടുതും രൂപം, യോഗരൂപം, യോഗം എന്നിങ്ങനെ പല പദങ്ങളും ഉപയോഗിക്കുന്നു.), തീർത്തും സാധാരണ പദങ്ങൾ (ഗുണനത്തിന് പെരുക്കൽ, ഹരണത്തിന് നുറുക്കൽ എന്നിങ്ങനെ) എന്നിങ്ങനെ യുക്തിഭാഷയിലെ ഭാഷക്ക് നിരവധി സവിശേഷതകളുണ്ട്. കൃതിയുടെ ഓരോ പാഠത്തിലുമുള്ള ഭാഷാഭേദം പഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. സാമാന്യഭാഷയിൽ ഇപ്പോൾ നമുക്ക് ഏറെയൊന്നും പരിചയമില്ലാത്ത ചില പദപ്രയോഗങ്ങൾ യുക്തിഭാഷയിൽക്കാണാം. പ്രകൃതികൾ (അടിസ്ഥാനം), വികൃതികൾ (വിപുലീകരണം), കളയുക (കുറയ്ക്കുക), ഇടം (വീതി), അവയവം (പൊതുഘടന), അവയവി (ഉപഘടന), കൂറ് (ഭാഗം), കല (മിനിട്ട്), രൂപം (ഒന്ന്), നേമി (വിസ്തീർണ്ണം), അണവ് (ചേർന്നിരിക്കുക), ഇലി

(മിനിട്ട്), ശങ്കു (സൂത്രം), അന്തരിക്കുക (കുറയ്ക്കുക) എന്നിവയെല്ലാം അവയിൽ ചിലതാണ്.

കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥ തദ്ദേശീയമായ എല്ലാ അറിവുസ്രോതസ്സുകളും വിലകെട്ടതാണെന്ന് നമ്മെ നിരന്തരം ഓർമ്മിപ്പിച്ചതോടെയാണ് ഗണിതയുക്തിഭാഷയുടെ തുടർച്ച നമുക്ക നഷ്ടപ്പെട്ടത്. ഇതിന്റെ ഫലമായി സ്വന്തം സംസ്കാരത്തേയും അറിവുകളേയും അധമമായ ഒന്നായിക്കാണാനുള്ള പ്രവണത തദ്ദേശീയരിൽ പ്രബലമായി. തിരിച്ചുപിടിക്കാനാവാത്ത സ്മൃതിനാശത്തിലേക്കാണ് ഇത് കേരളീയരെ കൊണ്ടുചെന്നെത്തിച്ചത്. സഹസ്രാബ്ദങ്ങളായി ഒരു ജനത വികസിപ്പിച്ചെടുത്ത അറിവുകളും മാതൃകകളും ഒരു ഭാരമായി അവർക്കുതന്നെ അനുഭവപ്പെട്ടു എന്നത് നമ്മുടെ വൈജ്ഞാനിക ചരിത്രത്തിൽ ആഴത്തിൽ മുദ്രണം ചെയ്യപ്പെട്ട അധ്യായമാണ്. പ്രചലിതമായനിന്ന അറിവുകൾ ഓർമ്മയിൽ മാത്രംകൊണ്ടുനടന്നിരുന്ന അറിവുകളായിത്തീരുകയും തലമുറകൾ കഴിയുന്തോറും അവകൂടി നഷ്ടപ്പെടുന്ന സ്ഥിതി സംജാതമാകുകയും ചെയ്തു. പാരമ്പര്യജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയും ആധുനികജ്ഞാനവും തമ്മിൽ നൈസർഗ്ഗികമായുണ്ടാവേണ്ട ജൈവബന്ധത്തിനുപകരം അവയ്ക്കിടയിൽ നികത്താനാവാത്ത വിടവാണ് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടത്. കോളനിയന്തര വായനകളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഗണിതയുക്തിഭാഷപോലുള്ള പാഠങ്ങളുടെ പ്രസക്തി നാം കൂടുതലായി തിരിച്ചറിയുന്നത്.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ, ടി.ബി., ഗണിതയുക്തിഭാഷ (കവനകൗമുദി ലക്കം2 പുസ്തകം 16) 39-52.

2. രാമചന്ദ്രൻ, പി.ടി., ഗണിതം മലയാളത്തിൽ (കവനകൗമുദി ലക്കം 2, പുസ്തകം 16) 53-62.

3. ചിഞ്ചുസുരേന്ദ്രൻ, ഗണിതയുക്തിഭാഷ: കൃതിയും ഭാഷയും (അപ്രകാശിത എം.ഫിൽ. പ്രബന്ധം), (മലയാളകേരള പഠനവിഭാഗം, കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 2014).

4. Jyesthadeva, Ganita-yukti-bhasha (Vol. 1,2) K.V. Sarma (trans.)(New Delhi: Hindustan Book Agency, 2008).

കാവ്യവിമർശനം–
കേരളീയനവോത്ഥാനവും കൊടുങ്ങല്ലൂരും

ഡോ. പി.പവിത്രൻ
പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, എസ്.എസ്.യു.എസ്. പ്രാദേശികകേന്ദ്രം, തിരൂർ.

പുതിയ ഒരു ആത്മബോധത്തിലും മതവിമർശനത്തിലുമാണ് ആധുനികത്വത്തിന്റെ തുടക്കമെന്നു പറയാം. മതത്തിനകത്തു നിന്നും മതത്തിനു പുറത്തുനിന്നും ഈ വിമർശനമുയർന്നു വന്നിട്ടുണ്ട്. വൈകുണ്ഠസ്വാമികളിലും ശ്രീനാരായണഗുരുവിലും പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചനിലുമെല്ലാം മതത്തോടുള്ള വിമർശനം കാണാം. ഒരു വലിയ പരിധിയോളം മതയുക്തിയെ പൂർണമായി തള്ളാതെയുള്ള വിമർശനങ്ങളാണവ.

പൂർണമായ മതവിമർശനം ആരംഭിക്കുന്നത് നിരീശ്വരവാദത്തിന്റെ വരവോടു കൂടിയാണ്. കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിൽ യൂറോപ്യൻ ചിന്തയുടെ ഭാഗമായുള്ള ആധുനികനിരീശ്വരവാദം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ തന്നെ ചർച്ചയ്ക്കു വരുന്നുണ്ട്. ഇന്ദുലേഖയിൽ തന്നെ പതിനെട്ടാം അധ്യായത്തിൽ നിരീശ്വരവാദം പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ചാൾസ് ബ്രാഡ്‌ലാ എന്ന നിരീശ്വരവാദിയായ ഇംഗ്ലീഷ് പാർലമെന്റംഗത്തെ കുറിച്ച് എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്. ബൈബിളിനെ മുൻനിർത്തിയല്ലാതെ സത്യപ്രതിജ്ഞ ചെയ്ത ആദ്യത്തെ പാർലമെന്റംഗമായിരുന്നു ബ്രാഡ്‌ലാ. നിരീശ്വരവാദികളായ പ്രൊഫസർമാർ കേരളത്തിലെ കോളേജുകളിൽ പഠിപ്പിച്ചിരുന്നു. സി.വി.കുഞ്ഞുരാമൻ തിരുവനന്തപുരം കോളേജിൽ പഠിപ്പിച്ചിരുന്ന നിരീശ്വരവാദിയായ കെമിസ്ട്രി പ്രൊഫസർ റീഡിനെ കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട് (210). മതവിമർശനം നിരീശ്വരവാദമായി നേരിട്ട് പ്രത്യക്ഷപ്പെടാതെ അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരെയുള്ള വിമർശനമാകുന്നതാണ് ഒരു രീതി.

കാവ്/ക്ഷേത്രം എന്ന വൈരുദ്ധ്യത്തെ ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്നതാണ് കേരളീയ സന്ദർഭത്തിന്റെ മതവിമർശനത്തിന്റെ ഒരു ധാര. കാവും ക്ഷേത്രവും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യം നവോത്ഥാനഘട്ടത്തിലെ പ്രബലമായ ഒരു പ്രമേയവുമായിരുന്നു.

അക്ഷരമെന്നതറിവീല ചാത്തന്
യക്ഷിയും പേയുമവർക്കു ദൈവം

എന്ന് ദുരവസ്ഥയിൽ കുമാരനാശാൻ തന്നെ യക്ഷിയെയും പ്രേതത്തെയും ആരാധിക്കുന്നത് തെറ്റാണെന്നും എന്നാൽ കൃഷ്ണനെ ആരാധിക്കുന്നത് ശരിയാണെന്നും പ്രഖ്യാപിക്കുന്നുണ്ട്.

കേവലമായ ദൈവത്തിനുനേരെ വിമർശനം ഉന്നയിക്കാതിരിക്കുകയും 'അന്ധവിശ്വാസ'ങ്ങൾക്കുനേരെ വിമർശനമുന്നയിക്കുകയുമാണ് നവോത്ഥാനം ചെയ്തത്. നവോത്ഥാനത്തിന്റെ രണ്ടു പ്രതിനിധികളായ വാഗ്ഭടാനന്ദനും സിദ്ധസമാജ സ്ഥാപകനായ ശിവാനന്ദ പരമഹംസരും ഈ നിലയിൽ എങ്ങനെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭരണിയെ വിമർശിച്ചുവെന്ന് നോക്കാം

കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭരണിയെ വിമർശിക്കുന്ന ഒരു സംവാദം നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പ്രമുഖവക്താക്കളിലൊരാളായ വാഗ്ഭടാനന്ദൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. (483-486). രാമനും കൃഷ്ണനും തമ്മിലുള്ള സംവാദമായാണ് അത് അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. 'കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ പോകുന്നവർ കോഴിയെയും കൊണ്ടുപോവുക പതിവുണ്ടല്ലോ. കൊണ്ടുപോകുന്ന കോഴിയുടെ കാലുകൾ കെട്ടിയിടുകയും കെട്ടപ്പെട്ട കോഴികളോട് 'നടകോഴി, നടകോഴി' എന്ന് ഉറക്കെ വിളിച്ചുപറയുകയും ചെയ്യും. എന്തൊരസംബന്ധമാണിത്. കെട്ടിയിട്ട കോഴികളോട് നടക്കുവാൻ പറഞ്ഞാൽ അവ നടക്കുമോ? എന്താണിതിനർത്ഥം?'

കൊടുങ്ങല്ലൂർ കോഴികളെ അറുക്കുന്നതും മദ്യം കുടിക്കുന്നതും തെറിപ്പാട്ടുകൾ പാടുന്നതും ഭഗവതിക്കാവിന്ന് എറിയുന്നതും ഭഗവതിയെ ചീത്തവിളിക്കുന്നതും നാരകീയാചാരമാണ്. 'കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെപ്പോലെ ഒരു നരകപുരമുഖം ഇഹലോകത്തിൽ കാണുകയില്ല.' കശാപ്പുശാലകളിൽ കശാപ്പു നടക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവിടെ ആരും കള്ളും ചാരായവും കുടിക്കുന്നില്ല. തെറിപ്പാട്ടു പാടുന്നില്ല. മാംസം ഖണ്ഡിച്ചെടുക്കുന്നതിന് കുഴിച്ചിട്ടിരിക്കുന്ന മരക്കുറ്റികളെ ദൈവങ്ങളെന്നു കരുതുകയോ ഭക്തിവിശ്വാസങ്ങൾക്കെതിരായ നിലയിൽ മാറിനിന്ന് അവയെ ശകാരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. ഈശ്വരഭജനത്തിനെന്നും പറഞ്ഞുപുറപ്പെട്ട് ഈശ്വരനെ ചീത്തവിളിക്കുകയാണ് അവിടെ. 'ഇതൊക്കെ

അന്യമതസ്ഥർക്കെന്നല്ല,വിവരമുള്ള കുട്ടികൾക്കു തന്നെയും വിസ്മയമോ ഭയമോ ജനിപ്പിക്കുന്നവയല്ലേ? ഹിന്ദുക്കളുടെ ഈ അധഃപതനത്തിന്റെ രഹസ്യം മനസ്സിലാകുന്നില്ല! ഈ ഭ്രാന്താചാരങ്ങൾക്ക് മതത്തിൽ വല്ല സ്ഥാനവുമുണ്ടോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ ഇന്നുതന്നെ ഹിന്ദുമതം കൈവെടിയുവാൻ ഞാൻ ഒരുക്കമാണ്.' രാമന്റെ ഈ വിചാരത്തിന് കൃഷ്ണൻ കൊടുക്കുന്ന മറുപടിയിൽ ഇതൊന്നും ഹിന്ദുമതനിർദ്ദേശങ്ങളിൽപ്പെട്ട ആചാരങ്ങളല്ല എന്നാണ് വാദിക്കുന്നത്.

കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെ സംബന്ധിച്ച ഒരു ഐതിഹ്യവും കൃഷ്ണൻ വിശദീകരിക്കുന്നു. കുടകൻ എന്ന രാജാവാണ് കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെ നല്ല ഊരാക്കി മാറ്റിയത്. അതു കൊണ്ടാണ് ആ ഊരിന് കുടകന്നൂർ എന്നു പറയുന്നത്. അതിൽ നിന്നാണ് കൊടുങ്ങല്ലൂർ എന്നു പേരുവന്നത്. കുടകൻ ബുദ്ധമതാനുയായിരുന്നു. അദ്ദേഹം അവിടെ ഒരു വമ്പിച്ച കന്യാമഠം സ്ഥാപിച്ചു. അതോടെ കുടകന്നൂരിന്റെ പേര് തക്കന്യാമതിലകം എന്നായി. അതിന്റെ വികൃതരൂപമാണ് തൃക്കണാമതിലകം. കന്യകാമഠത്തെ പരിപാലിച്ചുപോന്നത് കുടകന്റെ സഹോദരി പത്തിനിയായിരുന്നു. പ്രാണിവധനിരോധനം, മദ്യവർജ്ജനം, പാതിവ്രത്യപരിപാലനം മുതലായ കാര്യങ്ങൾ നടപ്പിൽ വരുത്തലായിരുന്നു പത്തിനിയുടെയും അനുഗാമികളുടെയും ധർമം. പത്തിനി മരിച്ചശേഷം കുടകൻ ആ സഹോദരിയുടെ പ്രതിമ സ്ഥാപിച്ചു. ഇതിനെയാണ് ഹിന്ദുക്കൾ വലിയ ഭഗവതിയായി കരുതിപ്പോരുന്നത്. അവിടെ കന്യകകൾ ധർമപ്രചാരവേല നടത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു. 'ധർമദേവതയുടെ നാമത്തിൽ അധർമം നടത്തുന്നതിനു സന്നദ്ധരായിരുന്ന അന്നത്തെ ഹിന്ദുമതാഭാസന്മാർക്ക് ആ കന്യകമാരുടെ പേരിൽ എത്രത്തോളം വെറുപ്പാണുണ്ടായിരുന്നതെന്നു പറഞ്ഞറിയിക്കുക പ്രയാസമത്രേ. 'പ്രാണികളെ ഹിംസിക്കരുതെന്നോ, എന്നാൽ കാണിച്ചു തരാം' എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് പലരും കോഴികളോട്ടുകൂടി അവിടെ പാഞ്ഞുചെന്ന് പാവന ചരിതകളായ കന്യകമാരുടെ മുമ്പിൽ കോഴികളെ അറുത്തു രക്തം ഒഴുക്കി. 'മദ്യം സേവിക്കരുതെന്നോ, എന്നാൽ കാണാമല്ലോ' എന്നും പറഞ്ഞ് അട്ടഹസിച്ചുകൊണ്ട് അവിടെ വെച്ചു കള്ളും ചാരായവും കുടിക്കാൻ തുടങ്ങി. നല്ലവാക്കേ പറയാവൂ എന്നതിന് അവരെ ശകാരിക്കുവാനും പോരാഞ്ഞിട്ട് തെറിപ്പാട്ടുണ്ടാക്കി പാടാനും തുടങ്ങി'.

ഇത്തരം ചേഷ്ടകൾകണ്ട് കതകടച്ച് അകത്തുകൂടിയ കന്യകകളെ കല്ലെറിഞ്ഞ് ഭീഷണിപ്പെടുത്തി. 'ഇത്തരം നാരകീയാഭാസാചാരങ്ങൾ ചെയ്തത്, കന്യകമാരെയും അതുവഴി ബുദ്ധമതത്തെയും പ്രധ്വംസനം

ചെയ്യുന്നതിന്നായിരുന്നു. ആ ദുരാചാരങ്ങളുടെ സ്മാരകമാണ് ഇന്നും നടത്തപ്പെടുന്നത്.'

വസൂരിരോഗവും ഭഗവതിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും വിശദീകരിക്കുന്നു. അറേബ്യയിൽനിന്നും വന്ന ഖദീജ എന്നൊരു സ്ത്രീയ്ക്ക് കപ്പലിൽ വെച്ചുതന്നെ വസൂരിരോഗം പിടിപെട്ടു. അവരെ മുക്കുവർ കരയ്ക്കടുപ്പിച്ചു. ആ സ്ത്രീയെ ശുശ്രൂഷിച്ചത് കന്യകാമഠത്തിലെ കന്യകകളായിരുന്നു. എന്നാൽ അവർ മരിച്ചുപോയി. 'അദ്ഭുതകരമായ ഒരുതരം രോഗത്താൽ മരിച്ച അവളുടെ രോഗപ്രകൃതിയോടു കൂടിയ ഒരു വിഗ്രഹത്തെ കന്യകമാർ അവിടെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. ഇന്നും മസൂരി ബാധിച്ചതുപോലുള്ള ഒരു വിഗ്രഹം കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ കാണുന്നത് ആ ഖദീജയുടേതാണ്. ആ വിഗ്രഹം കണ്ടതുകൊണ്ടാണ് മസൂരി രോഗത്തിന്റെ കർത്ത്രിയായ ഭഗവതി കൊടുങ്ങല്ലൂർക്കാരത്തിയാണെന്ന് ഹിന്ദുക്കൾ വിശ്വസിക്കുന്നത്.' മസൂരി ഭഗവതി വരുത്തുന്ന രോഗമാണെങ്കിൽ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഭാഗമല്ലാത്ത ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കും മുസ്ലിങ്ങൾക്കും അതെങ്ങനെ വരുന്നു എന്ന പരിഹാസവും തുടർന്നുള്ള ചർച്ചയിലുണ്ട്.

കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭരണിക്കുനേരെ അതിശക്തമായ ആക്രമണമാണ് സിദ്ധസമാജ സ്ഥാപകനായ ശിവാനന്ദ പരമഹംസർ നടത്തുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കേരളാനാചാര(1922)ത്തിൽ ഈ വിമർശനം കാണാം (54-56). 'മലയാളത്തിൽ അത്യുഗ്രമായിട്ടുള്ളതെന്നും മുഖ്യമായിട്ടുള്ളതെന്നും പറഞ്ഞുവരുന്നതായ കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭഗവതി എന്നു സ്ഥാപിച്ചതായ ഈശ്വരിയ്ക്ക് ആട്, കോഴി മുതലായ ജീവികളെ കൊന്നു രക്തപാനം ചെയ്യുന്നതാണ് സന്തോഷം എന്നുകരുതി ജനങ്ങൾ അനവധി ജീവികളെ അവനവന്റെ ജീവനെപ്പോലെതന്നെ അവർക്കും സുഖദുഃഖാദികളുണ്ടെന്നുള്ള യാതൊരു ആലോചനയും കൂടാതെ തന്റെ ജീവനും ഈ ജീവനും തമ്മിൽ യാതൊരു വ്യത്യാസവുമില്ലെന്നുള്ള വിചാരം കൂടാതെയും മഹാക്രൂര ചിത്തന്മാരായി ഈ ഈശ്വരിയാണെന്നുള്ള സങ്കല്പത്തിന്മേൽ അവയെ വെട്ടിക്കൊല്ലുന്നു' എന്നു തുടങ്ങുന്ന വിമർശനം അതിന്റെ ചടങ്ങുകളുടെ വിശദാംശത്തിലേക്ക് കടക്കുന്നു. ഓരോ കോഴിയുടെ കാലുകൾ കെട്ടി തല കീഴായി തൂക്കിപ്പിടിച്ചാണ് കാവിലേക്ക് കൊണ്ടുപോകുന്നത്.

'അങ്ങനെ പോകുന്നവർ കള്ളുകുടിച്ചു പോകുംവഴിക്ക് അമ്മപെങ്ങന്മാരില്ലാത്ത വിധത്തിൽ ഗുരുത്വമില്ലായ്മ കൊണ്ടു യാതൊരാളേയും ഭയപ്പെടുവാനില്ലാതെ, ശുദ്ധ തെമ്മാടികളായി, ചെറ്റകളായി, കേട്ടാൽ ലജ്ജിക്കത്തക്കതായ അനേക വാക്കുകൾ, അതായതു പെറ്റമ്മയുടെയും ഉണ്ടാക്കിയ

അച്ഛന്റെയും മൂത്രദ്വാരങ്ങളുടേയും മറ്റും പല അസഭ്യവാക്കുകളേയും പറഞ്ഞു അമ്മപെണ്ണുങ്ങന്മാരെ അപമാനിച്ചുകൊണ്ട് നടന്നുപോകുന്നു. കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ എത്തിയാൽ മേല്പറഞ്ഞ സ്ഥാനി, മാനി, യോഗ്യൻ, തറവാടി എന്നും മറ്റും അഭിമാനിച്ചു വരുന്നവരായ ചെറ്റകൾ അവിടെ മഞ്ഞപ്പൊടി കൊട്ടപ്പാനാണെന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് വന്നുനില്ക്കുന്നതായ യുവതികളായ അതായതു പതിനാറു വയസ്സിനു മേല്പോട്ടും മുപ്പതുവയസ്സിനു കീഴ്പോട്ടും ഉള്ളതയാ സ്ത്രീകളുടെ മേൽ, ഓരോ വടികളുടെ തലയ്ക്കൽ കോഴിയുടെ തുവൽ വെച്ചുകെട്ടി മറ്റേത്തല അവനവന്റെ കാൽത്തുടകൾ കൊണ്ടു ഇറുക്കിപ്പിടിച്ചു ആ വടിവെച്ചു ഊര കൊണ്ടു കുത്തുകയും ചില തെമ്മാടികൾ ആ വടികൾ എടുത്തു മേല്പറഞ്ഞ സ്ത്രീകൾ ഉടുത്ത തുണികളുടെ ഉള്ളിൽക്കൂടെ കുത്തുകയും സാധാരണ ചെയ്തു വരുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ശുദ്ധ തെമ്മാടികളായ ചെറ്റകളായിട്ടാണ് മേല്പറഞ്ഞ ദുരഭിമാനികളെ നാം കണ്ടുവരുന്നത്. ഈ വക ചെയ്യുവാൻ വേണ്ടിയായിരുന്നു ഈ വക വ്രതാദികൾ. ഇങ്ങനെ ഈശ്വരസേവ ചെയ്‌വാൻ വേദാദികളിലാവട്ടെ, ശാസ്ത്രാദികളിലാവട്ടെ പറഞ്ഞിട്ടില്ല. ഇങ്ങനെ ചെയ്യുന്നതു തോന്ന്യവാസമാണ്. ഇപ്രകാരം തോന്ന്യവാസം ചെയ്യുന്നവരും അങ്ങനെ ചെയ്യുന്നതിനെ നിർത്തൽ ചെയ്യാതെ അതു ചെയ്‌വാൻ ഇടവരുത്തി ചെയ്യിക്കുന്നവരും യാതൊരു ബുദ്ധിവിശേഷവുമില്ലാത്ത എന്തോ ഒരു കൂട്ടം മൃഗങ്ങളാണെന്നും തീർച്ചപ്പെടുത്തേണ്ടതാണ്" (56-57)

അടുത്തതായി സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ കൊടുങ്ങല്ലൂർക്കാവിനെയും ഭരണിയെയും എങ്ങിനെ നോക്കിക്കണ്ടുവെന്നു പരിശോധിക്കാം.

ഒരു ജാതി ഒരു മതം ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന് എന്ന നാരായണഗുരുവിന്റെ വരികളെ

ജാതി വേണ്ട മതം വേണ്ട
ദൈവം വേണ്ട മനുഷ്യന്
വേണം ധർമ്മം വേണം ധർമ്മം
വേണം ധർമ്മം യഥോചിതം

എന്ന് വികസിപ്പിക്കുകയോ തിരുത്തിയെഴുതുകയോ ചെയ്തയാളാണല്ലോ സഹോദരൻ. നവോത്ഥാനകാലത്ത് ഏറ്റവുമധികം വിമർശിക്കപ്പെട്ട ഒരു 'അനാചാരവും അന്ധവിശ്വാസവും' കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭരണിയെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ്. സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ 'ഭരണിക്കു പോകല്ലേ' എന്ന പേരിൽ ഒരു കവിത തന്നെ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്.

ഭരണിക്കു പോകല്ലേ സോദരരേ
ഭരണിക്കു പോകല്ലേ നിങ്ങളാരും

കനിവറ്റു ജീവിയെ കൊന്നിടുന്ന
മതി വിട്ടു മദ്യം കുടിച്ചിടുന്ന
തെറിപാടി ലോകം കെടുത്തിടുന്ന
നരകത്തിൻ വാതിൽ ഭരണിയോർപ്പിൻ.

എന്നു തുടങ്ങുന്ന കവിത മുഖ്യമായും ഊന്നുന്നത് കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ കോഴിയറുക്കലിലാണ്.

ഒരു മുള്ളു കാലിൽ തറയ്ക്കിൽപോലും
സഹിയാത്ത വേദന നിങ്ങൾക്കെങ്കിൽ
ഗളനാളമറ്റു പിടയ്ക്കും കോഴി-
ക്കുളവാകും വേദനയോർത്തുകൂടെ?

എന്ന് കൊല്ലപ്പെടുന്ന കോഴിയോട് അനുതാപം പുലർത്തുകയാണ് സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ. ദയവല്പമെങ്കിലുമുള്ളവർ ജിവികളെ ബലി ചെയ്യുന്ന ഈ ദുഷ്കർമ്മം ചെയ്യുകയില്ലെന്നും അതു പുണ്യമെന്ന് കരുതുന്നവർ മഠയന്മാരും പാപികളും നിഷ്ഠുരന്മാരുമാണ് എന്നും അയ്യപ്പൻ പറയുന്നു. അതിനോടൊപ്പം മദ്യത്തെയും വിമർശിക്കുന്നു.

മനുജരെ കൊല്ലാതെ കൊന്നിടുന്ന
വിഷമാണു മദ്യമതു കുടിച്ചു
മദമാർന്നു തുള്ളുന്ന മൂർഖജനാം
ഗതിയവർക്കില്ലല്ലോ സോദരരേ

ബഹുജനമധ്യത്തിൽ നാണമില്ലാതെ തെറിപാടി വായു മലിനമാക്കുന്നവരാണ് ഭരണിക്കാർ. എന്താണ് മതമെന്നു നിർവചിച്ച ശേഷം ഭരണി മതത്തിന് പറ്റുന്നതാണോ എന്ന ചോദ്യം കവി ചോദിക്കുന്നു:

കരുണ, സുബോധവും, സന്മാർഗത്തിൽ
പ്രണയവുമേറ്റുന്നു നല്ല മതം
അതുകളെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്തിടുന്ന
ഭരണി മതത്തിനു പറ്റിയതോ?

എന്നു വിശദീകരിക്കുന്നു. കരുണയും സുബോധവും സന്മാർഗ നിഷ്ഠയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് അയ്യപ്പൻ സങ്കല്പിക്കുന്ന മതം.

കള്ളുകുടിച്ചു തെറിപറഞ്ഞും ജന്തുവെ കൊല്ലുന്ന ധർമം എന്ന അന്ധത എങ്ങിനെയാണ് വന്നു കൂടിയതെന്ന് ആലോചിക്കാൻ അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെടുന്നു. അതിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന മറ്റൊരു മതത്തിലേക്ക് ശ്രദ്ധ തിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു:

ഹിംസ, കളവഥ, കാമദോഷം
കള്ളവും കള്ളുകുടിയേതുമേ
ധർമ്മ വിരുദ്ധമെന്നോതിയോരു
നല്ല മതമിങ്ങിരുന്നുവല്ലോ
ആ മതസന്ദേശ വാഹിനികൾ
ശീലവതികളാം ഭിക്ഷുണിമാർ
വാണ വിശുദ്ധ മഠങ്ങളാണീ
കാവുകളൊക്കെയും പണ്ടുപണ്ടേ

ഇങ്ങനെ സദാചാരബോധത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടു ഭരണിയെ വിമർശിക്കുക മാത്രമല്ല, അതിനു മുമ്പുള്ള ബുദ്ധമതത്തെ ഉയർത്തിക്കാട്ടുക കൂടിയാണ് അയ്യപ്പൻ. എങ്ങിനെയാണ് ഭരണി രൂപപ്പെട്ടതെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു:

ആ മഹാകന്യാമഠങ്ങളെല്ലാം
കേറിയധർമ്മികളാക്രമിച്ചു
അന്നവർ ചെയ്ത കഠിനതകൾ
ഇന്നും നടപ്പു ഭരണിയായി
മദ്യപിച്ചങ്ങവർ ചെന്നുകേറി
ഭിക്ഷുണിമാരെ തെറിപറഞ്ഞു
സദ്ധർമ്മ തത്ത്വവിരോധം കാട്ടാൻ
വെട്ടിയവരഹോ കോഴികളെ

ഭരണിയുടെ പിന്നിലെ കുത്സിതമായ ഈ ചരിത്രം നാട്ടിൽ മുഴുവൻ ചെന്നു പറയുവാനും അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നു. എല്ലാ കുടികളിലും ചെന്ന് ഭരണിക്കു പോകുന്നത് തടയാൻ പറയാനും നരകത്തിൽ പോകുന്ന മനുഷ്യരെ തിരികെ വിളിക്കാനും അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നു. എന്നു മാത്രമല്ല കരുണയുടെ സന്ദേശം പകരമായി പ്രചരിപ്പിക്കാനും പറയുന്നു.

സഭതോറുമെങ്ങുമെ ചെന്നു നിങ്ങൾ
കനിവിന്റെ സന്ദേശം ചൊല്ലിടുവിൻ

രാജാക്കന്മാർ തുടങ്ങിയവരാരും ഭരണിക്കാവിൽ വന്നു തുള്ളുന്നില്ലെന്നും അവരാരും അത് സൽക്കർമ്മമായി കാണുന്നില്ലെന്നും കവി ഓർമിപ്പിക്കുന്നു. അതു പാപമേറ്റുന്ന കാര്യമാണെന്ന് അവർക്കറിയാം. ഇങ്ങനെ വർഗപരമായ ഒരു തലംകൂടി കാവുവിമർശനത്തിന് സഹോദരൻ

കൊണ്ടുവരുന്നു.

'പേരിടാത്ത കവിത' എന്ന പേരിൽ മറ്റൊരു കാവ്യശകലം കൂടി സഹോദരൻ അയ്യപ്പന്റേതായുണ്ട്.

അല്ലേ, കൊടുങ്ങല്ലൂർക്കാവിലെ ക്രൂരത
കല്ലേ, നീ മൂഢർക്കു തമ്പുരാട്ടി
... ...
ഏഴയായ് വല്ലതും തിന്നു നടക്കുന്ന
കോഴിയെ കാൽ രണ്ടും കെട്ടിയേറ്റി
തെറ്റും തെറിയും പറഞ്ഞു വഴിയൊക്കെ
നാറ്റിച്ച കള്ളിന്റെ മത്തുകാട്ടി
ധിക്കാരിയാക്കി മനുഷ്യനെ മാറ്റുവാ-
നിക്കാലം നീയാണൊരൊറ്റ ഹേതു.

സഹോദരൻ അയ്യപ്പന്റെ 'ഓണപ്പാട്ടി' ലും ഇതുപോലെ ഒരു ബുദ്ധ ഭൂതകാലത്തെയാണ് സങ്കല്പിക്കുന്നത്. മാവേലി സൗഗതനായ രാജാവും വാമനൻ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന്റെ പ്രതീകവുമാണ്. നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ഓണപ്പാട്ടിനെ തന്റേതായ രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ് സഹോദരൻ.

വിദ്യ പഠിക്കാൻ വഴിയേവർക്കും
സിദ്ധിച്ച മാവേലി വാഴുംകാലം
സ്ത്രീക്കും പുരുഷനും തുല്യമായി
വാച്ച സ്വതന്ത്രതയെന്തു ഭാഗ്യം?
കാലിക്കു കൂടി ചികിത്സ ചെയ്യാൻ
ആലയം സ്ഥാപിച്ചിതന്നു മർത്ത്യൻ
സൗഗതരേവം പരിഷ്കൃതരായ്
സർവം ജയിച്ചു ഭരിച്ചു പോന്നോർ

വീണ്ടും ബുദ്ധമതകാലത്തെയും ബുദ്ധമതത്തെയും സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ ആനയിക്കുന്നു. ധ്യാനം കൊണ്ടു പ്രബുദ്ധരായവർ നിർദ്ദേശിച്ച മതമാണത്.

ധ്യാനത്തിനാലേ പ്രബുദ്ധരായ
ദിവ്യരാൽ നിർദ്ദിഷ്ടമായ മതം
ആ മതത്തിന്നായ് ശ്രമിച്ചിടേണം
ആ മതത്തിന്നു നാം ചത്തിടേണം
വാമനാദർശം വെടിഞ്ഞിടേണം

മാബലി വാഴ്ച വരുത്തിടേണം
ഓണം നമുക്കിനി നിത്യമെങ്കിൽ
ഊനം വരാതെയിരുന്നു കൊള്ളും.

നിർമ്മലമായ കൈ നീട്ടാൻ കുറത്തി കേരളാംബയോടു പറയുന്നു. 'ധർമ്മക്കുറത്തി'യെന്ന കവിതയിൽ തെക്കോട്ടു കാലുംനീട്ടിയിരിക്കുന്ന പച്ചപ്പട്ടുടുത്ത കേരളത്തിന്റെ ഭാവി ധർമ്മക്കുറത്തി പ്രവചിക്കുന്നു.ബുദ്ധം, ധർമ്മം, സംഘം എന്നീ മൂന്നു രത്നങ്ങളും ലഭിക്കുന്നതിനുള്ള രേഖ കുറത്തി കേരളത്തിന്റെ കൈരേഖയിൽ കാണുന്നു. ഒരു ജാതി, ഒരു മതം, ഒരു ദൈവം എന്ന ആദർശത്തിൽ ജനങ്ങൾ ജീവിക്കുന്നതാണ് കുറത്തി കാണുന്ന ആ ഭാവി കാലം.

വാഗ്ഭടാനന്ദന്റെയും ശിവാനന്ദ പരമഹംസരുടെയും കാവ്യവിമർശനം അദ്വൈതമായ ഒരു യുക്തിയിൽ നിന്നുകൊണ്ടുള്ളതാണ്. എന്നാൽ സഹോദര വിമർശനമാകട്ടെ ഒരു വശത്ത് ആധുനികയുക്തിയെയും മറുവശത്ത് ബുദ്ധമതത്തെയും ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്നതാണ്. സഹോദരൻ ഉൾപ്പെടെയുള്ളവർ ഉയർത്തിക്കാട്ടിയ ബുദ്ധമത സ്വാധീനം കേരളീയ നവോത്ഥാന ചർച്ചകളിൽ വേണ്ടത്ര ഗണിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ബുദ്ധനെയും സംഘത്തെയും ധർമ്മത്തെയും ശരണം പ്രാപിക്കുന്ന ഒരു ആധുനിക കേരളത്തെയാണ് 'ധർമ്മക്കുറത്തി'യിൽ സഹോദരൻ സ്വപ്നം കാണുന്നത്. അതുതന്നെയാണല്ലോ പില്ക്കാലത്ത് അംബേദ്കർ ഇന്ത്യയിലെ കീഴാളരുടെ പൊതുവായ ഭാവിയായും കണ്ടത്. ബുദ്ധസ്തോത്രം, ധർമം തുടങ്ങിയ കവിതകൾ എഴുതിയ സഹോദരന് തീർച്ചയായും പൊരുത്തപ്പെടുന്ന ദർശനമാണത്. അവർ ഇച്ഛിച്ചാലും ഇല്ലെങ്കിലും വാഗ്ഭടനും ശിവാനന്ദ പരമഹംസരും പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന കാവ്യവിമർശനത്തിന്റെ ആദ്യധാര ക്ഷേത്രസംസ്കാരത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുന്നതിലേക്കും കീഴാളത്വത്തെ അപരമാക്കുന്നതിലുമാണ് എത്തിപ്പെട്ടതെങ്കിൽ അത് സഹോദരൻ അയ്യപ്പനിൽ കീഴാളവിമോചനത്തെ മുന്നിൽ കാണുന്ന രാഷ്ട്രീയവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതും ബുദ്ധതത്വത്തെ പകരം വെക്കുന്നതുമാണ്. മാടനെയും മറുതയെയും നിഷേധിച്ച ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സമീപനം സ്വാഭാവികമായി പില്ക്കാല ഹിന്ദുമതവത്കരണത്തിലേക്കാണ് എത്തിച്ചേർന്നത് എന്ന വിമർശനത്തിനുള്ള മറുപടിയാണ് സഹോദരന്റെ ഉദ്ബുദ്ധമായ സമീപനം.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. സി.വി.കുഞ്ഞുരാമൻ 2002, സി.വി.കുഞ്ഞുരാമന്റെ തിരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ, കൗമുദി പബ്ലിക് റിലേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.

2. വാഗ്ഭടാനന്ദ ഗുരു, 2014, വാഗ്ഭടാനന്ദന്റെ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

3. സ്വാമി ശിവാനന്ദ പരമഹംസർ, 1993, കേരളാനാചാരം, സിദ്ധസമാജം ജനറൽ പ്രസിഡന്റ്, വടകര.

4. ഷീജ എം.പി., 2010, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ ജീവിതവും കൃതികളും , മൈത്രി ബുക്സ്. തിരുവനന്തപുരം.

ഏ.ആറിന്റെ വ്യാകരണധൈഷണികത

ഡോ. ഉണ്ണി ആമപ്പാറയ്ക്കൽ
ഗവ. കോളേജ്, മലപ്പുറം.

കേരളപാണിനീയത്തിന്റെ പരിഷ്കരിച്ച പതിപ്പ് പുറത്തിറങ്ങിയിട്ട് നൂറു വർഷമായിരിക്കുന്നു. അടിസ്ഥാന ഗ്രന്ഥങ്ങളില്ലാത്തതിനാൽ മലയാളം ഐച്ഛികവിഷയമാക്കാൻ നിവൃത്തിയില്ലെന്ന അന്നത്തെ വിദ്യാഭ്യാസ വിചക്ഷണന്മാർക്കുള്ള മറുപടിയായിരുന്നു 1896-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച കേരളപാണിനീയം. തിടുക്കപ്പെട്ടു രൂപപ്പെടുത്തിയ പ്രസ്തുത ഗ്രന്ഥത്തിന് പല പോരായ്മകളും ഉണ്ടായിരുന്നു. അതെല്ലാം പരിഹരിച്ചുകൊണ്ടാണ് രണ്ടു ദശകത്തിനുശേഷം പരിഷ്കരിച്ച പതിപ്പിറങ്ങുന്നത്. അതിനിടയ്ക്കുണ്ടായ കാത്യായന-പതഞ്ജലീ-കൃഷ്ണമേനോന്മാരുടെ വിമർശനങ്ങളെ ഏ.ആർ. മുഖവിലയ്ക്കെടുക്കുകയും ചെയ്തു. ശേഷഗിരിപ്രഭുവിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളെയും കണക്കിലെടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഈ കാലയളവിൽ ലീലാതിലകം സവിസ്തരം പഠിച്ചു മനസ്സിലാക്കാനും രാജരാജവർമ്മ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് കരുതാവുന്നതാണ്.

ഉൾക്കാഴ്ചയുടെ ഭിന്നതലങ്ങൾ

ഒരു നൂറ്റാണ്ടു കഴിഞ്ഞിട്ടും കേരളപാണിനീയത്തെ അപ്രസക്തമാക്കുന്ന ഒരു വ്യാകരണഗ്രന്ഥം ഉണ്ടായില്ലെന്നത് അത്ഭുതകരമാണ്. പിന്നീടുണ്ടായതെല്ലാം കേരളപാണിനീയത്തിന്റെ വിമർശങ്ങളോ വ്യാഖ്യാനങ്ങളോ ആണ്–ശേഷഗിരിപ്രഭുതൊട്ട് പ്രഭാകരവാര്യർവരെയുള്ളവരുടെ വിമർശങ്ങൾ. പിഴവുകൾ തീർത്തൊരു വ്യാകരണഗ്രന്ഥം രചിക്കാൻ പലപാട് പലരും പരിശ്രമിച്ചെങ്കിലും അവയെല്ലാം ജലരേഖകളായി മാറി.

വിമർശങ്ങൾക്ക് അന്നും ഇന്നും കുറവൊന്നുമില്ല. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദങ്ങളിലെ വ്യവഹാരഭാഷയെ അധികരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഏ.ആർ. വ്യാകരണനിയമങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചതെന്ന കാര്യം വിമർശകരിൽ പലരും ഓർക്കുന്നില്ല. എട്ടോ പത്തോ കാര്യങ്ങളിലാണ് നമുക്കെന്നും വിയോജിപ്പുള്ളത്. ഗ്രന്ഥത്തെ സമഗ്രമായിട്ടെടുക്കുമ്പോൾ അതത്ര വലിയ കാര്യവുമല്ല. ഭാഷാനയങ്ങൾ, ശബ്ദവിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം, ഭേദകവിഭജനം, വിനാമം, നിഗീർണ്ണകർത്തൃകം, നപുംസകലിംഗ പ്രത്യയം, ദ്വിത്വഖരാദേശം, അനുനാസികസംസർഗ്ഗം, വർത്തമാനകാല പ്രത്യയത്തിന്റെ നിഷ്പത്തി...ഇവയൊക്കെയാണ് പ്രധാനമായും വിമർശനമേല്ക്കേണ്ടിവന്ന വ്യാകരണകാര്യങ്ങൾ. എന്നാൽ അത്തരം വിമർശങ്ങളെയെല്ലാം നിസ്സാരവത്കരിക്കുന്ന ഉൾക്കാഴ്ചയുള്ളതാണ് കേരളപാണിനീയം. അതാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ വിശകലന വിഷയം.

വിമർശാതീതനയങ്ങൾ

ഏറ്റവും കൂടുതൽ വിമർശവിധേയമായിട്ടുള്ളതാണ് കൊടുന്തമിഴ് മലയാളമായി പരിണമിച്ചതിന് കാരണമായി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുള്ള ഭാഷാനയങ്ങൾ. ആറ്റൂർ കൃഷ്ണപ്പിഷാരടി, കെ.എം. ജോർജ്ജ് തുടങ്ങിയ പ്രാമാണികന്മാർ ഏ.ആറിന്റെ ഭാഷാനയങ്ങളെ ശക്തിയുക്തം എതിർത്തിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ താലവ്യാദേശം, ഖിലോപസംഗ്രഹം എന്നിവയൊഴിച്ചുള്ളവയെക്കുറിച്ച് ഇന്നാർക്കും സംശയമുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. തമിഴിൽനിന്ന് മലയാളം രൂപപ്പെട്ടുവന്നപ്പോൾ സംഭവിച്ച ഭാഷാപരിണാമങ്ങളിൽ പ്രധാനമായിട്ടാണ് അനുനാസികാതിപ്രസരത്തെയും പുരുഷഭേദനിരാസത്തെയും കണക്കാക്കുന്നത്. തമിഴിലെ തേങ്കായ്, മാങ്കായ്, വന്താൻ, നിന്താൻ എന്നിവയാണ് മലയാളത്തിൽ തേങ്ങ, മാങ്ങ, വന്നു, നിന്നു എന്നായത്. അതിന് പ്രാചീന ഗദ്യകൃതികളും കാവ്യങ്ങളും തെളിവുനല്കുന്നുണ്ട്. സ്വരസംവരണവും അംഗഭംഗവും മലയാളത്തിൽ സംഭവിച്ച നവനിർമിതി (Innovation)തന്നെയാണ്.

ഏ.ആർ. ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച ഭാഷാബാഹ്യമായ കാരണങ്ങളിൽ ചിലതിനോട്ടും, ചില ആഭ്യന്തരപരിണാമങ്ങളോട്ടും വിയോജിപ്പുകളുണ്ടെങ്കിലും അനുനാസികാതിപ്രസരം, സ്വരസംവരണം, പുരുഷഭേദനിരാസം, അംഗഭംഗം എന്നിവയുടെ കാര്യത്തിൽ തർക്കമൊന്നുമില്ല. ഇത്തരം ഭാഷാനയങ്ങൾ രൂപവത്കരിക്കുന്നതിൽ ലീലാതിലകത്തിലെ കുന്തൽവാദം പ്രചോദനമായിട്ടുണ്ടെന്നതും പ്രസിദ്ധമാണ്.

‘അതല്ലറിന്തേനണിവാനനങ്കൻ
മടിന്തുവൈത്തോരു കുറിഞ്ചിമാലൈ’

എന്നത് തമിഴ് സാഹചര്യമാണെന്നും

'അതല്ലറിഞ്ഞേനണിവാനനംഗൻ
മടിഞ്ഞുവച്ചോരു കുറിഞ്ഞിമാല'

എന്നതു മലയാളസാഹചര്യമാണെന്നും ലീലാതിലകകാരൻ മറ്റൊരു സാഹചര്യത്തിൽ മറ്റൊരു കാര്യത്തിനായി പറഞ്ഞപ്പോൾ, അതിൽ നിന്നും അനുനാസികാതിപ്രസരം, താലവ്യാദേശം, സ്വരസംവരണം എന്നീ നയങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തി സിദ്ധാന്തവത്കരിക്കാനുള്ള ധിഷണാ പരത ഏ.ആറിനുണ്ടായിരുന്നു. കുന്തൽവാദത്തിന്റെ അവസാനഭാഗത്തു പറയുന്ന ചില ഉദാഹരണങ്ങളിൽനിന്ന് പുരുഷഭേദനിരാസത്തെയും അംഗഭംഗത്തെയും ഏ.ആർ. നിർദ്ധാരണംചെയ്തെടുത്തു. പ്രാചീനഗ്രന്ഥ ങ്ങളിലെയും നിത്യവ്യവഹാരത്തിലെയും തെളിവുകളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ഏ.ആർ. രാജരാജവർമ്മയുടെ നിഗമനങ്ങൾ സാധൂകരിക്കാവുന്നതാണ്.

കേരളപാണിനീയത്തിലെ അക്ഷരമാലയിൽ കൊടുത്ത ചില വർ ണ്ണങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ തർക്കങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും വർത്സ്യ നകാരത്തെ അക്ഷരമാലയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയതിലെ ഔചിത്യം പ്രകീർത്തനീയമാ ണ്. ദന്ത്യ 'ന' കാരത്തിനും വർത്സ്യ 'ന' കാരത്തിനും ഒരേ ലിപിയാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത് എന്നതുകൊണ്ട് മലയാളിയെ ഈ വർണ്ണം കുറച്ചൊ ക്കെ തെറ്റിദ്ധരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ (but), എന്നാൽ (by me), ആന, പന, നല്ല, നന്നായി, നനഞ്ഞു, അവൻ തുടങ്ങിയ ഉദാഹരണങ്ങൾ പരി ശോധിച്ചാൽ ഇവയിലുപയോഗിച്ച രണ്ടു 'ന' കാരങ്ങളും ഒന്നല്ല എന്നു ബോധ്യമാവും. ഒന്നാണെന്നു കരുതിയ നമ്മുടെ ധാരണയെ തിരുത്തു കയായിരുന്നു ഏ.ആർ. വർത്സ്യ നകാരത്തെ ആദ്യം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച ത് ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ നിഘണ്ടുവാണെന്ന് സി.എൽ. ആന്റണി പറയുന്നുണ്ടെ ങ്കിലും പണ്ഡിതശ്രദ്ധയിൽ വരുന്നത് ഏ.ആർ. അക്ഷരമാലയിൽ ഉൾ പ്പെടുത്തിയതിനുശേഷമാണ്. റ്റ-യെക്കുറിച്ചും വ്യത്യസ്ത നിലപാടുണ്ടാ യിരുന്നു ഏ.ആറിന്. അസുഖം ബാധിച്ച സമയത്ത് ഏ.ആർ. ഡയറി ക്കുറിപ്പിൽ, "ദ്രാവിഡാക്ഷരമാലയിൽ കാണാതെപോയ ഒരു ലിപി വീ ണ്ടെടുക്കേണ്ടിയിരിക്കുമ്പോൾ അതിനുവേണ്ടി എനിക്കു ജോലി ചെയ്യാ തെ കഴിയുമോ? പിന്നെയാകട്ടെ എന്നു നീട്ടിവെക്കാവുന്ന ഒരു കാര്യമാ ണോ അത്? അസ്വാസ്ഥ്യങ്ങളൊന്നും ഗണിക്കാതെ ജോലി തുടർന്നു. ആ ലിപിയെ യാഥാസ്ഥാനം പ്രതിഷ്ഠിക്കതന്നെ ചെയ്തു" എന്നു പറയു ന്നതായി ചന്ദ്രികാ ശങ്കരനാരായണൻ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട് (1991 : 99). റ്റ, ന-കളെ വീണ്ടെടുക്കാതെ തരമില്ലെന്നും ലിപിയില്ലെങ്കിലും അങ്ങനെ രണ്ടു വർണ്ണങ്ങൾ ഭാഷയിലുണ്ടെന്നും ഏ.ആർ. ഉറച്ചുവിശ്വസിച്ചിരുന്നു.

അതു ശരിയാണെന്ന് ഭാഷാവ്യവഹാരങ്ങൾ പില്ക്കാലത്ത് തെളിയിക്കു കയും ചെയ്തു.

വ്യാകരണകാര്യങ്ങളിലെ ഉൾവെളിച്ചങ്ങൾ

കേരളപാണിനിക്കുമുമ്പുള്ള വൈയാകരണന്മാർ അത്ര കാര്യമായിട്ടെടുക്കാതിരുന്ന ഒന്നാണ് പ്രകാരം. വക്താവിന്റെ മനോഭാവത്തെ വെളിവാക്കുന്ന ഇത്തരം പ്രയോഗങ്ങൾ സർവ്വസാധാരണമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കിയ ഏ.ആർ. പ്രകാരത്തെ വിശദീകരിക്കുകയും വിഭജിക്കുകയും ഉദാഹരണസഹിതം വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ചില അപര്യാപ്തതകൾ ഉണ്ടെങ്കിലും വളരെ പ്രാധാന്യമേറിയ ഒരു പ്രയോഗസവിശേഷതയെ അവതരിപ്പിക്കാനായത് നിസ്സാര കാര്യമല്ല. അട്ടെ, അണം, ആം, ഇൻ, ആലും എന്നീ പ്രത്യയങ്ങളെ നിർദ്ദേശിക്കുകയും നാലുതരം പ്രകാരങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഏ.ആർ. നിർദ്ദേശിച്ചതിനുപുറമെ ഓ, ഓളൂ, ഉ, ഉ്, ആട്ടെ, ട്ടോ (ഇരുന്നോ, ഇരുന്നോളൂ, ഇരിക്കു, ഇരിക്ക്, ഇരുന്നാട്ടെ, ഇരുന്നോളൂട്ടോ) എന്നിങ്ങനെ വേറെയും പ്രത്യയങ്ങളും പ്രകാരങ്ങളും ഉണ്ട്. ഉപരിചിന്തയ്ക്ക് പ്രചോദനമാവാൻ ഏ.ആറിന്റെ പ്രകാരപ്രകരണത്തിന് കഴിഞ്ഞു. രാജരാജവർമ്മയ്ക്കുശേഷം പ്രകാരം ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന സംശയത്തിന് നിവാരണമായി.

പ്രകാരംപോലെതന്നെ പ്രധാനമായതാണ് അനുപ്രയോഗം. ഒരു ധാതുവിനെ സഹായിക്കാനായി അതിനു പരമായി ചേർക്കുന്ന ധാതുവാണ് അനുപ്രയോഗം. ഗുണ്ടർട്ട് അതിനെ സഹായക്രിയ എന്നു വിളിച്ചു. ജോർജ്ജ് മാത്തൻ സഹായവചനമെന്നും. പ്രാഗ്പ്രയോഗധാതുവിന്റെ അർത്ഥത്തെ ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ സഹായിക്കുകയാണ് ഇതു ചെയ്യുന്നത്. അറിയിച്ചുകൊള്ളുന്നു, പറഞ്ഞുപോയി, നടന്നുവരുന്നു എന്നിവ ഉദാഹരണങ്ങൾ. അനുപ്രയോഗങ്ങളെ മൂന്നായി തരംതിരിച്ചു വിശദീകരിച്ചതിനുശേഷം,

'അനുപ്രയോഗേ മൂലാർത്ഥം
ബീജത്തിൽ തരുവെന്നപോൽ
ആരാഞ്ഞു നോക്കിയാൽ കാണാം
നീണ്ടു നീണ്ടു മുളച്ചതായ്'

എന്ന് 133-ാം കാരികയിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു. 'ഒരു വിത്തു വിതച്ചാൽ അതു കിളുത്ത്, ഇലകളായിച്ചമഞ്ഞ്, കൊമ്പുകൾ മുളച്ച്, പൂത്തു കായ്ക്കുന്നതുപോലെ അനുപ്രയോഗങ്ങളിൽ മൂലാർത്ഥം ഓരോ അവസ്ഥാന്തരങ്ങളെ പ്രാപിച്ചുകാണുന്നു. അനുപ്രയോഗത്തിലർത്ഥം ഭേദിച്ചുകാണുന്നത്

മൂലാർത്ഥംതന്നെ നീണ്ടുനീണ്ടുണ്ടായതാണെന്ന താൽപര്യം' (ഏ.ആർ. രാജരാജവർമ്മ, 1988 : 239). ധാതുവിന്റെ സ്വതന്ത്രപ്രയോഗങ്ങളിലെ അർത്ഥം അനുപ്രയോഗസ്ഥലങ്ങളിലും എത്രതന്നെ ദൂരമെങ്കിലും മുൻപിട്ടുനില്ക്കും എന്നഭിപ്രായപ്പെടുന്ന രാജരാജവർമ്മ അത് വിസ്തരിക്കാൻ ശ്രമിക്കാതെ 'ബുദ്ധിമാന്മാർക്കിത്രയുംകൊണ്ടു മതിയാകുന്നതിനാലും മന്ദന്മാർക്ക് എത്രതന്നെ വിസ്തരിച്ചാലും മനസ്സിലാവാൻ പ്രയാസമെന്നു ഭയന്നും ഇതിനെ ഉദാഹരണങ്ങളെക്കൊണ്ടു വെളിപ്പെടുത്താൻ ഇവിടെ ആരംഭിക്കുന്നില്ല' എന്നിങ്ങനെ പറഞ്ഞൊഴിയുകയാണുണ്ടായത്.

മേല്പറഞ്ഞ കാരികയിൽ, വളരെ പ്രസക്തവും ഉൾക്കാഴ്ചയുള്ളതുമായ ഒരു കാര്യമാണ് ഏ.ആർ. പറയാതെ പറഞ്ഞത്. എഴുതിത്തള്ളി, പറഞ്ഞുകൊടുത്തു, വിട്ടുപോയി, നടന്നുവരുന്ന തുടങ്ങിയ ഉദാഹരണങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ അതു വ്യക്തമാവും. 'എഴുതി'യിലെ അർത്ഥമല്ല 'എഴുതിത്തള്ളി' എന്നതിനുള്ളത്. 'തള്ളുക'യുടെ മൂലാർത്ഥം 'എഴുതിത്തള്ളി'യിലെ 'തള്ളി'യിലും സൂക്ഷിച്ചുനോക്കിയാൽ കാണാൻ കഴിയും. 'എഴുതി ഒഴിവാക്കി' എന്നാണതിനർത്ഥം. അത് തള്ളി ഒഴിവാക്കുന്നതുതന്നെയാണ്. 'പറഞ്ഞുകൊടുത്തു' എന്നാൽ വെറുതെ പറയുകമാത്രമല്ല ചെയ്യുന്നത്; കൊടുക്കുകകൂടി ചെയ്യുന്നു. കൊടുത്താൽ വാങ്ങണമല്ലോ. 'പറഞ്ഞു'വിൽ വാങ്ങൽ (ഉൾക്കൊള്ളൽ) നടക്കണമെന്നില്ല. 'പറഞ്ഞുകൊടുത്തു'വിൽ അതാവാം. ഇവിടെ 'കൊടുക്കുക'യുടെ മൂലാർത്ഥം അനുപ്രയോഗത്തിലും കാണാവുന്നതാണ്. 'വിട്ടുപോയി'യിലും ഇതുതന്നെ സംഭവിക്കുന്നു. മിക്ക അനുപ്രയോഗങ്ങളിലും ഇത്തരത്തിൽ മൂലാർത്ഥം സൂക്ഷ്മദൃക്കുകൾക്ക് കാണാവുന്നതാണ്.

പേരെച്ചത്തെ കൃതിയുടെ ഉപവിഭാഗമായിട്ടാണ് കണക്കാക്കുന്നത്. നാമത്തോട് ചേർന്നുനില്ക്കുന്ന പറ്റുവിനയാണത് (ഓടുന്ന കുട്ടി, വായിച്ച കവിത). ഇതിനെ ഭേദകമായിട്ടുപയോഗിക്കാമെന്ന് നാമാംഗജഭേദകത്തിൽ ഏ.ആർ. പറയുന്നു. പേരെച്ചത്തിന് ക്രിയയുടെ സ്വഭാവമാണുള്ളതെന്നും (കാലസൂചകത്വം) ആയതിനാൽ, അർത്ഥപരമായി തുടർന്നുവരുന്ന നാമത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കാനുള്ള കഴിവുണ്ടെങ്കിലും അതിനെ യഥാർത്ഥ നാമവിശേഷണമായി കണക്കാക്കാനാവില്ലെന്നും പില്ക്കാല വൈയാകരണന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഭേദകത്തിന് കാലസൂചകത്വമല്ല, ഗുണവാചിത്വമാണ് ഉണ്ടായിരിക്കേണ്ടത്. ഇത് കേരളപാണിനിയും മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുണ്ടെന്നുവേണം കരുതാൻ. ശബ്ദവിഭാഗത്തിൽ, പേരെച്ചത്തെ ഭേദകമായി പരിഗണിക്കാമെന്നു പറയുന്ന കേരളപാണിനി പിന്നീടത് തിരുത്തുംവിധമാണ് പേരെച്ചത്തെ ക്രിയയുമായി

ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത്. ധാത്വധികാരത്തിൽ അംഗക്രിയയെക്കുറിച്ച് വിശദീകരിക്കുന്നിടത്ത് 'ഭാഷയിൽ പേരെച്ചം ഒരു വിശേഷണവാക്യത്തിന്റെ ക്രിയാപദംതന്നെയാണ്' (258) എന്നഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. 'പേരെച്ചം ആഖ്യാതത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതാകയാൽ ആഖ്യാതത്തിനുള്ള ഭേദങ്ങളെല്ലാം പേരെച്ചത്തിനും വരും' (260). 'പേരെച്ചം ഒരു വാക്യത്തിന്റെ ക്രിയാപദമായ നാമവിശേഷണമാകയാൽ അത് സകല സംബന്ധങ്ങളേയും കുറിക്കുന്നു' (260) എന്ന് കാരകബന്ധത്തെ പരാമർശിക്കുന്നുമുണ്ട്. 'വാസ്തവത്തിൽ പേരെച്ചം നാമത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന കൃതിയാണല്ലോ' (280).

രാജരാജവർമ്മയ്ക്ക് പേരെച്ചത്തെക്കുറിച്ച് കൃത്യമായ അറിവുണ്ടെന്ന് ഇത്തരം ആവർത്തിച്ചുള്ള പ്രസ്താവനകളിൽനിന്നൂഹിക്കാം. കൃതിജമാണ് പേരെച്ചമെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയിട്ടും അതിനെ ഭേദകത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്താനുള്ള കാരണം, അർത്ഥത്തെ ആധാരമാക്കി (കാരിക: 33) പദവിഭജനം നടത്തിയതാണ്. അല്ലാതെ പേരെച്ചത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അജ്ഞതയല്ല.

145-ാമത്തെ കാരികയിൽ (വെറും ഭേദകമായിട്ടും പേരെച്ചം ചിലെടങ്ങളിൽ) പേരെച്ചത്തിന്റെ സവിശേഷമായ ഭേദകസ്വഭാവത്തെ വിശദീകരിക്കാനും ഏ.ആറിനു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഉദാ: വെളുത്ത പശു, നീണ്ട വടി, തണുത്ത വെള്ളം. ഇവയിലെല്ലാം ക്രിയാർത്ഥം നഷ്ടപ്പെട്ട് പേരെച്ചം വിശേഷണാർത്ഥത്തിൽ മാത്രമാണ് പ്രയോഗിക്കുന്നത്. വെളുപ്പല്ലാതിരുന്ന പശു വെളുത്തു എന്നർത്ഥത്തിലാണ് പ്രയോഗമെങ്കിൽ അതിന് ക്രിയാബന്ധമുണ്ട്. സ്വതവേ വെളുത്ത (ആദ്യമേ വെളുത്ത) എന്ന രീതിയിലാണ് പ്രയോഗിക്കുന്നതെങ്കിൽ 'വെളുത്ത' വിശേഷണമാണ്. അവസ്ഥാന്തരക്രിയകളിലാണ് ഇത്തരം സ്വഭാവം പ്രകടമാവുന്നത്. കൃത്യമായി വിശദീകരിക്കാനായില്ലെങ്കിലും ഇക്കാര്യം ഏ.ആറിന് അറിയാമായിരുന്നു എന്ന് 145-ാം കാരിക ശരിവെക്കുന്നു.

ഭൂതകാലരൂപങ്ങളുടെ സങ്കീർണ്ണത വിശദമാക്കുന്നതിലും ഏ.ആറിന്റെ ഭാഷാപ്രാവീണ്യം പ്രകടമാവുന്നുണ്ട്. ഇ, തു എന്നീ ഭൂതകാലപ്രത്യയങ്ങൾക്കുപുറമെ, തുകാരത്തിനു സംഭവിക്കുന്ന വികാരഭേദങ്ങളെയും സ്പഷ്ടമാക്കുന്നു. ഇരട്ടിച്ച തുകാരം (ത്തു), നകാരം ചേർന്ന തുകാരം (ന്തു), താലവ്യാദേശം വന്നത് (ഞ്ചു/ച്ചു), അനുനാസികാതിപ്രസരം (ഞ്ഞു) സംഭവിച്ചത്, ശുദ്ധ തുകാരം (തു) എന്നീപ്രകാരം ഭൂതകാലരൂപങ്ങളെ സോദാഹരണം പ്രതിപാദിക്കുന്നു.

വിഭക്തികൾക്ക് പുതിയ പേരുകൾ നല്കിയതിനു പറഞ്ഞ യുക്തികളോടു യോജിക്കാനാവില്ല. എന്നിരുന്നാലും കേരളപാണിനി കൊടുത്ത വിഭക്തിസംജ്ഞകൾ അന്വർത്ഥകവും സ്വീകാര്യവുമാണ്. സംബന്ധികയെ ആധുനിക വൈയാകരണന്മാർ വിഭക്തിയായി പരിഗണിക്കുന്നില്ല. അതിന് അവർ പറയുന്ന കാരണം സംബന്ധികയ്ക്ക് കാരകബന്ധമില്ല എന്നാണ്. എന്നാൽ അത് പൂർണ്ണമായും ശരിയല്ലെന്ന് ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ വ്യക്തമാവും. 'അവളുടെ കഥ' എന്ന സംബന്ധികാരൂപത്തിന് പ്രത്യക്ഷത്തിലല്ലെങ്കിലും കാരകബന്ധം സൂചിപ്പിക്കാനാവും. 'അവൾ കഥ എഴുതി'/'അവൾ കഥ വാങ്ങിച്ച്'/'അവളെക്കുറിച്ച് (മറ്റൊരാൾ) കഥ എഴുതി' എന്നൊക്കെ അതിനർത്ഥം വരാം. ഇവിടെ കർത്തൃ/കർമ്മകാരകങ്ങൾക്ക് പ്രസക്തിയുണ്ടെന്ന് വ്യക്തമാണല്ലോ. 'രാജാവ് എഴുന്നള്ളുന്നു' എന്നതിൽനിന്നാണ് 'രാജാവിന്റെ എഴുന്നള്ളത്ത്' എന്ന സംബന്ധികാരൂപം ഉണ്ടാകുന്നത്. ഇങ്ങനെ ഏതു സംബന്ധികാപ്രയോഗത്തിനും കാരകബന്ധം നിർദ്ദേശിക്കാനാവും. ആയതിനാൽ സംബന്ധികയെ വിഭക്തിയായി പരിഗണിച്ച ഏ.ആറിന്റെ യുക്തിയെ നിർബ്ബാധം തള്ളിക്കളയാനാവില്ല.

ലിംഗസംഖ്യാകൃതം ഭേദ-
മാദ്യത്തിൽ ചുട്ടെഴുത്തിന്
ജനിച്ചിരിക്കണമതിൻ-
വ്യാപ്തിതാൻ ശേഷമുള്ളതിൽ

എന്നു പറയുന്ന കാരികയിൽ (കാരിക: 53)ലിംഗഭേദം കാണിക്കുന്ന പ്രത്യയങ്ങളും (അൻ, അൾ, തു), സംഖ്യാഭേദം കാണിക്കുന്ന പ്രത്യയങ്ങളും (അർ, മാർ, കൾ) ആദ്യം പ്രയോഗിച്ചു തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ടാവുക ചുട്ടെഴുത്തുകളോടുകൂടിയായിരിക്കണമെന്നും അതിനുശേഷമായിരിക്കണം മറ്റു ശബ്ദങ്ങളോട് ഇവ ചേർത്തുതുടങ്ങിയതെന്നും ചില യുക്തികളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ കേരളപാണിനി സമർത്ഥിക്കുന്നു. ഇതൊരു അനുമാനമാണെങ്കിലും അങ്ങനെയൊരു സാധ്യതയെ നിരാകരിക്കാനാവില്ല. അതു ശരിയെങ്കിൽ വളരെ ഉൾക്കാഴ്ചയുള്ള സൂചനയായിട്ടുവേണം ഈ കാരികയെ കാണാൻ. വിഭക്ത്യാഭാസരൂപങ്ങളുടെ ഭേദകസ്വഭാവത്തെ കേരളപാണിനി മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നതിന് 166-ാം കാരിക സാക്ഷ്യമാവുന്നു.

പിഴവുകൾ തിരുത്തുന്ന കേരളപാണിനീയം

ഒരു നൂറ്റാണ്ടുമുമ്പ് രചിക്കപ്പെട്ട കേരളപാണിനീയത്തെ സൂക്ഷ്മവും സമഗ്രവുമായി പരിശോധിക്കുമ്പോൾ, വിമർശകർ ഉന്നയിച്ചിട്ടുള്ള

പാകപ്പിഴകൾ നാം കരുതുന്നത്ര ഗൗരവം അർഹിക്കുന്നവയല്ല. നൂറുവർഷം മുമ്പുള്ള മലയാളത്തെ അധികരിച്ചാണ് ഗ്രന്ഥം രചിച്ചത് എന്നതുകൊണ്ടും മലയാളത്തിൽ പറയത്തക്ക പൂർവ്വമാതൃകകളുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നതിനാലും പിഴവുകൾ പൊറുക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ. കേരളപാണിനീയത്തിലെ അപാകതകളെ തിരുത്തുന്ന നിയമങ്ങളും മാതൃകകളും ആ ഗ്രന്ഥത്തിൽതന്നെ കാണുന്നുണ്ട്. ഒരിടത്ത് പിണയുന്ന പിഴവുകൾ മറ്റൊരിടത്ത് തിരുത്തുന്നതായി കാണാം.

പേരെച്ചങ്ങളെ നാമവിശേഷണമായി ശബ്ദവിഭാഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയ ഏ.ആർ. അതിന്റെ ക്രിയാത്വത്തെ അവസാനഭാഗത്ത് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി പരാമർശിച്ചുകഴിഞ്ഞു. 'സംഖ്യാവിശേഷണം ചേർന്നാൽ ക്ലീബേ വേണ്ട ബഹുകുറി' (കാരിക: 51) എന്ന നിയമവത്കരണം ചെയ്ത കേരളപാണിനി, ആറു നയങ്ങൾ, മൂന്നു വർണ്ണങ്ങൾ എന്നൊക്കെ പ്രയോഗിച്ചുകൊണ്ട് അതത്ര കർക്കശമായ നിയമമല്ലെന്ന് സൂചന നല്കുന്നു. സചേതനം കർത്താവും അചേതനം കർമ്മവുമായി വരുന്നിടത്ത് കർമ്മത്തിനു പ്രതിഗ്രാഹികാ വിഭക്തി ചേർക്കേണ്ടതില്ലെന്നു പറയുന്ന കേരളപാണിനീയം (കാരിക: 62) ആ നിയമത്തിനു വിപരീതമായ പ്രയോഗങ്ങൾ അക്ഷരമാലയെക്കുറിച്ച് പറയുന്നിടത്ത് (പീഠിക) നടത്തിയിരിക്കുന്നു. ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ തെറ്റായ പ്രയോഗങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ച് അതിനെ തിരുത്തുന്ന നിയമങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. മറ്റു ചിലപ്പോൾ നിയമവത്കരണത്തെ നിരാകരിക്കുന്ന പ്രയോഗങ്ങൾ നടത്തുന്നു. 'നാമാദിയാം വിഭാഗത്തിനെല്ലാമർത്ഥം നിയാമകം' (കാരിക: 33) എന്നു പറയുന്ന ഏ.ആർ. ക്രിയാവിഭജനത്തിലും മറ്റും രൂപങ്ങളെക്കൂടി കണക്കിലെടുക്കുന്നു. അർത്ഥത്തോടൊപ്പം രൂപത്തെയും ആസ്പദിച്ചുവേണം പദവിഭജനം നടത്താനെന്ന ആധുനിക കാഴ്ചപ്പാട് കേരളപാണിനിക്കുണ്ടായിരുന്നു എന്നു കരുതാവുന്നതാണ്. പക്ഷേ എന്തുകൊണ്ടോ നിയമം പറഞ്ഞപ്പോൾ രൂപത്തെ വിട്ടുകളഞ്ഞു. പിന്നീട് ആ നിയമവത്കരണത്തെ തിരുത്തുകയും ചെയ്തു. പീഠികയിൽ 'സ്ഥാനഭേദ'ത്തിൽ 'ള'കാരത്തെ മൂർദ്ധന്യമായി കണക്കാക്കിയശേഷം സന്ധിപ്രകരണത്തിൽ വിനാമത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്നിടത്ത് 'ള'കാരം വർത്സ്യമാണെന്നു പറഞ്ഞു. 'ള'കാരം മൂർദ്ധന്യമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയാത്ത ആളായതുകൊണ്ടല്ല ഇത്തരം പിഴവുകൾ സംഭവിച്ചത്.

ചുരുക്കത്തിൽ, നാം വിചാരിക്കുന്ന വിധത്തിലുള്ള പ്രമാദങ്ങളൊന്നും ഇല്ല കേരളപാണിനീയത്തിലെന്ന് അതിനെ സമഗ്രമായി വിലയിരുത്തുന്ന ഏതൊരാൾക്കും ബോധ്യമാവുന്നതാണ്. ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ

തെറ്റായി പറഞ്ഞവ മറ്റൊരു പ്രകരണത്തിൽ തിരുത്തുന്നുണ്ട്. വ്യാകരണനിയമങ്ങൾ വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ അനവധാനതയാൽ നേരിയ പിഴവുകൾ പിണഞ്ഞു. കേരളപാണിനീയത്തിലെ പിഴവുകൾ കേരളപാണിനീയംതന്നെ തിരുത്തുന്നു എന്നു പറയുന്നതായിരിക്കും ഉചിതം. തെറ്റുകൾ വരാം, തിരുത്താതിരിക്കുന്നതല്ലേ അതിനേക്കാൾ വലിയ തെറ്റ്?!?

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. ആന്റണി, സി.എൽ., 1994. കേരളപാണിനീയഭാഷ്യം. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.
2. ഗോപികുട്ടൻ, 1986. ലീലാതിലകം (വ്യാഖ്യാനം), കോട്ടയം: നാഷനൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ.
3. ചന്ദ്രികാ ശങ്കരനാരായണൻ, 1991. ഏ.ആർ. രാജരാജവർമ്മ-മലയാളത്തിന്റെ രാജശില്പി. തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.
4. പ്രഭാകരവാര്യർ, കെ. എം., 1998. മലയാളവ്യാകരണസമീക്ഷ. ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം.
5. രാജരാജവർമ്മ, ഏ. ആർ., 1988. കേരളപാണിനീയം. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം.
6. രാമചന്ദ്രൻ പുതുശ്ശേരി, 1985. കേരളപാണിനീയവിമർശം. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം.

കേരളപാണിനീയത്തിന്റെ ഡിജിറ്റൽ പതിപ്പുകാണാൻ ഈ ലിങ്ക് ഉപയോഗിക്കാം:

http://books.sayahna.org/ml/pdf/panini-rc1.pdf

കേരളീയ ചുവർച്ചിത്രകലയിലെ സൗന്ദര്യാത്മക പരിപ്രേക്ഷ്യം

ഡോ. ആനി തോമസ്,
അസി. പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, നിർമ്മല കോളേജ്, മൂവാറ്റുപുഴ.

ഭാരതവും ചുവർച്ചിത്രകലയും

ഭാരതീയ ചുവർച്ചിത്രകലയ്ക്ക് ഏകദേശം രണ്ടായിരം വർഷത്തെ പഴക്കമുണ്ട്. ദേവാലയങ്ങളും രാജകീയസൗധങ്ങളും വർണ്ണചിത്രങ്ങൾ വരച്ചു മോടിപിടിപ്പിക്കുന്ന ആലേഖ്യസമ്പ്രദായമാണിത്. രാമായണം, നാട്യശാസ്ത്രം, നാരദശില്പം ഇവയിലെല്ലാം ചുവർചിത്രങ്ങളെപ്പറ്റി പരാമർശമുണ്ട്. കെട്ടിപ്പടുത്ത ചുവരിൽ കുമ്മായം ഉപയോഗിച്ച് പരുക്കൻ പ്രാഥമിക പ്രതലവും അതിനുമീതെ നേർമ്മയുള്ള ദ്വിതീയ പ്രതലവും ഒരുക്കുന്നു. അതിനുശേഷമാണ് ചിത്രങ്ങൾ വരയ്ക്കുന്നത്.

വർണങ്ങളിലെ വൈവിധ്യം

ചുവർച്ചിത്രങ്ങളുടെ രചനയ്ക്ക് കാവിചുമപ്പ്, കാവിമഞ്ഞ, പച്ച, ചുമപ്പ്, വെള്ള, നീലം, ഹരിതനീലം, കറുപ്പ്, മഞ്ഞ, സ്വർണ്ണമഞ്ഞ തുടങ്ങിയുള്ള വിവിധതരം വർണ്ണങ്ങളാണ് ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. പച്ചിലച്ചായങ്ങളും പഴച്ചാറുകളും മണ്ണിൽനിന്നു കുഴിച്ചെടുക്കുന്ന ധാതുക്കളും രാസവസ്തുക്കളും ചെടികളുടേയും കായ്കളുടെയും ചാറുകളും ചായനിർമ്മാണത്തിന് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. ചായങ്ങൾ നാരങ്ങയിൽ കുതിർത്ത് കരിക്കിൻ വെള്ളത്തിലായിരുന്നു ചാലിച്ചിരുന്നത്.

പശകളുടെ ഉപയോഗവും തൂലികകളും

വിളാമ്പശ, കളിപ്പാൽ, വേപ്പിൻപശ തുടങ്ങി പലതരം പശകൾ ചിത്രനിർമ്മിതിയ്ക്കായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. ഈ പശകൾ ശർക്കരയും

ചേർത്തുപയോഗിക്കുന്ന പതിവുണ്ടായിരുന്നു. കോരപ്പുല്ല്, കൈതവേര് എന്നിവകൊണ്ടുണ്ടാക്കുന്ന വിവിധതരം ബ്രഷുകളും മുളന്തണ്ട് കൂർപ്പിച്ചെടുത്ത തുലികയുമാണ് ചുവർചിത്രങ്ങളുടെ രചനോപകരണങ്ങൾ.

കേരളവും ചുവർച്ചിത്രങ്ങളും

നമ്മുടെ ചുവർചിത്രകലയ്ക്ക് പന്ത്രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ചരിത്രപാരമ്പര്യമാണുള്ളത്. കന്യാകുമാരി ജില്ലയിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന തിരുനന്ദിക്കരയിലെ ഗുഹാക്ഷേത്രത്തിലുണ്ടായ ചിത്രങ്ങൾ ആയ് രാജാക്കൻമാരുടെ കാലത്തുണ്ടായവയാണെന്നാണ് ഗവേഷകമതം. എ.ഡി. എട്ട്, ഒമ്പത് നൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ് ഗുഹാക്ഷേത്രങ്ങൾ മാറുന്നത്. പകരം സുഘടിത ക്ഷേത്രങ്ങൾ (Structural Temples) നിലവിൽ വന്നപ്പോൾ അവയിൽ ആര്യസൗഷ്ഠവമാർന്ന ചുവർചിത്രങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു.

ഏ.ഡി എട്ടും ഒമ്പതും നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന സമ്പ്രദായം 'കളമെഴുത്ത്' സമ്പ്രദായമായിരുന്നു. ദ്രാവിഡമെന്നോ അവൈദികമെന്നോ ആയിരുന്നു ഈ സമ്പ്രദായം അറിയപ്പെട്ടത്. അഞ്ചു വർണ്ണങ്ങളിലുള്ള പൊടികൾ ഉപയോഗിച്ച് നിലത്താണ് ഈ കളമെഴുത്ത് നടത്തിയിരുന്നത്. ദേവീദേവൻമാരെയും നാഗത്താൻമാരെയും ആയിരുന്നു ഇതിൽ വരച്ചിരുന്നത്. റിയലിസ്റ്റിക് സ്റ്റൈലിൽ ആയിരുന്നില്ല ഈ ചിത്രങ്ങളുടെ രചന. കാല്പനികത്തിന്റേയും ആദർശാത്മക സൗന്ദര്യാവിഷ്കാരത്തിന്റെയും ഉദാത്തമാതൃകകളായി ഈ ചിത്രങ്ങൾ പ്രശോഭിച്ചു.

ശൈലീപരമായ സവിശേഷതകളും കാലഗണനയും

ശൈലീപരമായ പ്രത്യേകതകൾ കണക്കാക്കി കേരളത്തിലെ ചുവർചിത്രങ്ങളെ പ്രാഥമികഘട്ടം, പ്രാഥമികാനന്തരഘട്ടം, മധ്യകാലഘട്ടം, മധ്യകാലാനന്തരഘട്ടം എന്നിങ്ങനെ നാലായി തിരിക്കാം. പ്രാഥമികഘട്ടത്തിലെ ചിത്രങ്ങളിൽ ചരിത്രകാരന്മാർ തിരുനന്തിക്കര, കാന്തളൂർ, ത്രിവിക്രമംഗലം, പാർഥിവപുരം എന്നീ ക്ഷേത്രങ്ങളിലേയും ചിതറാൽ ഗുഹാക്ഷേത്രങ്ങളിലേയും ചിത്രങ്ങളെ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. പ്രാഥമികാനന്തരഘട്ടത്തിൽ മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ രാമായണചിത്രങ്ങളും തൃശ്ശൂർ വടക്കുംനാഥൻ, തിരുവഞ്ചിക്കുളം, എളങ്കുന്നപ്പുഴ, മുളക്കുളം, കോട്ടയം താഴത്തങ്ങാടി, വാസുദേവപുരം, തൃക്കൊടിത്താനം തുടങ്ങിയ ക്ഷേത്രങ്ങളിലെ ചിത്രങ്ങളാണ്. അകപ്പറമ്പുപള്ളി, കാഞ്ഞൂർപള്ളി, തിരുവല്ലാപള്ളി, കോട്ടയംചെറിയപള്ളി, ചേപ്പാടുപള്ളി,അങ്കമാലിപള്ളി തുടങ്ങിയ ക്രൈസ്തവദേവാലയങ്ങളിലേയും ലോകനാർക്കാവ്, ആർപ്പൂക്കര, എന്നീ ക്ഷേത്രങ്ങൾ, പത്മനാഭസ്വാമിക്ഷേത്രം, കരിവേലപ്പുരമാളിക,

പത്മനാഭപുരം കൊട്ടാരം, മട്ടാഞ്ചേരി കൊട്ടാരത്തിലെ കോവേണിത്തളം, അതേകൊട്ടാരത്തിലെ കീഴ്ത്തളം എന്നിവിടങ്ങളിലെ ചിത്രങ്ങളാണ് മധ്യകാലഘട്ടത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. നാലാംഘട്ടമായ മധ്യകാലാനന്തരഘട്ടത്തിൽ ബാലുശ്ശേരി,കോട്ടയ്ക്കൽ, കോഴിക്കോട് തളി, വടകര കീഴൂർ, വടകര ചേന്നമംഗലം, ലോകനാർകാവ്, കരിമ്പുഴ, മുക്കതല, പൂവത്തൂർകോട്ട എന്നിവിടങ്ങളിലെ ക്ഷേത്രങ്ങളാണ്. ഏ.ഡി. പതിനഞ്ചു മുതൽ പതിനെട്ടുവരെയുള്ള നൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ് കേരളീയ ചുവർചിത്രങ്ങൾക്ക് ഇന്നുകാണുന്ന രേഖാപ്രസരണ സൂക്ഷ്മതയും ഭാവതീവ്രതയും വർണ്ണലയവും ചലനാത്മകസൗന്ദര്യവും അലൗകികഭംഗിയും കൈവന്നത്.

അന്നത്തെ സാമൂഹികാവസ്ഥയുടെ പരിണതഫലമായി—പോർട്ടുഗീസ് സംഘട്ടനം, പാശ്ചാത്യരായ കച്ചവടക്കാരുടെ ദുരയും ക്രൂരതയും — ആരംഭിച്ച രണ്ടാം ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം പുതിയ സാംസ്കാരിക നവോത്ഥാനത്തിനു വഴിയൊരുക്കി. കൃഷ്ണനാട്ടവും കഥകളിയും ഉൾപ്പെടെ പല ക്ഷേത്രകലകളും ഇക്കാലത്ത് ജന്മംകൊണ്ടു. സാമുതിരിയെക്കൂടാതെ ചെറിയ ചെറിയ നാട്ടുവാഴികളും ഈ സുവർണ്ണകാലഘട്ടത്തിൽ പങ്കാളികളായി. മൈസൂറിലെ ടിപ്പുവിന്റെ ആക്രമണം ക്ഷേത്രസംസ്കാരത്തിന്റെ തകർച്ചയ്ക്കു വഴിയൊരുക്കി. കൊച്ചി, തിരുവിതാംകൂർ ദിവാനായിരുന്ന കേണൽ മൺറോ ദേവസ്വങ്ങളുടെ ഭരണം ഗവൺമെന്റ് നേരിട്ടേറ്റെടുക്കണമെന്ന് തീരുമാനിച്ചു. തന്മൂലം ക്ഷേത്രങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള സാമൂഹികജീവിതത്തിന്റെ ഘടന സമൂലം മാറിപ്പോയി. ഈ സാമൂഹികാന്തരരീക്ഷത്തിൽ ചുവർച്ചിത്രകലയുടെ പ്രഭ മങ്ങാൻ തുടങ്ങി. രാജാരവിവർമ്മയുടെ നവീന ശൈലിയിലുള്ള ക്യാൻവാസ് ചിത്രങ്ങൾ ഇക്കാലമാകുമ്പോൾ ആഗോളപ്രശസ്തി നേടിക്കഴിഞ്ഞു. പാരമ്പര്യശൈലി വിട്ട് ചിത്രകാരന്മാർ രവിവർമ്മയെ അനുകരിച്ചു.

ചുവർച്ചിത്രകലയിലെ പ്രമേയവൈവിധ്യം

മതാത്മകമായ പ്രമേയങ്ങളാണ് കേരളത്തിലെ ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിൽ അധികവും ചിത്രീകരിച്ചത്. ദേവീദേവന്മാരുടെ രൂപങ്ങളും പുരാണകഥകളുമായിരുന്നു ചിത്രീകരണത്തിനായി പൊതുവെ തെരഞ്ഞെടുത്തിരുന്നത്. ശിവൻ, വിഷ്ണു, ഭഗവതി, ഗണപതി, സുബ്രഹ്മണ്യൻ തുടങ്ങിയുള്ള ഹൈന്ദവമതത്തിലെ മുഖ്യദേവതകളായിരുന്നു ശ്രീകോവിലുകൾക്കു നാലുചുറ്റിലും ഗോപുരഭിത്തിയിലും കാണുന്ന ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിലെ പ്രധാനപ്രമേയങ്ങൾ. ശാസ്താവിന്റെ ചിത്രങ്ങൾ കേരളത്തിൽ സർവസാധാരണമാണ്. സൂര്യദേവന്റെ ചിത്രങ്ങൾ കുറവാണെങ്കിലും

സൂര്യനാരായണസങ്കല്പത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ചിത്രങ്ങൾ വിരളമല്ല. ശൈവചിത്രങ്ങളെടുത്താൽ ശ്രീപരമേശ്വരന്റെ ആനന്ദതാണ്ഡവത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം. ഗണപതി, സുബ്രഹ്മണ്യൻ, പാർവതി ഇവരോടൊപ്പം കൈലാസത്തിൽ വാഴുന്ന ശ്രീപരമേശ്വരന്റെ ചിത്രങ്ങളും സാധാരണമാണ്. ശൈവചിത്രങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ശിവന്റെ മൂർത്തീഭേദങ്ങളും കാണാൻ കഴിയും. മൂർത്തീഭേദങ്ങളിൽ അഞ്ചുശിരസ്സുള്ള സദാശിവൻ, കിരാതശിവൻ, അഘോരശിവൻ, ഭിക്ഷാടനമൂർത്തി, അർദ്ധനാരീശ്വരൻ, ഭൈരവൻ തുടങ്ങിയവവരെ നമുക്കതിൽ ദർശിക്കാം.

വൈഷ്ണവചിത്രങ്ങളും കേരളീയരുടെ ആരാധനാസങ്കൽപങ്ങളും:-

ദശാവതാരങ്ങളെയും അവയുടെ അവതാര ഉദ്ദേശ്യങ്ങളെയും ആവിഷ്കരിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യമാണ് വൈഷ്ണവചിത്രരചനയ്ക്കു പിന്നിൽ. ശങ്കരാചാര്യരും ജയദേവരും ശ്രീബുദ്ധനെ ദശാവതാരങ്ങളിലാണ് ഉൾപ്പെടുത്തിയതെങ്കിൽ കേരളത്തിലെ ഒരൊറ്റ ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിലും ശ്രീബുദ്ധനെ വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കണ്ടില്ല. ശ്രീപത്മനാഭന്റെ ചിത്രങ്ങൾ അനേകം ക്ഷേത്രങ്ങളിലും മന്ദിരങ്ങളിലും കാണാം. സന്താനഗോപാലമൂർത്തി ഗുരുവായൂരപ്പൻ, മഹാലക്ഷ്മിയെ മാറിൽ ധരിച്ചിരിക്കുന്ന വിഷ്ണു തുടങ്ങിയുള്ള ചിത്രങ്ങളും ക്ഷേത്രച്ചുവരുകളിൽ സ്ഥാനംപിടിച്ചു.

ശ്രീരാമന്റെ അപദാനങ്ങൾ പ്രകീർത്തിക്കുന്ന ചിത്രങ്ങളിൽ ജനനം മുതൽ പട്ടാഭിഷേകംവരെയുള്ള രാമായണകഥകൾ മാത്രമെ ചിത്രീകരിച്ചിട്ടുള്ളൂ. വാല്മീകിയുടെ മനുഷ്യനായ രാമനെയല്ല നമ്മുടെ ചുവർച്ചിത്രകാരന്മാർ ആവിഷ്കരിച്ചത്. എഴുത്തച്ഛന്റെയും ശക്തിഭദ്രന്റെയും മറ്റും ഭാവനയിലുള്ള അവതാരശ്രേഷ്ഠനായ ശ്രീരാമചന്ദ്രനെയാണ് നമ്മുടെ ചുവർചിത്രങ്ങളിൽ ആവിഷ്കരിച്ചത്.

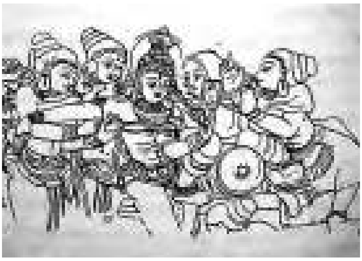
കേരളീയചുവർച്ചിത്രങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടത് ശ്രീകൃഷ്ണലീലകൾ തന്നെയായിരുന്നു. അവയിൽ പൂതനാമോക്ഷം, കാളിയമർദ്ദനം,

ഗോവർദ്ധനത്തെ കുടയായി പിടിച്ചുനിൽക്കുന്ന കൃഷ്ണൻ, വസ്ത്രാപഹരണം ഇവ ഏവരുടെയും ഹൃദയത്തെ ആഹ്ലാദിപ്പിക്കുന്നതാണ്. ദേവിമാഹാത്മ്യം, മാർക്കണ്ഡേയ പുരാണം, ശാക്തേയധ്യാനങ്ങൾ എന്നിവയുടെസ്വാധീനം, ദുർഗ, ഭദ്രകാളി, സപ്തമാതാക്കൾ എന്നീ ദേവതകളുടെ ചിത്രീകരണത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന വിശ്വാമിത്രൻ, വസിഷ്ഠൻ തുടങ്ങിയ ഋഷിമാരും നവഗ്രഹങ്ങളും ദിക്പാലന്മാരും ഇതിൽ സ്ഥാനംപിടിച്ചു. അസാധാരണ സ്ത്രീസൗന്ദര്യത്തിന്റെ മാതൃകകളാണ് കമുകിൻചോട്ടിൽ നില്ക്കുന്ന സുന്ദരയക്ഷിമാർ. ഭാരതത്തിലെ ചിലപ്രദേശങ്ങളിൽ ഒരു കാലത്ത് ശൈവ-വൈഷ്ണവ സംഘട്ടനങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്നു. ഇവിടത്തെ ചുവർച്ചിത്രങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നത് അത്തരം സംഘട്ടനങ്ങൾക്ക് കേരളത്തിൽ സ്ഥാനമില്ലായിരുന്നു എന്നാണ്. ശിവനെ പ്രതിഷ്ഠിച്ച ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ വൈഷ്ണവകഥകളും വിഷ്ണുവിന്റെ പ്രതിഷ്ഠയുള്ള ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ശിവന്റെ കഥകളും തുല്യപ്രാധാന്യത്തോടെ ആലേഖനം ചെയ്തിരിക്കുന്നതിൽനിന്ന് ഇതു വ്യക്തമാകും. കേരളീയരുടെ ആരാധനാ സങ്കല്പത്തെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ ധാരണ ചുവർച്ചിത്രങ്ങളുടെ പഠനത്തിലൂടെ ലഭിക്കും. ശിവനെ പൂജിക്കുന്ന വിഷ്ണുവും വിഷ്ണുവിനെ പൂജിക്കുന്ന ശിവനും കേരളത്തിലെ ചുവർചിത്രങ്ങളുടെ പ്രത്യേകതയാണ്.

ചുവർചിത്രപാരമ്പര്യത്തിന്റെ സുവർണ്ണ ഇന്നലെകൾ

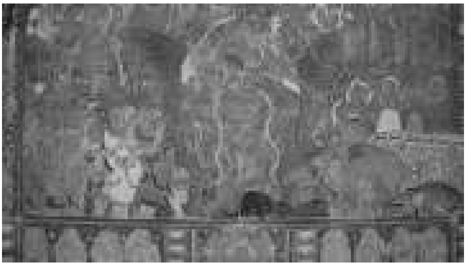
കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും മികച്ചചുവർചിത്രങ്ങൾ കാണുന്നത് പത്മനാഭപുരം, കൃഷ്ണപുരം, മട്ടാഞ്ചേരി എന്നീ കൊട്ടാരങ്ങളിലും ഏറ്റുമാനൂർ, പനയന്നാർകാവ്, പുണ്ഡരീകപുരം, തൃച്ചക്രപുരം, കോട്ടയ്ക്കൽ തുടങ്ങിയ ക്ഷേത്രങ്ങളിലുമാണ്. ഇവിടങ്ങളിലെ ചുമർചിത്രങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ മതി കേരളീയ ചുവർച്ചിത്രശൈലിയുടെ സവിശേഷതകൾ വ്യക്തമാവാൻ. ഏറ്റുമാനൂർ അമ്പലത്തിലെ ശിവതാണ്ഡവനൃത്തം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇതിലെ പ്രധാനപ്രമേയം തറപറ്റിക്കിടക്കുന്ന മുയാലകൻ എന്ന അസുരന്റെ മേൽ നടരാജൻ നടത്തുന്ന താണ്ഡവമാണ്.

കൊട്ടാരചിത്രങ്ങളിൽ ഏറ്റവും മികച്ചത് മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ 'ഗിരിജാകല്യാണ'മാണ് (1800). വിവാഹസമയത്ത് പാർവ്വതീദേവി പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന മന്ദാക്ഷഭാവഭേദങ്ങൾ ക്രാന്തദർശിയായ ഈ അജ്ഞാതചിത്രകാരൻ ഒപ്പിയെടുത്തിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ സുന്ദരമുഹൂർത്തങ്ങൾക്ക് മിഴിവുനല്കാൻ ഈ ചിത്രകാരനു സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. രേഖകളുടെ ലയാത്മകമായ സഞ്ചാരത്തിലൂടെ ഉണ്ടാകുന്ന താളം സൃഷ്ടിക്കുന്ന സൗന്ദര്യബോധം ഇവിടെ നമുക്ക് കാണാം.



പത്മനാഭപുരം കൊട്ടാരത്തിലെ ചിത്രങ്ങൾ പ്രധാനമായും ഗോപികമാരൊത്ത് ഓടക്കുഴൽ വായിക്കുന്ന കുമാരനായ ശ്രീകൃഷ്ണന്റേതാണ് ഏതാണ്ട് അമ്പതോളം ചിത്രങ്ങൾ ഈ കൊട്ടാരത്തിൽ കാണാൻ കഴിയും. ശ്രീകൃഷ്ണസാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ നിർവൃതി അനുഭവിക്കുന്ന ഗോപികമാരുടേയും വേണുഗാനവായനയിൽ ലയിച്ച് ആനന്ദിക്കുന്ന ശ്രീകൃഷ്ണന്റേയും കണ്ണുകൾ ഒരദൃശ്യബിന്ദുവിൽ ഒന്നിക്കുന്നതായി പ്രേക്ഷകർക്കു തോന്നിപ്പിക്കാൻ ചിത്രകാരനുകഴിഞ്ഞു എന്നത് ഒരു വൻവിജയം തന്നെയാണ്.

കൃഷ്ണപുരം കൊട്ടാരത്തിലെ 'ഗജേന്ദ്രമോക്ഷം' കേരളത്തിലെ രണ്ടാമത്തെ വലുപ്പംകൂടിയ ചുവർചിത്രമാണ്. കാവിച്ചുമപ്പിന്റെയും ഹരിത നീലത്തിന്റെയും ഒരപൂർവ്വമേളനം നമുക്കിവിടെ ദർശിക്കാം. ഗജേന്ദ്രൻ 'അജന്താശൈലി'യുടെ വിദൂരസ്മരണകൾ ആവാഹിച്ചെടുത്ത സുന്ദരകഥാപാത്രശില്പമാണ്.



സാത്വികം, രാജസം, താമസം തുടങ്ങിയുള്ള ത്രിഗുണങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് മൂർത്തിയ്ക്കുള്ള നിറങ്ങൾ നൽകിയിട്ടുള്ളത്. പച്ച സാത്വികമൂർത്തികൾക്കാണ് നൽകിയിട്ടുള്ളത്. ശ്രീരാമൻ, ശ്രീകൃഷ്ണൻ, ദുർഗ, ശാസ്താവ് തുടങ്ങിയ മൂർത്തികൾക്ക് പച്ച,നീല, ഹരിതനീലം, ഇവയിലേതെങ്കിലുമാണ് കൊടുക്കുക. ഗണപതി, നരസിംഹം, വരാഹമൂർത്തി തുടങ്ങിയ രജോമൂർത്തികൾക്ക് ചുവപ്പ്, മഞ്ഞ കലർന്ന ചുമപ്പ് എന്നീ നിറങ്ങളാണ് കൊടുക്കുക. തമോമൂർത്തികൾക്ക് വൈഷ്ണവപക്ഷമനുസരിച്ച് വെള്ളയും ശൈവപക്ഷപ്രകാരം കറുപ്പും നൽകുന്നു. മഹാലക്ഷ്മി, പാർവ്വതി, വിഷ്ണുമായ എന്നിവർക്ക് സ്വർണ്ണവർണ്ണമാണ് ഇണക്കിയിരിക്കുന്നത്. താണ്ഡവമാടുന്ന ശിവനും ദക്ഷിണാമൂർത്തിക്കും വെള്ളനിറവും മഹേശ്വരന് സ്വർണ്ണവർണ്ണവുമാണ് ചിത്രങ്ങളിൽ ദൃശ്യമാവുക. ഭദ്രകാളിക്ക് മേഘശ്യാമവും കൃഷ്ണന് മഞ്ഞവസ്ത്രവും ശാസ്താവിന് നീലവസ്ത്രവുമാണ് ചുവർച്ചിത്രകാരന്മാർ സ്വീകരിച്ചിരുന്നത്.

കേരളീയ ചുവർച്ചിത്രസവിശേഷതകൾ.

വികാരങ്ങൾ സംയമനം ചെയ്യാനുള്ള കേരളീയരുടെ കഴിവ് ഈ ദേവീദേവൻമാരുടെ ചിത്രങ്ങളിൽ പ്രകടമാണ്. കേരളത്തിന്റെ ഭൂപ്രകൃതി

സ്വാധീനം ഈ ചിത്രങ്ങളിലും സർവ്വസാധാരണമാണ്. ചാക്യാരുടേയും കഥകളി നടന്റെയും സ്തോഭപ്രകടനചാതുരി ചുവർച്ചിത്രകാരൻമാരെ ആകർഷിച്ചു. പരോക്ഷമായി അവർ ദാരിദ്ര്യം, രോഗം, മാടമ്പികളുടെ നിരുത്തരവാദപരമായ ജീവിതം എന്നിവയെല്ലാം ക്ഷേത്രച്ചുമരുകളിൽ ചിത്രീകരിച്ചു. കേരളീയരുടെ സ്ത്രീസൗന്ദര്യസങ്കല്പം ഈ ചിത്രങ്ങളിലെ സുന്ദരിമാരിൽ കാണാം. പത്മനാഭപുരം കൊട്ടാരത്തിലെ സുന്ദരിമാർ നീണ്ട മുഖത്തോടും ദൃഢശരീരത്തോടുംകൂടിയ ലക്ഷണംതികഞ്ഞ 'ശംഖനി'കളായിരുന്നു.മട്ടാഞ്ചേരി കൊട്ടാരത്തിലെ സുന്ദരിമാർ ഉരുണ്ടമുലകളും തുടുത്തദേഹങ്ങളും ഉള്ള 'പദ്മിനി'മാരായിരുന്നു എന്നുമാണ് ചിത്രങ്ങളിൽ ചിത്രകാരന്മാർ വിലയിരുത്തുന്നത്. കേരളീയ ചുവർചിത്രങ്ങൾക്കുള്ള ഏറ്റവും വലിയ പ്രത്യേകത ആരോഹണഅവരോഹണങ്ങളുടെ വർണ്ണതാളവും രേഖാവിന്യാസത്തിന്റെ സംഭാവനയായ ചലനാത്മകത, ബൃഹത്കരണത്തിലൂടെ നേടുന്ന അലൗകികത ഇവയെല്ലാമാണ്.

ചുവർച്ചിത്രകലയിൽ തെളിയുന്ന സൗന്ദര്യത്മകത

ഭാരതീയചിത്രകലയുടെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രപരമായ അന്വേഷണത്തിൽ രേഖകൾക്കായിരുന്നു പ്രാധാന്യം എന്നുകാണാം. അതുകഴിഞ്ഞാൽ സ്ഥാനം അനുപാതം, നില, പശ്ചാത്തലം, സമമിതി, സാദൃശം എന്നിവയ്ക്കായിരുന്നു. ഏ.ഡി. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രചിക്കപ്പെട്ട 'വിഷ്ണുധർമ്മോത്തരപുരാണ'ത്തിലെ ചിത്രസൂത്രഭാഗം നാലു ശൈലികളെപ്പറ്റി സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. അവ യഥാക്രമം സത്യം (Realistic- യഥാർത്ഥ ചിത്രീകരണം), വൈണികം (ഭാവഗീതാത്മകം), നാഗരം (ജീവിതഗന്ധിയായത്), മിശ്രം (മേല്പറഞ്ഞ മൂന്ന് ശൈലികളും ഇടകലർന്നത്) എന്നിവയായിരുന്നു. ഈ നാലു ശൈലികളിൽ 'വൈണിക'ചിത്രത്തിനാണ് ഇവിടെ കൂടുതൽ പ്രചാരം ലഭിച്ചത്.

വേദാന്തദർശനത്തിൽ 'ബ്രഹ്മം സത്യം ജഗത് മിഥ്യ' എന്നാണ് പഠിപ്പിച്ചിരുന്നത്. ഇത് കാഴ്ചയെ അതേപടി പകർത്തുന്നതിൽ നിന്ന് ഭാരതീയകലാകാരന്മാരെ പിന്തിരിപ്പിച്ചു. ഭാരതീയ ചിത്രകാരൻമാർ

ധ്യാനങ്ങളിലെ മൂർത്തീകല്പനത്തിന് രൂപങ്ങൾ നൽകുകയായിരുന്നു ചെയ്തത്. ബാഹ്യയാഥാർത്ഥ്യത്തെ പാടെ അവഗണിയ്ക്കുമ്പോൾപോലും ശരീരഘടനയുടെ ചിത്രീകരണത്തിൽ ചില നിയമങ്ങൾ പാലിക്കാൻ താലപ്രമാണം (ആപേക്ഷിക സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയ അളവുകൾ) ഭാരതീയ ചിത്രകാരൻമാർ പ്രയോജനപ്പെടുത്തി.

ദേവീദേവൻമാരെ വ്യവസ്ഥാപിതമായ ഒരു ക്രമത്തിൽ—പഞ്ചതാലം, അഷ്ടതാലം, നവതാലം, ദശതാലം—ചിത്രീകരിച്ചു. ഓരോ താലക്രമത്തിനും മൂന്ന് ഉപവിഭാഗങ്ങൾ ഉണ്ട്. അവ യഥാക്രമം ഉത്തമം, മധ്യമം, അധമം ഇവയാണത്. പുണ്യമൂർത്തികൾക്ക് ഉത്തമ താലപ്രമാണങ്ങളും ആഭിചാരമൂർത്തികൾക്ക് അധമ താലപ്രമാണങ്ങളുമാണ് നിർദ്ദേശിച്ചിരുന്നത്.

താലപ്രമാണം കഴിഞ്ഞാൽ ഭാരതീയ കലാകാരൻമാർ പ്രാധാന്യം നൽകിയ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രതത്ത്വം രൂപങ്ങളുടെ നിലകളെ സംബന്ധിച്ചുള്ള നിഷ്കർഷയായിരുന്നു. ചിത്രങ്ങൾ ചലനാത്മകമാക്കാൻ നർത്തകരുടെ ചുവടുവെയ്പുകളെപ്പറ്റിയും ചലനങ്ങളെപ്പറ്റിയുമുള്ള അവബോധം സഹായിക്കുമെന്നും നമ്മുടെ കലാകാരൻമാർ കരുതി. ചിത്രങ്ങളിലും ശില്പങ്ങളിലും കാണുന്ന നിലകൾ പ്രധാനമായി സമഭംഗം, അഭംഗം, ത്രിഭംഗം, അതിഭംഗം ഇവയാണ്. മഹാലക്ഷ്മിയുടെയും സരസ്വതിയുടെയും മറ്റും ഇരിക്കുന്ന രൂപത്തിലുള്ള ചിത്രങ്ങൾ സമഭംഗത്തിന് ഉദാഹരണമാണ്. ഓടക്കുഴൽ ഊതുന്ന വേണുഗോപാലകൃഷ്ണൻ, കമുകിൽ ചാരിനിൽക്കുന്ന സുന്ദരയക്ഷി തുടങ്ങിയ ചിത്രങ്ങൾ ത്രിഭംഗത്തിനുദാഹരണമാണ്. അതിഭംഗത്തിനുദാഹരണമായി കാണിക്കാവുന്നത് കേരളത്തിലെ ചുവർചിത്രങ്ങളിലെ വേതാളരൂപങ്ങളും തഞ്ചാവൂരിലെ ബൃഹദീശ്വരക്ഷേത്രത്തിലെ നർത്തകീചിത്രങ്ങളുമാണ്.

വിഷ്ണു ധർമ്മോത്തരത്തിൽ അഞ്ചുതരം പുരുഷൻമാരെ പറയുന്നുണ്ട്. ഹംസം, ഭദ്രം, മാലവ്യം, രുചകം, ശശം എന്നിവയാണ് അഞ്ചുതരം പുരുഷന്മാർ. ഹംസ വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവരാണ് രാജാക്കൻമാർ. രോമാവൃത കവിൾ, ആനനട, കുലീനത്വം, താമരപ്പൂനിറം, തടിച്ചുരുണ്ടകൈകൾ ഈ പ്രത്യേകതകളാണ് ഭദ്ര വർഗത്തിൽപെട്ടവർക്കുള്ളത്. ഉദാ: ഗന്ധർവ്വന്മാർ, ദൈത്യൻമാർ, ദാനവർ, മന്ത്രിമാർ ഇവരെല്ലാം ഈ വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവരാണ്. കിന്നന്മാർ, രാക്ഷസന്മാർ ഇവരെല്ലാം മാലവ്യവർഗക്കാരും യക്ഷൻമാർ രുചകവർഗ്ഗത്തിലുംപെട്ടവരാണ്.

പുരുഷന്റെയും സ്ത്രീയുടെയും ഉയരത്തെയും സ്ത്രീയുടെ അരക്കെട്ട്, രാജാവിന്റെ ഹസ്തരേഖകൾ എന്നിവയുടെ ചിത്രീകരണം സംബന്ധിച്ചും

വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാട് ചിത്രകാരൻമാർക്കുണ്ടായിരുന്നു. നാലുതരം കണ്ണുകളെപ്പറ്റിയും ചിത്രസൂത്രത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. വില്ല്, മീൻപള്ള, നീലോല്പലത്തിന്റെ ഇതൾ, ചെന്താമരയിതൾ എന്നീ ആകൃതിയോടുകൂടിയതാണ് നാലുതരം കണ്ണുകൾ. ശംഖാകൃതിയിലുള്ള കണ്ണിനെപ്പറ്റിയും അഞ്ചാമതായി പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. ആറുതരം മുടികളെപ്പറ്റി വിഷ്ണു ധർമ്മോത്തരത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. കുന്തളം, ദക്ഷിണാവർത്തം, തരംഗം, സിംഹകേസരം, വർധരം, ജൂടാടസാരം എന്നിങ്ങനെയാണ് ആറുതരം മുടികൾ. രൂപങ്ങൾ നേരെനോക്കുന്ന വിധം വരയ്ക്കുന്നതിനെപ്പറ്റിയും പലവിധത്തിൽ ചരിഞ്ഞു നോക്കുന്നവിധം വരയ്ക്കുന്നതിനെപ്പറ്റിയും ശ്രീകുമാരൻ ശില്പരത്നത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

കാട്, പർവ്വതം, നഗരം, ഗ്രാമം, കോട്ട, രാത്രി, പ്രഭാതം എന്നിവ എങ്ങനെയാണ് ചിത്രീകരിക്കേണ്ടത് എന്നതിനെപ്പറ്റി ആചാര്യന്മാർക്ക് വ്യക്തമായ ധാരണയുണ്ടായിരുന്നു. ചിത്രകലയുടെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനതത്വങ്ങളാണ് 'ഷഡംഗങ്ങൾ' ഇതു വരുന്നത് കാമസൂത്രത്തിന് യശോദരൻ നൽകിയ വ്യാഖ്യാനത്തിലാണ്.

'രൂപഭേദ പ്രമാണാനി
ഭാവലാവണ്യയോജനം
സാദൃശ്യം വർണികാഭംഗ
ഇതിചിത്രം ഷഡംഗം'

ചിത്രകലയിലെ ഷഡംഗങ്ങൾ രൂപഭേദം പ്രമാണിച്ച്, ഭാവലാവണ്യയോജനം, സാദൃശ്യം, വർണികാഭംഗം എന്നിവയാണ്.

സ്ത്രീ, പുരുഷൻ, ദേവൻ, ദേവി തുടങ്ങിയ രൂപങ്ങളുടെ വൈവിധ്യത്തെ ചിത്രീകരിക്കാനുള്ള കഴിവാണ് 'രൂപഭേദം'. രൂപങ്ങളെ താലപ്രമാണത്തിൽ ചിത്രീകരിക്കാനുള്ള വൈദഗ്ധ്യമാണ് 'പ്രമാണം' എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത്. ഭാവാവിഷ്കരണ ചാതുര്യത്തെയാണ് 'ഭാവം' എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. സൗന്ദര്യത്തെ സ്ഫുടമാക്കാനുള്ള കഴിവാണ് 'ലാവണ്യയോജനം'. ചിത്രീകരണ വിഷയത്തിന്റെ ആദർശാത്മകമായ ആവിഷ്കാരമാണ് 'സാദൃശ്യം'. വർണ്ണഭേദത്തെ ചമത്കാര വിശേഷത്തോടെ നൽകാനുള്ള കഴിവാണ് 'വർണികാഭംഗം'.

നിറങ്ങളും പ്രതീകാത്മകമൂല്യങ്ങളും

മൂർത്തികൾക്കു പ്രത്യേകനിറങ്ങൾ വിധിച്ചിരുന്നതുപോലെ രസങ്ങൾക്കും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം നിറങ്ങൾ നിഷ്കർഷിച്ചിരുന്നു. ശൃംഗാരത്തിന് ശ്യാമം, ഹാസ്യത്തിന് ശ്വേതം, കരുണത്തിന് ചാരനിറം,

രൗദ്രത്തിന് ചുകപ്പ്, എന്നിങ്ങനെയാണ് നിയമം. ചുവർചിത്രങ്ങളിൽ വീരത്തിനും ശൃംഗാരത്തിനുമാണ് പ്രാധാന്യം. എന്നാൽ കേരളത്തിലെ ചുവർചിത്രങ്ങളിൽ ശാന്തരസത്തിനാണ് പ്രാധാന്യമേറെയുള്ളത്. ശൃംഗാരത്തിനും വീരത്തിനും രണ്ടും മൂന്നും സ്ഥാനങ്ങളാണുള്ളത്. വിവരിക്കേണ്ടത് വിവരിക്കാനും ധ്വനിപ്പിക്കേണ്ടത് ധ്വനിപ്പിക്കാനും ഭാരതീയ ചിത്രകാരന്മാർക്ക് അറിയാമായിരുന്നു. ദുർബലമായ വരകൾ, പരുക്കൻ വരകൾ, വളഞ്ഞുപുളഞ്ഞുള്ള വരകൾ, ക്രമം തെറ്റിയുള്ള വർണ്ണങ്ങൾ ഇവയെല്ലാം ഭാരതീയ സങ്കല്പത്തിൽ ചിത്രത്തിന്റെ പോരായ്മകളാണ്. രേഖകൾക്കുള്ള പ്രാമാണ്യവും അദൃശ്യഭ്രമണപ്രതീതി സൃഷ്ടിക്കുവാനുള്ള അപൂർവ്വ വൈദ ഗ്ധ്യവുമാണ് ഭാരതീയവും കേരളീയവുമായ ചുവർച്ചിത്രകലയുടെ ഏറ്റവും പ്രധാന സവിശേഷത. എങ്കിലും നമ്മുടെ ചുമർച്ചിത്രകലയിൽ പുത്തൻ ലാവണ്യ സങ്കല്പങ്ങൾ പരീക്ഷിക്കുവാൻ തയ്യാറായില്ല എന്നത് വലിയൊരു ന്യൂനതയായി അവശേഷിക്കുകയാണ്. കേരളീയ ചുവർചിത്രകലയുടെ സൗന്ദര്യത്തെ ഒപ്പിയെടുത്താണ് ഫാഷൻ ടെക്നോളജിയുടെ രംഗം കുതിക്കുന്നത്. പരസ്യകലയിലും ഏറെ മുന്നേറ്റങ്ങൾക്ക് അടിത്തറയിടാൻ ചുവർചിത്രങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. കേരളീയ ചുവർചിത്രകലയിൽ ചരിത്രത്തിന്റേയും മനഃശാസ്ത്രത്തിന്റേയും പരസ്യകലയുടെയും പഠനത്തിന്റെ അനന്തസാധ്യതകൾ ഒളിഞ്ഞുകിടപ്പുണ്ട്. ചുവർചിത്രങ്ങളുടെ പഠനം കേരളീയതയുടെയും പാരമ്പര്യ ചിത്രകലാശൈലിയുടെയും പുനർദർശനത്തിന് വഴിതെളിക്കും.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ഡോ. ജിപിൻ വർഗീസ്, കേരളത്തിലെ ക്രൈസ്തവദേവാലയചുമർചിത്രങ്ങളും അൾത്താരച്ചിത്രങ്ങളും, കേരളലളിതകലാ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ,
2. പ്രൊഫ. പത്മനരാമചന്ദ്രൻ നായർ: (എഡി:), കേരളസംസ്കാരപഠനങ്ങൾ.
3. മോഹൻരാജ് എ. ടി., ചിത്രകല സർഗ്ഗഭാവനയുടെ രൂപാന്തരങ്ങൾ, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2009.
4. വിജയകുമാർ മേനോൻ, ഭാരതീയ കലാചരിത്രം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാഡമി, തൃശ്ശൂർ 2011.
5. ഡോ. വിനി എ., നവോത്ഥാനം ക്ലാസ്സിക്കൽ കലകളിൽ, (പഠനം), എൻ.ബി.എസ്. 2014.
6. ഡോ. ശശിഭൂഷൺ എം. ജി., കേരളീയരുടെ ദേവതാസങ്കല്പം, ഡി. സി. ബുക്സ് -2005.
7. ഡോ. ശശിഭൂഷൺ എം. ജി., കേരളത്തിലെ ചുവർചിത്രങ്ങൾ, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

നവോത്ഥാന നായകനിർമ്മിതി ശ്രീനാരായണഗുരു പഠനങ്ങളിലൂടെ

മഞ്ജുഷ പി.വി.
ഗവേഷക, മലയാളവിഭാഗം, ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാല, കാലടി

ആമുഖം

കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രം ഏകമുഖമായ ഒന്നല്ല. പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി ചരിത്രത്തിൽ അത് നിലകൊള്ളുമ്പോഴും സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ അനേകം സവിശേഷതകൾ അതിനെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ജാതീയതയുടെയും അന്ധവിശ്വാസ-അനാചാരങ്ങളുടെയും ഇരുട്ടിലമർന്ന ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദംവരെയും കേരളീയ ജനതയുടെ ജീവിതം ദുഃസഹമായിരുന്നു. സകല സാമൂഹികനീതികളുടെയും അളവുകോൽ ജാതിയായിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിൽ ജനസംഖ്യയുടെ ഭൂരിഭാഗം നിരന്തരം ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടുകയും പീഡിപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നു. ജാതിയും ജാതിയ്ക്കുള്ളിലെ ജാതിയുംതീർത്ത ഭ്രഷ്ടുകളും സാമൂഹികമായ അയിത്തങ്ങളും മാനുഷികമൂല്യങ്ങളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഭാരതത്തിലൊന്നാകെയുണ്ടായ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അനുരണനങ്ങൾ കേരളീയസമൂഹത്തിലും ചലനങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നത്. മതേതരചിന്തയ്ക്കും പുരോഗമനചിന്താധാരയ്ക്കും അടിത്തറയിട്ട ഈ പുത്തനുണർവ്വിന്റെ കേന്ദ്രം കേരളത്തിൽ അധഃസ്ഥിത ജനവിഭാഗങ്ങളും അവർ നയിച്ച പ്രസ്ഥാനങ്ങളുമായിരുന്നു. ഭാരതത്തിലെ ഇതരദേശങ്ങളിലുണ്ടായ നവോത്ഥാന ശ്രമങ്ങളോടു സാമ്യംപുലർത്തുമ്പോഴും കേരളീയനവോത്ഥാനം സ്വന്തമായ ചില സവിശേഷതകളോടെയാണ് ചരിത്രത്തിൽ നിലകൊള്ളുന്നത്. കേരളീയനവോത്ഥാനം പല നിലകളിൽ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുകയും വളരെ ഗഹനമായനിരീക്ഷണങ്ങൾക്കു വിധേയമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

കേരളീയചരിത്രത്തിൽ ഏറ്റവുമധികം പഠിക്കപ്പെട്ടുകയും ജാതി-മത -രാഷ്ട്രീയ ഭേദമെന്യേ സമാരാധ്യനായിത്തീരുകയുംചെയ്ത ശ്രീനാരായ ണഗുരുവിനും മാനവികത ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന ഗുരുസന്ദേശങ്ങൾക്കും ഗുരുവിന്റെ സന്ദേശങ്ങളുടെ മുഖ്യമാധ്യമമായി വർത്തിച്ച ശ്രീനാരായണ ധർമ്മപരിപാലനയോഗത്തിനും കേരളത്തിൽ വലിയ വേരോട്ടമാണു ണ്ടായത്. കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ അടിത്തറ ശ്രീനാരായണഗു രുവിന്റെ ആശയങ്ങളും അതിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദു ഗുരുവുമായി മാറുകയുണ്ടാ യി. സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവ്, അദ്വൈതവേദാന്തി, ചരിത്രപുരുഷൻ, ദിവ്യാവതാരം, നവോത്ഥാനനായകൻ എന്നിങ്ങനെ പലനിലകളിലാ ണ് ജീവചരിത്രങ്ങളും പഠനങ്ങളും ഗുരുവിനെ അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടു ള്ളത്. കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവായി മാറുന്ന നവോ ത്ഥാനനായകൻ എന്ന വിശേഷണം ഇവയിൽ ഏറ്റവും പ്രസക്തവും ശ്ര ദ്ധേയവുമാണ്. നവോത്ഥാനചരിത്രവുമായി ഗുരുവിനെ ബന്ധപ്പെടുത്തി യും അല്ലാതെയും നിരവധിയായ ഗുരുപഠനങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ 'നവോത്ഥാനനായക നിർമ്മിതി ശ്രീനാരായണഗുരു പഠനങ്ങളിലൂടെ' എന്ന പ്രബന്ധം ഗുരുപഠനങ്ങളിലൂടെയും ജീവചരിത്രങ്ങളിലൂടെയും ഗു രുവിന്റെ നവോത്ഥാനനായക വ്യക്തിത്വം അന്വേഷിക്കുകയാണ്. ഗുരു വിനെ നവോത്ഥാനനായകനായി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരുന്നതിൽ ജീവ ചരിത്രങ്ങളും പഠനങ്ങളുംവഹിച്ച പങ്ക് അന്വേഷിക്കുകയാണ് പ്രബന്ധ ത്തിൽ. ഗുരുവിന്റെ ജീവിതവും ദർശനങ്ങളും ചിന്താപദ്ധതികളും സമഗ്ര മായി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന നിരവധി പഠനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഗുരുപഠനങ്ങളുടെ പഠനം എന്നനിലയിൽ ഏറെ പഠനങ്ങൾ ഉണ്ടായി ട്ടില്ല എന്നതും ശ്രീനാരായണദർശനങ്ങളെ ആഴത്തിലുള്ള പഠനങ്ങൾ ക്കു വിധേയമാക്കേണ്ട സമകാലികസാമൂഹികസന്ദർഭത്തിന്റെ പ്രാധാ ന്യവും പ്രബന്ധവിഷയത്തെ പ്രസക്തമാക്കുന്നു.

ഗുരുവിന്റെ നവോത്ഥാനനായക വ്യക്തിത്വവും പൂജനീയസ്ഥാനവും ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്നത് സവിശേഷസ്ഥാനമലങ്കരിക്കുന്ന രണ്ടു ജീവചരിത്ര -പഠനഗ്രന്ഥങ്ങളെ, പ്രമേയപരമായ സ്വഭാവസവിശേഷതകൾ മുൻനിർ ത്തി, പഠനവിധേയമാക്കാനാണ് പ്രബന്ധം ശ്രമിക്കുന്നത്.

ബ്രഹ്മശ്രീ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ജീവചരിത്രസംഗ്രഹം– ഗുരു ജീവചരിത്രങ്ങളുടെ ആദ്യമാതൃക

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ജീവിതത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി രചിക്ക പ്പെട്ട നിരവധി ജീവചരിത്രങ്ങളിൽ സവിശേഷ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന

ഒന്നാണ് കുമാരനാശാൻ രചിച്ച 'ബ്രഹ്മശ്രീ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ജീവചരിത്രസംഗ്രഹം' എന്ന കൃതി. ഗുരുവിന്റെ ജീവചരിത്രങ്ങളിൽവെച്ച് മൗലികതയും ആധികാരികതയും അവകാശപ്പെടാവുന്ന ഒന്നായാണ് ഇതു വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നത്. ഗുരുവിന്റെ ജീവിതകാലത്തുതന്നെ വിവേകോദയത്തിൽ തുടർച്ചയായി പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയത് (1915 മെയ് മുതൽ 1915 ഡിസംബർവരെ) എന്ന സവിശേഷത ഇതിനുണ്ട്. ഗുരുവിന്റെ ഈ ജീവചരിത്രത്തെ പിൻപറ്റിയാണ് ഇതര ഗുരുജീവചരിത്രങ്ങളുടെയെല്ലാം പിറവി എന്ന് അനുമാനിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ കൃതിയുടെ ഉപസംഹാരത്തിലെ ആശാന്റെ പ്രസ്താവന ഇതു ശരിവെയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

'....ഇതിനെ വായനക്കാർ അതിമനോഹരമായ അവിടുത്തെ ജീവചരിത്രസംഗ്രഹത്തിന്റെ അസ്ഥികൂടം എന്നു മാത്രം കരുതിയാൽ മതി' (1984: 38). ഗുരുവിന്റെ കാലത്ത് പ്രധാനപ്പെട്ട ശിഷ്യൻ രചിച്ചതുകൊണ്ടുതന്നെ വസ്തുനിഷ്ഠതയുടെ കാര്യത്തിലും കൃതി പ്രഥമഗണനീയമെന്ന് വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു. ജീവചരിത്രങ്ങളും ആത്മകഥകളും ഭാവനാസമ്പുഷ്ടമാകുമ്പോൾ വസ്തുതയ്ക്കും യാഥാർത്ഥ്യത്തിനും കോട്ടംവരിക സാധാരണമാണ്. ആശാന്റെ ജീവചരിത്രത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി വന്ന ജീവചരിത്രങ്ങളിൽ വസ്തുതകളുടെ വളച്ചൊടിക്കൽ ശക്തിപ്രാപിച്ചതായി കാണാം. ചുരുക്കത്തിൽ ആശാൻ രചിച്ച ഗുരുജീവചരിത്രത്തെ പൊലിപ്പിച്ചെടുക്കുകയായിരുന്നു മിക്ക ജീവചരിത്രങ്ങളും എന്നു കാണാം.

കേരളീയജനതയെ ആത്മീയമായും ധൈഷണികമായും വളരെ സ്വാധീനിച്ച ഒരു വ്യക്തി എന്ന നിലയിൽ ഗുരുവിനോടുള്ള ആരാധന കളങ്കപ്പെടുത്താത്ത ഒന്നായാണ് ഈ ജീവചരിത്രത്തെ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആമുഖവും നിരൂപകരിൽ ചിലരും വിലയിരുത്തുന്നത്. നാരായണഗുരുവിന് അതിമാനുഷികത്വം കല്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ജീവചരിത്രങ്ങളിൽനിന്നും വേറിട്ടുനിൽക്കുന്ന ഒന്നായി പ്രഥമദൃഷ്ട്യാ അനുഭവപ്പെട്ടേക്കാമെങ്കിലും അതിശയോക്തി കലർന്ന ആഖ്യാനശൈലിയിൽനിന്ന് തീർത്തും മുക്തമല്ല ഈ ജീവചരിത്രവും. അഭ്യൂഹങ്ങളെയും അനുമാനങ്ങളെയും തങ്ങളുടെ ഭാവനയ്ക്കൊത്തു വികസിപ്പിച്ച് ഗുരുവിനെ ഒരു അവതാരപുരുഷനോ പരിവ്രാജകനോ ആക്കിത്തീർക്കുന്ന ജീവചരിത്രങ്ങളിൽനിന്ന് വേറിട്ടുനില്ക്കുന്നുവെന്ന് വിലയിരുത്തുമ്പോഴും യേശുക്രിസ്തുവിനെപ്പോലെ ചില അത്ഭുതങ്ങൾ കാണിക്കുന്ന ദൈവപുത്രനായി ഈ ജീവചരിത്രത്തിലെ ചിലയിടങ്ങളിൽ ഗുരു മാറുന്നുണ്ട് എന്നു കാണാം. നാലാമദ്ധ്യായത്തിൽ ഇത്തരം അത്ഭുതങ്ങളെ ആശാൻ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതു നോക്കുക.

'...ചെല്ലുന്ന ദിക്കിലെല്ലാം കുഷ്ഠം മുതലായ മാറാരോഗങ്ങൾ പിടിപെട്ടവർ സ്വാമിയുടെ അടുക്കൽ വന്നുചേരുകയും ഏതെങ്കിലും ഒരു പച്ചിലയോ എന്തെങ്കിലും ഒരു ഭക്ഷണസാധനമോ എടുത്തുകൊടുത്ത് അവരുടെ രോഗങ്ങളെ സ്വാമി സുഖപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ബ്രഹ്മരക്ഷസ്, അപസ്മാരം മുതലായ ഉപദ്രവത്താൽ വളരെക്കാലം കഷ്ടത അനുഭവിച്ചിരുന്ന രോഗികൾക്കു സ്വാമിയുടെ ദർശനമാത്രയാൽ തന്നെ പൂർണ്ണസുഖം കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. അനവധി കുട്ടിച്ചാത്തന്മാരുടെ ഉപദ്രവങ്ങളെയും സ്വാമി വിലക്കിയിട്ടുണ്ട്.' തുടങ്ങി വന്ധ്യകൾ പ്രസവിച്ചതുമുതൽ, കുടിയന്മാർ മദ്യപാനം നിർത്തിയതുവരെയുള്ള വിവരണങ്ങൾ ആശാൻ കൊടുത്തിട്ടുള്ളതായി കാണാം. ഗുരുവിനെ ഒരു അത്ഭുതസിദ്ധിയുള്ള വ്യക്തിയായി, ദിവ്യപുരുഷനായി അവതരിപ്പിക്കുവാനുള്ള ശ്രമം ഇവിടെ കാണാം (1984 :6,7).

ഇത്തരം അത്ഭുതസിദ്ധികളുള്ള മഹാനുഭാവനായി ഗുരുവിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഭാഗങ്ങൾ ഗുരുവിന്റെ ജീവചരിത്ര നിർമ്മിതിയുടെ പരമ്പരകളുടെ തുടക്കം മാത്രമല്ല അതിശയോക്തി കലർന്ന കെട്ടുകഥാസമാനമായ ഗുരു ജീവചരിത്രങ്ങളുടെ തുടക്കം കൂടിയായി മാറിയെന്ന് ചില ജീവചരിത്രങ്ങളുടെ വായന ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം അത്ഭുതം കലർന്ന വിവരണങ്ങൾ ഗുരുവിന്റെ ദൈവികപരിവേഷത്തെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതായി കാണാം. ഗുരുവിനെ ഒരു അതിമാനുഷ ബിംബമാക്കിത്തീർക്കാനുള്ള ശ്രമം ആശാന്റെ ജീവതചരിത്രസംഗ്രഹം മുതല്ക്ക് ദർശനീയമാണ്.

ഗുരുവിന്റെ ജനനത്തെക്കുറിച്ചും മറ്റുമുള്ള പരാമർശങ്ങൾ അതിസാധാരണമായ പരാമർശങ്ങളാണെങ്കിലും ബാല്യത്തിലേ സമുദായത്തിനകത്തു നിലനിന്നിരുന്ന അനാചാരങ്ങളെ ചോദ്യംചെയ്യാൻ തുനിഞ്ഞ 'ചൊടിപ്പുള്ള ഒരു കുട്ടി'യായി ആശാൻ ഗുരുവിനെ വരച്ചുകാണിക്കുന്നു. കീഴ്ജാതിക്കാരായ ആളുകളെ ദൂരെ കണ്ടാൽ ഓടിച്ചെന്ന് അവരെ തൊടുകയും തിരിച്ചെത്തി വീട്ടിലുള്ളവരെ തൊട്ടശുദ്ധമാക്കുകയും ചെയ്തിരുന്ന ബാലനിൽ, പിറവിയെടുക്കാൻ പോകുന്ന ഒരു സമുദായ പരിഷ്കർത്താവിന്റെ,അത്ഭുതവ്യക്തിയുടെ സവിശേഷതകൾ ആശാൻ മുൻകൂട്ടി കണ്ടുവെയ്ക്കുകയായിരുന്നു എന്നുവേണം കരുതാൻ. ഈ മുൻധാരണകളെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് പില്ക്കാലജീവചരിത്രങ്ങളധികവും ഈ വസ്തുതകളെ വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതെന്നു കാണാം.

ഗുരുവിന്റെ ബാല്യകാലത്തെ സവിശേഷതകളോടുകൂടി ജീവചരിത്രങ്ങളിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതിനുള്ള ഒരു മാർഗ്ഗദർശിയായി

ആശാന്റെ ജീവചരിത്രസംഗ്രഹം മാറിയിട്ടുണ്ട്. അതിമാനുഷ സവിശേഷതകളോട്ടുകൂടിയ ഒരു ദിവ്യാത്മാവായി ഗുരുവിനെ ചരിത്രത്തിൽ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്നതിന് ആധാരശിലയായി ആശാന്റെ ഈ കൃതി വർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. മയ്യനാട് ദാമോദരൻ, മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ, ടി. ഭാസ്കരൻ, കോട്ടുക്കോയിക്കൽ വേലായുധൻ തുടങ്ങി നിരവധിപേർ തയ്യാറാക്കിയിട്ടുള്ള ഗുരു ജീവചരിത്രങ്ങളിൽ മിക്കതും ആശാന്റെ ജീവചരിത്രസംഗ്രഹത്തിന്റെ പകർപ്പുകളോ, ആവർത്തനങ്ങളോ ആയിരുന്നു.

അതുകൊണ്ടാണ് 'ചെറുപ്പത്തിൽ മറ്റു കുട്ടികൾക്കില്ലാത്ത ചില സവിശേഷതകൾ നാണു എന്നു വിളിക്കപ്പെട്ട നാരായണനിൽ കണ്ടിരുന്നു. ഏകാന്തതാപ്രിയത്വം, ചിന്താശീലം, വാചംയമിത്വം, ഭക്തി, ബുദ്ധിസാമർത്ഥ്യം മുതലായ ഗുണങ്ങൾ വളരെ പ്രകടമായിരുന്നു' എന്ന മട്ടിലുള്ളതും, 'ജാതിവ്യത്യാസവും അതിന്റെ പേരിലുള്ള ആചാരങ്ങളും നിരർത്ഥകമാണെന്നും അക്കാലത്തു തന്നെ നാണു തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ തെളിയിച്ചു' എന്നതുമായ നിരീക്ഷണങ്ങൾ പിന്നീടുണ്ടാകുന്നത് (ഭാസ്കരൻ ടി, 2009:12).

ബാല്യംകഴിയുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ ഗുരുവിൽ ഒരു വലിയ സാത്വികനെയും ഭക്തനെയും ആശാൻ കുടിയിരുത്തുന്നുണ്ട്. സ്വാമിയുടെ ഭക്തിയെയും സ്വഭാവസവിശേഷതകളെയുംപറ്റി പ്രചരിപ്പിക്കുന്ന കഥകളെ കുറിച്ച് ഗ്രന്ഥകാരൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അതിശയോക്തിചേർന്ന വർണ്ണനകളിൽനിന്നും പ്രസ്താവനകളിൽനിന്നും മുക്തമെന്ന് അവകാശപ്പെടുമ്പോഴും 'ഉറക്കത്തിൽപോലും ഈശ്വരനാമങ്ങളും മന്ത്രങ്ങളും സ്വാമിയുടെ മുഖത്തുനിന്നും സ്വതേ പുറപ്പെടുന്നതായി പലരും കേട്ടിട്ടുണ്ട്' (1984:6). എന്ന മട്ടിലുള്ള പരാമർശങ്ങൾ കുറവല്ല. ഇത്തരം വർണ്ണനകളിലൂടെയും പരാമർശങ്ങളിലൂടെയും ഗുരുവിന്റെ അത്ഭുതവ്യക്തിത്വത്തെ, അതിമാനുഷത്വത്തെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതിന് ആശാൻ തുടക്കംകുറിച്ചതായി കാണാം. ഗുരുവിന്റെ സ്വഭാവപ്രകൃതം, വ്യക്തിത്വസവിശേഷതകൾ എന്നിവയുടെ ഒരു ചട്ടക്കൂട് (frame) വാർത്തെടുക്കുന്നതിൽ ആശാന്റെ ജീവചരിത്ര സംഗ്രഹത്തിന് വലിയ സ്ഥാനമുള്ളതായി കാണാം.

ഗുരുവിന്റെ ജനനത്തെക്കുറിച്ചും വിവാഹത്തെക്കുറിച്ചും ആശാൻ നടത്തുന്ന പരാമർശങ്ങൾ വളരെ സാധാരണമായ ഒരു പരാമർശമാണെങ്കിലും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഗുരുവിന്റെ വിവാഹത്തെക്കുറിച്ച് ഒന്നു സൂചിപ്പിച്ചു പോവുകമാത്രമേ ആശാൻ ചെയ്യുന്നുള്ളൂ. എന്നാൽ ആ പരാമർശങ്ങളുടെ ശേഷമുള്ള ആശങ്കകളെ ദൂരീകരിക്കാൻ ആശാൻ മുതിരുന്നില്ല.

'മറ്റുള്ളവരുടെ നിർബന്ധത്താൽ ഭക്ഷണംകഴിച്ച്' എന്നു പറയുന്നത്ര ലാഘവത്തോടെയാണ് ആശാൻ 'മാതാപിതാക്കളുടെയും മറ്റും നിർബന്ധത്താൽ സ്വാമി വിവാഹം കഴിക്കേണ്ടിവന്നു' എന്നു പറയുന്നത്. പില്ക്കാല ജീവചരിത്രങ്ങൾ (കെ. ദാമോദരൻ, മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ തുടങ്ങിയവർ) അതേ നിസ്സംഗതയോടെയോ അതിനെ പൊലിപ്പിച്ചെടുത്തുകൊണ്ടോ ഇത് ആവർത്തിക്കുകയുംചെയ്തു.

മലയാള സാഹിത്യരംഗത്ത് ആശാന് തന്റേതായ ഇടം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതിൽ ഗുരുവിന്റെ സ്ഥാനം എത്രത്തോളമായിരുന്നുവെന്ന് Life and Teaching of Narayana Guru എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ നടരാജഗുരു വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട് (1990: 46, 47). ഇത്തരത്തിൽ ആശാന്റെ കാവ്യവ്യക്തിത്വത്തെ ദിശതിരിച്ചുവിടുകയും തന്നിൽ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയും ചെയ്ത ഗുരുവിന്, ആശാന്റെ ഉള്ളിലുണ്ടായിരുന്ന സ്ഥാനം മഹത്തരമായിരുന്നു. ആ മഹത്തരമായ സ്ഥാനത്തെയാണ് ആശാൻ ഈ ജീവചരിത്രത്തിലൂടെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത് എന്നു കാണേണ്ടിവരും.

ഗുരുവിനെ അത്ഭുതസിദ്ധിയുള്ള ഒരു വ്യക്തിയായി, ദിവ്യപുരുഷനായി അവരോധിക്കാനുള്ള ശ്രമം ആശാന്റെ ജീവചരിത്രസംഗ്രഹത്തിൽ കാണാം. മഹാരോഗത്താലും, ബ്രഹ്മരക്ഷസ്, അപസ്മാരം തുടങ്ങിയ ഉപദ്രവങ്ങളാലും കഷ്ടത അനുഭവിച്ചിരുന്നവർക്ക് സ്വാമിയുടെ ദർശനമാത്രയാൽ തന്നെ പൂർണ്ണസുഖം കിട്ടിയതായി ആശാൻ അർത്ഥശങ്കയ്ക്കിടയില്ലാതെ പറയുന്നുണ്ട്.

'...അനവധി കുട്ടിച്ചാത്തന്മാരുടെ ഉപദ്രവങ്ങളെയും സ്വാമി വിലക്കി മാറ്റിയിട്ടുണ്ട്. നാനാ ജാതിക്കാരായ ഹിന്ദുക്കളുടെ ഇടയിൽ പല മാന്യതറവാടുകളിലുമുള്ള വന്ധ്യകൾ സ്വാമിയുടെ കൈകൊണ്ടു വല്ല പഴമോ മറ്റോ വാങ്ങി ഭക്ഷിക്കുകയോ സ്വാമിയുടെ ഒരു അനുഗ്രഹവാക്ക് ലഭിക്കുകയോ ചെയ്തതിനുശേഷം താമസിയാതെ ഗർഭംധരിച്ച് പ്രസവിച്ചിട്ടുണ്ട്" എന്ന പ്രസ്താവനയിലും മറ്റും കാണാൻ കഴിയുന്നത് ഈ അതീന്ദ്രിയശക്തിയെ അവരോധിച്ചെടുക്കലല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല (1984:6).

ഗുരുവിൽ അതിമാനുഷത്വം കല്പിക്കുന്ന ജീവചരിത്രത്തെയും ജീവചരിത്രകാരന്മാരെയും കുറിച്ച് എൻ.വി.പി. ഉണിത്തിരി നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണം ഇവിടെ ശ്രദ്ധേയമാണ്.

'...എടുത്തുപറയത്തക്ക ശാസ്ത്രീയതയോ വസ്തുനിഷ്ഠതയോ പുലർത്തുന്നവ വളരെ കുറച്ചേ അവയിൽ കാണൂ. ആരാധനാപ്രധാനമാണ് മിക്കതും—വിശേഷിച്ച് ആദ്യകാല കൃതികൾ. ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിനെ അതിമാനുഷനോ അവതാരപുരുഷനോ അത്ഭുതസിദ്ധനോ ആയി

കാണാനാണ് ഗുരുവിന്റെ ആരാധകർ മാത്രമായ പല ഗ്രന്ഥകർത്താക്കളും മുതിർന്നത്. ഗുരുവിനെ 'ബ്രഹ്മശ്രീ' എന്നും 'സ്വാമി തൃപ്പാദങ്ങൾ' എന്നും മറ്റും വിശേഷിപ്പിക്കാതിരുന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന് അവമതിയായിപ്പോകുമെന്ന് പലരും വിചാരിച്ചമാതിരി തോന്നും. കുമാരനാശാനെയും മൂർക്കോത്ത് കുമാരനെയുംപോലുള്ള പ്രമുഖർപോലും ഇതിന് അപവാദമായിരുന്നില്ല' (2000:8).

വസ്തുനിഷ്ഠതയെയും ആധികാരികതയെയും മുൻനിർത്തി അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ട 'ജീവചരിത്രസംഗ്രഹ'വും അക്ഷരാർത്ഥത്തിൽ അതീന്ദ്രിയ വർണനകളിൽനിന്നും അതിശയോക്തികളിൽനിന്നും മുക്തമല്ലെന്ന് കാണാം. ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സവിശേഷവ്യക്തിത്വത്തെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ആശാൻ ചെയ്തത്. സ്വാമിയുടെ അത്ഭുതപ്രവൃത്തികളും സാത്വികനിഷ്ഠയും കണ്ട് വിശ്വാസത്താൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പേരിൽ, ഈശ്വരന്റെ പേരിലെന്ന പോലെ, നേർച്ചകൾ നേരുകയും രോഗശാന്തി മുതലായ ഫലങ്ങൾ അതിൽനിന്ന് അവർക്കു ലഭിക്കുകയും ചെയ്തതായുള്ള പ്രസ്താവനകൾ (1984:7) അക്ഷരാർത്ഥത്തിൽ ഗുരുവിനെ അതിമാനുഷനാക്കുക മാത്രമല്ല ദൈവമായി പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരുത്തുക കൂടി ചെയ്തതായി കാണാം.

'ഗുരുവിന്റെ മൗനാനുവാദത്തിന്റെ പിൻബലം' എന്ന ആധികാരികത അവകാശപ്പെടുന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആധികാരികതയും വസ്തുനിഷ്ഠതയും പലയിടങ്ങളിലും ചോദ്യംചെയ്യപ്പെടാവുന്നതായി അനുഭവപ്പെടും. ഗുരുവിന്റെ അമാനുഷിക പരിവേഷത്തെ പൊലിപ്പിച്ചെടുക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന വിവരണങ്ങൾ 'പറഞ്ഞുകേട്ടവ' എന്നരീതിയിൽ ആശാൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മദ്യപന്മാരുടെ മദ്യപാനം നിർത്തൽ, വന്ധ്യകളുടെ ഗർഭധാരണം, രോഗികളുടെ രോഗമില്ലാതാക്കൽ തുടങ്ങിയവയുടെ വിവരണം ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ് (1984: 6, 7).

ഗുരുവുമായി നിത്യസമ്പർക്കമുണ്ടായിട്ടും എന്തുകൊണ്ട് ആശാന് ഇത്തരം കിംവദന്തികൾക്ക് ചെവികൊടുക്കേണ്ടിവന്നു എന്നതും എന്തുകൊണ്ട് ഇത്തരം സംഭവങ്ങളുടെ വിശ്വാസ്യത ഗുരുമുഖത്തുനിന്നും ഉറപ്പിച്ചെടുക്കാൻ ആശാൻ ശ്രമിച്ചില്ല എന്നതും ചിന്തനീയമാണ്. സിദ്ധന്മാർക്കോ ദൈവദൂതന്മാർക്കോ സാധ്യമാവുന്ന അത്ഭുതപ്രവൃത്തികൾ ഗുരുവിൽ ആരോപിക്കുകവഴി ഗുരുവിനെ ഒരത്ഭുതാവതാരമായി മാറ്റാനുള്ള ശ്രമം ആശാൻ നടത്തിയതായി പറയേണ്ടിവരും.

അദ്വൈതചിന്തകനായി വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഗുരുവിന്റെ ശാസ്ത്രപാണ്ഡിത്യവും ധൈഷണികശക്തിയും ആശാൻ എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്. ഇത്

ഗുരുവിന്റെ ചരിത്രത്തിലെ സ്ഥാനം മാത്രമല്ല ഉറപ്പിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്; ഗുരുവിന്റെ ത്രികാലജ്ഞാനത്തെക്കൂടിയാണ്.

കേരളീയസമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന നിരവധി സാമൂഹ്യാനാചാരങ്ങൾക്കെതിരെ, പ്രത്യക്ഷ പോരാട്ടംനടത്തിയ ഗുരുവിന്റെ സവിശേഷസ്വഭാവത്തെ തുറന്നുകാണിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതാണ് താലികെട്ടടിയന്തിരം പോലുള്ള അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരെ പരസ്യമായി രംഗത്തുവരുന്ന ഗുരുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആശാന്റെ വിവരണം. ചരിത്രപരം എന്നു രേഖപ്പെടുത്തപ്പെടുമ്പോഴും ഇത്തരം വിവരണങ്ങളിൽ അവിശ്വസനീയത കടന്നുവരികയും ചരിത്രവും യാഥാർത്ഥ്യവും തിരിച്ചറിയാനാവാത്ത പ്രതിസന്ധിയിൽ ഗുരുചരിത്രം അവ്യക്തത നിറഞ്ഞതാവുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഗുരുവിനെ അതിമാനുഷനാക്കാനുള്ള ആശാന്റെ ശ്രമത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് മതാതീത പ്രവാചകനായി ഗുരുവിനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന തൈക്കാട്ടു പുരുഷോത്തമന്റെ 'മതാതീത പ്രവാചക'നിലും മറ്റും കാണാൻ കഴിയുക. സത്യധർമ്മാദികൾക്ക് ച്യുതി നേരിടുമ്പോൾ അവതാരമെടുക്കുന്ന പ്രകൃതിയുടെ ശക്തിദുർഗ്ഗങ്ങളിലൊന്നായി ഗുരുവിനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നതിന്റെ ചവിട്ടുപടിയായി ആശാന്റെ ജീവചരിത്രസംഗ്രഹം മാറിയിട്ടുണ്ട്. 'അടിമത്വത്തിൽ കിടന്ന കീഴ്ജാതിക്കാരുടെ മോചനത്തിനെത്തിയ ദൈവദൂത'നായാണ് (2003 :37) തൈക്കാട്ടു പുരുഷോത്തമൻ ഗുരുവിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

അധഃസ്ഥിതരുടെയിടയിൽ ഗുരു നടത്തിയ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണ പ്രവർത്തനങ്ങളെ വിലകുറച്ചു കാണിക്കുന്നതിലേയ്ക്ക് ഇത്തരം പദവിചാർത്തികൊടുക്കലുകൾ എത്തിച്ചേരുന്നുണ്ട്. അതായത്, അതിമാനുഷനായ ഒരാൾക്ക് നിഷ്പ്രയാസം നിറവേറ്റാവുന്ന ഒരു കർമ്മമായി കേരളത്തിലെ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണം മാറുന്നു. അതേസമയംതന്നെ ഈ കർമ്മം നിറവേറ്റാൻ നിയോഗിക്കപ്പെട്ട ദൈവദൂതന്റെ കർത്തവ്യമായും അത് ലഘൂകരിക്കപ്പെടുന്നു.

കേരളീയചരിത്രത്തിൽ സമുന്നതമായ സ്ഥാനം ഗുരുവിന് ഉറപ്പിച്ചു നല്കുന്നതിൽ കുമാരനാശാന്റെ ജീവചരിത്രസംഗ്രഹം വലിയ പങ്കുവഹിച്ചതായി കാണാം. പ്രത്യക്ഷത്തിലും പരോക്ഷത്തിലും ഗുരുവിന്റെ അപദാനങ്ങൾ പാടുന്ന ഒന്നായി ഇതു മാറുന്നുണ്ട്. കേരളീയസമൂഹത്തിൽ നടന്ന ഗുണകരമായ അനേകം പരിവർത്തനങ്ങൾക്ക് കാരണക്കാരനാകാൻ നിയോഗിക്കപ്പെട്ട ദിവ്യാത്മാവായും അതിമാനുഷനായും ഗുരുവിനെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയാണ് ആശാൻ ഈ ജീവചരിത്രത്തിലൂടെ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്.

ഗുരുവിന്റെ മഹത്വത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന എന്നതു കൊണ്ടുതന്നെയാണ് സമകാലിക നിരൂപകർ ആശാന്റെ ജീവചരിത്ര സംഗ്രഹത്തെ 'അപദാനപൂരിതചരിത്രം' എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതും[1]. അനേകം വ്യക്തിത്വസവിശേഷതകളുള്ള വ്യക്തിയായും ദൈവികപരിവേഷത്തോടെയും ഗുരുവിനെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാനുള്ള ആശാന്റെ ഈ ശ്രമം 'കേരളീയ നവോത്ഥാനനായകൻ' എന്ന വിശേഷണത്തിലേക്ക് ഗുരുവിനെ എത്തിക്കുന്നതിന്റെ മുന്നോടിയായിരുന്നുവെന്ന് നിരീക്ഷിക്കാവുന്നതാണ്.

നാരായണഗുരു - സമാഹാരഗ്രന്ഥം: നവോത്ഥാനനായക നിർമ്മിതിയുടെ ചവിട്ടുകല്ല്

പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ എഡിറ്റ് ചെയ്ത 'നാരായണഗുരു' ഒരു സമാഹാര ഗ്രന്ഥമാണ്. ശ്രീനാരായണഗുരുവിനെക്കുറിച്ച് മലയാളത്തിലുണ്ടായ പഠനങ്ങളിൽ തികച്ചും വ്യത്യസ്തവും ഏറെ പ്രസിദ്ധവുമാണ് ഈ പഠനം. 1954-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ എക്കാലത്തും പ്രസക്തമായ നിരവധി വിഷയങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്നു. ഗുരുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളോടൊപ്പം ഗുരുവിന്റെ സംഭാഷണശകലങ്ങളും ചില സ്തോത്രകൃതികളും ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. ഗുരുവിന്റെ ദർശനങ്ങളേയും വീക്ഷണങ്ങളേയും വ്യക്തമാക്കാൻ പര്യാപ്തമായ ചരിത്രപശ്ചാത്തലത്തിലൂടെ ഗുരുവിലേക്കും ഗുരുദർശനങ്ങളുടെ പ്രസക്തിയിലേക്കും എത്തിച്ചേരുന്ന ഒരു മാർഗ്ഗമാണ് പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

'ധാരാളം ജീവചരിത്രങ്ങൾ ഗുരുവിനെക്കുറിച്ച് ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അതിലെല്ലാം പ്രധാനമായും സമകാലിക ശിഷ്യന്മാരിൽ ഒരു കണ്ണാടിയിലെന്നവണ്ണം പ്രതിഫലിച്ച ഗുരുവിനെയാണ് വരച്ചുവെച്ചിട്ടുള്ളത്. സഹോദരനെയും, സി.വി.കുഞ്ഞുരാമനെയും, ടി.കെ. മാധവനെയും, ഇ. മാധവനെയും, കുറ്റിപ്പുഴ കൃഷ്ണപ്പിള്ളയെയും മാറ്റിനിർത്തിക്കൊണ്ട് ഗുരുവിനെ മനസ്സിലാക്കുക അസാധ്യമാണ്. തന്റെ കാലത്തിന്റെ സാമൂഹ്യചരിത്രം ഉൾക്കൊള്ളാതെ ഗുരുവിന്റെ സ്മരണയെ സ്പർശിക്കുകകൂടി സാധ്യമല്ല' (2013:11) എന്ന അശോകൻ ചരുവിലിന്റെ അഭിപ്രായം ഗുരു ജീവചരിത്രങ്ങളുടെ പൊതുസ്വഭാവത്തെ വെളിവാക്കുന്നതോടൊപ്പം കേരളീയസാമൂഹ്യചരിത്രത്തിൽനിന്ന് ഗുരുവിനെ മാറ്റിനിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ചരിത്രരചനയോ, ഗുരുചരിത്രത്തിൽനിന്ന് കേരളീയസാമൂഹ്യചരിത്രം ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ജീവചരിത്രനിർമ്മിതിയോ അസാധ്യമാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കുന്നുണ്ട്.

ഇത്തരത്തിൽ കേരളീയസാമൂഹ്യചരിത്രപശ്ചാത്തലത്തിൽ ഗുരുവിന്റെ സ്ഥാനം നിർണ്ണയിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥമാണ് പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണന്റെ 'നാരായണഗുരു'. 'തന്റെ ചരിത്രഘട്ടത്തിൽനിന്ന് ശ്രീനാരായണനെ അടർത്തിമാറ്റാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾക്കെതിരെ, അറുപതു വർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പ് പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ നല്കിയ താക്കീത്' (2013:11)ആയാണ് അശോകൻ ചരുവിൽ 'നാരായണഗുരു' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തെ നോക്കിക്കാണുന്നത് സാമൂഹ്യപരിവർത്തനപ്രക്രിയയിൽ ഗുരു വഹിച്ച പങ്കിനെ പ്രത്യക്ഷമായി വിവരിക്കുന്നതിനു പകരം ചരിത്രപ്രധാനമായ സംഭവങ്ങൾ, സമകാലിക സാമൂഹ്യ-സമുദായ സംഘടനാ നേതാക്കൾ എന്നിവരുടെ സ്മരണകൾ തുടങ്ങിയവയിലൂടെ ഗുരുചരിത്രവും ഗുരുവിന്റെ സ്ഥാനവും രേഖപ്പെടുത്തുകയാണ് പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ.

പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണന്റെ ഈ ഗ്രന്ഥത്തോടെയാണ് വിവിധ വീക്ഷണകോണുകളിൽനിന്നുകൊണ്ട് ഗുരുവിനെ വിലയിരുത്തുവാനുള്ള ആത്മാർത്ഥമായ ശ്രമങ്ങൾക്ക് പ്രോത്സാഹനം ലഭിക്കുമെന്ന സാഹചര്യം കൈവന്നത് (2000: 8) എന്ന് എൻ.വി.പി. ഉണിത്തിരി നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.

ഗുരുവിന്റെ ജനനം കാലഘട്ടത്തിന്റെ അനിവാര്യതയായിരുന്നു എന്ന് പറയാതെപറയുന്നു ഈ കൃതി. സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങൾ അധഃപതിച്ച പതിനെട്ടും പത്തൊൻപതും നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഗുരുവിന്റെ ജനനവും അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയും നടക്കുന്നത് എന്നു സൂചിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഗുരുവിന്റെ ജന്മോദ്ദേശ്യത്തെയും പ്രാധാന്യത്തെയും ഉയർത്തിക്കാട്ടുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയോടെയാണ് ഗുരുവിന്റെ ചരിത്രം ആരംഭിക്കുന്നതെന്ന് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളീയ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലങ്ങൾ വിവരിച്ച ശേഷം '...രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവും ആത്മീയവുമായ കാര്യങ്ങൾ 1856-ൽ ഈ പതനത്തിൽ എത്തിനില്ക്കുമ്പോഴാണ് നാരായണഗുരു തിരുവനന്തപുരം താലൂക്കിലെ ചെമ്പഴന്തിയിൽ ജനിച്ചത്. കാര്യങ്ങൾ ഈ നിലയിൽനിന്നും വ്യത്യാസപ്പെടാതെനില്ക്കുന്ന കാലത്താണ് അദ്ദേഹം അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയുമായി തന്റെ ചരിത്രം ആരംഭിക്കുന്നത് (2010: 25) എന്ന് അദ്ദേഹം രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. ഗുരുവിന്റെ ജനനവും അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയും ഇതരജീവചരിത്രങ്ങളിലേതുപോലെ ധന്യമുഹൂർത്തമോ, അത്ഭുതസംഭവമോ ആയല്ല ഇവിടെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നത്. സാമൂഹ്യാധപ്പതനങ്ങളുടെ നിർണ്ണായകഘട്ടത്തിൽ അനിവാര്യമായ

ചരിത്രസംഭവം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഗ്രന്ഥകാരൻ ഇവയെ നോക്കി കാണുന്നത്.

ചരിത്രപ്രാധാന്യമുള്ള ഒരു ചരിത്രപുരുഷനായാണ് അദ്ദേഹം ഗുരുവിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതെന്നു കാണാം. അമാനുഷിക പരിവേഷത്തിന്റെ ഭാരം നല്കി ഗുരുവിന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെ തേജോമയമാക്കി പ്രതിഷ്ഠിക്കാനോ ദിവ്യാത്ഭുതങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്ന അത്ഭുതാവതാരമാക്കി ഗുരുവിനെ ചരിത്രത്തിൽനിന്ന് വേർതിരിച്ചുനിർത്താനോ ഗ്രന്ഥകാരൻ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. സ്വാമികളിൽ അന്തർലീനമായ മനുഷ്യത്വത്തെയും സാത്വികഭാവത്തെയും അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതാണ് ഗുരുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരീക്ഷണം.

സ്വാമികൾ ഒരു ചരിത്രപുരുഷനാണ്. മനുഷ്യനാണ്. അദ്ദേഹം ജീവിച്ച ചരിത്രപശ്ചാത്തലത്തിൽ ആ മനുഷ്യനെ ഘടിപ്പിക്കുമ്പോൾ ഈ കേരളത്തിൽ ഇന്നുവരെ ജനിച്ചതിൽ ഏറ്റവും നല്ലവനും വലിയവനുമായ മനുഷ്യനാണ് അദ്ദേഹം. യാതൊന്നിനേയും എതിർത്തു പറയാതെ, നന്മയെ ലാക്കാക്കി എല്ലാത്തിനുമെതിരു പ്രവർത്തിച്ച ഒരു മനുഷ്യനാണ് അദ്ദേഹം (2010:19) എന്ന് അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ ഈ ചരിത്രപുരുഷന്റെ കേരളത്തിലെ അദ്വിതീയ സ്ഥാനം ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഗുരുവിനെ അതിമാനുഷനാക്കിയും നിത്യബ്രഹ്മചാരിയാക്കിയും സിദ്ധപാരമ്പര്യത്തിനുടമയാക്കിയും, അദ്വൈതവേദാന്തിയാക്കിയും പടുത്തുയർത്തിയ ജീവചരിത്രങ്ങളെ ചോദ്യംചെയ്തുകൊണ്ട് ഗുരുവിലെ മാനുഷികഭാവങ്ങളെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ ഗ്രന്ഥകാരൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

'...തന്റെ അത്യപാരമായ സ്വാധീനതകൾ, അസൂയാർഹമായ പാണ്ഡിത്യം, അതികുശാഗ്രമായ ബുദ്ധിശക്തി, അധൈര്യമറിയാത്ത സ്വതന്ത്രചിന്താസക്തി ഇതിനെ മുഴുവനും ഒരു കലവറയും കൂടാതെ ഏറ്റവും പ്രായോഗികരീതിയിൽ കേരളത്തിന് അർപ്പിച്ച മനുഷ്യനാണദ്ദേഹം' എന്ന് അദ്ദേഹം അടിവരയിട്ടുറപ്പിക്കുന്നുണ്ട് (2010:19). ഗുരുവിൽ ദർശനീയമായ ഈ മാനവികതയെ, മനുഷ്യത്വത്തെ, കേരളീയജനസാമാന്യത്തിന്റെ മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനമാക്കി സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഗ്രന്ഥകർത്താവ് നടത്തുന്നുണ്ട്.

മനുഷ്യനു സമത്വംകൈവരിയ്ക്കാനുള്ള ഏറ്റവും പ്രഥമമായ ഉപാധി വിദ്യാഭ്യാസംനേടലാണ് എന്ന ആധുനികചിന്തയാണ് കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അടിത്തറ. ഈ ചിന്തയുടെ പ്രോദ്ഘാടകൻ

ശ്രീനാരായണ ഗുരുവായിരുന്നു എന്നുവേണം നിഗമനം ചെയ്യാൻ. അതു കൊണ്ടാണ് 'വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്ത് അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുക' എന്ന സന്ദേശം ഗുരു പ്രചരിപ്പിച്ചത്. വിദ്യാഭ്യാസവും വ്യവസായവും സമുദായാഭിവൃദ്ധി യ്ക്കും അതുവഴി സമൂഹത്തിന്റെ അഭിവൃദ്ധിയ്ക്കും കാരണമാകുമെന്ന് തിരി ച്ചറിഞ്ഞ ഗുരുവിനെയാണ് നിങ്ങൾ ശരിയ്ക്കും സാക്ഷരരാവുക എന്ന അദ്ധ്യായത്തിലൂടെ ഗ്രന്ഥകാരൻ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്.

ക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠകളെയും നിർമ്മാണത്തെയും കുറിച്ച് ഗുരു പുലർത്തി യിരുന്ന മനോഭാവത്തിന്റെ ആഴം തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയാതെപോയ സ്വസമുദായത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധമാണ് 1917-ൽ സ്വാമിയെക്കൊണ്ട് ക്ഷേത്രങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഒരു സന്ദേശം പുറപ്പെടുവിപ്പിച്ചത്.

'ഇനി ക്ഷേത്രനിർമ്മാണത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കരുത്. ക്ഷേത്ര ത്തിൽ ജനങ്ങൾക്കുള്ള വിശ്വാസം കുറഞ്ഞുവരികയാണ്....'[2] എന്നു തു ടങ്ങുന്ന ഈ സന്ദേശത്തിൽ പ്രധാനദേവാലയം വിദ്യാലയമായിരിക്ക ണം എന്ന മഹത്തായ സന്ദേശം ഗുരു നല്കുന്നുണ്ട്. സമൂഹത്തിൽ പുരോ ഗമനപരമായ പരിവർത്തനങ്ങൾ ഉണ്ടാകണമെങ്കിൽ ജനം അറിവുനേ ടണം എന്നും അതിലൂടെ തന്റെ സമൂഹത്തെ വെളിച്ചത്തിലേക്കു നയി ക്കാമെന്നും തിരിച്ചറിഞ്ഞഗുരുവിനെ പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ ഇവിടെ വര ച്ചിടുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ഒരു ചരിത്രദൗത്യം ഏറ്റെടുത്ത ചരിത്രപുരുഷ നായാണ് ഗുരു ഈ കൃതിയിൽ അവരോധിയ്ക്കപ്പെടുന്നത്. കേരള ചരി ത്രത്തിലെ അനേകം ചരിത്രമുഹൂർത്തങ്ങളെ എടുത്തുകാട്ടി, ഈ മുഹൂർ ത്തങ്ങൾക്കുപിന്നിലുള്ള പ്രചോദനഘടകം ശ്രീനാരായണഗുരുവെന്ന ചരിത്രപുരുഷനാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം.

ഗുരുവിന്റെ വിവാഹജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു തുറന്ന ചർച്ചപോ ലും ഗുരുത്വക്കേടാണെന്ന ധാരണവെച്ചു പുലർത്തിയിരുന്നവർ ഗുരുവി നെ ഒരു നിത്യവൈരാഗിയോ ബ്രഹ്മചാരിയോ ആക്കിമാറ്റാൻ ശ്രമിക്കു കയായിരുന്നുവെന്ന് ജീവചരിത്രത്തിലെ പരാമർശങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തു ന്നതായി ഗ്രന്ഥകാരൻ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന്റെ സാമൂഹ്യനിലപാടുകൾ നിഷേധിക്കുന്ന ഇത്തരം പരാമർശങ്ങളിൽ പറ യുന്നവർക്കു കാണാൻ കഴിയാത്ത വലിയൊരു കുഴപ്പം പതിയിരിക്കുന്ന തായി ഗ്രന്ഥകാരൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.

'...വിശപ്പും രതിയും വർഗ്ഗസന്ധാരണത്തിനാധാരമായ പ്രകൃതി ഭാ വങ്ങളാണ്. അത്ഭുതകരമായ എന്തെങ്കിലും ശാരീരികവൈകല്യമില്ലെ ങ്കിൽ ഇവ രണ്ടും ഏതു മനുഷ്യനിലും യഥാകാലം ജീവത്തായി പ്രവർ ത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യും. ആദർശബോധം, ജീവിതനിഷ്ഠകൾ

മറ്റെന്തെങ്കിലും ആഘാതങ്ങൾ തുടങ്ങിയവകൊണ്ട് രതിഭാവം ശ്രേഷ്ഠമായ ഭാവാന്തരങ്ങളായി വ്യാവർത്തിക്കുന്നത് പ്രകൃതിയുടെ മൗലിക നിയമത്തെ അനുസരിച്ചും സാധൂവത്കരിച്ചും കൊണ്ടാണ് (2010:139).

ഇതെല്ലാം വിസ്മരിച്ചുകൊണ്ട് ഗുരു ദാമ്പത്യബന്ധം പുലർത്തിയിരുന്നുവെന്ന് വിലയിരുത്തിയാൽ ഗുരുവിന്റെ മഹത്തരമായ സ്ഥാനത്തിനും പടുത്തുയർത്തപ്പെട്ട സ്വഭാവഗുണത്തിനും ഭ്രംശമുണ്ടാകുമെന്ന് ചിന്തിക്കുന്നത് തീർത്തും അബദ്ധമാണെന്ന് പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഈ ചിന്തയിലെ അപകടകരമായ മുൻവിധിയെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട്, '...ജനിച്ചിട്ട് മരിക്കുന്നതുവരെ ഒരിക്കൽപോലും രതിഭാവം ഉദ്ദീപ്തമാവാത്തയാളിന്റെ പേര് മറ്റെന്തായാലും ഋഷി എന്നല്ല' (2010:140) എന്ന് തുറന്നുപറയാൻ ബാലകൃഷ്ണൻ തയ്യാറാകുന്നുണ്ട്.

ഗുരുവിന്റെ ഇതര ജീവചരിത്രങ്ങളിലെ അതിശയോക്തിപരമായ വർണ്ണനകൾ, പ്രസ്താവനകൾ എന്നിവയെ പൊളിച്ചെഴുതിക്കൊണ്ട് ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവ് എന്ന മേൽവിലാസത്തെ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്നതോടൊപ്പം കേരളീയ നവോത്ഥാനചരിത്രത്തിന്റെ മുഖ്യകേന്ദ്രമായി വർത്തിച്ചത് ഗുരുവും ഗുരുവിന്റെ സമുദായ സംഘടനാപ്രവർത്തനങ്ങളുമാണെന്ന് സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് ഈ ഗ്രന്ഥകാരൻ. നവോത്ഥാനം അനിവാര്യമായ കേരളത്തിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയിൽ ഇടപെടുകയും ഗുണാത്മകമായ പരിവർത്തനങ്ങൾക്ക് കാരണക്കാരനായിത്തീരുകയും ചെയ്ത ചരിത്രപുരുഷനായി, സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവായി ഗുരുവിനെ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ഗ്രന്ഥം കൂടിയായി ഈ സമാഹാരഗ്രന്ഥം മാറുന്നു.

'ചരിത്രം രണ്ടുതരമുണ്ട്. ഒരൊറ്റ നായകന്റേയും അനേകം നായകന്മാരുടെതും' (Davy G.N, 1998:17)[3]. ഇത്തരത്തിൽ ചരിത്രം ഒരൊറ്റ നായകനിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുന്ന ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങൾ നിരവധിയാണെന്നുകാണാം. കേരളീയ നവോത്ഥാനചരിത്രം പൊതുവെ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുന്നത് ശ്രീനാരായണഗുരുവിലാണ്. കേരളീയ നവോത്ഥാനചരിത്രത്തിൽ ഗുരു നവോത്ഥാനനായകനായി ഇടം നേടിയിരിക്കുന്നു. കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാന പരിശ്രമങ്ങളുടെ സമാരംഭകൻ ശ്രീനാരായണഗുരുവും അതിന്റെ ആശയാടിത്തറ ശ്രീനാരായണദർശനവുമായി മാറുന്നു. അതുവഴി ഗുരുവിന്റെ നവോത്ഥാനനായകപദവി ചരിത്രത്തിൽ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ സവിശേഷപദവി ചാർത്തിക്കൊടുക്കുന്നതിൽ ഗുരു പഠന-ജീവചരിത്രങ്ങൾക്ക് വലിയ പങ്കുണ്ട്.

ഉപസംഹാരം

കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രം ഏകമുഖമായ ഒന്നല്ല. പല നിലകളിൽ അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ട ഒന്നാണത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ കേരളീയനവോത്ഥാനപശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിനെ മിക്ക ജീവചരിത്രങ്ങളും അടയാളപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവായും നവോത്ഥാനനായകനായും അദ്വൈതചിന്തകനായും അത്ഭുതാവതാരമായും ഗുരുവിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ജീവചരിത്രങ്ങളിലെല്ലാംതന്നെ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയും സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലവും പ്രമേയമാകുന്നുണ്ട്. പ്രത്യക്ഷമായോ പരോക്ഷമായോ ഗുരുവിനെ കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ 'നായക' പദവിയിലേക്ക് ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരുന്നതിൽ ഗുരു-ജീവചരിത്രങ്ങൾക്കും പഠനങ്ങൾക്കും പ്രധാനപങ്കുണ്ട്.

നിശ്ചയമായും ശ്രീനാരായണന്റെ ദർശനങ്ങൾക്കും സമുദായ-മാനവിക പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങൾക്കും ചരിത്രപരമായ പ്രാധാന്യം അവകാശപ്പെടാനുണ്ട്. ലോകജനതയെ ഇത്രയധികം സ്വാധീനിച്ച ഒരു സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവ് കേരളീയർക്കില്ലതന്നെ, എന്നാൽ ഗുരു മാത്രമായിരുന്നു കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിനു ചുക്കാൻപിടിച്ച നായകൻ എന്നമട്ടിലുള്ള ചരിത്രരചനയുടെ യുക്തിയെ നീതികരിക്കാനാവില്ല. ഗുരുവിന്റെ വ്യക്തിത്വസവിശേഷതകളെ അമാനുഷികമാക്കി, ഗുരുവിലെ സാമൂഹ്യപ്രതിബദ്ധതയുള്ള വ്യക്തിത്വത്തെ കുറച്ചുകാണിക്കുന്നതരത്തിലുള്ള ജീവചരിത്രനിർമ്മിതിയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുവാനും ആവതല്ല. ചരിത്രം ഒരു വ്യക്തിയിലേക്കു കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുക എന്നത് അനേകം ചരിത്രവസ്തുതകളെ വിസ്മരിക്കുകകൂടി ചെയ്യലാണ്.

ചരിത്രം ഒരു വ്യക്തിയിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നതിനു പിന്നിൽ നിരവധി പ്രേരകഘടകങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഇത്തരത്തിൽ ഗുരുവിനെ ചരിത്രത്തിന്റെ 'കേന്ദ്ര'മാക്കി മാറ്റുന്നതിൽ ഗുരു പഠന-ജീവചരിത്രങ്ങൾക്കുള്ള പങ്ക് ചെറുതല്ല. സാമൂഹികാനാചാരങ്ങൾക്കെതിരെ ഗുരു നടത്തിയ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നവോത്ഥാനത്തിലേക്കുള്ള ചവിട്ടുപടിയായിത്തീരുകയും ഗുരു ഇതിന്റെ ശ്രദ്ധാകേന്ദ്രമാവുകയും ചെയ്തു. ഗുരുവിന്റെ മാനവികസന്ദേശം കേരളീയ ജനസാമാന്യത്തെ നവീകരിക്കുകയും അതുവഴി കേരളീയ ജനതയുടെ ആകമാനമുള്ള നവീകരണം സാധ്യമാവുകയും ചെയ്തു. നവോത്ഥാനത്തിന് ബീജാവാപം ചെയ്ത മഹാപുരുഷനായി ഗുരു വിലയിരുത്തപ്പെടുകയും നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രം ഒരൊറ്റ നായകനിലേക്കു കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

കുറിപ്പുകൾ

1. ശ്രീനാരായണപ്രസ്ഥാനം കേരളത്തിന്റെ യുവത്വമാണ് എന്ന രഘു ജെ. യുടെ ലേഖനത്തിൽ ചരിത്രരചനാരീതിയെക്കുറിച്ച് വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ ഗുരു 'ഉപഗ്രഹപദവി' മാത്രമുള്ള ഒരു സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താവായിരുന്നുവെന്ന പരാമർശമുണ്ട്. വിശദവിവരങ്ങൾക്ക്, മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ് 2003 നവംബർ 21. പുറം : 10,11.
2. പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ കൃതിയിലെ കഥയില്ലാത്ത ദുർവ്യയങ്ങൾ എന്ന ഭാഗത്ത് ഈ എഴുത്തുകളുടെ പൂർണ്ണരൂപം കൊടുത്തിട്ടുണ്ട് പുറം: 76.
3. History is of two types,writes Rajashekhara,"of a single hero,and of many heroes." (DAVY G.N., 1998: 17).

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ഉണിത്തിരി. എൻ.വി.പി., 2000 : ശ്രീനാരായണഗുരു, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
2. കാർത്തികേയൻ നായർ വി., 2010: കേരളത്തിലെ ഭ്രവുടമാബന്ധങ്ങളും സാമൂഹ്യപരിവർത്തനവും, മൈത്രി ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം.
3. കുമാരനാശാൻ എൻ., 1984: ബ്രഹ്മശ്രീ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ജീവചരിത്രസംഗ്രഹം, തോന്നയ്ക്കൽ കുമാരൻ ആശാൻ സ്മാരകസമിതി.
4. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള പി., 2003: കേരള നവോത്ഥാനം ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണം (ഒന്നാം സഞ്ചിക) ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.
5. ബാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ, 2010: നാരായണഗുരു, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
6. DEVY G.N; Of Many Heroes An Indian Essay in Literary Histriography; 1998; Orient Longman, Mumbai.
7. അശോകൻ ചരുവിൽ, ഗുരു ദൈവമാകുമ്പോൾ, ദേശാഭിമാനി വാരിക, പുസ്തകം ലക്കം 2013 സെപ്തംബർ 8.
8. രഘു ജെ, ശ്രീനാരായണപ്രസ്ഥാനം കേരളത്തിന്റെ യുവത്വമാണ്, മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, പുസ്തകം ലക്കം 2003 നവംബർ 20.

ഗുരുദർശനത്തിലെ സ്ത്രീ

ഉദയൻ.എസ്
ഗവേഷകൻ, എൻ.എസ്.എസ് കോളേജ്, നിലമേൽ, കൊല്ലം

യാതൊരുവിധ ഭേദചിന്തകളും ഇല്ലാത്ത ഏകലോകം സ്വപ്നം കണ്ട്, അതിന്റെ സാക്ഷാത്കാരത്തിനായി പ്രവർത്തിച്ച ദാർശനികനായ സാമൂഹിക പ്രവർത്തകനായിരുന്നു ശ്രീനാരായണഗുരു. ഒരു യോനിയിൽ നിന്നും ജനിച്ച ഒരാകാരമുള്ള മനുഷ്യരെല്ലാം 'മനുഷ്യത്വം' എന്ന ഒറ്റ ജാതിയിൽ പെട്ടതാണെന്ന് അദ്ദേഹം സ്വയം വിശ്വസിക്കുകയും മറ്റുള്ളവരെ വിശ്വസിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. അപ്പോഴും അടിസ്ഥാനപരമായി ഒരു പുരുഷകേന്ദ്രീകൃത സമൂഹത്തിന്റെതന്നെ ഭാഗമായിരുന്ന നാരായണഗുരു ലിംഗപരമായ അസമത്വങ്ങളെ എങ്ങനെയായിരുന്നു അഭിമുഖീകരിച്ചിരുന്നത് എന്നത് പ്രസക്തമായ ചിന്താവിഷയമാണ്. ഗുരുവിന്റെ ജീവിതവും കർമ്മങ്ങളും കൃതികളും ഉപാദാനമാക്കിക്കൊണ്ട് ഗുരുദർശനത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്ന സ്ത്രീ ആരായിരുന്നു/ എന്തായിരുന്നു എന്ന് വിശകലനം ചെയ്യാനാണിവിടെ ശ്രമിക്കുന്നത്.

സമൂഹം

ഒരു സാമൂഹിക പരിഷ്കർത്താവ് എന്ന നിലയിൽ ഗുരു നടപ്പിലാക്കിയ ആചാര പരിഷ്കരണങ്ങളായിരുന്നു സമുദായത്തിൽ താലികെട്ടുകല്യാണം എന്ന പേരിൽ നടന്നിരുന്ന അനാചാരം നിർത്തലാക്കിയതും, തിരണ്ടുകല്യാണം, പുളികുടി ആദിയായ ആചാര ദുർവ്യയങ്ങൾ ഒഴിവാക്കിയതും. വിവാഹത്തിന്റെപേരിൽ നടത്തിയിരുന്ന ആർഭാടങ്ങളേയും

സ്ത്രീധനം ഏർപ്പാടിനേയും അദ്ദേഹം എതിർത്തിരുന്നു. 'സമുദായത്തിൽ പുരുഷന്മാർക്കു മാത്രമല്ല സ്ത്രീകൾക്കും വിദ്യാഭ്യാസമുണ്ടായിരിക്കണം അവരെ ഇപ്രകാരമുള്ള കാര്യങ്ങളിൽ പിന്നോട്ട് തള്ളിവിടരുത്' (ശ്രീ നാരായണഗുരുവിന്റെ കത്തുകളും സന്ദേശങ്ങളും, പു. 93) എന്ന ഗുരുവിന്റെ അഭിപ്രായം പുരോഗമനാത്മകം തന്നെ. ആചാരങ്ങൾ, വിദ്യാഭ്യാസം, തൊഴിൽ മുതലായ വിഷയങ്ങളിൽ ഗുരു സ്വീകരിച്ച ഇത്തരം നിലപാടുകൾ ഒരു സാമൂഹികജീവി എന്ന നിലയിൽ സ്ത്രീ സമൂഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അന്നത്തെ സാഹചര്യത്തിൽ അങ്ങേയറ്റം ആശ്വാസകരവും പില്ക്കാലത്ത് കൈവരിക്കാനായ നേട്ടങ്ങളുടെ അടിത്തറയും ആയിരുന്നു.

കുടുംബം

കുടുംബത്തിനുള്ളിലെ സ്ത്രീയുടെ പദവിയെക്കുറിച്ചും പ്രസക്തിയെക്കുറിച്ചും ഗുരുവിന് വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാടുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു മികച്ച സാമൂഹികവ്യവസ്ഥ കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിൽ കുടുംബത്തിനുള്ളിൽ ഉണ്ടാകേണ്ട സ്ത്രീ പുരുഷ ബന്ധം, സ്വാതന്ത്ര്യം, വിശ്വാസം, ആരോഗ്യം, ഐക്യം, സദാചാരം എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ചെല്ലാമുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാടുകൾ സമത്വാധിഷ്ഠിതമാണ്. ബഹുഭാര്യാത്വത്തേയും, ബഹുഭർതൃത്വത്തേയും ഒരുപോലെ വിമർശിച്ചു കൊണ്ടുള്ള ഗുരുവിന്റെ സദാചാരനയവും 'മരുമക്കത്തായം അനുസരിക്കുന്നവരുടെയിടയിൽ സ്വന്തം സമ്പാദ്യത്തിൽ നിന്ന് ഒരു അംശത്തിനെങ്കിലും ഭാര്യയും മക്കളും അവകാശികളായിരിക്കാൻ നിയമം വേണം. അല്ലെങ്കിൽ വിവാഹം നിരർത്ഥകമായിത്തീരും' (ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ കത്തുകളും സന്ദേശങ്ങളും, പു.12) എന്ന് വാദിക്കുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തിക നയവും കുടുംബ ഭദ്രതയ്ക്ക് ഉതകുന്നതായിരുന്നു. ഗുരുവിന്റെ മദ്യനയവും ഏറ്റവും കൂടുതൽ പ്രയോജനപ്പെട്ടത് സ്ത്രീകൾക്കായിരുന്നിരിക്കണം. അതേസമയം 'ശ്രീനാരായണ ധർമ്മ'ത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്ന സ്ത്രീധർമ്മങ്ങൾ ചാരിത്ര്യം, ഭർത്താവിനെ ദൈവതുല്യം ശുശ്രൂഷിക്കൽ, ശിശുപരിചരണം, ഗൃഹപരിപാലനം, ആർത്തവാശുദ്ധി തുടങ്ങിയവയ്ക്ക് പ്രാമുഖ്യം നല്കുമ്പോൾ സ്ത്രീത്വത്തെക്കുറിച്ച് സമൂഹം നിർമ്മിച്ച വാർപ്പുമാതൃകകൾക്കപ്പുറം ഗുരുവും ചിന്തിച്ചിരുന്നില്ലെന്ന് പറയേണ്ടി വരും.

'ഇതിനിടയിൽ മാതാപിതാക്കന്മാരുടേയും മറ്റും നിർബന്ധത്താൽ സ്വാമിക്ക് വിവാഹംകഴിക്കേണ്ടിവന്നു. എന്നാൽ വിഷയസുഖങ്ങൾക്ക് സ്വാമിയെ വ്യാമോഹിപ്പിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞില്ല' (ഗുരു കുമാരനാശാന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ പു. 27) എന്ന് കുമാരനാശാൻ മുൻകൂർ ജാമ്യമെടുക്കുന്ന,

കുറച്ചുകാലം അദ്ദേഹം ദാമ്പത്യജീവിതംനയിച്ചിരുന്നു എന്ന് ചിലർ എതിർവാദം ഉന്നയിക്കുന്ന ഗുരുവിന്റെ സ്വന്തം കുടുംബജീവിതം എന്ന വിവാദ വിഷയം എന്തെങ്കിലും വ്യക്തമായി പറയാൻ ആവശ്യമായ തെളിവുകൾ ലഭ്യമല്ല എന്ന കാരണത്താൽ ഇവിടെ ചർച്ചാ വിഷയമാക്കുന്നില്ല.

സംഘടന

സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ പുരോഗതിക്കും നിലനില്പിനും സംഘടിതരായി പ്രവർത്തിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത ഗുരു ഉയർത്തി ക്കാട്ടിയിരുന്നു. 'സംഘടിച്ച് ശക്തരാവുക' എന്ന സ്വന്തം സിദ്ധാന്തം ശ്രീനാരായണധർമ്മപരിപാലന യോഗം (എസ്.എൻ.ഡി.പി.യോഗം), ശ്രീനാരായണ ധർമ്മസംഘം (എസ്.എൻ.ട്രസ്റ്റ്), മഠങ്ങൾ, ആശ്രമങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെ ഗുരു പ്രയോഗത്തിൽ വരുത്തി. പക്ഷേ, ഈ സംഘങ്ങളുടെയൊന്നുംതന്നെ നേതൃനിരയിലോ നിർവ്വാഹകസംഘത്തിലോ മറ്റു താക്കോൽസ്ഥാനങ്ങളിലോ സ്ത്രീസാന്നിദ്ധ്യം അന്വേഷിച്ചാൽ നിരാശയായിരിക്കും ഫലം. ഗൃഹസ്ഥശിഷ്യന്മാരും അന്യജാതിക്കാരും ഉൾപ്പെടെ വിപുലമായ ഒരു ശിഷ്യസമ്പത്തുണ്ടായിരുന്ന ഗുരുവിന്റെ ശിഷ്യഗണങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഒരു 'ശിഷ്യ'യെ നമുക്ക് കാണാൻ പ്രയാസമാകും. ആലുവ അദ്വൈതാശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഒരു ധർമ്മസോദരീമഠം അദ്ദേഹം വിഭാവനം ചെയ്യുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതും നടപ്പിലായി കാണുന്നില്ല.

ആലുവ അദ്വൈതാശ്രമത്തിന്റെ പ്രവർത്തനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് 1918-ൽ ശ്രീലങ്കയിൽ വച്ച് ഗുരു പുറപ്പെടുവിച്ച ഒരു വിജ്ഞാപനത്തിലെ പരാമർശം ഇപ്രകാരമാണ്: "ഇനിയും ഇവയോട് സംബന്ധിച്ച് ഒരു ആശുപത്രിയും സത്രവും കൈത്തൊഴിൽശാലകളും പെൺകുട്ടികൾക്ക് പ്രത്യേകം താമസിച്ച് പഠിക്കുന്നതിനായി കന്യാസ്ത്രീമഠംപോലെ ഒരു ധർമ്മപരിപാലനമഠവും അതോടുചേർന്ന് അനാഥശാലയും സ്ഥാപിക്കേണ്ടത് അത്യാവശ്യമെന്നു കാണുന്നു. ധർമ്മപരിപാലന മഠത്തിന്റെ പ്രത്യേക ആവശ്യകത പെൺകുട്ടികൾക്ക് നിഷ്കർഷമായി ഉണ്ടായിരിക്കേണ്ട സ്വഭാവഗുണം, ആചാരം, ഭാഷാജ്ഞാനം, ശിശുസംരക്ഷണം, ഗൃഹഭരണം, രോഗശുശ്രൂഷ, തുന്നൽപ്പണി ആദിയായി സ്ത്രീകൾക്കുതകുന്ന കൈത്തൊഴിലുകൾ മുതലായവ അഭ്യസിപ്പിച്ച് അവരെ ഗൃഹലക്ഷ്മിയുടേയും ബ്രഹ്മചാരികളുടേയും മാതൃകയാക്കിത്തീർക്കുകയാകുന്നു". (ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിന്റെ കത്തുകളും സന്ദേശങ്ങളും,പു.59). ഇവിടെ സ്ത്രീകളേയും തന്റെ ആശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന

എന്നത് ഗുണകരം തന്നെ എങ്കിലും സ്ത്രീകളെ സ്വഭാവഗുണവും ആചാരവും ഭാഷയും ശിശുസംരക്ഷണവും ഗൃഹഭരണവും രോഗശുശ്രൂഷയും കൈത്തൊഴിലുകളും പഠിപ്പിക്കാൻ കന്യാസ്ത്രീമഠം പോലുള്ള ഒരു ധർമ്മപരിപാലനമഠം വിഭാവനം ചെയ്യുമ്പോൾ ഗുരു ഉദ്ദേശിക്കുന്ന സ്ത്രീ, പുരുഷകേന്ദ്രീകൃത സമൂഹത്തിന്റെ പരമ്പരാഗത സങ്കല്പത്തിൽനിന്ന് ഒട്ടും വ്യത്യസ്തയല്ല.

ഭാഷ, സാഹിത്യം

മറ്റു പലതിനുമൊപ്പം എഴുത്തുകാരൻ എന്ന നിലയിലും ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിന്റെ അസ്തിത്വം നമുക്കു നിഷേധിക്കാനാവാത്തതാണ്. പദ്യവും ഗദ്യവും വിവർത്തനവുമായി അമ്പതോളം കൃതികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റേതായുണ്ട്. അവയിലെ ഭാഷ വിശകലനം ചെയ്താൽ കവിതകളും (ദേവീസ്തവങ്ങളൊഴികെ) സന്ദേശങ്ങളും കത്തുകളും ഉൾപ്പെടെ ഘടനാതലത്തിൽ എല്ലായ്പ്പോഴും അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത് പുരുഷനെ മാത്രമാണ്. അതിൽ സ്ത്രീവിരുദ്ധമായി ഒന്നും ഉണ്ടാവില്ലെങ്കിലും ആ പക്ഷത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ അതു പൂർണ്ണമായും നിസംഗമാണ്. 'ദേവീസ്തവം', 'മണ്ണന്തല ദേവീസ്തവം', 'കാളീനാടകം', 'ജനനീനവരത്നമഞ്ജരി', 'ഭദ്രകാള്യഷ്ടകം' എന്നിങ്ങനെ 5 ദേവീസ്തുതികൾ ഗുരുവിന്റേതായിട്ടുണ്ട്. ഇതിൽ ഭദ്രകാള്യഷ്ടകത്തിലെയും, കാളീനാടകത്തിലെയും ദേവീവർണ്ണനകൾ പഴയ മണിപ്രവാളത്തിന്റെ ചുവടുപിടിച്ചുതന്നെ.

ഗുരുവിന്റെ സ്ത്രീപക്ഷം ഏറ്റവും കൂടുതൽ നിന്ദാപരമാകുന്ന രണ്ടു കൃതികളാണ് 'ശിവശതകവും' 'വൈരാഗ്യദശക'വും. വൈരാഗ്യദശകത്തിലെ പത്തു ശ്ലോകത്തിലും ഗുരുവിന്റെ മുഖ്യശത്രു സ്ത്രീയാണ്. തന്റെ ആത്മീയ വികാസത്തിനു മുന്നിൽ തടസ്സം നില്ക്കുന്ന സ്ത്രീ എന്ന പ്രലോഭനത്തിൽ നിന്നു തന്നെ രക്ഷിക്കാനാണ് ആ കൃതിയിലുടനീളം അദ്ദേഹം ദൈവത്തോട് ആവശ്യപ്പെടുന്നത്.

'അലഞ്ഞു തലയും മുലയുമേന്തിയകതാരിൽ
കലങ്ങിയെഴുമാഴിയുമഴിഞ്ഞരിയ കണ്ണും
വിളങ്ങി വിളയാടി നടകൊള്ളു മിവരോടി-
മ്മലങ്ങളൊഴുകും കുടിലിലാണു വലയുന്നു''

(വൈരാഗ്യദശകം, ശ്ലോകം-4)

എന്നാണ് അദ്ദേഹം വിലപിക്കുന്നത്. ആശയപരമായി നോക്കുമ്പോൾ ഗുരുവിന്റെ കൃതികളിൽ സ്ത്രീ എന്നത് നശ്വരമായ മായാലോകത്തിന്റെ

പ്രതീകമാണ്. അങ്ങനെയുള്ള സ്ത്രീ പരമമായ ജ്ഞാനം, അനശ്വരത തുടങ്ങിയ തന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കു തടസ്സവുമാണ്. "മനുഷ്യനെ വിഷയങ്ങളോട് ചങ്ങലയില്ലാതെ ബന്ധിക്കുന്ന ഉപാധികളെന്ന നിലയിൽ ഭക്തന്മാർ കാമിനീഗർഹണം നടത്താറുണ്ട്. തമിഴിലും സംസ്കൃതത്തിലും ഇതു തന്നെയാണ് സ്ഥിതി. ആ നിലയ്ക്ക് സ്വന്തം അനുഭവം ഇതിലനുപ്രവേശിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നു പറയാൻ പ്രയാസമാണ്" (ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിന്റെ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ, വ്യാഖ്യാനം -ഡോ.ടി.ഭാസ്കരൻ, പു.252) എന്നു പറഞ്ഞ് ഡോ.ടി.ഭാസ്കരൻ ഇതിനെ ന്യായീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഈ വിരുദ്ധ സമീപനം, 'ത്വം ഹി ബ്രഹ്മ' (നീ ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ്) എന്നും 'മനുഷ്യാണാം മനുഷ്യത്വം' (മനുഷ്യന് മനുഷ്യത്വം എന്ന ഒറ്റ ജാതിയേ ഉള്ളു)എന്നും പിന്നീട് ഗുരു പറയുമ്പോൾ ഈ 'ബ്രഹ്മ' സങ്കല്പത്തിലും 'മനുഷ്യത്വ'വാദത്തിലും അകത്താണോ പുറത്താണോ സ്ത്രീ എന്ന ആശയക്കുഴപ്പം അനുവാചകരിൽ സൃഷ്ടിക്കും. അതേ സമയം 'ജനനീനവരത്നമഞ്ജരി' എന്ന കൃതി ജ്ഞാനത്തിന്റേയും സൃഷ്ട്യുന്മുഖതയുടേയും അനശ്വരതയുടേയും പ്രതീകമായി 'ദേവി'യെ വാഴ്ത്തുന്നുമുണ്ട്.

സംന്യാസം

വൈഷയികതയുടെ പ്രതീകമായി സ്ത്രീയെ കാണുന്നത് ആത്മീയാചാര്യന്മാരുടെ പൊതുരീതിയാണ്. അപ്പോൾ അദ്വൈതദർശനത്തിലും പരബ്രഹ്മസിദ്ധാന്തത്തിലും എവിടെയാണ് മനുഷ്യ വർഗ്ഗത്തിൽ പകുതിയായ സ്ത്രീയുടെ സ്ഥാനം എന്ന ചോദ്യം അവശേഷിക്കും. 'ശ്രീനാരായണഗുരുധർമ്മ' ത്തിൽ സന്യാസം വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ

'ശാന്ത്യാദി സാധനവതീ
നിത്യാനിത്യ വിവേകിനീ
വിരക്തി ഭരിതായോഷിത്
പുംവത് സംന്യാസമർഹതി'

ശാന്തി തുടങ്ങിയ സാധനകളും നിത്യാനിത്യ വിവേകവും ഉള്ളവളും വിരക്തി ഭരിതയുമായ സ്ത്രീ പുരുഷനെപ്പോലെ സംന്യാസം അർഹിക്കുന്നു. (ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിന്റെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വ്യാഖ്യാനം: ഡോ.ടി. ഭാസ്കരൻ, പു. 656) എന്ന് പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീ സംബന്ധമായ ഗുരുവീക്ഷണം അവസാനഘട്ടത്തിൽ സമത്വാധിഷ്ഠിതമായി തുടങ്ങിയിരുന്നു വെന്നതിന് തെളിവാണിത്.

ഈ വിശകലനങ്ങളിൽനിന്ന് എത്തിച്ചേരാവുന്ന നിഗമനങ്ങൾ ചുവടെ ചേർക്കുന്നു :

» ഭേദചിന്തകളില്ലാത്ത, തുല്യനീതി നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു സമൂഹം വിഭാവന ചെയ്യുമ്പോഴും അതിനായി പ്രവർത്തിക്കുമ്പോഴും ലിംഗ സമത്വം/ ലിംഗനീതി എന്നൊരു വിഷയം ശ്രീനാരായണഗുരുവി ന്റെ മുമ്പിലുണ്ടായിരുന്നില്ല.

» ഗുരുവിന്റെ ദർശനങ്ങളും കർമ്മങ്ങളും സാമൂഹിക തലത്തിൽ സ്ത്രീ യുടെ പദവിയെ പരിഷ്കൃതമാക്കി. അതേസമയം പുരുഷ കേന്ദ്രീ കൃത സമൂഹം സൃഷ്ടിച്ച വാർപ്പ് മാതൃകകളെ അത് ഒരു വിധത്തി ലും അതിലംഘിക്കുന്നുമില്ല.

» കുടുംബത്തിനുള്ളിലെ ആദർശ സ്ത്രീ മാത്രമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തി ന്റെ ചിന്താവിഷയം. പൊതു ഇടത്തിലെ സ്ത്രീ ഗുരുദർശനത്തിന്റെ ഭാഗമല്ല.

» ആദ്യകാല കൃതികളെന്ന നിലയിൽ 'വൈരാഗ്യദശക'ത്തിനും (1884) 'ശിവശതക'ത്തിനും (1888) അമിതപ്രാധാന്യം നൽകേ ണ്ടതില്ലെങ്കിലും ഗുരുവിന്റെ കൃതികളിലെ ദർശനം പൊതുവേ സ്ത്രീ സൗഹാർദ്ദപരമല്ല.

» പൊതുവിൽ നോക്കുമ്പോൾ മറ്റ് പല വിഷയങ്ങളിലും കാലത്തി നു മുമ്പേ നടന്നുവെങ്കിലും ലിംഗനീതി എന്ന വിഷയത്തിൽ കാല ത്തിനൊപ്പം നടക്കാനേ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന് കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ളൂ.

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. ഗുരു കുമാരനാശാന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1993.
2. ഭാസ്കരൻ.ടി.ഡോ., ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2004.
3. ലാൽസലാം.എ (എഡിറ്റർ), ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ കത്തുകളും സന്ദേശങ്ങളും, മൈത്രി ബുക്സ്, 2012.
4. വിജയാലയം ജയകുമാർ. ഡോ., ശ്രീനാരായണഗുരു ഒരു സമഗ്രപഠനം, ശ്രീനാരായണ ഗവേഷണ കേന്ദ്രം, 1993.
5. ഷാജി.കെ.എൻ, ശ്രീനാരായണഗുരു, കറന്റ് ബുക്സ്, 2002.

കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠ: ഒരു മനഃശാസ്ത്ര വിശകലനം

ലെജ വി.ആർ.
ഗസ്റ്റ് അദ്ധ്യാപിക, മലയാള വിഭാഗം,
ആർ.ജി.എം. ഗവണ്മെന്റ് ആർട്സ് & സയൻസ് കോളേജ്, അട്ടപ്പാടി.

കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ജന്മി വ്യവസ്ഥയുടെ ക്രൂരതകൾ അനുഭവിക്കേണ്ടി വന്ന ഒരു ജനതയുടെ മനസ്സിൽ കാലങ്ങളായി ഉറഞ്ഞുകൂടിയ വിദ്വേഷം കേരളത്തിലെ സാമൂഹികാന്തരീക്ഷത്തിൽ ഒരു മാററം സൃഷ്ടിക്കുവാൻ പര്യാപ്തമായിരുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും അനാചാരങ്ങളുടെയും മറ്റും കാലഹരണപ്പെട്ട ചങ്ങലക്കെട്ടുകൾ പൊട്ടിച്ച് മാനവികതയിലധിഷ്ഠിതമായ പുതിയൊരു മൂല്യബോധത്തിലേക്കാണ് നമ്മുടെ സമൂഹം വളർന്നത്. നാട്ടുവാഴി വിരുദ്ധ പോരാട്ടങ്ങളിലൂടെയാണ് കേരളം പുതിയൊരു ജനാധിപത്യ വ്യവസ്ഥിതിയിലേയ്ക്ക് എത്തിച്ചേർന്നത്. ഇത്തരം സംഘർഷങ്ങളാണ് കേരളത്തിൽ നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ഉദയത്തിന് വഴിതെളിയിച്ചത്. "കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹിക രൂപീകരണത്തെയും ചരിത്രഗതിയെയും നിർണ്ണയിച്ച പ്രധാന ഘടകം നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനമാണ്."[1] പത്തൊമ്പത് - ഇരുപത് നൂററാണ്ടുകളിൽ ജാതിമേധാവിത്വത്തിനും പ്രാകൃതങ്ങളായ അനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരെ രൂക്ഷമായി പടപൊരുതിയ ഈ പ്രസ്ഥാനം ആധുനിക കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ പുതിയൊരു ചിന്താസരണി രൂപപ്പെടുത്തി. ഒപ്പം ബ്രാഹ്മണ മേധാവിത്വത്തിനും ജാതീയമായ അനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരെ ഒരു കീഴാള നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനവും ഉയർന്നുവന്നു.

കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നായകസ്ഥാനം ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിൽ നിക്ഷിപ്തമാണെങ്കിലും അതിനുമുമ്പേ

മാററങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പരിശ്രമിച്ച ഗുരുക്കന്മാർ നമുക്കുണ്ടായിരുന്നു. തൈക്കാട്ട് അയ്യാ, വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ, ആറാട്ടുപുഴ വേലായുധപ്പണിക്കർ തുടങ്ങിയവർ നാരായണഗുരുവിനെ സ്വാധീനിച്ചു. സവർണ്ണമേധാവിത്വത്തിനും ജാത്യാന്ധതക്കുമെതിരെ അവർ ഉയർത്തിയ ആദർശങ്ങൾ പിൻഗാമികളായ നവോത്ഥാന പ്രവർത്തകർക്ക് പ്രചോദനമായിരുന്നു. "കേരളീയ നവോത്ഥാനം ഏകശിലാത്മകവും ഏകമുഖവുമായ ഒരു സാംസ്കാരിക മുന്നേററമായിരുന്നില്ല."[2] ബഹുമുഖമായ ഈ പോരാട്ടത്തിൽ ഒരു നിർണ്ണായക ഘടകമായിത്തീർന്നത് കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠയാണ്. കീഴാള നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ശക്തനായ വിപ്ലവകാരിയായ വൈകുണ്ഠസ്വാമികളാണ് കേരളത്തിൽ ആദ്യമായി കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയത്. അന്ധവിശ്വാസത്തിന്റെയും, അനാചാരത്തിന്റെയും, ചൂഷണത്തിന്റെയും, നിസ്സഹായതയുടെയും ഇരുളിൽ അമർന്നിരുന്ന ജനതയെ ആത്മാഭിമാനത്തിന്റെ പാതയിലേയ്ക്ക് നയിച്ചത് അദ്ദേഹമാണ്. സവർണ്ണാധിപത്യത്തെയും, ജാതിമേധാവിത്വത്തെയും വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട്, അക്കാലത്ത് നിലവിലിരുന്ന ആരാധനാ സമ്പ്രദായങ്ങളിൽ സ്വാമികൾ മാററംവരുത്തി. ക്ഷേത്രപ്രവേശനം നിഷേധിക്കപ്പെട്ട അവർണ്ണർക്കുവേണ്ടി അദ്ദേഹം നിഴൽ തങ്കലുകളും പതികളും സ്ഥാപിച്ചു. സ്വാമികൾ നടപ്പിലാക്കിയ ബദൽ ആരാധനാ രീതിയിൽ വിപ്ലവകരമായ പരിഷ്കാരമായിരുന്നു കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠ. സ്വാമികൾക്കുശേഷം കേരളത്തിലുടനീളം ക്ഷേത്രങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ച് കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠ സാർവ്വജനീനമാക്കിയത് ശ്രീനാരായണ ഗുരുവാണ്.

മലയാളികളെ, പ്രത്യേകിച്ച് അവർണ്ണരെ, സ്വയം തിരിച്ചറിയുവാനും അവന്റെ സ്വത്വബോധത്തിലേക്ക് ഉയരുവാനും സഹായിച്ച കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠയുടെ അർത്ഥതലങ്ങളിലേക്ക് ഇറങ്ങിച്ചെല്ലുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ.

കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠ : ഒരു മനഃശാസ്ത്രവിശകലനം

വീക്ഷിക്കുന്നയാളെ വളരെ വ്യക്തമായും യഥാതഥമായും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന 'perfect imitator' ആണ് കണ്ണാടി. നമ്മുടെ രൂപത്തെ മാത്രമല്ല, ഭാവത്തെയും അതു പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു. സ്വത്വബോധത്തിന്റെയും സ്വയം തിരിച്ചറിയിലിന്റെയും ആവിഷ്കാരമാണ് കണ്ണാടി നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മനഃശാസ്ത്രപഠനത്തിൽ കണ്ണാടിക്ക് ഏറെ പ്രാധാന്യവുമുണ്ട്.

മനുഷ്യജീവിതത്തിലെ 'കണ്ണാടി ഘട്ട'ത്തെക്കുറിച്ച് ഒരു സിദ്ധാന്തം രൂപീകരിച്ചതും അവതരിപ്പിച്ചതും ജാക്വിസ് ലകാൻ (1901-1981)

ആണെങ്കിലും സിഗ്മണ്ട് ഫ്രോയിഡിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളാണ് ലകാനെ സ്വാധീനിച്ചത്. കണ്ണാടിയിലൂടെ പ്രതിഫലിക്കുന്നത് തന്റെതന്നെ വ്യക്തിത്വമാണെന്ന് ഫ്രോയിഡ് തന്റെ മാനസികവിശ്ലേഷണ സിദ്ധാന്തത്തിലൂടെ അവതരിപ്പിച്ചു. ഒരാളുടെ വ്യക്തിത്വം രൂപപ്പെടുന്നത് മൂന്നു ഘടകങ്ങളിലൂടെയാണെന്നും അവയെ ഇഡ്(അബോധ മനസ്സ്), ഇഗോ (ബോധമനസ്സ്), സൂപ്പർ ഇഗോ(ഉപബോധ മനസ്സ്) എന്നും അദ്ദേഹം വിളിച്ചു. ഈ മൂന്നിനും സ്വന്തമായ പ്രവർത്തനരീതികളും ഗുണങ്ങളും തനതായ നിലനില്പുമുണ്ട്. ഇവ തമ്മിൽ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുകയും ഒരുമിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇവയുടെ അന്യോന്യമുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയാണ് ഒരു വ്യക്തിയുടെ സ്വഭാവം രൂപപ്പെടുന്നത്.

മനുഷ്യന്റെ എല്ലാ ആന്തരിക ചോദനകളും ഉത്ഭവിക്കുന്നത് ഇഡിൽ നിന്നാണ്. ഇഗോയുടെയും, സൂപ്പർ ഇഗോയുടെയും നിലനില്പും പ്രവർത്തനവും രൂപപ്പെടുന്നതും ഇഡിനെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ്. മാനസിക ശക്തിയുടെ യഥാർത്ഥ ഉറവിടമായ ഇഡ് ആണ് ഒരു വ്യക്തിയുടെ അനുഭവങ്ങളെ അയാൾ അറിയാതെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. ബാഹ്യമായ ഒന്നിനോട് താല്പര്യം തോന്നുമ്പോൾ ഉണരുകയും താല്പര്യമില്ലാതാകുമ്പോൾ പിൻവലിയുകയും ചെയ്യുന്ന രീതിയാണ് ഇഡിനുള്ളത്.

നാം 'അഹം' എന്നു വിളിക്കുന്ന വ്യക്തിസത്തയാണ് ഇഗോ. ബോധമനസ്സിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദു. ഇഡിൽ നിന്നുയരുന്ന വാസനകളെ അനുഭവിക്കാനും നിയന്ത്രിക്കുവാനും തടഞ്ഞുനിർത്തുവാനുമുള്ള കഴിവ് ഇഗോയ്ക്കുണ്ട്. സൂപ്പർ ഇഗോ എന്നത് ഒരാളുടെ ബാഹ്യമായ വ്യക്തിത്വമാണ്. അതായത് മനസ്സ് വ്യാപരിക്കുന്ന മണ്ഡലം. ഇഡ് ആത്മനിഷ്ഠമായ മനസ്സിൽനിന്നും സൂപ്പർ ഇഗോ വ്യക്തിനിഷ്ഠമായ മനസ്സിൽനിന്നും ഉത്ഭവിക്കുന്നു. ആത്മനിഷ്ഠതക്കും വസ്തുനിഷ്ഠതക്കും ഇടയിലുള്ളതാണ് ഇഗോ. ഒരു വ്യക്തിയുടെ സാംസ്കാരികവും സാമൂഹികവുമായ ഇടത്തെ വാർത്തെടുക്കുന്നത് സൂപ്പർ ഇഗോയാണ്. അതിനുവേണ്ടി മനസ്സിലെ ചോദനകളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതും നിലനിർത്തുന്നതും ഇഗോയാണ്. ഫ്രോയിഡ് പ്രതിപാദിക്കുന്ന ഇഗോ കണ്ണാടിയിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്ന 'അഹം' അല്ലെങ്കിൽ 'ഞാൻ' എന്ന വ്യക്തിസത്തയെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും സ്വയം തിരിച്ചറിവിലേക്ക് ഉയർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

മനസ്സിന്റെ എല്ലാ വ്യാപാരങ്ങളും ആവിർഭവിക്കുന്ന വ്യക്തിമനസ്സിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവിനെ ഇഡ് എന്ന് ഫ്രോയിഡ് വിളിച്ചു. യുങ് ഇതിനെ ആത്മസത്ത എന്നു വിളിക്കുന്നു. ഈ ആത്മസത്ത

കുടികൊള്ളുന്നത് സഞ്ചിതാവബോധത്തിൽ (Collective Unconscious) ആണെന്ന് യുങ്ങ് പറയുന്നു. ഇതുതന്നെയാണ് ഫ്രോയിഡ് പറയുന്ന അബോധമനസ്സ്. ഫ്രോയിഡിന്റെ അബോധമനസ്സ് വ്യക്തിപരമാണെങ്കിൽ യുങ്ങിന്റെ സഞ്ചിതാവബോധം വ്യക്തിപരമല്ല. വ്യക്തിയ്ക്കതീതമായ ഒരു നിലനില്പ് അതിനുണ്ട്. "ചരിത്രാതീതകാലം തുടങ്ങി അല്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യോൽപ്പത്തി മുതൽ ഒരു ജീവി എന്ന നിലയിൽ മാനവരാശി ആർജ്ജിച്ച എല്ലാ ബോധാബോധ വ്യാപാരങ്ങളുടെയും ആവാസമായ അബോധപ്രജ്ഞയാണ് സഞ്ചിതാവബോധം."[3] ഇഗോയോട് ചേർന്നു നിൽക്കുന്ന ഘടകമാണ് വ്യക്തിയുടെ അബോധമനസ്സ്. എന്നാൽ ബോധമനസ്സിൽ നടക്കുന്നത് ഓർമ്മകൾ, ചിന്തകൾ, വികാരവിചാരങ്ങൾ, അനുഭവങ്ങൾ തുടങ്ങിയ വ്യാപാരങ്ങളാണ്. എപ്പോഴെങ്കിലുമൊരിക്കൽ ബോധമനസ്സിൽ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടതോ വേണ്ടത്ര ശ്രദ്ധിക്കാതെ വിട്ടതോ ആയ കാര്യങ്ങൾ വ്യക്തി അറിയാതെതന്നെ അവന്റെ അബോധമനസ്സിൽ അടിഞ്ഞുകിടക്കുന്നു. ഇവ ഇടയ്ക്കിടെ ബോധമനസ്സിലേയ്ക്കു കയറിവരികയും അബോധമനസ്സിലേയ്ക്കു തിരിച്ചുപോകുകയും ചെയ്യുന്നു. തന്റെ അനുഭവങ്ങളുടെയോ, ചിന്തകളുടെയോ, കാഴ്ചപ്പാടുകളുടെയോ ഭാഗമായി സ്ഥിരമായി ചില ധാരണകൾ വ്യക്തിയുടെ അബോധമനസ്സിൽ രൂപപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നു. ഇവ തന്റെ നിലനില്പിനെക്കുറിച്ചുള്ളതാകാം, ജീവിക്കുന്ന സമൂഹത്തെക്കുറിച്ചുള്ളതാകാം.

സമൂഹം ഓരോ വ്യക്തിക്കും സന്തോഷപ്രദവും അല്ലാത്തതുമായ നിരവധി അനുഭവങ്ങൾ നല്കുന്നു. ഇവ അബോധമനസ്സിൽ ചില ധാരണകളായി രൂപം പ്രാപിക്കുന്നു. ബാഹ്യമായ ഏതു കാര്യത്തെയും ധാരണകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് മനസ്സു സ്വീകരിക്കുന്നത്. ഇവ വ്യക്തിയുടെ നേരിട്ടനുഭവത്തിൽ നിന്നുണ്ടായതാകാം അല്ലെങ്കിൽ സമൂഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടാകാം. ഈ ധാരണകളാണ് ഒരു വ്യക്തിയെ തന്നിലേക്കു തന്നെ ഉൾവലിയാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. വ്യക്തിയുടെ അബോധമനസ്സും ബോധമനസ്സുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്ന വളരെ ശക്തമായ ഒരു മേഖലയാണ് സഞ്ചിതാവബോധം. ഇതിനെ ആത്മസത്തയെന്നാണ് യുങ്ങ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ ആത്മസത്തയെ വേണ്ടവിധം പരിപാലിക്കുകയും ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിലേക്ക് എത്തിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതാണ് ഒരു ജീവിയുടെ ആത്യന്തികലക്ഷ്യം എന്ന് യുങ്ങ് കരുതുന്നു. മനസ്സിലുണ്ടാകുന്ന വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ ഒരു സന്തുലിതാവസ്ഥയിൽ എത്തിച്ച് 'ഞാൻ ആരാണ്?', 'എന്താണ്?' എന്ന് സ്വയം തിരിച്ചറിയുന്നതാണ് യുങ്ങിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ആത്മസാക്ഷാതാകാരത്തിലേക്കുള്ള വഴി.

എന്നാൽ, ഈ ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിനുമപ്പുറത്തേക്ക് സമൂഹത്തിൽ സവർണ്ണാവർണ്ണ വ്യത്യാസം നിലനില്ക്കുന്നത് എന്തുകൊണ്ടാണ് എന്നതിനുള്ള ഉത്തരമാണ് തന്റെ 'കണ്ണാടിഘട്ടം' എന്ന സിദ്ധാന്തത്തിലൂടെ ലകാൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇഗോ എന്ന വ്യക്തിസത്തയാണ് ലകാൻ തന്റെ സിദ്ധാന്തത്തിൽ 'അഹം' അല്ലെങ്കിൽ 'ഞാൻ' എന്നതുകൊണ്ട് വ്യവഹരിക്കുന്നത്. ഇഡിൽ ഉണരുന്ന വികാരവിചാരങ്ങളെ (ആന്തരിക ചോദനകളെ) പ്രവർത്തിപഥത്തിലേക്ക് എത്തിക്കുവാൻ സൂപ്പർ ഇഗോയെ സഹായിക്കുന്നത് ഇഗോയാണ്. കണ്ണാടി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത് ഒരു വ്യക്തിയുടെ ബാഹ്യമായ രൂപവും മാനസികമായ വളർച്ചയും മാത്രമല്ല; അവയുടെ പരസ്പരമുള്ള പൂരകത്വം കൂടിയാണ്. മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്വത്വം തിരിച്ചറിയുന്നത് തന്റെ പ്രതിബിംബം ദർശിക്കുന്നതിലൂടെയാണ്. ഒരു കുഞ്ഞിൽ ആറുമാസത്തിൽ തുടങ്ങി ഒന്നരവയസ്സിൽ അവസാനിക്കുന്ന ആത്മനിഷ്ഠമായ വളർച്ചയുടെ കാലമാണ് 'കണ്ണാടിഘട്ടം' എന്നതുകൊണ്ട് ലകാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. കണ്ണാടിയിൽ തന്റെ പ്രതിരൂപം കാണുന്നതുമുതൽ ഒരു കുഞ്ഞ് തന്നെ ശ്രദ്ധിക്കുവാൻ തുടങ്ങുന്നു. ആ രൂപം കുട്ടിയിൽ ആകാംക്ഷയും താല്പര്യവും ഉണർത്തുന്നു. വളരുംതോറും കണ്ണാടിയിൽ കാണുന്ന തന്റെ രൂപത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന മാററങ്ങളെ നിരീക്ഷിക്കുവാൻ തുടങ്ങുകയും പിന്നീട് ഇത് 'ഞാൻ' തന്നെയാണ് എന്ന തിരിച്ചറിവിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുകയും ചെയ്യുന്നു. തന്നെ വ്യക്തമായി തിരിച്ചറിയാൻ ചാഞ്ഞും ചരിഞ്ഞും വിവിധ കോണുകളിൽ കൂടി അവൾ/അവൻ കണ്ണാടിയെ സമീപിക്കുന്നു. തന്നെ മനസ്സിലാക്കുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ ബാഹ്യലോകത്തെക്കുറിച്ചും അവയും താനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചും ചിന്തിക്കുന്നു.

തന്റെ ഉപബോധമനസ്സിൽ (സൂപ്പർ ഇഗോ) രൂപപ്പെടുന്ന ചിത്രങ്ങളെ ബാഹ്യലോകത്തുനിന്നും സ്വരൂപിക്കുന്ന അറിവുകളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നു. ഫ്രോയിഡ് സൂചിപ്പിക്കുന്ന നാർസിസിസം (സ്വയം ആരാധന) എന്ന തലത്തിലേക്ക് കുഞ്ഞ് എത്തിച്ചേരുന്നു. 'അഹം' മാത്രമല്ല ഒരു കുഞ്ഞ് ജീവിക്കുന്ന ചുറ്റുപാടുകളും വ്യക്തിത്വവികാസത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാറുന്നു. ഒരു കുഞ്ഞിന് ജീവിതത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഭക്ഷണം കഴിക്കുക, എഴുന്നേല്ക്കുക തുടങ്ങിയ അടിസ്ഥാനപരമായ പ്രവർത്തികൾ സ്വയം ചെയ്യാൻ സാധ്യമല്ല. നിലനില്പിനുവേണ്ടി അവൾക്ക്/അവന് മററുള്ളവരുടെ സഹായം തേടേണ്ടി വരുന്നു. വളർന്നു വരുംതോറും ഇഡിൽ അടിച്ചമർത്തിവെച്ചിട്ടുള്ള തന്റെ കഴിവില്ലായ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം ബോധമനസ്സിൽ ഉയരുകയും ബാഹ്യമായ ഇടപെടലുകൾ ഇല്ലെങ്കിൽ തനിക്ക് നിലനില്ക്കുവാൻ സാധിക്കുകയില്ല എന്ന

അപകർഷതാബോധത്തിലേക്ക് നയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ജീവിതാവസാനം വരെ 'ഞാൻ' സ്വയം പര്യാപ്തനല്ല എന്ന തോന്നൽ അവനെ പിന്തുടരുന്നു. വ്യക്തിത്വവികാസത്തിന്റെ ഓരോ ഘട്ടത്തിലും ഇഗോയിൽ അടിച്ചമർത്തപ്പെടുന്ന വികാരങ്ങൾ സമൂഹത്തിന്റെ മുൻനിരയിലേക്ക് വരാതിരിക്കാൻ അവനെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു.

വ്യക്തിസത്തയെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം ചിലപ്പോഴൊക്കെ തന്റെ ചുറ്റുപാടുകളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി തന്നിലേക്കുതന്നെ ഉൾവലിയാനുള്ള ഒരു പ്രേരണ വ്യക്തിയിലുണ്ടാക്കുന്നു. സമൂഹത്തിൽ സവർണ്ണനെയും അവർണ്ണനെയും വേർതിരിച്ചു നിർത്തുന്ന ഘടകം ഉൾവലിയാനുള്ള വ്യക്തിയുടെ 'അഹം' തന്നെയാണ്. കണ്ണാടിയിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠമായ ബാഹ്യരൂപത്തെമാത്രം ശ്രദ്ധിക്കുന്ന ഒരു അവർണ്ണനിൽ തന്റെ കുലവും നിറവും സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുധാരയിൽനിന്നു മാററി നിർത്തപ്പെടേണ്ടതാണെന്ന ധാരണ സൃഷ്ടിക്കുന്നു.

കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന സവർണ്ണാധിപത്യത്തിനും അനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരെ അവർണ്ണനെ തന്റെ സ്വത്വബോധത്തിലേക്ക് ഉണർത്താനും 'ഞാൻ' എന്ന വ്യക്തി മററുള്ളവരെപ്പോലെ തന്നെയാണെന്ന് അവർണ്ണനെ ബോധ്യപ്പെടുത്താനും ആണ് വൈകുണ്ഠസ്വാമികളും നാരായാണഗുരുവും കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയത്. കണ്ണാടിക്കുമുമ്പിൽ താമരപ്പൂവും അതിനുമുകളിൽ ദീപവും കത്തിച്ചുവെച്ചുകൊണ്ടായിരിക്കണം ആരാധന നടത്തേണ്ടത് എന്ന് സ്വാമികൾ നിഷ്കർഷിച്ചു. ആ സമയത്ത് ഭക്തന്മാർ കുളിച്ച് ശുദ്ധമായി തലക്കെട്ടോ, തലപ്പാവോ ധരിച്ചിരിക്കണം. അവർണ്ണർക്ക് തലക്കെട്ട് ധരിക്കാൻ അവകാശമില്ലാതിരുന്ന ഒരു കാലത്താണ് സ്വാമികൾ ഇത്തരത്തിലൊരു ആരാധനാരീതി വികസിപ്പിച്ചെടുത്തത്. തലക്കെട്ടുമായി കണ്ണാടിക്കുമുമ്പിൽ നിന്നു വണങ്ങുമ്പോൾ ആത്മബോധവും ആത്മാഭിമാനവുമുള്ള പുതിയൊരു സ്വത്വബോധത്തിലേക്ക് ഉണരുവാൻ അവർണ്ണർക്ക് കഴിയുമെന്ന് സ്വാമികൾ വിശ്വസിച്ചു. സ്വാമികൾക്കുശേഷം സവർണ്ണ മേൽക്കോയ്മയെയും അവരുടെ മതസങ്കല്പത്തെയും വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് ഈ കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠയെ പിൽക്കാലത്ത് നാരായണഗുരു ശക്തമായ ഒരു ആരാധനാരീതിയായി മാററിയെടുത്തു.

ഫ്രോയിഡ്, യുങ്ങ്, ലകാൻ എന്നിവരുടെ മനഃശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്ന വ്യക്തിസത്ത, ആത്മസത്ത, അഹം എന്നിവ സ്വത്വാവബോധത്തിന്റെ കേന്ദ്രമാണ്, ഈ അവബോധമാണ് കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠയുടെ തത്ത്വവും.

ഉപസംഹാരം

ഈശ്വരൻ സർവ്വവ്യാപിയും സർവ്വചരാചരങ്ങളിലും കുടികൊള്ളുന്നവനമാണ്. ഈശ്വരനു സവർണ്ണാവർണ്ണഭേദങ്ങളില്ല. ദൈവം കുടികൊള്ളുന്ന ക്ഷേത്രമാണ് മനുഷ്യശരീരം. ക്ഷേത്രപ്രവേശനത്തിനുള്ള അവകാശമില്ലാതിരുന്ന ഒരു ജനതയെ ശരീരം ക്ഷേത്രമാണെന്നും അതിനുള്ളിൽ ഈശ്വരനുണ്ട് എന്നുമുള്ള ബോധ്യപ്പെടുത്തൽ ഒരേ സമയം പ്രതിഷേധത്തിന്റെയും അദ്ധ്യാത്മിക സത്യത്തിന്റെയും വെളിപ്പെടുത്തലാണ്. കണ്ണാടിക്കു മുമ്പിലെത്തുന്ന ഭക്തർ കാണുന്നത് സ്വന്തം ശരീരത്തെയാണ്. അതിനെ കണ്ണാടിയിൽ നോക്കി കൈകൂപ്പി വണങ്ങുമ്പോൾ ദൈവം തന്നിൽ തന്നെയുണ്ട് എന്ന ആത്മബോധത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഈ സാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെ ഏറ്റവും മൂർത്തമായ നിലയാണ് അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി, തത്ത്വമസി തുടങ്ങിയ വേദസാരങ്ങൾ. ഞാനും നീയും ഒന്നുതന്നെയാണ് എന്ന ചേർച്ച. അതിനാൽ മൃഗീയവും ആന്തരികവുമായ പ്രാകൃതവാസനകളെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ് അവയെ സ്വയം ശുദ്ധീകരിച്ച് പരമമായ ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുവാൻ കണ്ണാടി പര്യാപ്തമാകും എന്ന വിവക്ഷ.

കുറിപ്പുകൾ

1. സുരേന്ദ്രൻ. വി.യു., കേരളീയ നവോത്ഥാനം പ്രതിസന്ധികൾ വെല്ലുവിളികൾ, പുറം.10.
2. വിജയൻ. എം.എൻ., നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം, വാല്യം - 2, പുറം. 1901-2.
3. ജയശങ്കർ പൊതുവത്ത്, യുങ്ങ്, പുറം.39.

സഹായഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. ഗോപകുമാർ പി.എഫ്., കേരളീയ നവോത്ഥാനം
2. ജയശങ്കർ പൊതുവത്ത്, യുങ്ങ്
3. ജോയി ബാലൻ വ്ളാത്താങ്കര, വൈകുണ്ഠസ്വാമിയും സാമൂഹിക നവോത്ഥാനവും
4. ബാലകൃഷ്ണൻ. പി.കെ., നാരായണഗുരു
5. വിജയൻ. എം.എൻ., നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം, വാല്യം - 2
6. സതീഷ് കിടാരക്കുഴി, വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ
7. സുരേന്ദ്രൻ.വി.യു., കേരളീയ നവോത്ഥാനം പ്രതിസന്ധികൾ വെല്ലുവിളികൾ.
8. Evans Dylan,An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis.
9. Frued Sigmund,Interpretation of Dreams.

നാടോടിവിജ്ഞാനീയമേഖലയിലൂടെ നവോത്ഥാനം

—ജന്തുചരിതത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം

ഡോ. നിഷ ഫ്രാൻസിസ് ഒ.
അസി. പ്രൊഫസർ, മലയാള വിഭാഗം, വിമല കോളേജ്

കേരളത്തിലെ ജന്തുചരിതം നാടോടിവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ മേഖലയിൽ എത്രമാത്രം സ്വാംശീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്? ഈ നാട്ടറിവുമേഖല എങ്ങനെയെല്ലാം കേരളസംസ്കാരത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തിന്റെയും നവോത്ഥാനചിന്തകളെ ത്വരിതപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് എന്ന അന്വേഷണമാണ് ഈ പ്രബന്ധം. ഒരു കൂട്ടായ്മയുടെ ഭാഗമായി നിലനില്ക്കുന്ന മൃഗസംബന്ധിയായ നാട്ടറിവുകൾ സാംസ്കാരികസ്വത്വനിർമ്മിതിയുടെ അനിവാര്യഭാഗമാകുന്ന കാലഘട്ടത്തെയാണ് ഇവിടെ നവോത്ഥാനമെന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. സാംസ്കാരിക നരവംശശാസ്ത്രത്തിന്റെ പൊതുമണ്ഡലത്തെ ആശ്രയിച്ച് പുരോഗമിച്ച ഫോക്‌ലോറിസ്റ്റിക്സിന് അതിന്റേതായ ലക്ഷ്യവും മാർഗ്ഗവും തിട്ടപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ കഴിഞ്ഞത് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പാരമ്പര്യാന്വേഷണങ്ങളിലൂടെയാണ്. സാമാന്യജനസമൂഹത്തിന്റെ സാംസ്കാരികസമ്പത്താണ് നാടോടിവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ പ്രധാന മേഖല. സമൂഹമനസ്സിന്റെ അപഗ്രഥനം സാധിക്കുന്നത് ഫോക്‌ലോറിലൂടെയാണ്. വളർച്ച പ്രാപിക്കുന്നതിനുമുമ്പ്, നാഗരികതയിലേക്കുള്ള വികാസത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽ, നീതിശാസ്ത്രം, തത്ത്വചിന്ത, ദർശനങ്ങൾ ഇത്യാദി വിഷയങ്ങളെല്ലാം സംഗ്രഹിച്ച് വിനിമയം ചെയ്യുന്നത് ഫോക്‌ലോർ മാതൃകകളിലൂടെയാണ്. തലമുറകളിലൂടെ വാമൊഴിയിലൂടെ കൈമാറ്റം ചെയ്യുന്ന പാരമ്പര്യവഴക്കങ്ങളിൽ ഒരു കൂട്ടായ്മയുടെ സ്വത്വബോധം പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ നാട്ടുവഴക്കങ്ങളിലെല്ലാം

ജന്തു-സസ്യ സംബന്ധിയായ അറിവുകൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ, ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, വാങ്മയമാതൃകകൾ, കലാഘടകങ്ങൾ എന്നിവ കാണാം. ഇത്തരത്തിൽ സംക്രമിക്കുന്ന നാട്ടറിവുകളിലെ ജൈവികപ്രപഞ്ചം കാലപരിണാമത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിൽ വലിയ പങ്കു വഹിക്കുന്നുണ്ട്.

ധർമ്മപരം

ജന്തുസംബന്ധിയായി നിലനില്ക്കുന്ന വൈജ്ഞാനികഘടകങ്ങളിൽ വില്യം ആർബാസ്ക് നിർദ്ദേശിക്കുന്ന നാലു ധർമ്മങ്ങളും അർത്ഥവത്താകുന്നു. പ്രകൃതിയുമായി ഇണങ്ങി ജീവിച്ചിരുന്ന ഗോത്രസംസ്കൃതിയിൽ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട സമ്മർദ്ദങ്ങളിൽനിന്നു രക്ഷനേടുന്നതിനുള്ള ഉപാധികളായി മൃഗങ്ങളെ ആരാധിക്കുന്നതും, മൃഗരൂപത്തിൽ പൊയ്മുഖങ്ങളുപയോഗിച്ചു നൃത്തംചെയ്യുന്നതുമെല്ലാം പരിഗണിക്കാവുന്നതാണ്. കൂട്ടായ്മ അനുവർത്തിക്കുന്ന ചില വഴക്കങ്ങളുടെ ന്യായീകരണമെന്ന നിലയിൽ ആചാരാനുഷ്ഠാനഴം കലാപ്രകടനങ്ങളും മൃഗങ്ങളോടു ബന്ധപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്നതായി കാണാം. വിശ്വാസം, സദാചാരനിഷ്ഠ, സാമൂഹികഘടന, തൊഴിൽ തുടങ്ങിയവയെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതായിരിക്കും ഇത്തരം ന്യായീകരണങ്ങൾ. വേട്ടയെ സംബന്ധിച്ച് ഒരു പ്രത്യേക വിശ്വാസം ആദിവാസി ഗോത്രക്കാർക്കിടയിൽ കാണുന്നു. മുയൽവേട്ട അരുതെന്ന നിഷിദ്ധം പണ്ട് അവർക്കുണ്ടായ ദുരനുഭവത്തിൽനിന്നുള്ള പാഠമാണ് ന്യായീകരിക്കുന്നത്. മുയൽവേട്ട നടത്തിയ ദിവസം ഗോത്രമൂപ്പന്റെ മകൻ മരിച്ചുവെന്നതാണ് ഇതിനുള്ള കാരണം. നിരക്ഷരസമൂഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് അറിവിന്റെ വിനിമയവുമായും നാടോടി ജന്തുചരിതത്തിന് ബന്ധമുണ്ട്. സ്ഥിരോത്സാഹിയായ ആമ വേഗതയേറിയ മുയലിനെ തോല്പിക്കുന്ന കഥയിൽ കഠിനപരിശ്രമങ്ങൾ വിജയത്തിലേയ്ക്കുള്ള മാർഗ്ഗമാണെന്നുള്ള അറിവാണ് കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. അംഗീകരിക്കപ്പെട്ട പെരുമാറ്റച്ചട്ടങ്ങളെ നിലനിർത്താനും ഇത്തരം ഫോക്ഘടകങ്ങൾ സഹായകരമാണ്. കാവുകളിൽ നിലനിന്നിരുന്ന നാഗാരാധന പ്രകൃതിയുടെ ആവാസവ്യവസ്ഥിതിയെ മനുഷ്യന്റെ സാംസ്കാരിക പരിണാമദിശയിലും കൂടെ നിലനിർത്തുന്നതിനുള്ള പരിശ്രമമായി നോക്കിക്കാണാം.

വർഗ്ഗീകരണം

റിച്ചാർഡ് എം. ഡോർസന്റെ വർഗ്ഗീകരണരീതിയനുസരിച്ച് വാങ്മയം, കല, സാമൂഹികം, ഭൗതികം എന്നിങ്ങനെ നാലു തലങ്ങളിലായി ജന്തുസംബന്ധിയായ ഫോക്‌ലോർ ഘടകങ്ങളെ വർഗ്ഗീകരിച്ചു പഠിക്കാം. ജന്തുക്കളെപ്പറ്റിയുള്ള

1. നാടോടി വാങ്മയങ്ങൾ,
2. കലാനിർവ്വഹണങ്ങളിൽ മൃഗസാന്നിധ്യം,
3. ഇത്തരം പ്രകടനങ്ങൾക്കു പിന്നിലുള്ള വിശ്വാസം, ഇതിനോട നുബന്ധിച്ച് അനുഷ്ഠാനസംബന്ധിയായ ചടങ്ങുകൾ,
4. ജന്തുക്കളെ സൂചിപ്പിക്കാനുപയോഗിക്കുന്ന ഭൗതികസാമഗ്രി കൾ, വേഷഭൂഷകൾ എന്നിവയെല്ലാം ഇതിന്റെ ഭാഗമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നു.

ഈ വിഭാഗങ്ങളെല്ലാം അന്യോന്യം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ പൂർണ്ണമായുള്ള വിഭജനം സാധ്യമല്ല. ഇങ്ങനെ നാലു മേഖലയിൽ ചിത റിക്കിടക്കുന്ന ജന്തുചരിതങ്ങളെ കൂട്ടായ്മയുടെ ഭാഗമായി വിലയിരുത്തുക യും അപഗ്രഥനത്തിനു വിധേയമാക്കുകയുമാണ് ഈ പ്രബന്ധം. കേരള ത്തിന്റെ വൈജ്ഞാനികപദ്ധതിതന്നെ ഇത്തരം ചിന്തകൾക്ക് വിധേയ മായി പരിവർത്തനപ്പെട്ടതിന്റെ ചരിത്രം പുനരാലോചിക്കേണ്ടതാണ്.

1. സാമൂഹികം

സമൂഹത്തിന്റെ കൂട്ടായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽനിന്നും ഉരുത്തിരിയുന്ന സംസ്കാരമാണ് ഇതിൽ ഉൾപ്പെടുക. നാട്ടിലെ ആചാരവിശ്വാസങ്ങൾ, ചടങ്ങുകൾ, നാട്ടുനടപ്പുകൾ, ഉത്സവാഘോഷങ്ങൾ, ആരാധന, വിനോ ദങ്ങൾ, നാടൻകളികൾ, ആഭിചാരക്രിയകൾ, മന്ത്രവാദകർമ്മങ്ങൾ, ജീ വിതമുഹൂർത്തങ്ങളോടനുബന്ധിച്ചുള്ള കർമ്മങ്ങൾ, ഘോഷയാത്രകൾ എന്നിവയെല്ലാം ഈ വിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്നു.

ആരാധനയുടെ ഭാഗമായാണ് കലാവഴക്കങ്ങൾ രൂപംപ്രാപിക്കുന്ന ത്. കേരളത്തിലെ ആരാധനയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ് മൃഗപൂജ. മൃഗ പൂജയിലൂടെ അനേകം ജന്തുവിഭാഗങ്ങളുമായി മനുഷ്യവർഗ്ഗം ചിരസ മ്പർക്കത്തിൽ ഏർപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഉർവ്വരതയും കാർഷികഫലസമൃദ്ധിയു മായും ബന്ധമുള്ള മൃഗങ്ങളാണ് കാള, പശു, ആട് എന്നിവ. മൃഗദേവതാ സങ്കല്പങ്ങളിൽ ഈ മൃഗങ്ങൾക്ക് പ്രത്യേകസ്ഥാനമുണ്ട്. ഉർവ്വരതയുമാ യി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ള മൃഗരൂപത്തിൽ ദേവതകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമെന്നാണ് പ്രാക്തനവിശ്വാസം. അതിനാൽ ഈ കലാരൂപങ്ങളിൽ പ്രതീകാത്മക മായി മൃഗരൂപം കെട്ടിയൊരുക്കാറുണ്ട്. പുരാണേതിഹാസകൃതികളിലെ ല്ലാം മൃഗപൂജയുടെ അടയാളപ്പെടുത്തലുകളുണ്ട്. പശു ഹൈന്ദവാചാരപ്ര കാരം പുണ്യമൃഗമാണ്. ഗോക്കളെയും ബ്രാഹ്മണരെയും ബ്രഹ്മാവ് ഒരു മിച്ച് സൃഷ്ടിച്ചുവെന്നാണ് വിശ്വാസം. കാമധേനു, നന്ദിനി, സുരഭി തുട ങ്ങിയ ദിവ്യഗോക്കളെപ്പറ്റി ഉന്നതസംസ്കാരത്തിലെ പുരാസങ്കല്പങ്ങളിൽ

പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. ഇത്തരത്തിൽ നാടൻസങ്കല്പമാണ് ഗോദാവരിയെന്ന ദിവ്യപശു. 'കോതാമൂരിയാട്ടം' എന്നറിയപ്പെടുന്ന 'ഗോദാവരിയാട്ടം' ഉത്തരകേരളത്തിലെ മലയരും പാണരും ചെയ്യുന്ന കലാപ്രകടനമാണ്. ഇത് കാർഷികവൃത്തിയ്ക്കാവശ്യമായ ഗോസമൃദ്ധിയ്ക്കായിട്ടാണെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നു. പ്രാദേശികദേവതകളെ കാർഷികസമൃദ്ധിയുടെ മൂർത്തികളായി കരുതുന്ന മൃഗങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽ ആരാധിക്കുന്നത് യൂറോപ്പിലടക്കമുള്ള പ്രാക്തനസംസ്കാരങ്ങളിൽ നടപ്പുണ്ട്. ഗോദാവരി കേരളീയമായ ഉർവ്വരദേവതയാണ്. കർഷകസമ്പത്തിന്റെ പ്രതാപം കാലിക്കൂട്ടങ്ങളെ ആശ്രയിച്ച് നിർണ്ണയിക്കുന്ന രീതി പ്രാചീന റോമൻ, ജൂത പാരമ്പര്യങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. കന്നുകാലിതൊഴുത്തും, വൈക്കോൽക്കൂനയും കേരളത്തിലെ ഗൃഹങ്ങളുടെ സമ്പൽസമൃദ്ധിയുടെയും ഐശ്വര്യത്തിന്റെയും പ്രതീകമായിരുന്നു. പാപവിമുക്തിക്കായി പശുക്കളെ ദാനംചെയ്യുന്ന ചടങ്ങും കേരളത്തിലുണ്ട്. ദേവതാപ്രസാദത്തിനായി അവരുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മൃഗങ്ങളെയോ അവയുടെ രൂപങ്ങൾ ലോഹം, ദന്തം, ദാരു എന്നിവയിൽ നിർമ്മിച്ചതോ ക്ഷേത്രങ്ങളിലേയ്ക്ക് വഴിപാടായി സമർപ്പിക്കുകയും പതിവുണ്ട്. ഗണപതിപ്രസാദത്തിനായി ആനയ്ക്ക് ഭക്ഷണവും വെള്ളവും നൽകുന്നരീതി നാട്ടിൻപുറത്തെ നടപ്പാണ്. മൃഗങ്ങളെ അലങ്കരിച്ച് എഴുന്നെള്ളിക്കുന്ന പതിവ് ആരാധനയോടനുബന്ധിച്ച് കാണാം. പൂരാഘോഷങ്ങളിൽ തിടമ്പേറ്റുന്ന ആന ഇതിനു തെളിവാണ്. ആന, കുതിര തുടങ്ങിയ മൃഗങ്ങളെ കാവുകളിലും മറ്റും നടയിരുത്തുക പതിവുണ്ട്. കാളവേല തുടങ്ങിയ കെട്ടുകാഴ്ചകളും മൃഗാരാധനയുടെ ഭാഗമായി നിലനില്ക്കുന്ന അനുഷ്ഠാനങ്ങളാണ്. വൈയ്ക്കോൽ കൊണ്ടുണ്ടാക്കുന്ന മൃഗരൂപങ്ങളുടെ കെട്ടുകാഴ്ചകൾ, കാലിച്ചേകോനൂട്ട് എന്ന അനുഷ്ഠാനം വടക്കൻ കേരളത്തിലേതാണ്.

ദേവതകളുടെ പ്രതിരൂപാത്മകത

ദേവൻമാർക്ക് മൃഗരൂപത്തിലുള്ള പ്രതിരൂപാത്മകതയും ആരാധനയുടെ ഭാഗമാണ്. ഇന്ദ്രൻ, കാള, ആട്, കുറുക്കൻ, പക്ഷി എന്നിവയുടെ രൂപം കടം ധരിച്ചതായി പറയപ്പെടുന്നു. ദശാവതാരത്തിൽ വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരങ്ങളായ മത്സ്യ-കൂർമ്മ-വരാഹങ്ങൾ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. പാർവ്വതീ പരമേശ്വരൻമാർ 'ആനവടിയായ്' ചമഞ്ഞ് ആനമുഖമുള്ള ശിശു (ഗണപതി) ജനിച്ചതും പുരാണസ്മൃതി തന്നെയാണല്ലോ. പുലിദൈവം മൃഗരൂപം കൈക്കൊണ്ട പ്രതിരൂപമാണ്. മത്സ്യ-കൂർമ്മ -വരാഹാദി അവതാരങ്ങൾ പൂജനീയമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. ഓരോ നക്ഷത്രത്തിനും വിധിക്കപ്പെട്ട മൃഗങ്ങളുണ്ട്. അവയെ ഉപദ്രവിക്കുകയോ

കൊല്ലുകയോ പാടില്ല. അവയെ വളർത്തുന്നത് നല്ലതാണെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നു. ഇതിനെ ഒരുതരത്തിൽ ദൈവപ്രതിരൂപാരാധനയായി കണക്കാക്കാം.

ടോറ്റമിസം

നരവംശശാസ്ത്രപരമായി ഈ മൃഗാരാധനയെ സമീപിച്ചാൽ കാട്ടിലെ ആവാസവ്യവസ്ഥിതിയിൽ തങ്ങൾക്കു ഭയമുള്ള മൃഗങ്ങളോട് പ്രാക്തന കാലത്ത് മനുഷ്യൻ ദേവസങ്കല്പത്തിലൂടെ ഇണങ്ങാൻ ശ്രമിച്ചതാണെന്നു കാണാം. വർഗ്ഗപാരമ്പര്യം കാണിക്കുന്ന പ്രതിരൂപസങ്കല്പങ്ങളിൽ മൃഗങ്ങൾക്കുള്ള പ്രാതിനിധ്യത്തിന് മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ തുടക്കത്തോളം തന്നെ പഴക്കമുണ്ട്. ഒരുതരത്തിൽ ഈ മൃഗാരാധന 'ടോറ്റമിസ'ത്തിന്റെ തുടർച്ചയാവാൻ തരമുണ്ട്. ക്രൂരമൃഗങ്ങളെ ആരാധനാമൂർത്തികളായി ഇണക്കാൻ നോക്കിയതിന്റെ ഭാഗമാകണം ടോറ്റമിസം. പ്രാക്തന ജനതയുടെ മതവിശ്വാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ടോറ്റമിസത്തെ നോക്കിക്കാണേണ്ടത്. മൃഗം, പക്ഷി, ജീവി, ചെടി, വൃക്ഷം ഇവയിലേതെങ്കിലും തങ്ങളുടെ വംശത്തോടു ബന്ധമുള്ളതാണെന്ന് ഗോത്രസംസ്കൃതിയിൽ വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. ഇതിനെ അവർ ഗോത്രചിഹ്നമായി കരുതുന്നു. നിശ്ചിതമൃഗങ്ങളുടെ അനുഗാമികളാണ് തങ്ങളെന്ന് അതാതു ഗോത്രക്കാർ ഗണിക്കുന്നു. അങ്ങനെ മൃഗങ്ങൾ അവരുടെ 'ടോറ്റ'മായി മാറുന്നു. ഗോത്രങ്ങളുടെ പ്രതിരൂപാത്മകതയാണ് ടോറ്റമിസത്തിലുള്ളത്. ഈ മൃഗങ്ങളുമായി തങ്ങൾക്ക് രക്തബന്ധമുണ്ടെന്നവരെ ആദിവാസികൾ വിശ്വസിക്കുന്നു. അതിനാൽ, അന്യഗോത്രക്കാരുമായേ വിവാഹബന്ധം അനുവദിക്കൂ. ആസ്ട്രേലിയ, ആഫ്രിക്ക, അമേരിക്കയുടെ വടക്കു പടിഞ്ഞാറൻ പ്രവിശ്യ എന്നിവിടങ്ങളിലെല്ലാമുള്ള ആദിവാസികൾക്ക് മൃഗങ്ങളോടുള്ള പ്രതിരൂപാത്മകതയിൽ വിശ്വാസമുണ്ട്. ഗോത്രചിഹ്നമായി കരുതുന്ന മൃഗങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഗോത്രസമുദായങ്ങൾ തരംതിരിച്ചിട്ടുള്ളത്. കുടുംബഘടനയിൽത്തന്നെ ഈ മൃഗപ്രതിരൂപവിശ്വാസം വളരെയധികം പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. വർഗ്ഗപാരമ്പര്യത്തെ മൃഗങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള പ്രതിരൂപ സങ്കല്പത്തോടു ചേർത്ത് ഉല്പത്തി സംബന്ധിച്ച പുരാസങ്കല്പങ്ങൾക്ക് രൂപം കൊടുക്കുന്നത് പ്രകൃതിയോട് ഇണങ്ങി ജീവിക്കാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ പുരോഗമനാത്മകമായ ഇടപെടലായിക്കാണാം. ഇതിനെ അന്ധവിശ്വാസമെന്നതിനേക്കാൾ അതിജീവനപാഠമായേ കണക്കാക്കാൻ സാധിക്കൂ. പശു, കാള, കുതിര, ആട്, സിംഹം, കലമാൻ, ഗരുഡൻ, മയിൽ തുടങ്ങിയ പക്ഷിമൃഗാദികളെ പുണ്യജീവികളായി വിവിധ ഗോത്രസമൂഹങ്ങൾ സങ്കല്പിച്ചിരുന്നു.

ഈ സങ്കല്പമാണ് പിന്നീട് ടോറ്റമിസ (പ്രതിരൂപസങ്കല്പം) ത്തിലേക്ക് പരിണമിക്കുന്നത്.

കാർഷികവൃത്തിയുടെ ആരംഭമായി മൃഗാരാധനയ്ക്ക് ബന്ധമുണ്ട്. വളർത്തുമൃഗങ്ങളെ കണ്ടെത്തി അവയെ ഇണക്കി കൃഷിസംബന്ധമായി ഉപയോഗിക്കുന്നത് ഏറെ ഉപയോഗപ്രദമായി മനുഷ്യൻ കണ്ടെത്തി. കൃഷി മാത്രമല്ല, വ്യവസായ സംരംഭത്തിലും മൃഗങ്ങൾക്ക് പങ്കുണ്ട്. കൃഷിയ്ക്കായി നിലം ഉഴുന്നതിനെന്നപോലെതന്നെ എണ്ണ നിർമ്മാണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് 'ചക്ക്' ആട്ടുന്നതും കന്നുകാലികളായിരുന്നു. മനുഷ്യന്റെ അദ്ധ്വാനഭാരത്തെ ലഘൂകരിക്കാൻ മൃഗങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നതാണ് പിന്നീട് യന്ത്രസംസ്കാരത്തിനു വഴിമാറിയത്. അതിനാൽ മനുഷ്യന്റെ ബദൽസംവിധാനങ്ങളിൽ യന്ത്രങ്ങൾക്കുമുമ്പ് ആദ്യഘട്ടം മൃഗങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചുള്ള പണിരീതികളായിരുന്നു. സാങ്കേതികതയുടെ തുടക്കം ഈ പണിതന്ത്രങ്ങളിൽ മൃഗചരിത്രത്തോടൊപ്പം വായിക്കാവുന്നതാണ്. ആരാധന, പൂജ, വിശ്വാസം, കാർഷികസംസ്കാരം, പുരോഗമനം തുടങ്ങിയവയുടെയെല്ലാം ആദിമപ്രാതിനിധ്യം മൃഗചരിത്രത്തിൽ കാണാം. ഈ പ്രാക്തനതയിൽ മനുഷ്യചരിത്രത്തിന്റെ തന്നെ പാരമ്പര്യവും വളർച്ചയും നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇണങ്ങുന്ന മൃഗങ്ങളെ ഇണക്കിയും ക്രൂരമൃഗങ്ങളെ ആരാധിച്ചും പ്രകൃതിയിൽ തനിക്കഭിമതങ്ങളായ ഇടപെടലുകൾ മനുഷ്യൻ കൂട്ടിച്ചേർത്തു. സാംസ്കാരികമായ പുരോഗതിയുടെ ആദ്യതാളുകളാണിവയെന്ന് പറയാം. കൃഷി, യുദ്ധം, നായാട്ട് ഇവയിലെല്ലാം മൃഗപങ്കാളിത്തം വളരെ നിർണ്ണായകമാണ്. ആന, കുതിര, പട്ടികൾ ഇവയെല്ലാം സാഹിത്യകൃതികളിലും യുദ്ധ-വേട്ട വർണ്ണനകളിൽ നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു.

നാടോടിജീവിതവഴക്കങ്ങളായ ശകുനം, നിമിത്തം നോക്കൽ, ബാധോച്ചാടനക്രിയകൾ, മാന്ത്രികച്ചടങ്ങുകൾ എന്നിവയുടെ ഭാഗമായും ജന്തുസംബന്ധമായ വിശ്വാസങ്ങൾ നിലനില്ക്കുന്നതായി കാണാം. പല ശകുനങ്ങളും പക്ഷിമൃഗാദികളെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ്. യാത്രാരംഭത്തിൽ ഇടത്തുനിന്ന് വലത്തോട്ട് മൃഗങ്ങൾ പോകുന്നത് ശുഭകരമാണ്. പൂച്ച, കാള, പോത്ത്, കുമൻ, മൂങ്ങ, കുത്തിച്ചൂളാൻപക്ഷി, ഉപ്പൻ പക്ഷി തുടങ്ങിയ മൃഗങ്ങളെച്ചേർത്ത് പല ശകുനങ്ങളും കേരളീയർക്കിടയിലുണ്ട്. ബാധോച്ചാടനക്രിയകളിൽ നടപ്പുള്ള ഒടി, മാരണം തുടങ്ങിയവയോടനുബന്ധിച്ചും പൂച്ച, കാള, മൂരി തുടങ്ങിയ മൃഗങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്. യക്ഷി-ഭൂത-പ്രേതവിശ്വാസങ്ങളുടെ ഭാഗമായും മൃഗങ്ങളെക്കാണാം. പൂച്ച, കാക്ക, മൂങ്ങ, വവ്വാൽ തുടങ്ങിയ ജീവികളാണിതിൽ പ്രധാനം. സ്വപ്നവിശ്വാസങ്ങളിൽ മൃഗങ്ങൾക്ക് പ്രാതിനിധ്യമുണ്ട്. ആന,

കാള, പോത്ത് തുടങ്ങിയ മൃഗങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് സ്വപ്നവ്യാഖ്യാനങ്ങളുണ്ട്. ഉഴിഞ്ഞിടൽ തുടങ്ങിയ ബാധോച്ചാടനക്രിയകളിൽ ചില സമൂഹങ്ങൾ ചത്ത ജീവികളുടെ ശരീരഭാഗങ്ങൾകൂടി ഉൾപ്പെടുത്തിക്കാണുന്നു. പല്ലി, എട്ടുകാലി തുടങ്ങിയ ജീവികളാണിതിൽ പ്രധാനം. പക്ഷിമൃഗാദികളുടെ ശബ്ദങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അർത്ഥം പറയുന്ന രീതിയും നാടോടിയായി നിലനില്ക്കുന്നുണ്ട്. കാക്കയുടെ കരച്ചിൽ, കുളി, പല്ലിയുടെ ചിലയ്ക്കൽ, നത്തിന്റെ ശബ്ദം, പട്ടിയുടെ ഓരി തുടങ്ങിയവ ശുഭ-അശുഭ നിമിത്തമായും ശകുനമായും കണക്കാക്കുന്നു. വിലക്കുകളിലും മൃഗസംബന്ധിയായ വിശ്വാസം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ചില മൃഗങ്ങളെ സ്പർശിക്കുന്നത് നിഷിധമായി കരുതുന്നവരുണ്ട്.

2. വാങ്മയം

നാടോടി വാമൊഴി പാരമ്പര്യത്തിൽ മൃഗചരിതങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നത് പല രീതിയിലാണ്. കുട്ടികളുടെ വിനോദഗാനങ്ങൾ, യക്ഷിക്കഥകൾ, ആരാധനപരമായ പുരാവൃത്തങ്ങൾ, ഐതിഹ്യങ്ങൾ, കെട്ടുകഥകൾ, അനുഷ്ഠാനഗാനങ്ങൾ എന്നിവയിൽ മൃഗചരിതങ്ങൾ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. സർപ്പപ്രീതിക്കായുള്ള കാവുകളിലെയും നാഗക്ഷേത്രങ്ങളിലെയും സർപ്പപ്പാട്ട്, കുതിരപ്പാട്ട് തുടങ്ങിയവ അനുഷ്ഠാനഗാനങ്ങളിൽ കാണുന്നുണ്ട്. മന്ത്രവാദപരമായ കളംപാട്ടുകളിൽ സർപ്പംപോലുള്ളവയെ സ്തുതിച്ചുപാടാറുണ്ട്. കന്നുകാലികളെ പീഡിപ്പിക്കുന്നതായി വിശ്വസിക്കുന്ന മുണ്ട്യൻ എന്ന വനദേവതയുടെ കോപംകൊണ്ടു നാശമുണ്ടാകാതിരിക്കാൻ മുണ്ട്യൻപാട്ട് നടത്തുന്നു. പെരുമണ്ണാന്മാർ നടത്തുന്ന ഈ പാട്ട് പാലക്കാട്ടും തൃശ്ശൂരും കണ്ടുവരുന്നു. കുറുന്തിനിപ്പാട്ടുകളിൽ നാഗപ്രീതിയാണ് പരാമർശം. സന്താനലാഭാർത്ഥം സ്ത്രീകൾക്കുവേണ്ടി ഉത്തരകേരളത്തിലെ വണ്ണാൻമാർക്കിടയിൽ നടത്തിവരുന്നു. കഥാഗാനശാഖയിൽ തെക്കൻപാട്ടുകളിൽ സർപ്പങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ളത് ആരാധനാപരമാണ്. നാടൻകഥകളിൽ ജന്തുകഥകൾ എന്നൊരു വിഭാഗംതന്നെയുണ്ട്. ബുദ്ധിശൂന്യത, അതിബുദ്ധി, ദുരാഗ്രഹം, മണ്ടത്തരം, ധൂർത്ത്, കൗശലം, പക തുടങ്ങിയവയും സദാചാരസംബന്ധമായ ബോധ്യങ്ങളും ധാർമ്മികഘടകങ്ങളും മനുഷ്യബോധത്തിൽ ദൃഢമൂലമാക്കാൻ മൃഗങ്ങളെ കഥാപാത്രമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള കഥകൾക്കു സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്.

മൃഗങ്ങൾ കഥാപാത്രമായുള്ള ദൃഷ്ടാന്തകഥാശൃംഖലകളെ 'മൃഗേതിഹാസ'മായി കരുതുന്നവരുണ്ട്. രോഗമുള്ള സിംഹത്തോട് കാളയുടെ തോലുകൊണ്ട് മൂടിപ്പുതപ്പിച്ചാൽ രോഗം മാറുമെന്ന കുറുക്കന്റെ ഉപദേശം, കരിങ്കുരങ്ങന്റെ ഹൃദയമെടുത്ത് മരുണ്ടാക്കാൻ മുതലയുടെ ഉപദേശം

തുടങ്ങിയവ പ്രസിദ്ധമാണ്. സിംഹം, കടുവ, കുറുക്കൻ തുടങ്ങി എല്ലാ മൃഗങ്ങളും കഥകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാറുണ്ട്. അലൗകികശക്തികൾ പലപ്പോഴും കഥകളിൽ മൃഗരൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നതായിപ്പറയുന്നു. ഇതെല്ലാം പ്രാക്തനജനതയുടെ പ്രകൃത്യാവബോധങ്ങളുടെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്. ആന ഉച്ചപുരാവൃത്തവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഗണപതിയുടെ പ്രതീകമായി മാറുന്നത് പുരോഗതിയുടെ ഘട്ടത്തിലാണ്. ഹിന്ദു മിത്തോളജിയിൽ ആരാധനാമൂർത്തികളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഒരുപാടു മൃഗരൂപങ്ങൾ കാണാം.

ഐതിഹ്യകഥകളിൽ ഗജവീരന്മാരെക്കുറിച്ചുള്ള വികാരനിർഭരമായ അപദാനങ്ങൾ കാണാം. കാള, പോത്ത്, കുരങ്ങ്, കുതിര തുടങ്ങിയവയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഐതിഹ്യങ്ങളും മലയാളത്തിലുണ്ട്. നാടോടി വാങ്മയങ്ങളിൽ മൃഗചരിതങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വിവിധ മാതൃകകളാണ് പരാമർശിച്ചത്. ഇവയിലെല്ലാം മനുഷ്യചരിത്രത്തിന്റെ പ്രാക്തനത വെളിപ്പെടുന്നു.

3. ഭൗതികം

ഭൗതികസംസ്കാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നായാട്ട്, കാർഷികവൃത്തി തുടങ്ങിയവയുമായി മൃഗങ്ങൾക്കുള്ള ബന്ധവും ഇവയോടുള്ള അഭേദ്യബന്ധവും കേരളത്തിൽ പ്രബലമാണ്. ശില്പങ്ങൾ, കരവിരുതുകൾ ഇതുകളിൽ മൃഗരൂപങ്ങൾ മെനയുന്നതിൽ ആരാധനപരവും കലാപരവുമായി കേരളീയ സംസ്കൃതിയുടെ ചരിത്രം നിഴലിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാപഞ്ചിക ശക്തികളുമായി സർഗ്ഗാത്മകമായി ഇണങ്ങി ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ സാംസ്കാരിക തനിമ ഇവയിൽ പ്രകടമാണ്. ആടയാഭരണങ്ങളിലും മൃഗസാന്നിധ്യം കാണാം. പുലിത്തോലുടുക്കുന്ന ശിവൻ ഗോത്രസംസ്കൃതിയുടെ വേഷചിഹ്നമാണ്. അലങ്കാരവസ്തുക്കളിൽ 'കരടിവാൽ' കേശാഭരണമായി ഉപയോഗിക്കുന്ന ആദിവാസി സ്ത്രീകളുണ്ടായിരുന്നു. കളമെഴുത്തിന്റെ ഭാഗമായി മൃഗരൂപങ്ങൾ വർണ്ണപ്പൊടികളാൽ കളങ്ങളിൽ ആലേഖനം ചെയ്തു കാണുന്നു. നാടൻ ഔഷധപ്രയോഗങ്ങളിൽ ഉടുമ്പ്, ആട്, കോഴി, കരിങ്കുരങ്ങ്, പോത്ത് തുടങ്ങിയ മൃഗങ്ങളുമായി ബന്ധമുള്ള മരുന്നുകൂട്ടുകളുമുണ്ട്.

4. കലാപരം

കേരളത്തിലെ നാടൻകലകളിൽ അനുഷ്ഠാനപരം, അനുഷ്ഠാനേതരം, വിനോദം തുടങ്ങി നിരവധി രീതിയിലുള്ള കലാപ്രകടനങ്ങളിൽ മൃഗരൂപസാന്നിധ്യം കാണാം. ഇവയിൽ അനുഷ്ഠാനപരമായ മധ്യതിരുവിതാംകൂറിലെ പടേനിയിൽ കുതിരക്കോലം കെട്ടിയാടുന്ന പതിവുണ്ട്.

കുതിരയുടെ കുരുത്തോലരൂപങ്ങൾ ധരിച്ചാണ് ഈ കുതിരകളി നട ത്തുക. പുലികളി, മാൻകളി തുടങ്ങിയ കലാരൂപങ്ങളിൽ പുലിയുടെയും മാനിന്റെയും ഉടുത്തുകെട്ട് കാണാം. ഇടുക്കിയിലെ മന്നാന്മാരുടെ മന്നാൻ കൂത്തിൽ വേട്ടമൃഗങ്ങളുടെ രൂപത്തിലുള്ള വേഷം ധരിച്ചുള്ള കലാപ്രകടന ങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു. തൃശ്ശൂർ ഓണാഘോഷത്തോടനുബന്ധി ച്ചുള്ള പുലിക്കളിയിൽ പുലിരൂപങ്ങൾ അണിനിരക്കാറുണ്ട്. കുട്ടികളുടെ വിനോദങ്ങളിൽ മൃഗരൂപങ്ങളുടെ പൊയ്മുഖങ്ങൾ വെച്ചുള്ള കളികളുണ്ട്.

ആരാധന, കൃഷി, നായാട്ട്, വിനോദം, കല എന്നിങ്ങനെ മനുഷ്യ സംസ്കാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്ന നാടോടിസംസ്കൃതിയിൽ മൃഗപ്രാ തിനിധ്യം വളരെ പ്രബലമായിക്കാണുന്നു. മനുഷ്യന്റെ വളർച്ചാചരിത്ര ത്തിൽ പ്രകൃതിയുമായി സഹവസിച്ചിരുന്ന കാലമാണ് മൃഗങ്ങളോടൊ ത്തുള്ള ഘട്ടം. ഈ പ്രാക്തനതയുടെ വെളിപ്പെടുത്തലുകളായി ഈ മൃഗച രിതങ്ങളെ കാണാവുന്നതാണ്. മനുഷ്യന്റെ വികാസചരിത്രത്തിൽ ഇതി ന്റെ അനുസ്മരണങ്ങളെന്നോണം കലയിലും ആരാധനയിലും ഇന്നും ഇവ നിലനിൽക്കുന്നു. ഇത്തരം നാടോടിസംസ്കൃതിയെ നവചരിത്ര-സംസ്കാര തലങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി പഠിക്കുന്നതിന്റെ ആവശ്യകതയും ഇതു വ്യക്തമാക്കുന്നു. സാംസ്കാരികചരിത്രനിർമ്മിതിയിൽ ഇത്തരം പ്രാക്തന വിശ്വാസങ്ങൾക്കും നാടോടി ജീവികാ രൂപങ്ങൾക്കുമുള്ള പങ്ക് അനി വാര്യമായും തിരിച്ചറിയപ്പെടേണ്ടതാണെന്ന ബോധ്യം നവോത്ഥാന കാലചിന്തയുടെ ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ടതാണ്. നാടോടിവിജ്ഞാനീയവു മായി ബന്ധപ്പെട്ട ഈ ജന്തുചരിതവ്യാഖ്യാനങ്ങളും പ്രതിരൂപാത്മകത കളും മനുഷ്യചരിത്രത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും ചിഹ്നവ്യവസ്ഥി തിയോട് അടുത്ത ബന്ധം പുലർത്തുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യവളർച്ചാകാലഘട്ട ത്തിന്റെ ചിന്താശാസ്ത്രം തന്നെ ഈ മൃഗചരിതങ്ങളിൽ ഒളിഞ്ഞും തെളി ഞ്ഞും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. നാടോടിവിജ്ഞാനീയത്തിനൊരു ആമുഖം, ഡോ. എം.വി വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി, ഡി.സി ബുക്സ്,കോട്ടയം,2012.

2. ഫോക്‌ലോർ-രാഘവൻ പയ്യനാട്,കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്,തിരുവന ന്തപുരം,1986.

ശാസ്ത്രമലയാളം—വ്യവസ്ഥാപനവും വിതരണവും

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ രചനാസംരംഭങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ആലോചന

ആതിര ടി.ആർ

ഗവേഷക, മലയാളവിഭാഗം, ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാല, കാലടി.

യൂറോപ്യൻ ജ്ഞാനവിഭവങ്ങൾ മലയാളഭാഷയിലേക്ക് മൊഴിമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്ന പ്രക്രിയയുടെ പ്രബലഘട്ടമാണ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ട്. ഈ ഘട്ടത്തിൽ ആധുനികശാസ്ത്രം എന്ന രീതിയിൽ ഏതാണ്ട് വ്യവസ്ഥാപിതമാക്കപ്പെട്ട[1] അറിവുരൂപം ഭാഷയിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടുന്നത് വ്യത്യസ്ത ഏജൻസികളിലൂടെയാണ്. അതാണ് കൊളോണിയൽ ഏജൻസികളും തദ്ദേശീയരും ഈ പ്രക്രിയയിൽ ഭാഗഭാക്കാകുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ആധുനികതയുടെ കേരളീയപശ്ചാത്തലത്തിൽ ഈ ഏജൻസികളെല്ലാംതന്നെ പുതിയൊരറിവിനെ സാധ്യമാക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നത് പരിശോധനാർഹമായ ഒരു മേഖലയാണ്.

ആധുനികശാസ്ത്രം—വരവും പ്രചാരവും

പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രം ഇന്ത്യയിലേക്കു പരിവർത്തനപ്പെടുമ്പോൾ അതിന്റെ സാർവ്വലൗകികസ്വഭാവം അപ്പാടെ പകർത്തപ്പെട്ടില്ലെങ്കിലും ആധുനികശാസ്ത്രബോധത്തെ സാധ്യമാക്കുന്ന ഭൗതികപശ്ചാത്തലങ്ങൾ ഇവിടെ 17-18 നൂറ്റാണ്ടുകളോടെ ഒരുങ്ങുന്നുണ്ട്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ആധുനികശാസ്ത്രത്തെ ഇവിടെ നിജപ്പെടുത്തുന്നതിനനുഗുണമായ ശാസ്ത്രസംഘടനകളും സ്ഥാപനങ്ങളും സർവ്വേ പോലുള്ള പരിമാണരീതികളും ഇന്ത്യയിൽ വ്യാപകമാകുന്നതിന്റെ തെളിവുകൾ 'ശാസ്ത്രം ഇന്ത്യയിൽ—ഒരു സംക്ഷിപ്തചരിത്രം'

വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട് (1996; 260-262). 1608-ൽ ഇന്ത്യയിലെ സൂറത്തിൽ എത്തുന്ന ഈസ്റ്റിന്ത്യാക്കമ്പനിയും ഇതിന്നല്പം മുമ്പുതന്നെ മലബാർ തീരത്ത് സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്ന ഈസ്റ്റിന്ത്യാക്കമ്പനിയും ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികാവബോധത്തിൽതന്നെ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയുണ്ടായി. ഇന്ത്യയിൽ ശാസ്ത്ര-സാങ്കേതിക സ്ഥാപനങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടായിരുന്നു അത്. പതിനേഴും പതിനെട്ടും നൂറ്റാണ്ടുകളിലായി വന്ന ജസ്യൂട്ട് പാതിരികൾ പാശ്ചാത്യവിജ്ഞാനം (പ്രത്യേകിച്ചും ജ്യോതിഃശാസ്ത്രം, ഭൂമിശാസ്ത്രം, ജീവശാസ്ത്രം) ഇന്ത്യയിലെത്തിക്കുകയായിരുന്നു. (ഇതേസമയം ഈ പാതിരിമാർവഴിതന്നെ തദ്ദേശീയമായ വൈജ്ഞാനിക വ്യവഹാരങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽനിന്ന് യൂറോപ്പിലേക്ക് കടത്തപ്പെട്ടതായി പല പ്രധാന പഠനങ്ങളും ഇന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.[2])

പാതിരിമാരുടെ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ അക്ഷാംശരേഖാംശമാപനങ്ങൾ ആധുനികശാസ്ത്രയുക്തിയുടെ ആദ്യരേഖകളാണ്. തുടർന്ന് അച്ചടിയെ മാധ്യമമാക്കിക്കൊണ്ട് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരമായി. പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ആംസ്റ്റർഡാമിൽ നിന്ന് 'ഹോർത്തുസ് മലബാറിക്കുസ്' പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ ഇതോടൊപ്പംതന്നെ സർവ്വേപോലുള്ള ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ പരിമാണോപാധികളും ശാസ്ത്രസാങ്കേതിക സ്ഥാപനങ്ങളുമൊരുക്കിയ ഭൗതികപശ്ചാത്തലത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനവുംകൂടി ഇവിടെ കണക്കിലെടുക്കേണ്ടതുണ്ട്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇന്ത്യയിലാകമാനം രൂപംകൊണ്ട ശാസ്ത്രസംഘടനകളും സർവ്വകലാശാലകളുമെല്ലാം ആധുനികശാസ്ത്രവ്യാപനത്തിന്റെ പ്രബലമായ ആവിഷ്കാരോപാധികളായിരുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ രൂപീകരണ/പ്രചാരണ ഉപാധികളിൽ ഒന്നുമാത്രമാണ് അച്ചടിയിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്ന ആധുനികശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളും ലേഖനങ്ങളും. നാട്ടുഭാഷകളിൽ ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥനിർമ്മാണത്തിനായി വംഗീയസാഹിത്യപരിഷത്ത്, വംഗീയസാഹിത്യസഭ മുതലായ സംഘടനകൾ ഇക്കാലത്ത് ഇന്ത്യയിൽ രൂപപ്പെടുന്നുണ്ട്. കാശ്മീരിലെ നാഗരികപ്രചാരിണിസഭയുടെ ശ്രമഫലമായി ഹിന്ദിഭാഷയിൽ ശാസ്ത്രസംബന്ധിയായ ഒരു നിഘണ്ടുവും (Hindi Scientific Glossary) ഇക്കാലത്ത് തയ്യാറാക്കുന്നു. 1888-ൽ ബറോഡ മഹാരാജാവുതന്നെ മഹാരാഷ്ട്ര, ഗുജറാത്തി എന്നീ ഭാഷകളിൽ ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങൾ എഴുതിയ്ക്കുന്നതിനായി ബറോഡാ കലാഭവനത്തിലേക്ക് 50000/- രൂപ അനുവദിച്ചതായി കെ.ആർ. കൃഷ്ണപിള്ള രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട് (1957, 141). ഇത്തരത്തിൽ ആധുനികശാസ്ത്രത്തെയും ശാസ്ത്രീയബോധത്തെയും വ്യത്യസ്തനിലകളിൽ കൈക്കൊള്ളാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് പൊതുവിൽ

ഇന്ത്യയൊട്ടാകെയുണ്ടായിരുന്നത്. എന്നാൽ കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇതിന്റെ ഉപാധി അച്ചടിമാധ്യമങ്ങൾതന്നെയായിരുന്നു എന്നു പറയാം. സർവ്വേ, ഇംഗ്ലീഷ് സ്കൂളുകൾ തുടങ്ങി ആധുനികതയുടെ സ്ഥാപനങ്ങൾ ഇവിടെയും രൂപംകൊള്ളുന്നുണ്ടെങ്കിലും കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രധാനമായും അച്ചടിയിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്നതാണ് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ അവബോധനിർമ്മിതി.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദം മുതൽക്ക് ആനുകാലികങ്ങളിലെ ലേഖനങ്ങളിലൂടെയും ആധുനികശാസ്ത്രത്തെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന പുസ്തകങ്ങളിലൂടെയും രൂപംകൊള്ളുന്ന ഭാവുകത്വം കേരളത്തിൽ മാതൃഭാഷയിലൂടെ വൈജ്ഞാനികാവിഷ്കാരങ്ങളെ സാധ്യമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

അവബോധനിർമ്മിതിയുടെ രാഷ്ട്രീയം

1847 മുതൽ ഭാഷയിലാരംഭിക്കുന്ന വർത്തമാനപത്രങ്ങളും ആനുകാലികങ്ങളും ഭാഷാഗദ്യത്തിന്റെ വളർച്ചക്ക് ആക്കം കൂട്ടുന്ന പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ആധുനികശാസ്ത്രവിജ്ഞാനത്തിന് മലയാളത്തിൽ വ്യാപനം ഉണ്ടാകുന്നത്. 1847-ൽ 'പശ്ചിമോദയം' മുതൽക്ക് ശാസ്ത്രരചനാസംരംഭങ്ങൾ മലയാളദേശത്ത് ഉണ്ടാകുന്നു. തുടർന്നങ്ങോട്ട് രൂപം കൊള്ളുന്ന വാർത്താപത്രികകളുടെയും ആനുകാലികങ്ങളുടെയും ഒരു മുഖ്യ അജണ്ട തന്നെ 'ശാസ്ത്രമലയാളം' എന്നതാണ്. ഇവയോരോന്നിന്റെയും വിജ്ഞാപനങ്ങളും ഇവയിലൂടെ തുടർന്ന അക്കാലത്തെ ഭാഷാചർച്ചകളും വൈജ്ഞാനിക മലയാളവ്യാപനത്തെ വെളിച്ചപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.

ശാസ്ത്രപ്രതിപാദകങ്ങളായ ലേഖനങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ ആദ്യം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു തുടങ്ങിയ മാസിക 'പശ്ചിമോദയ'മാണ്. 'പശ്ചിമോദയ'ത്തിന്റെ ഒന്നാം ലക്കത്തിലെ പ്രസ്താവന ഇപ്രകാരമാണ്: "വെളിച്ചം പൂർവ്വദിക്കിൽനിന്നും മാത്രമല്ല പശ്ചിമദിക്കിൽനിന്നും വരുന്നതും ആശ്ചര്യം തന്നെ. ഈ കേരളം ദൈവവശാൽ ഇംഗ്ലീഷുകാർക്ക് അധീനമായി വന്നതിനാലൊ ഈ നാട്ടിൽ അറിഞ്ഞുകൂടാത്ത ചില സംഗതികളെ പടിഞ്ഞാറ്റിൽനിന്നും ഇങ്ങോട്ടു കടന്നുവരാൻ ഒരു പാലം ഉണ്ടായിരിക്കുന്നു... കാലദെശാവസ്ഥകളുടെ സൂക്ഷ്മം നിദാനിച്ചറിഞ്ഞു കുട്ടികളുടെ ഉപകാരത്തിനായി ഗദ്യമായി പറയുന്നത് പിലാത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷണമത്രെ. ഈ വക വായിപ്പാനാഗ്രഹിക്കുന്നവർ ഉണ്ടെങ്കിൽ ഞങ്ങൾ മാസന്തോറും പിലാത്തിശാസ്ത്രങ്ങളിൽനിന്നു പറ്റുന്നത് ഓരോന്നും എടുത്തു ഇതിങ്കീഴിൽ കാണിച്ച മാതിരിയായി മലയാളികൾക്കു

തോന്നുവാൻ തക്കവണ്ണം ഭാഷയിലാക്കി ആവശ്യമുള്ളവർക്കയയ്ക്കുകയും ചെയ്യും" (പ്രസ്താവന—ഒക്ടോബർ ലക്കം, 1847). ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രചാരത്തെ മുഖ്യലക്ഷ്യമായിക്കണ്ടു ആധുനികശാസ്ത്രത്തെ പരിഭാഷപ്പെടുത്തുന്നത് ഇതിന്റെ പ്രാഥമികലക്ഷ്യമായിട്ടാണ് പശ്ചിമോദയം ഒന്നാം ലക്കത്തിന്റെ വിജ്ഞാപനം വരുന്നത്. തുടർന്ന് മലയാളത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടുന്ന ആനുകാലികങ്ങളെല്ലാംതന്നെ ഈ വിജ്ഞാപനത്തിന്റെ സത്തയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. ഇതനുസരിച്ച് പശ്ചിമോദയം (1847), വിദ്യാസംഗ്രഹം (1864), വിദ്യാവിലാസിനി (1881), വിദ്യാവിനോദിനി (1889) തുടങ്ങിയ ആനുകാലികങ്ങളെല്ലാം വ്യത്യസ്ത ലക്കങ്ങളിൽ മലയാളത്തിലുള്ള ശാസ്ത്രലേഖനങ്ങളെ ഉള്ളടക്കുന്നു. ഇതേ സമയംതന്നെ ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥസംരംഭങ്ങളും മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്നു. എന്നാൽ ആധുനികമലയാളിയുടെ ഭാഷാഭിവൃദ്ധിക്കുവേണ്ടിയുള്ള പരിശ്രമങ്ങളുടെ ഭാഗമായി പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രൂപപ്പെടുന്ന ശാസ്ത്രമലയാളം ഭാഷയിലൂടെ ശാസ്ത്രസങ്കല്പനരൂപീകരണത്തിലേക്കാണോ അതോ ഭാഷാവിനിമയത്തിന്റെയും വിവർത്തനശേഷിയുടെയും സാധ്യതയിലേക്കാണോ നീങ്ങിയത് എന്ന് പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഗ്രന്ഥ-ആനുകാലികസംരംഭങ്ങൾ ആധുനികശാസ്ത്രത്തെ ഒരു അറിവുരൂപമായി ഇവിടെ അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ മലയാളത്തിലുള്ള ഒരു ശാസ്ത്രവ്യവഹാരത്തെ അവ ലക്ഷ്യം വെച്ചതായി കണക്കാക്കാനാകില്ല. കെ.എം. ഗോവിയുടെ മലയാളഗ്രന്ഥസൂചിയെ അവലംബമാക്കി ഇക്കാലത്ത് രൂപംകൊള്ളുന്ന വൈജ്ഞാനികഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കണക്കെടുത്താൽ ഏതാണ്ട് അൻപതിലധികം പുസ്തകങ്ങൾ കാണാൻ കഴിയും. ഇതിൽ വൈദ്യം, തച്ചുശാസ്ത്രം മുതലായവ ഒഴിച്ചുനിർത്തിയാൽ പാശ്ചാത്യരീതിയിലുള്ള ആധുനികശാസ്ത്രങ്ങൾ ഇരുപത്തിയഞ്ചിൽ താഴെയായി ചുരുങ്ങും[3] (1974, XVIII). ഇനി 1900 വരെയുള്ള ഘട്ടമെടുത്താൽ ഊർജ്ജതന്ത്രം, രസതന്ത്രം, ജന്തുശാസ്ത്രം, ജീവശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ ഓരോ വിഷയത്തിലും ഓരോ പുസ്തകം വീതമാണുള്ളത്. വൈജ്ഞാനിക വ്യാപനത്തിൽ മലയാളം ബദ്ധശ്രദ്ധമായിരിക്കണമെന്ന വിജ്ഞാപനങ്ങൾ നടന്നെങ്കിൽക്കൂടി എന്തുകൊണ്ടാകാം ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥനിർമ്മാണത്തിൽ വലിയൊരു കുതിച്ചുചാട്ടം ഇക്കാലത്ത് ഉണ്ടാകാതിരുന്നത്?

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലാരംഭിക്കുന്ന ആനുകാലികങ്ങളിലൊന്നായ വിദ്യാവിനോദിനിയുടെ എല്ലാലക്കങ്ങളുടെയും വിഷയസൂചി നോക്കിയാൽ വ്യത്യസ്തവിഷയങ്ങളിലായി ഏതാണ്ട് മുന്നൂറ്റിനാലോളം ലേഖനങ്ങൾ

വരുന്നതിൽ വൈദ്യം, സാമാന്യശാസ്ത്രം, ഭൂപ്രകൃതിശാസ്ത്രം, പ്രാണിശാസ്ത്രം, പ്രകൃതിശാസ്ത്രം, കൃഷിശാസ്ത്രം, ജ്യോതിഷം ഇവയിലെല്ലാമായി ഏതാണ്ട് അൻപത്തിയഞ്ച് ലേഖനങ്ങളാണ് വൈജ്ഞാനിക വിഭാഗത്തിൽ വരുന്നത്. അതായത് ഏതാണ്ട് 18% മാത്രമാണ് വൈജ്ഞാനിക ലേഖനങ്ങൾ.[4] പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ അച്ചടിരൂപങ്ങളിൽ ശാസ്ത്രം എന്നത് ഭാഷയിലെ സുപ്രധാനമായ ഒരു ആവിഷ്കാരവിഷയം തന്നെയാണ്. എന്നാൽ ഇക്കാലത്ത് രൂപംകൊണ്ട വൈജ്ഞാനികാവിഷ്കാരങ്ങളുടെ കണക്കെടുക്കുമ്പോൾ ഗ്രന്ഥസംരംഭങ്ങളായാലും ആനുകാലികങ്ങളായാലും എണ്ണത്തിൽ കുറവാണെന്നു കാണാം. ഇതിനെക്കുറിച്ച് കെ.എം. ഗോവി സൂചിപ്പിക്കുന്നതിപ്രകാരമാണ്. “മലയാളഗ്രന്ഥസൂചി ഒട്ടാകെ രേഖപ്പെടുത്തുന്ന 25,109 പുസ്തകങ്ങളിൽ 15,623 ശീർഷകങ്ങൾ (ഒന്നാംഭാഗം മുഴുവനും) ശുദ്ധസാഹിത്യവിഭാഗത്തിലുള്ളതാണ്. മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ മലയാളപ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളിൽ 60% സാഹിത്യകൃതികളാണ്. ബാക്കിയുള്ള 10,486 കൃതികളാണ് മറ്റു വൈജ്ഞാനികശാഖകളിലെല്ലാംകൂടി പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മൊത്തം പുസ്തകസംഖ്യയുടെ 10% ചുരുക്കത്തിൽ, ശുദ്ധസാഹിത്യപ്രധാനമാണ് മലയാളപുസ്തകസമ്പത്ത്” (1974, വാല്യം II, ആമുഖം).

അച്ചടി-ആധുനികതയുടെ ആവിർഭാവത്തോടെ കേരളീയജീവിതം വലിയ പരിവർത്തനങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോകുന്ന ഘട്ടത്തിൽ ആധുനികശാസ്ത്രത്തെ ഒരു മലയാള അറിവുരൂപമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിൽ അച്ചടിമാധ്യമങ്ങൾ ഇവിടെ വഹിച്ച പങ്ക് അപ്രസക്തമല്ല. എന്നാൽ ഭാഷാപരമായ അവബോധനിർമ്മിതി സാധൂകരിക്കപ്പെടുന്നത് ഏത് രാഷ്ട്രീയത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടാണ് എന്നന്വേഷിക്കുമ്പോഴാണ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വൈജ്ഞാനിക മലയാളാവിഷ്കാരം ഭാഷാശാക്തീകരണത്തിനാണോ ശാസ്ത്രസങ്കല്പന രൂപീകരണത്തിനാണോ പ്രാധാന്യം കൊടുത്തതെന്ന് വ്യക്തമാകുന്നത്.

ഗ്രന്ഥരൂപീകരണത്തിലൂടെയും മറ്റും സാധ്യമാകേണ്ട ഭാഷാപരമായ അവബോധനിർമ്മിതി എങ്ങനെയായിരിക്കണമെന്നുള്ളതിനെക്കുറിച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ ‘വിദ്യാവിനോദിനി’യുടെ ആദ്യലക്കങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട ഭാഷാപരമായ വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ലേഖനങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. 1890-ലെ പ്രഥമലക്കത്തിൽ ‘വിദ്യാവിനോദിനി’യിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട പ്രസ്താവന നോക്കുക: “ശാസ്ത്രസംബന്ധമായിട്ടുള്ള ഉൽകൃഷ്ടവിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ച് വിദ്വാന്മാരുടെ അഭിപ്രായങ്ങളെ മുഴുവൻ വിശദമാക്കുന്നതിനുവേണ്ട യോഗ്യത നമ്മുടെ ഭാഷയ്ക്ക് ഇതുവരെ സിദ്ധിച്ചിട്ടില്ലെന്ന്

സംസ്കൃതത്തിലോ ഇംഗ്ലീഷിലോ പാണ്ഡിത്യമുള്ളവർക്ക് നിത്യാനുഭവമാണല്ലോ. എന്നാൽ ഈ യോഗ്യത വിദ്വാന്മാരുടെ പരിശ്രമംകൊണ്ടു സിദ്ധിക്കാവുന്നതുമാണ്. മൂന്നിൽ ചില്വാനം വർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പ് ഇംഗ്ലീഷ്ഭാഷ ഈ സ്ഥിതിയിലായിരുന്നു. ഇവിടങ്ങളിലുള്ള വിദ്വാന്മാർ 'ലാറ്റിൻ' എന്ന ഭാഷയിലാണ് ഗൗരവമുള്ള കാര്യങ്ങളെപ്പറ്റി എഴുതിവന്നിരുന്നത്. പിന്നെ സ്വഭാഷാഭിമാനികളായ ചില മഹാന്മാർ അവരുടെ വേദശാസ്ത്രാദികളെ ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു പരിഭാഷപ്പെടുത്തുകയും നൂതനമായി മറ്റുപുസ്തകങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുകയും ചെയ്തു ആ ഭാഷ ക്രമേണ ഇപ്പോഴത്തെ ഉത്കൃഷ്ടസ്ഥിതിയെ പ്രാപിച്ചതാണ്. അതുപോലെതന്നെ യോഗ്യരായിട്ടുള്ളവരുടെ ഉത്സാഹംകൊണ്ട് നമ്മുടെ ഭാഷയ്ക്കും അഭിവൃദ്ധിയും പരിഷ്കാരവും ക്രമേണ വരുത്താവുന്നതുമാണ്" (1065, തുലാം, പു.1).

പ്രഥമലക്കത്തിലെ പ്രസ്താവനയിൽത്തന്നെ ഭാഷയിലൂടെ ഇനിയുള്ള കാലത്ത് സാധ്യമാക്കേണ്ടുന്ന ആവിഷ്കാരരൂപങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഭാഷാപരമായി സിദ്ധിക്കേണ്ട അവബോധത്തെക്കുറിച്ചും കൃത്യമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടു മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. അതിനുള്ള മാർഗ്ഗമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഇംഗ്ലീഷ് ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ തർജ്ജമയാണിവിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. തുടർന്നുള്ള ലക്കങ്ങളിൽ 'ഭാഷാപരിഷ്കാരം' എന്ന തലക്കെട്ടോടെ വരുന്ന ചർച്ചകളെല്ലാം ഇതിന്റെ തുടർച്ചയായി വേണം കരുതാൻ.

1892-ലെ പ്രഥമലക്കത്തിൽ 'ഭാഷാപരിഷ്കാരം' എന്ന തലക്കെട്ടോടെ വരുന്ന ലേഖനം പറയുന്നു: "ഭാഷാപരിഷ്കാരം എന്നത് വളരെ വിസ്തീർണ്ണമുള്ള ഒരു വിഷയമാണ്. അതിൽ സാമാന്യമായി രണ്ട് സംഗതികളാണ് ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഒന്നിൽ ഏതുതരം പുസ്തകങ്ങളാണ് ഭാഷാഭിവൃദ്ധിക്ക് ആവശ്യമെന്നും, രണ്ട്—ആ പുസ്തകങ്ങളിലെ ഭാഷ ഏത് പ്രകാരത്തിലാണ് ഉത്തമരീതിയിലായിരിക്കുക എന്നും ആകുന്നു"(1067, കന്നി, പുറം: 3).

ഈ ചർച്ചയുടെ തുടർച്ചയിൽ ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളാണ് ഭാഷാഭിവൃദ്ധിയ്ക്കാവശ്യം എന്നും മറിച്ച് 'സാഹിത്യഗ്രന്ഥങ്ങളാണ് ഭാഷാഭിവൃദ്ധിക്ക് ആവശ്യം' എന്നും രണ്ടു വാദങ്ങളുടെയും സാംഗത്യം വെളിവാക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ചർച്ചയുടെ അവസാനമിങ്ങനെയാണ്. "ശാസ്ത്രവിഷയമായ ഗ്രന്ഥങ്ങളാണ് ഏറെ പ്രയോജനകരമെങ്കിലും വിനോദകരങ്ങളായ പുസ്തകങ്ങൾ ഭാഷയിൽ കൂടുതൽ ഉണ്ടാകണമെന്നാണ് തങ്ങൾ വിചാരിക്കുന്നത്"(പുറം: 4). വൈജ്ഞാനികവിതരണത്തിന്റെ മാധ്യമമാകുക എന്നതിലുപരി ഭാഷാപരമായ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ എണ്ണവും അവയുടെ വായനയുടെ തോതും വർദ്ധിപ്പിക്കുക എന്നതായിത്തീരുന്നു ഭാഷാവബോധനിർമ്മിതിയുടെ

രാഷ്ട്രീയം. സുഗമമായ വായനയ്ക്കുള്ള സാമഗ്രിയ്ക്കാണിവിടെ മുൻതൂക്കം. 1900-ാമാണ്ട് വൃശ്ചികം ലക്കത്തിൽ മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ എഴുതുന്ന 'ഭാഷാപരിഷ്ക്കാരം' എന്ന ലേഖനം ഈ തുടർലേഖനങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധേയവും ഏതാണ്ട് ഈ ചർച്ചകളുടെ പരിസമാപ്തി കുറിക്കുന്നതുമാണ്.

"അധികമായി ഉണ്ടാക്കാൻ പ്രയാസമില്ലെന്നു സാധാരണ വിചാരിച്ചുവരുന്ന വിനോദകരങ്ങളായ പുസ്തകങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കി ജനങ്ങളെ ബോധ്യം വരുത്തുന്നതാണ് അധികം പ്രയാസമായ കാര്യം. ഇംഗ്ലീഷ് മുതലായ ഭാഷകളിൽ ധാരാളമുള്ള പ്രകൃതിശാസ്ത്രപുസ്തകങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ തർജ്ജമ ചെയ്താൽ ഉത്കൃഷ്ടവിഷയങ്ങൾ അടങ്ങിയവയായി പറയപ്പെടുന്ന പുസ്തകങ്ങൾക്കു പ്രയാസമില്ല. അത് രണ്ട് ഭാഷയിലും നൈപുണ്യമുള്ള ഏതു വിദ്വാനും സാധിക്കുന്നതാണ്. 'ഇന്ദുലേഖ'പോലുള്ള പുസ്തകങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കാനുള്ള വാസനയും ബുദ്ധിയും ഉള്ളവർ വളരെ ചുരുക്കമാണെന്ന് അനുഭവംകൊണ്ട് ആർക്കും അറിയാമല്ലോ. അതുകൊണ്ട് സയൻസ് പുസ്തകങ്ങൾ മുതലായവ തർജ്ജമ ചെയ്യുന്നത് ഭാഷാഭിവൃദ്ധിക്ക് സംഗതിയാണെങ്കിലും ഭാഷയും അതിന്റെ ഉടമസ്ഥരും ഒരുപോലെ പരിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതിനു ലക്ഷ്യമായി നില്ക്കേണ്ടത് ഇന്ദുലേഖ പോലുള്ള പുസ്തകങ്ങളാണ്" (1075, വൃശ്ചികം, പുറം:14).

ആദ്യകാലമലയാള ആനുകാലികങ്ങളെല്ലാം അതിന്റെ പ്രസിദ്ധീകരണലക്ഷ്യങ്ങളിൽ സുപ്രധാനമായി പരിഗണിക്കുന്ന ഒന്നാണ് ആധുനികശാസ്ത്രവിജ്ഞാനത്തിന്റെ മലയാളത്തിലുള്ള ആവിഷ്കാരം. 'വിദ്യാസംഗ്രഹ'ത്തിന്റെയും (1864) 'ഭാഷാപോഷിണി'യുടെയും (1891) ആദ്യലക്കങ്ങളും അവതാരികകയും ഭാഷാപോഷിണിസഭയുടെ ആഹ്വാനവുമെല്ലാം ഇത് വെളിപ്പെടുത്തുന്നുമുണ്ട്.[5] എന്നാൽ മലയാളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സാഹിത്യകേന്ദ്രിതമായ ഒരു ഭാവുകത്വത്തെയാണ് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ അച്ചടിമാധ്യമങ്ങൾ മുൻനിർത്തുന്നത്. അപ്പോൾ ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരം എന്നത് മലയാളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം എന്തായിരുന്നു എന്ന് ചിന്തിക്കേണ്ടതുണ്ട്. സങ്കല്പനപരമായി പുതിയ അറിവുകളുടെ ആവിഷ്കാരം എന്ന് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ശാസ്ത്രമലയാളത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ ബുദ്ധിമുട്ടാണ്. ഭാഷയിലുള്ള അവബോധനിർമ്മിതി അറിവിനെ സംബന്ധിച്ച പുതിയൊരു വ്യവഹാരരൂപീകരണത്തിനല്ല മറിച്ച് ഭാഷയുടെ പരിഷ്ക്കരണ യുക്തിയായിട്ടാണ് ഇവിടെ വർത്തിച്ചത്. 1830-കൾക്കുശേഷംതന്നെ ആരംഭിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥസംരംഭങ്ങളും പിന്നീട് ആനുകാലികങ്ങളും ശാസ്ത്രമലയാളം എന്നതിനെ വിഭാവനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ഭാഷയുടെ ശാക്തീകരണത്തിൽ പ്രബല

സാന്നിധ്യങ്ങളായി എന്ന് നിസ്സംശയം പറയാം. എന്നാൽ സങ്കല്പനപരമായി ഒരു ജ്ഞാനവ്യവഹാരത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിലെ അപര്യാപ്തതയ്ക്ക് ആധുനിക ശാസ്ത്രസങ്കല്പനത്തിന്റെ സങ്കീർണ്ണതകളും കാരണമായിട്ടുണ്ടാകാം.

ശാസ്ത്രസങ്കല്പനത്തിലെ സങ്കീർണ്ണതകളും ഭാഷാവിനിയോഗവും

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടാവുമ്പോഴേയ്ക്കും യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനം വിഷയാധിഷ്ഠിതമായി വ്യവസ്ഥപ്പെട്ട (Disciplined) വിജ്ഞാനമേഖലകളായി തിരിയുന്നുണ്ട്.[6] എന്നാൽ 17-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വൈജ്ഞാനിക വിപ്ലവത്തിന് മുൻപാകട്ടെ സയൻസ് എന്ന പദത്തിന്റെ പ്രയോഗംതന്നെ പാശ്ചാത്യലോകത്തെ സന്ദിഗ്ധതയിലേക്ക് നയിക്കുന്ന ഒന്നായിരുന്നു. പ്രകൃതിദർശനം (Natural Philosophy) എന്ന സങ്കല്പനത്തിൽ ഒതുങ്ങിയിരുന്ന ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം പിന്നീട് പ്രത്യേക വിഷയങ്ങളായി വഴിപിരിയുന്നത് ഹെർബർട്ട് ബട്ടർഫീൽഡിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. '17-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ Scientific Revolution അഥവാ വൈജ്ഞാനികവിപ്ലവത്തിനുശേഷം അതുവരെ പ്രകൃതിദർശനമെന്ന ചരടിൽ കോർത്തിരുന്ന പ്രകൃതിപ്രതിഭാസങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ 'ഗണിതം', 'നക്ഷത്രശാസ്ത്രം', 'രസതന്ത്രം', 'ഭൗതികം', 'ജീവശാസ്ത്രം' എന്നിങ്ങനെ വിവിധ വകുപ്പുകളായതിന് പുറമേ ദർശനത്തിന്റെ പ്രത്യേകമായ പഠനരീതിയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായ മറ്റൊരു പഠനരീതി പ്രകൃതിയെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനത്തിന് ആവശ്യമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. അതുകൊണ്ടു പരമ്പരാഗത ദർശനത്തിൽനിന്നു നിരീക്ഷണ പരീക്ഷണങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി രൂപംനല്കുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠവും വ്യവസ്ഥാപിതവുമായ അറിവിന് മറ്റൊരു പദം വേണ്ടിവന്നതാണ് 'സയൻസ്' എന്ന പദത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിന് പ്രേരകമായത്' (2010, 43). ഇവിടെ സയൻസിന്റെ ആവിർഭാവം കേവലം വിജ്ഞാനത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പദകോശത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള പ്രശ്നം മാത്രമായിരുന്നില്ല. മറിച്ച് അത് സാധ്യമാക്കേണ്ടുന്ന സങ്കല്പനപരമായ സങ്കീർണ്ണതകളെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രശ്നം കൂടിയാണ്. സങ്കല്പനപരമായ സങ്കീർണ്ണതകൾ എന്നുപറയുമ്പോൾ അറിവിനെ വ്യാവഹാരികമാക്കിത്തീർക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന ആലോചനയെ അതുൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. 'അറിവ്' എന്നത് വ്യത്യസ്ത ഘടകങ്ങളുടെ പരസ്പര ബന്ധത്തിലൂടെയും കൂടിച്ചേരലിലൂടെയും സാമൂഹികമായി രൂപപ്പെടുന്നതും ഭാഷയിലൂടെ സംവേദനം ചെയ്യപ്പെടുന്നതുമായ ഒരു വ്യവഹാരമാണ് എന്ന് ഫൂക്കോ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഇതനുസരിച്ച് അറിവ് ജ്ഞാനശാസ്ത്രമായ ഒരു സ്ഥാനപ്പെടുത്തൽ

മാത്രമല്ല മറിച്ച് സാമൂഹികമായി ഉരുവപ്പെടുന്നതും വിതരണം ചെയ്യപ്പെടുന്നതുമായ ഒരു വ്യവഹാരമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ശാസ്ത്രം എന്നത് അറിവ്/വിജ്ഞാനം അല്ല അറിവിന്റെ ഒരു വെളിച്ചപ്പെടൽ മാത്രമാണ് (ഫൂക്കോ, മിഷേൽ, 1972, 184). പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വിഷയനിഷ്ഠമായ യൂറോപ്യൻ ജ്ഞാനപദ്ധതി പാശ്ചാത്യലോകങ്ങളിൽ അതിന്റെ വ്യാവഹാരികമായനിലയെ ഉറപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോകുന്നത് പാശ്ചാത്യാധുനികതയുടെ സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ ഭാവുകത്വത്തെ മുഴുവൻ ഉൾച്ചേർത്തുകൊണ്ടാണ്. യുക്തിഭദ്രതയിലും കാര്യകാരണബദ്ധതയിലും (reason and rationality) അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ള അറിവിന്റെ ക്രമീകരണം ആധുനികശാസ്ത്രവ്യവഹാരത്തെ സങ്കല്പനപരമായി അവിടെ സാധ്യമാക്കുകയായിരുന്നുവെന്ന് പറയാം. പാശ്ചാത്യവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഇത്തരത്തിലുള്ള പരുവപ്പെടൽ ഭൗതികപരിതോവസ്ഥകളുടെ പരിണതഫലമാണ്. ഏതു നിലയ്ക്കായാലും ആധുനികതയുടെ ലോകക്രമങ്ങളിലൂടെ സുഘടിതമായ ഒരു അറിവുരൂപം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ആധുനികശാസ്ത്രം കൊളോണിയൽ മാധ്യസ്ഥത്തിലൂടെ മലയാളത്തിലെത്തുന്നത്. പുതിയൊരു ജ്ഞാനത്തെ പരിഭാഷയിലൂടെ മലയാളത്തിലേക്കു പകരുമ്പോൾ ഭാഷാപരവും സങ്കല്പനപരവുമായ സന്ദിഗ്ധതകളിലൂടെയാണ് ആനുകാലികങ്ങളും ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളും ആദ്യകാല പാഠപുസ്തകങ്ങളും കടന്നുപോകുന്നത്. അതിലുപരി മുമ്പ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുള്ളതുപോലെ സാഹിത്യകേന്ദ്രിതമായ ഒരു ഭാവുകത്വമായിരുന്നു ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്നതെന്നു വേണം കരുതാൻ. എന്നാൽ ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനത്തെ അതിന്റെ പ്രാഥമികമായ തലത്തിൽ ബോധനശാസ്ത്രം (Pedagogy) എന്ന നിലയ്ക്ക് അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഇവയിലൂടെ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. സവിശേഷവിഷയം എന്നതിനെക്കാൾ സാമാന്യജ്ഞാനമായിട്ടാണ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ രചനാസംരംഭങ്ങളൊക്കെ ശാസ്ത്രമലയാളത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

ആധുനികശാസ്ത്രം: അവതരണരീതിയും വിവർത്തനയുക്തിയും

പശ്ചിമോദയം മുതൽക്ക് ശാസ്ത്രം കൈകാര്യംചെയ്യുന്ന ആനുകാലികങ്ങളും ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളും ആദ്യപാഠപുസ്തകങ്ങളും പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രത്തിലെ വിഷയവിഭജനയുക്തി കൈക്കൊണ്ടില്ലെന്നുവേണം കരുതാൻ. കാരണം അന്നത്തെ ഗ്രന്ഥശീർഷകങ്ങൾ ആധുനികശാസ്ത്രസംബന്ധമായ വസ്തുതകളാണ് ആവിഷ്കരിക്കുന്നതെന്നൊഴിച്ചാൽ സങ്കല്പനപരമായി അതുൾപ്പെട്ട് നില്ക്കുന്ന സവിശേഷ മേഖലയെക്കുറിച്ചുള്ള ഉത്കണ്ഠകളൊന്നും അവ പുലർത്തിയിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് മലയാളത്തിൽ

സാമാന്യശാസ്ത്രത്തിൽത്തന്നെ ഫിലോസഫിയും ധനതത്വശാസ്ത്രവും, രസതന്ത്രം, വിദ്യുച്ഛക്തിപ്രയോഗം, സസ്യശാസ്ത്രം എന്നിവയെല്ലാം ഉൾപ്പെട്ടു നില്ക്കും. എന്നാൽ 'വിദ്യാവിലാസിനി' യുടെ പ്രഥമലക്കത്തിൽ പറയുന്ന ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യങ്ങളിൽ ശാസ്ത്രത്തിലെ വിഷയാധിഷ്ഠിതമായ പിരിവുകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതായി കാണാം. "ഈ പംക്തിയിൽ സാധാരണയായി എഴുതപ്പെടുന്നത് ഭാഷാചരിത്രം, പ്രസിദ്ധിയുള്ള ആളുകളുടെ ചരിത്രം, സാധാരണ വർത്തമാനങ്ങൾ, സമ്മിശ്ര പ്രകരണങ്ങൾ, പള്ളിക്കൂടം സംബന്ധമായ നിയമങ്ങൾ, കൃഷിശാസ്ത്രം, വാണിജ്യസംബന്ധമായ പ്രമാണങ്ങൾ, ശരീരസൗഖ്യത്തെ ഉദ്ദേശിച്ചുള്ള പ്രമേയങ്ങൾ, വൃക്ഷലതാദികളെ സംബന്ധിച്ച ശാസ്ത്രം, യാത്രാസംബന്ധമായ ശാസ്ത്രം, ഭിന്നഗുണങ്ങളായ അണുക്കൾ തമ്മിൽ ചേർന്നുണ്ടാകുന്ന ഭേദങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്ന ശാസ്ത്രം ഇത്യാദി പ്രയോജനമുള്ള വിഷയങ്ങളാകുന്നു" (1056, ഇടവം, പുറം: 3). ഇതുകൂടാതെ ഭൂമിശാസ്ത്രം, ഭൂപ്രകൃതിവിജ്ഞാനീയം എന്നിവ സങ്കല്പനപരമായി വേർതിരിക്കാൻ 1892 തുലാമാസത്തിലെ 'വിദ്യാവിനോദിനി' യിൽ (പുറം 3) ഒരു ശ്രമം നടക്കുന്നുണ്ട്. അപൂർവ്വമായ ഈ പരാമർശങ്ങളെ മറന്നുകൊണ്ട് അതിരുകവിഞ്ഞ ഒരു സാമാന്യവത്കരണം നടത്താനല്ല ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നത്. പൊതുവായി നിരീക്ഷിക്കുമ്പോൾ സങ്കല്പനപരമോ വിഷയാധിഷ്ഠിതമോ ആയ വിഭജനം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ശാസ്ത്രമലയാളത്തിൽ പ്രസക്തമല്ല എന്നു വേണം കരുതാൻ. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവണം തിരുവിതാംകൂർ പാഠപുസ്തക കമ്മിറ്റിക്ക് വേണ്ടി വൈക്കത്ത് പാച്ചുമൂത്തത് രചിച്ച 'ബാലഭൂഷണം' (1868), നീതിസാരം, സ്ത്രീധർമ്മ, ഭൂഗോളസിദ്ധാന്തം എന്നീ വിഷയങ്ങളെല്ലാം ഒരൊറ്റ പുസ്തകത്തിൽ ഉള്ളടക്കുന്നതും 'ലഘുശാസ്ത്ര പാഠാവലി' എന്ന നിലയിൽ അക്കാലത്ത് അത് പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നതും. ഇതിന്റെ ന്യായീകരണം പീഠികയിൽനിന്നു വ്യക്തമാണ്: "പുരാണാദികളെക്കൊണ്ടും യുക്തികൊണ്ടും അനുഭവപ്പെട്ടതായി മതവിരോധം കൂടാതെ സാധാരണങ്ങളായിരിക്കുന്ന നല്ല അറിവുകളെ സംഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നു" (1915, 1868, പീഠിക).

സ്മൃതിപുരാണാദികളും യുക്തിയും ഒരേ ഗ്രന്ഥത്തിൽ കൈകോർക്കുന്ന ഈ മലയാളസന്ദർഭം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ആധുനികശാസ്ത്രാവിഷ്കാരത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടുനില്ക്കുന്നു എന്നത് അക്കാലത്തെ പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രവിജ്ഞാനത്തെ സംബന്ധിച്ച് നോക്കിയാൽ ശാസ്ത്രസങ്കല്പനപരമായ ഒരു അട്ടിമറിതന്നെയാണ്. ഈ പുസ്തകം മദ്രാസ് സർവ്വകലാശാലയിൽ ഭാഷയിലെ ഒരു പാഠ്യപുസ്തകമായിരുന്നു എന്നതും ഇവിടെ ശ്രദ്ധേയമായ വസ്തുതയാണ്. 1859-തൊട്ട് 1879-വരെയുള്ള മദ്രാസ്

യൂണിവേഴ്സിറ്റി കലണ്ടർ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഡിഗ്രിതലത്തിൽ Natural Philosophy, Physical Science തുടങ്ങിയവയെല്ലാം പഠനവിഷയങ്ങളാണ് (ഇവയിൽ Physics, Chemistry എന്നിങ്ങനെയുള്ള വേർതിരിവു കാണുന്നില്ലെന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്). അതോടൊപ്പം മലയാളപരീക്ഷാ സിലബസിൽ പഠിക്കേണ്ട ഒരു പുസ്തകമായി ശാസ്ത്രപുസ്തകമായ 'ബാലഭൂഷണം' 1874-75, 1876-77 എന്നീ കാലഘട്ടങ്ങളിലെ മദ്രാസ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി സിലബസ്സ് ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്.[7]

ഇത്തരത്തിൽ ശാസ്ത്രസങ്കല്പനരൂപീകരണത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ശാസ്ത്രവിഷയങ്ങളുടെ സവിശേഷമായ തരംതിരിവോ അതിന്റെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രപരമായ പ്രത്യേകതകളോ അക്കാലത്ത് ശാസ്ത്രമലയാളത്തെ സംബന്ധിച്ച് പ്രസക്തമായിരുന്നില്ലെന്നുവേണം കരുതാൻ. ഇതിന്റെ ഉദാഹരണങ്ങളെന്നനിലയ്ക്ക് തൊട്ടടുത്ത ഘട്ടത്തിലെ പ്രൈമറിതലം മുതൽക്കുള്ള പാഠപുസ്തകങ്ങളെ പരിശോധിക്കാവുന്നതാണ്.

നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദത്തിലുമായി നാട്ടുഭാഷാവിദ്യാലയങ്ങളിൽ തദ്ദേശീയർക്കുവേണ്ടി കൊളോണിയൽ ഏജൻസികളായ പാതിരിമാർ രൂപപ്പെടുത്തിയ പാഠപുസ്തകങ്ങളും തദ്ദേശീയർ തന്നെ തയ്യാറാക്കിയ പാഠപുസ്തകങ്ങളും നാട്ടുഭാഷയിലൂടെ ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം ലഭ്യമാക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ തയ്യാറാക്കുന്നതായിരുന്നു. ഇക്കാലത്തെ പാഠപുസ്തകങ്ങളുടെ ഉള്ളടക്കത്തിൽ ആധുനികശാസ്ത്രം ഒരവിഭാജ്യഘടകമാണ്. മുമ്പ് സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ വിഷയവിഭജനയുക്തികളൊന്നും ഉൾക്കൊള്ളാതെ മറ്റു വിഷയങ്ങൾക്കൊപ്പം സാമാന്യമായി ശാസ്ത്രത്തെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന പുസ്തകമാണ് 1901-ൽ പുറത്തിറങ്ങുന്ന 'ലോംഗ്മാൻസ് റീഡേഴ്സ്' എന്ന പേരിൽ മിഷണറിമാർ പുറത്തിറക്കുന്ന രണ്ടാം പാഠപുസ്തകം. സസ്യലോകത്തെയും (2-ാം പാഠം—പരുത്തിച്ചെടി) ജന്തുലോകത്തെയും (4-ാം പാഠം—പ്രാണികൾ, 5-ാം പാഠം—ആന) ശാസ്ത്രീയമായി പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന ഈ പാഠപുസ്തകം തുടങ്ങുന്നത് ഒന്നാം പാഠമായ 'ആരംഭ'ത്തിൽ നിന്നുമാണ്. സചേതനങ്ങളും അചേതനങ്ങളുമായ എല്ലാത്തിനും ഒരു ആരംഭമുണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞുകൊണ്ട് തുടങ്ങുന്ന രണ്ടാം പാഠപുസ്തകം ഓരോ ശാസ്ത്രപാഠങ്ങൾക്കും പ്രാദേശികമായ ഉദാഹരണങ്ങളെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് നിരീക്ഷണ-അന്വേഷണങ്ങൾ നടത്താനുതകുന്ന രീതിയിൽ അഭ്യാസങ്ങൾ നല്കുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് 'ചന്ദ്രനും നക്ഷത്രങ്ങളും' എന്ന പത്താം പാഠത്തിന്റെ അഭ്യാസം കൊടുത്തിരിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്:

"ചന്ദ്രന് വെളിച്ചം ഉണ്ടാകുന്നത് എങ്ങനെ?
രാത്രി ചുറ്റിസഞ്ചരിക്കുന്ന ചില മൃഗങ്ങളുടെ പേര് പറയുക"
–(1901, പുറം: 17-19).

ഇതേ പുസ്തകത്തിൽത്തന്നെ സന്മാർഗകഥകളും സരസകാവ്യങ്ങളും ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അതിനെ പിൻതുടർന്ന് വരുന്ന കേരളവർമ്മ ബുക്ക് കമ്മിറ്റിയുടെയും മറ്റും പാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ പദ്യപാഠാവലിയിലൂടെ ശാസ്ത്രപ്രതിപാദനം നടത്തുന്നുണ്ട്. 1911-ൽ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയ പദ്യപാഠാവലി–4-ാം പ്രകരണത്തിന്റെ മുഖവുരയിൽ കേരളവർമ്മ പറയുന്നു: "ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന് യോജിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ചില പദ്യങ്ങളിൽ പ്രസാധകന്റെ നിലയിൽ പരിശോധനകൾ ചെയ്യേണ്ടിവന്നിട്ടുണ്ട്. അപൂർവ്വം ചില പദ്യങ്ങൾ പ്രകൃതിപാഠാവലിയുടെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങൾക്കു യോജിക്കായ്കയാൽ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ടതായും വന്നിട്ടുണ്ട്" (1911, ii). ഒരു ബോധനശാസ്ത്രം (Pedagogy) എന്ന നിലയിൽ ശാസ്ത്രത്തെ മലയാളത്തിലേക്ക് പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ ശാസ്ത്രീയമായ വിഷയക്രമങ്ങളുടെ രീതിയോ ശാസ്ത്രസങ്കല്പനങ്ങളുടെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രപരമായ നിജപ്പെടുത്തലോ അല്ല ഇവിടെ നടക്കുന്നത്. മറിച്ച് സമീപസ്ഥമായ അനുഭവങ്ങളെ ശാസ്ത്രീയമായി പറഞ്ഞുവെയ്ക്കാൻ ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നു. ഒരു പരിധിവരെ വിവർത്തനയുക്തികളാണ് ഇത്തരം പാഠപുസ്തകങ്ങളിലായാലും ആനുകാലികങ്ങളിലായാലും ശാസ്ത്രമലയാളത്തെ സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നത്. 1913-ൽ എം. ഉദയവർമ്മരാജ "Huxley`s Indroductory' പ്രവേശിക എന്നപേരിൽ മലയാളത്തിലേക്ക് ഭാഷാന്തരം ചെയ്യുമ്പോൾ ശാസ്ത്രസങ്കല്പനരൂപീകരണത്തെ മലയാളത്തിൽ സാധ്യമാക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആധികളല്ല മറിച്ച് ശാസ്ത്രീയപദങ്ങളുടെ ഭാഷാന്തരീകരണത്തിനുപകരിച്ച സന്ദർഭങ്ങളാണ് ഉദയവർമ്മരാജ സ്മരിക്കുന്നത് (1913, ലഘുശാസ്ത്രപാഠാവലി, മുഖവുര, പുറം: 13).1850-കൾ തൊട്ട് 1950 വരെയുള്ള കാലഘട്ടങ്ങളിൽ മലയാളത്തിൽ 'സാങ്കേതികശബ്ദനിഘണ്ടു' എന്നത് സുപ്രധാന ചർച്ചാവിഷയം തന്നെയായിരുന്നു. ശാസ്ത്രപ്രതിപാദകങ്ങളായ വസ്തുവകകൾക്ക് മലയാളവിവർത്തനം നടത്തുന്നതിന്റെ ഒരു രീതി കേവലം 'ആന്തരതമ്യം' ആയിരുന്നു. അതായത് യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിലെ ഏകാക്ഷരസംജ്ഞകൾക്കു പകരം മലയാളത്തിലെ ഏകാക്ഷരസംജ്ഞകൾ പ്രയോഗിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ശാസ്ത്രവിവർത്തനം. ഉദാഹരണത്തിന് X-Ray=' ക്ഷകിരണം' എന്നും Chemistryയെ 'കീമശാസ്ത്രം' എന്നും thermos എന്നതിന് 'ഘർമ്മം' എന്നുമുള്ള വിവർത്തനങ്ങൾ ആന്തരതമ്യത്തിലൂടെ സ്വീകരിക്കുകയും സാങ്കേതികശബ്ദങ്ങളിൽ മാത്രം ശ്രദ്ധയൂന്നിക്കൊണ്ട് ശാസ്ത്രപ്രതിപാദനത്തെ സാധ്യമാക്കുകയും

ചെയ്യുന്ന ഒരു രീതി അന്നത്തെ രചനകളിൽ കാണാം. എന്നാൽ മലയാളവിവർത്തനത്തിന്റെ മറ്റൊരു രീതി ഓരോ സങ്കല്പനപരമായ വസ്തുതകളും നമുക്ക് ഉപയോഗപ്പെടുന്നതിന്റെ രീതിയിലോ അവയുടെ സ്വഭാവത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലോ ആണ്. 1861-ൽ മലയാളത്തിൽ അച്ചടിക്കപ്പെട്ട ജെ.ജി. ബട്‌ലുടെ പുസ്തകമാണ് 'മൃഗചരിതം'. Natural History എന്ന് ഇംഗ്ലീഷിൽ നാമകരണം ചെയ്തിരിക്കുന്ന പുസ്തകത്തിന്റെ കവർ പേജിൽത്തന്നെ 'മൃഗചരിതം' എന്ന തർജ്ജമ ചേർക്കുകയും ആയത് 'മൃഗപക്ഷിമീനപുഴുക്കളെക്കുറിച്ചുള്ള വർണ്ണനംതന്നെ' എന്ന് സൂചിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. 'ജീവശാസ്ത്രം' എന്നോ 'പ്രാണിശാസ്ത്രം' എന്നോ ഉള്ള സംജ്ഞകളിലൂടെ ജനങ്ങളിലേക്ക് എത്താൻ ഇടയില്ലെന്നും അതേസമയം 'മൃഗചരിതം' എന്ന സംജ്ഞ കൂടുതൽ വായിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുമെന്നും ഇതിന്റെ രചയിതാവായ പാതിരി കരുതിയിരിക്കണം. ഒരു പരിധിവരെ വ്യാവഹാരികമാണ് ഈ വിവർത്തനയുക്തി. ഇനി ആനുകാലികങ്ങളിലെ ശാസ്ത്രവിവർത്തനത്തിന്റെ ഒരുദാഹരണം നോക്കിയാൽ:-

വിദ്യാവിനോദിനി 1890 തുലാം	വിദ്യാവിനോദിനി 1891 തുലാം	വിദ്യാവിനോദിനി 1898 മീനം
Oxygen-തെജോണ	Oxygen-ജീവവായു	Oxygeen-അമ്ലജനകം

ഈ ഉദാഹരണത്തിൽ ഓക്സിജനെ 'തെജോണ', 'ജീവവായു' എന്നെല്ലാം 'കത്താൻ സഹായിക്കുക', 'ജീവൻ നിലനിർത്തുക' തുടങ്ങിയ അടിസ്ഥാന സ്വഭാവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. കൂടാതെ വ്യാവഹാരികയുക്തിയും ഇതിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു. അതേസമയം ഇംഗ്ലീഷ് പദങ്ങളുടെ ധാത്വർത്ഥം നോക്കി അവയ്ക്കുള്ള സംസ്കൃതപദങ്ങളെ നിർമ്മിച്ചെടുത്തുകൊണ്ട് തർജ്ജമ ചെയ്യുന്നതിന്റെ ഫലമാണ് ഓക്സിജനെ 'അമ്ലജനകം' എന്ന് പരിഭാഷപ്പെടുത്തുന്നത്. ഏതായാലും 1950-കൾ വരെ ഏറെ പുതുക്കലുകൾ നടന്നുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രപ്രതിപാദനത്തിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ട വിഷയമായിരുന്നു സാങ്കേതികപദനിർമ്മാണം.

ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാം പകുതിയിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലുമായി ശാസ്ത്രരചനാസംരംഭങ്ങളിലൂടെ രൂപപ്പെട്ട വൈജ്ഞാനികമലയാളം ആധുനികശാസ്ത്രത്തെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രപരമായി വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്താനല്ല മറിച്ച് സാമാന്യമായ ബോധനരീതിയിലൂടെയും സാങ്കേതികവും വ്യാവഹാരികവുമായ വിവർത്തനയുക്തികളിലൂടെയും മലയാളഭാഷയിലൂടെയുമുള്ള വൈജ്ഞാനികമുഖത്തെ സാമാന്യമായി വെളിപ്പെടുത്താനാണ് ശ്രമിച്ചത്. ഭാഷയിലുള്ള

ശാസ്ത്രസങ്കല്പനരൂപീകരണത്തോളം എത്തിയില്ലെങ്കിലും തീർച്ചയായും ഭാഷയുടെ ശാക്തീകരണത്തിലേക്കാണ് അത് വഴിതുറന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. ആധുനികതയുടെ വിഷയവിഭജനപദ്ധതിയുടെ (Modern disciplines) അടിസ്ഥാനംതന്നെ ശാസ്ത്രയുക്തിയായതുകൊണ്ട് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടെ പൂർണ്ണമായും വ്യവസ്ഥാപിതമായ ഒരു അറിവുരൂപമാണ് ശാസ്ത്രം (Moran Joe, 2006, 6).

2. ജോർജ്ജ് ഗീവർഗീസ് ജോസഫിന്റെ 'Crest of Peacock', 'A Passage to Infinity' എന്നിവ ഉദാഹരണങ്ങൾ.

3.

ശാസ്ത്രം,	ഊർജ്ജതന്ത്രം	=	1881-1890
"	രസതന്ത്രം	=	1891-1900
"	ജീവശാസ്ത്രം	=	1850 വരെ–1
"	ജന്തുശാസ്ത്രം	=	1861-1870-1 (ഗോവി, കെ.എം, 1974, XVIII).

4.

കാർഷികം	-	8 ലേഖനങ്ങൾ
ജ്യോതിഷം/ജ്യോതിശാസ്ത്രം	-	6 ലേഖനങ്ങൾ
പ്രകൃതിശാസ്ത്രം	-	7 ലേഖനങ്ങൾ
ഭൂപ്രകൃതിശാസ്ത്രം	-	11 ലേഖനങ്ങൾ
ജന്തുശാസ്ത്രം	-	2 ലേഖനങ്ങൾ
വൈദ്യം	-	15 ലേഖനങ്ങൾ
ശാസ്ത്രം	-	7 ലേഖനങ്ങൾ

5. 1891 നവംബർ 25, 26, 27 തീയതികളിലായി മലയാളമനോരമ അങ്കണത്തിൽ വച്ച് നടന്ന കവിസമാജം (ഭാഷാപോഷിണിസഭ) സമ്മേളനത്തിൽ കണ്ടത്തിൽ വറുഗീസ്മാപ്പിള നടത്തുന്ന ആഹ്വാനവും തുടർന്ന് 1891 ജൂൺ 6-ന് 'ഒരു ആവശ്യകത' എന്ന ശീർഷകത്തിൽ അദ്ദേഹം എഴുതുന്ന ലേഖനവും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

6. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി ആധുനികശാസ്ത്രം സവിശേഷമായ വിഷയപദ്ധതിയെന്ന നിലയിൽ വ്യവസ്ഥാപിടമാകുന്നതിനെക്കുറിച്ച് ജോ മൊറാൻ (Interdisciplinarity), അലൻ എഫ്. റെപ്കോ (Interdisciplinary Research Process and Theory) എന്നിവർ നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങളാണ് ഇവിടെ അവലംബം.

7. Madras University Calender 1874-75- printed for the University, R.C. Foster Co., Madras.

ഗ്രന്ഥ-ലേഖനസൂചി

9. അനിൽകുമാർ വടവാതൂർ, 2014, ശാസ്ത്രമെഴുത്ത് മലയാളത്തിൽ, പബ്ലിക് റിലേഷൻസ് & പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കൊച്ചി ശാസ്ത്രസാങ്കേതിക സർവ്വകലാശാല.
10. കൃഷ്ണപിള്ള കെ.ആർ, 1923, പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രവൃത്താന്തം, എസ്.ആർ. ബുക്ക് ഡിപ്പോ, തിരുവനന്തപുരം.
11. ഗോവി കെ.എം., 1998, ആദിമുദ്രണം ഭാരതത്തിലും മലയാളത്തിലും, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
12. ...., 1974, മലയാളഗ്രന്ഥസൂചി, വാല്യം 1, 2, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
13. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള പി., 2010, വൈജ്ഞാനികവിപ്ലവം ഒരു സാംസ്കാരികചരിത്രം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
14. ഗോവിന്ദനുണ്ണി വി.ആർ. (എഡി.), 1973, മലയാളശാസ്ത്രസാഹിത്യം—പരിചയകോശം, സ്റ്റെപ്സ് ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, തിരുവനന്തപുരം.
15. B...... J.D.,1969, Science in History, Vol. 1&2, Penguin Lit., England.
16. Foucault, Michel,1972, The Archeology of Knowledge, Panthan Books, New York.

ആനുകാലികങ്ങൾ

1.	വിദ്യാവിനോദിനി,	1056	ഇടവം	പുസ്തകം	3
2.	...............................,	1065	തുലാം,	പുസ്തകം	1
3.	...............................,	1065	തുലാം	പുസ്തകം	3
4.	...............................,	1066	തുലാം	പുസ്തകം	3
5.	...............................,	1067	വൃശ്ചികം	പുസ്തകം	3
6.	...............................,	1067	ധനു	പുസ്തകം	3
7.	...............................,	1067	കർക്കിടകം	പുസ്തകം	3
8.	...............................,	1068	തുലാം	പുസ്തകം	4
9.	...............................,	1068	വൃശ്ചികം	പുസ്തകം	4
10.	.............................,	1069	വൃശ്ചികം	പുസ്തകം	5

Ayyappapanicker And The Theory Of Interiorization

Dr. Gangadevi M.
Asst. Professor, Dept. of Malayalam, KKTM Govt. College, Pullut, Thrissur.

Literature attains fulfillment in the parallelism of the creativity of the writer and the reader. The writer and the reader–both are endlessly bound to the literary work. The writer creates a literary work. The reader need not perceive the historical aspects or the hidden experiences of the writer. Interiorization is a new theory that helps to understand both these aspects (of the writer and the reader) equally, and to identify the interiorized inner work.

Literature is the language of creativity and power of imagination. The origin of inspiration of a literary work is the author's experiences and imaginations. Consciously or unconsciously, the identity of the writer is manifested in his work. This is quite natural. The writer creates in every word, an inner meaning of another word, in every description, another experience, in every life another life's signs. This is the fundamental identity of the writer. The aim of this work is to study the theory of interiorization as a literary device.

The Relevance of this Theory

One who goes in search of Indian poetic schemes can get familiar with many poetic schemes like *Rasa, Dhvani, Anumana, Vakrokti, Reethi, Alamkara* etc. The propounders of these theories argue that the soul of literary work is their own theories. What is the intention behind developing a theory namely interiorization for analyzing literature, while many theories exist? Mainly because, adopting new methods and dimensions for study of literary works has become popular. Secondly because, this

theory has been presented by a Malayalam poet – Dr. K. Ayyappapaniker. In this context, the study of interiorization becomes relevant for the Malayalam reader who depends on Western and Eastern theories for literary analysis.

The Malayalam term used for interiorization is *'Anthassannivesam'*. Here, '*Sannivesa*' means the fixation of one in another. *'Anthassannivesa'* is a method of incorporating *bhava-artha* and *rasa* either explicitly or obscurely by constructing linguistic units, sounds and sentences. It may be added that the concept of *sannivesa* will be relevant and useful, only to the extent that the process of the author intending or the reader divining the meaning—at the levels of sound, word, sentence—clears the way for comprehending the covert meaning and savouring the work.

Anthasannivesa is not a refutation or an opposite of *bahyasannivesa*. It is the play of imagination that we can discover when we read texts which hold back the *bhava-artha-rasa* within themselves. *Anthasannivesa* is a mode of textual exploration, which through a discovery procedure or hermeneutical process, enables us to effect entry into the interior of those literary works that, through word, sentence and material line, render palpable, the *bhava-artha-rasa* born of the imagination or real experience. It is at the point at which the author and the reader meet each other face to face the engage in discourse. *Anthassannivesa* succeeds when the reader turns away while the grammarians are demonstrating before, and blocking the entrance to the text, and directs his imagination into those areas of aesthetic experience which are thrown open by the text. In a sense, this is a joint enterprise, a bonding in spirit which reinforces the author reader relationship.

The Relationship and Differences With Indian Poetics

Most people are of the view that the theory of interiorization is not a new invention, but a new version of Indian poetic theories like *Rasa, Dhvani, Vakrokti* etc. Though it is not possible to say that this theory is not related to Indian theories, it is possible to establish that it has differences with them.

Interiorization and *Dhvani*

Dhvani, one amongst the *'Sabdavyaparas'* is a process which follows writing. Interiorization differs from *dhvani* in two or three ways. In the first place interiorization is not always a conscious production of meaning. It can originate in several cases without the author or reader

attending. If the work contains a *bhava-artha-ras*a which is different from the manifest meaning or opposed to it or embraces the whole work, then the effort to identify it leads to *anthassannivesa.* In contrast, where the dhvani principle cannot get through to the spiritual fore of the work, *anthasannivesa* can invoke and convey it. Merits-demerits, birth-death, day-night, white-black – like these twins, opposite twins for every literary work, there is another 'opposite work'.

Like *Dhvani, Anumana* also follows the creation of the text, whereas *anthassannivesa* inheres in it. The results that follows *anthassannivesa* include *dhvani, anumana* and whatever theories are based on them. With Kunthaka's *Vakrata, antassannivesa* has not many differences. If *anumana* and *dhvani* are the after results of interiorization, then the *vakrata* is a way or style for interiorization.

In examining how hard an author or artist strives to incorporate *Bhava-artha-rasa* in the inner reaches of the text by means of interiorization, and how well he succeeds, a particular approach may prove more useful than others to some. Then this study continues with Bharata's *rasa sidhantha* and *'ulluraiuvamai'* indicated in the *Tolkappiyam* or Tamil.

As part of the analysis, the meaning of the terms – trace, oblique, position are traced. Studying interiorization, relating it with popular Western critic theories such as deconstruction, binary opposites, narrative techniques, reader response theory etc. is continued in the next part.

Trace: The word 'Trace' is examined in several meanings as follows:

An indication that something has been present, a visible mark as a footprint left by the passage of a person or animal, etc. It can be seen to be related with the word meaning of Interiorization. Trace means a sample, the remains – the meaning left behind. That is, the full meaning is not conveyed. Other than the obvious meaning it gives an indication of something else. i.e, 'Trace' only expresses a part of the meaning. This can be a symbol or a sign. It does not mean mere remains, but is the symbol of a whole. For example, a photograph is a symbol of a person. But we get the signs required to get the full information about the person from it. Similarly a literary work also contains signs that are left behind either purposefully or otherwise by the writer. The hypothesis of 'Interiorization' is that the reader will be able to unveil another work through these signs.

Oblique: The word oblique bears similarity with 'Interiorization' with its meanings as 'indirect', 'curved' etc.

Position: The meaning of this word is internalization. It can be said that the meaning of Interiorization is contained by the English words – trace, oblique and position.

Binary Opposites

One of the interpretations of 'binary opposites' is the 'the disappearing writing subject'. This is a concept which is contradictory and at the same time intermingled. Landow quotes from Roland Barthes book saying that "the goal of literary work (of literature as work) is to make the reader no longer a consumer, but a producer of the text".

After detailed analysis of the terms Readerly text, Writerly text, Hypertext and inter-texuality Derridas assumption of binary opposites is examined. Derridian thoughts have widely accepted concepts about binary opposites. According to Derrida, people think in terms of opposites. All things are identified in part by what they are not. This idea can be traced back to Saussure. There are countless dichotomies such as beginning/end, tall/short, masculine/feminine, presence/absence and speech/writing. In addition to being dichotomies, these pairs are also hierarchies. The fact is that one of these does not exist without the other.

Just like Derrida, Tongien seeks to destroy binary opposites using a counter intuitive self contradiction. From this, it can be understood that, for anything there is an opposite, inner flow. The theory of interiorization also says thus. i.e., for any literary work, there is an 'opposite work'. This 'opposite work' will be it's binary opposite. More than the writer, it is the reader who should discover this interiorized 'internal work' – this is the importance of the theory of interiorization.

Deconstruction

Deconstruction is a scheme of thought centred on theory and based on philosophy. It's major area of research is language. It gives more importance to writing than speech. Derrida, the main propunder of this theory, gives much importance to reading and text than writer and work. The same thing is stated in the famous thesis = "The death of the author" by Roland Barthes. Derrida says "there is nothing outside text". What Derrida means is the physical and substantial importance of text. That is the un-importance of the author is the importance of the text developed by reading. Derrida also presents the opinion that the text also contains it's criticism. Deconstruction identifies and reconstructs every aspect of a literary work.

Narrative techniques

Narratology is a branch of Semeotics. The major characteristic of narration is sequence of events. To observe narration on the basis of events and to see every event as the result of ' vyavhara'. Is important is narratology. WilliamLabov says that narratology is a method of recapitulating past experience of matching a verbal sequence of clauses to the sequence of events.

In narration, the writer has full freedom. It is the linguistic modifications or renewals that are brought about through events that make the narration of each writer distinct. It is quite natural that the narrator may adopt his/her own techniques to become distinct in this way. Interiorization can be said to be a technique used bythe writer as part of narration. It can be seen that the writer has interiorized many things in each work. The study of the theory of interiorization aims at making the reader aware of the real text and the interiorized text.

Reader response theory

The moremost among the propounders of the theory of acceptance is the German scholar Hans Robert Jaz, who argued that each reading responds to a literary work through the lens of certain systems, rules and horizon of expectations. Reader response theory is just another transcript of the acceptance theofy. Acceptance theory is one that gives importance to the reader than the writer as also the readers text, than the writers text. The meaning of the work are the responses of the reader. The text leads the reader to certain definite annotations. The reader makes them spread into the new the new readings. Reader response theory proclaims that each reading thus becomes a writing. In interiorization, the reader is not given so much importance. In Interiorization, the work, the writer and the reader have equal importance. The theory of Interiorization becomes relevant when the events interiorized by the writer becomes a new reading – a text. The reader's response, responsibility and the writer's responsibility are all combined to testify interiorization.

Even though many of the western theories can be considered further, such a entry is not possible here. This comparative was only aimed at finding the possibilities of interiorization. The core of interiorization is to enter into the inside of the work irrespective of the form of literature and to produce a new text by assimilating all the meanings intended by the writer.

Other than analyzing a work psyschologically and in the sense of humor, to find the things hidden in this way, it is also required to seach for the humor in the social and political planes.

Bibliography

1. Ayyappapaniker, Dr. – Interiorization (Tr. Krishna Rayan), international centre for Kerala studies, University of Kerala, Karyavattom, 2003.
2. Ayyappapaniker, Dr. – Antassannivesam – State Institute of Languages, Thiruvananthapuram, 2000.
3. Ayyappapaniker, Dr. – Indian Sahithya Sidhantham – Prasakthiyum Sadhyathayum – State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 1999
4. Andre Milner Jeff Browitt – Contemporary cultural theory, Rawat Publications, Jaipur and New Delhi, 2003
5. Abhinava Gupta – Abhinava Bharathi Ed. Ramakrishna Kavi, Oriental Institute, Baroda, 1956.
6. Achuthan M. – Paschatya Sahithyadarsanam, SPCS, Kottayam, 1977.
7. Bhaskaran T. – Bharatheeya Kavyasasthram, State Institute, of Languages, Thiruvananthapuram 1994.
8. Derrida Jacques – Writing and difference, Tr. Alan Bass Routledge and Kegan Paul, London, 1978.
9. Holub, Robert – Reception theory, An Introduction, Methuen, London, 1984.
10. Eco, Umberto – The Role of the Reader – Huthinson utg. Press, London, 1983.

ആധുനികപൂർവ കേരളത്തിലെ സസ്യജ്ഞാനം 'കൃഷിഗീത'യിൽ

പ്രിയദർശിനി
ഗവേഷക, മലയാളവിഭാഗം, എസ്.എസ്.യു.എസ്., കാലടി.

ആമുഖം

ഞാറ്റുപാട്ട്, കറ്റപ്പാട്ട്, വിത്തുപൊലിപ്പാട്ട്, പള്ള്പാട്ട്, തോറ്റം പാട്ടുകൾ, കന്നൽ പാട്ടുകൾ തുടങ്ങി കാർഷികവൃത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കേരളത്തിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ളഅനേകം പ്രായോഗിക കൃഷിപാഠങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് 'കൃഷിഗീത'. കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തിനു മുമ്പുള്ള കേരളത്തിലെ കാർഷികജ്ഞാനവും അതിന്റെ പ്രധാനഘടകമായ സസ്യവൈവിധ്യത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മമായ അറിവും ആണ് 'കൃഷിഗീത'യുടെ ഉള്ളടക്കം. അധിനിവേശഘട്ടത്തിൽ കോളണികളും കോളണിയനന്തരഘട്ടത്തിൽ മാനസികാടിമത്തവും അറിവിനെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചുവെന്ന് ഇന്നു നാം മനസിലാക്കുന്നു. ആധുനികപൂർവഘട്ടത്തിലെ സസ്യജ്ഞാനത്തെ നിർണ്ണയിച്ച ഘടകങ്ങളെന്തൊക്കെയെന്നും അതിന്റെ സ്വഭാവമെന്തെന്നും 'കൃഷിഗീത'യിലെ വ്യവഹാരങ്ങൾ സൂചന നല്കുന്നു. തീർച്ചയായും പഴമയിലേക്കു നമുക്ക് നേരിട്ടു പ്രവേശനമില്ല. ആധുനികതയുടേയും ആധുനികാനന്തരതയുടേയും നിലപാടുകളും നോട്ടങ്ങളും തിരിഞ്ഞുനോട്ടത്തിൽ ഉണ്ടാവാനിടയുണ്ട്. എങ്കിലും സസ്യജ്ഞാനം ഏതൊക്കെ വ്യവഹാരങ്ങളായി അടയാളപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു എന്ന പരിശോധന, വലിയൊരളവുവരെ ആധുനികപൂർവ സസ്യജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ചും അവയെ നിർണയിച്ച ജ്ഞാനാധികാരത്തെക്കുറിച്ചും മനസിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്നു.

'കൃഷിഗീത' – പാഠഭേദങ്ങൾ

കേരളത്തിലെ കർഷകരുടെ നാവിൻതുമ്പിലുണ്ടായിരുന്ന കൃഷിച്ചൊല്ലുകൾ അച്ചടി രൂപത്തിലാക്കിയതാണ് 'കൃഷിഗീത'. കൃഷിപ്പാട്ട് എന്ന പേരിലും ചില അച്ചടിപ്പാഠങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഏകദേശം ആയിരത്തി എഴുന്നൂറോളം വരികളാണ് ഇതിലുള്ളത്. പരശുരാമൻ കൃഷിസമ്പ്രദായം വിവരിച്ചു കൊടുക്കുന്ന മട്ടിലുള്ള 'കേരള കല്പം' പോലുള്ള സംസ്കൃത ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഉപയോഗത്തിലുണ്ടെന്നും കൃഷിക്കാർ ശൂദ്രന്മാരായതിനാൽ അവർക്ക് സംസ്കൃത ജ്ഞാനമില്ലാത്തതിനാലും പരശുരാമൻ ബ്രാഹ്മണർക്ക് നല്കിയ ഉപദേശങ്ങളെ നാലുപാദങ്ങളുള്ള ഒരു ഗ്രന്ഥമാക്കി ഒരു നമ്പൂതിരി ചമച്ചതാണ് കൃഷിപ്പാട്ടെന്നുമാണ് ഭാഷാചരിത്രത്തിൽ ഗോവിന്ദപ്പിള്ള അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്. "പരശുരാമൻ, കേരളത്തിലെ തന്റെ ജനതക്കുവേണ്ടി സമാഹരിച്ചു എന്നു കരുതപ്പെടുന്ന 'കേരളകല്പം' എന്ന സംസ്കൃത ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ മലയാള പരിഭാഷയുടെ കൈയെഴുത്തുപ്രതി മലബാറിൽ കൃഷിയെ സംബന്ധിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഇപ്പോഴും മുന്നിട്ടുനില്ക്കുന്ന ഒന്നാണ്" എന്ന് കേരളകല്പം എന്ന ലേഖനത്തിൽ കെ.പി പത്മനാഭമേനോനും പറയുന്നുണ്ട് (1999: 90). എന്നാൽ അദ്ദേഹംതന്നെ കൊച്ചിരാജ്യചരിത്രത്തിൽ 'കൃഷിഗീത'യ്ക്ക് പാഠഭേദങ്ങളുള്ളതായി രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൈവശമുള്ള പാഠഭേദത്തിൽ മുളകുകൃഷിയെപ്പറ്റി പറയുമ്പോൾ 'ചീനിമുളകെന്നും' 'പറങ്കിമുളകെ'ന്നും പറഞ്ഞുകാണുന്നതുകൊണ്ട് ഈ 'ഗീത' പോർട്ടുഗീസുകാർ മലയാളത്തിൽ വന്നതിനു ശേഷം ഉണ്ടായതാണെന്ന് കരുതുന്നുണ്ട് (1996: 270) ഡോ. എം. ഗംഗാധരന്റെ കൈവശമുള്ള പാഠഭേദത്തിൽ,

തിരുവാതിര ഞാറ്റുവേല തന്നിൽ
ഒരുമ്പെട്ടു നടേണം മുളകുകൾ,

എന്ന് കുരുമുളകുകൃഷിയെ സംബന്ധിച്ചു മാത്രമേ സൂചിപ്പിക്കുന്നുള്ളൂ (1999: 77) . ഈ പാഠഭേദത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ പാഠമാണ് മദ്രാസ് ഓറിയന്റൽ മാനുസ്ക്രിപ്റ്റ് ലൈബ്രറിയിലുള്ളതെന്ന് ഇ.ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു (1999: 85). ചുരുക്കത്തിൽ നിരവധി ചൊൽവഴക്കങ്ങൾ 'കൃഷിഗീത'യ്ക്കുണ്ടെന്ന് മനസിലാക്കാം. ഇത് വാമൊഴിയായി നിലനില്ക്കുന്ന ഏതൊരറിവിന്റെയും സവിശേഷതയാണ്. ഗ്രന്ഥപാഠത്തിനുമുമ്പുള്ള 'കൃഷിഗീത'യുടെ ഫോക്‌ലോർ ജീവിതമാണ് ഇവിടെ തെളിയുന്നത്.

'കൃഷിഗീത'യ്ക്ക് നാലു പാദങ്ങളാണുള്ളത്. ആദ്യ മൂന്നു പാദങ്ങൾ പാനവൃത്തത്തിലും അവസാന പാദം തുള്ളൽ വൃത്തത്തിലുമാണ്. ഒന്നാം പാദത്തിൽ ദേശങ്ങളും പരദേശങ്ങളുമായ നെല്ല്, ഫലമൂലവർഗങ്ങൾ

തുടങ്ങിയ സസ്യങ്ങളെയും വിത്തുകളെയും പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. കേരളത്തിൽതന്നെ വിവിധപ്രദേശങ്ങളിൽ നിലവിലുള്ള വിളകളെക്കുറിച്ചും സൂക്ഷ്മമായി വിവരിക്കുന്നു. അവയുടെ ഗുണം, സ്വഭാവം, കൃഷി ചെയ്യുന്ന രീതി, കൃഷിസ്ഥലത്തിന്റെ സവിശേഷത തുടങ്ങിയവയൊക്കെ സൂചിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് വിശദീകരണം.

ഉദാ: കോഴിവാളയാം വിത്തു വിതച്ചാലു-
മാഴിയൊരു വയലിൽ വഴിപോലെ
പുഞ്ചവിത്തു ജലമറാത്തുഴിയിൽ
അഞ്ചാതെ മൂന്നുവട്ടം വിതച്ചിടാം
കുട്ടനാടൻ വിതച്ചാലൊരിടത്തു-
മെട്ടുമാസത്തിൻ മുമ്പു കതിർ വരാ.

(കോഴിവാളനെന്ന വിത്ത് വിതയ്ക്കേണ്ട വയലിന്റെ സ്വഭാവം, പുഞ്ചവെള്ളം വറ്റിച്ചു ചെയ്യുന്ന കൃഷിയിൽ വിതനടത്തുന്ന എണ്ണം, കുട്ടനാടൻ എന്ന വിത്തുവിതച്ചാൽ വിളവെടുപ്പിനുവേണ്ട കാലം എന്നിങ്ങനെ എത്രയെത്ര വിവരങ്ങൾ ഇതിൽ കാണാം). കൃഷി ചെയ്യേണ്ട പ്രകാരങ്ങളെക്കുറിച്ചും കർഷകനുവേണ്ട ഗുണങ്ങൾ, പണിയായുധങ്ങൾ, കാലിത്തൊഴുത്തിന്റെ നിർമിതി മുതലായവയെക്കുറിച്ചും രണ്ടാംപാദത്തിൽ പറയുന്നു. മൂന്നാംപാദത്തിൽ, ഏതൊക്കെ നാളിലാണ് വിത്തുകൾ വിതയ്ക്കേണ്ടതെന്നും അവ കൃഷിചെയ്യേണ്ടരീതി, അനുയോജ്യമായ മണ്ണ്, കൃഷിശത്രുക്കളായ കളകൾ തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുമാണ് വിശദീകരിക്കുന്നത്. പുനംകൃഷിയുടെ സവിശേഷത, വിത്തിന്റെ ഉണക്കും അളവും, ഞാറിന്റെ വളർച്ച, കൊയ്ത്തിന്റെ പാകം എന്നിവയും ഈ പാദത്തിലുണ്ട്. നാലാം പാദത്തിൽ ജ്യോതിഷത്തെ കൃഷിയുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ഭാഗവും കന്നുകാലികളെ പരിപാലിക്കേണ്ടതെങ്ങനെയെന്നുമാണ് ഉള്ളത്.

കൃഷിപ്പാട്ടും 'കൃഷിഗീത'യും

നിരവധി പാഠഭേദങ്ങളോടെ നിലനിന്നിരുന്ന കൃഷിപ്പാട്ടുകൾ അച്ചടി പാഠത്തിലേക്ക് കടന്നുവന്നപ്പോഴും അവയ്ക്ക് പാഠഭേദങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും, അവയെല്ലാംതന്നെ പരശുരാമലബ്ധം എന്ന ഒരു ഉല്പത്തി കഥയെ തുടക്കത്തിൽ ചേർത്തുകൊണ്ടാണ് ആ വിജ്ഞാനം അവതരിപ്പിച്ചത്. തികച്ചും പ്രായോഗികമായ ഒരു വിജ്ഞാനത്തെ ഐതിഹ്യകഥയുടെ മേമ്പൊടിചേർത്ത് അട്ടിമറിക്കുകയാണ് ഈ സമീപനം. വൈജ്ഞാനിക സമ്പത്തിനുമേൽ അധികാരം നിലനിർത്താനുള്ള ഈ വ്യഗ്രത എഴുത്തച്ഛന്റെ പിതൃത്വം കണ്ടുപിടിക്കുന്നതടക്കമുള്ളവയിൽ നാം കാണുന്നുണ്ട്. 'കൃഷിഗീത'യുടെ പ്രായോഗിക പാഠങ്ങൾ അതിവിടെ

പ്രയോഗത്തിൽ വരുത്തുന്ന കീഴാളരുടേതാണ്. എന്നാൽ അച്ചടിപാഠം ലക്ഷ്യമാക്കിയത് സമൂഹത്തിലെ മേലധികാരം ഉറപ്പിക്കലിലാണ്. വംശീയമായി വാമൊഴിയിലൂടെ തലമുറകളിലേയ്ക്കുപകർന്ന കാർഷികസസ്യജ്ഞാനം ഗ്രന്ഥത്തിലെത്തിച്ചത് എന്തായാലും കർഷകരെ ലക്ഷ്യം വച്ചല്ല. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ കേരളത്തിൽ സാക്ഷരരായിരുന്നവരുടെ എണ്ണം എത്ര തുച്ഛമായിരുന്നുവെന്ന് 'നായർമേധാവിത്വത്തിന്റെ പതനം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ റോബിൻ ജെഫ്രി പറഞ്ഞു വയ്ക്കുന്നുണ്ട്. അച്ചടിപ്പാഠം വായിച്ച് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിവുള്ള ആധുനികമായ ഒരു സമൂഹത്തിലേക്ക് ചില വിനിമയങ്ങൾ എത്തിക്കുകയായിരുന്നു ഉദ്ദേശ്യം.

'മലയാളിയുടെ ദേശകാലങ്ങൾ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ അറിവും പണിയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം കെ.എൻ. ഗണേശ് വിശദീകരിക്കുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഒരാൾ ചെയ്യുന്ന പണിയുടെ ഭാഗമായ, അയാളുടെ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായ, അറിവിനെ പ്രത്യക്ഷമായ അറിവ് അഥവാ നേരറിവ് എന്നു പറയുന്നു. മറ്റുള്ളവരിൽനിന്നു ലഭിക്കുന്ന അറിവാണ് വാർത്ത. അത് അധ്വാനത്തിന്റെ ഉല്പന്നമല്ല. ഈ വാർത്തകൾ പ്രായോഗികമായി വരുമ്പോൾ അവയും നേരറിവാകുന്നു (2016: 163: 64). ഇത്തരത്തിൽ നിരവധി കൃഷിമൊഴികളിൽനിന്ന് 'കൃഷിഗീത'യായി അച്ചടിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ കാർഷിക വൃത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നേരറിവുകൾ വെറും വാർത്തയായി മാറിത്തീരുന്നു. നാട്ടിലെ കൃഷിരീതികൾ വിവരിക്കുന്ന നിരവധി പാഠങ്ങൾ ഉള്ളപ്പോൾതന്നെ, സാമാന്യവത്കരണത്തിന്റെ ഫലമായി 'കൃഷിഗീത' പുറത്തു വരുമ്പോൾ പണിയുടെ നേരറിവ് മഹത്തരമായ എഴുത്തറിവായി മാറുന്നത് ഗണേശ് സൂചിപ്പിച്ചു പോകുന്നു. പണിയിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിയുന്ന സമഷ്ടിയുടെ പ്രായോഗികപാഠത്തിൽ നിന്ന് വൈയക്തികതയുടെ എഴുത്തറിവിലേക്കുള്ള ദൂരം പാട്ടിന്റെ ചൊൽവഴക്കത്തിന് ഗീതയുടെ ഉപദേശഭാവം നല്കുന്നു.

'കൃഷിഗീത'യിലെ മിത്തുകൾ

'കൃഷിഗീത'യിൽ പ്രധാനമായും രണ്ട് ഐതിഹ്യകഥകളാണുള്ളത്. ഒന്നാമത്തേത് തുടക്കത്തിൽ തന്നെയുള്ള പരശുരാമകഥ. ചേര-ചോള രാജാക്കന്മാർ മഴയ്ക്കായി ശിവനെ തപസ്സുചെയ്യുന്നതാണ് രണ്ടാമത്തേത്. ഈ മിത്തുകൾക്ക് 'കൃഷിഗീത'യുടെ പാഠത്തിനുള്ളിൽ ചില കർത്തൃത്വങ്ങളുണ്ട് . കേരളത്തിലെ നല്ല മഴയും കാലാവസ്ഥയും ക്ഷത്രിയർ ശിവനിൽനിന്നു നേടിയെടുത്തതും കേരളംതന്നെ പരശുരാമന്റെ

വരദാനവുമാണെന്നു വരുന്നു. കാർഷികജ്ഞാനത്തിനുമേൽ വരേണ്യമായ പിടിമുറുക്കുന്നതിൽ പ്രധാനപങ്ക് ഈ രണ്ടു മിത്തുകൾ വഹിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മവായനയിൽ മറ്റുചില മിത്തുകളെക്കൂടി പാഠത്തിൽനിന്നും കണ്ടെടുക്കാം. മൂന്നാം പാദത്തിൽ പള്ളൻ ശിവനോടും ഇന്ദ്രനോടും വിത്തുകൾ വാങ്ങി പോരുന്ന സന്ദർഭം സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

പണ്ടു പള്ളൻ മഹേന്ദ്രനെ സേവിച്ചു
കൊണ്ടു വിത്തൊക്കെപ്പോരുന്ന കാലത്ത്
പള്ളനോടൊരു സത്യം പറഞ്ഞിതു

കള്ളനായൊരു ചാമവിത്തക്കാലം...എന്നിങ്ങനെ 'വെള്ളമുള്ളൊരു ദിക്കിൽ താൻ വരുന്നില്ലെ'ന്നും അതിനു കാരണമായി 'നുണപറയുന്ന ചാമവിത്തി'ന്റെ കള്ളത്തരവും മോടൻ വിത്തിനോടും പൊന്നാരിയനോടുമൊപ്പം പുല്ലും എള്ളിനൊപ്പം തകരയും കൂട്ടുപോന്നതിന്റെ കാരണവും പറയുന്ന ഈ മിത്തുകൾ മറ്റുരണ്ട് ഐതിഹ്യങ്ങളുടേതുപോലെ ഗഹനമല്ല. 'പിരിച്ചിട്ടാലും നോം തമ്മിലെന്നാളും പിരിയാതിരിക്കണമെന്നതും' എന്നിങ്ങനെ പുല്ല് പ്രാർത്ഥിച്ചത്, വിളയോടൊപ്പം കള കാണുന്നതിനു കാരണമായി പറയുന്നു. ഇതിനെ സംബന്ധിച്ച് മദ്രാസ് ഗവ. ഓറിയന്റൽ കൈയ്യെഴുത്ത് ഗ്രന്ഥശാലയിലെ 'കൃഷിഗീത'യുടെ പാഠഭേദങ്ങൾ എഡിറ്റുചെയ്ത സി. ഗോവിന്ദവാര്യർ നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണം 'മോടൻ വിത്തിന്റെ കൂട്ടത്തിൽ പുല്ലുപെടുവാനുണ്ടായ കാരണം രസകരമാണ്'[1] [1]എന്നാണ്. മറ്റു രണ്ട് ഐതിഹ്യങ്ങളിൽനിന്നും ഭിന്നമായി ഈ രണ്ട് ഐതിഹ്യങ്ങൾക്കു നല്കിയിരിക്കുന്ന ലാഘവത്വം തള്ളിക്കളയാവതല്ല. മലനാട്ടിലെ കർഷകരുടെ പ്രായോഗികജ്ഞാനത്തെ ആദേശം ചെയ്തെടുക്കുമ്പോൾ അവരുടെ മിത്തുകൾക്കു നല്കുന്ന പദവി ശ്രദ്ധേയമാണ്. പുലയരുടെ വിത്തുപാട്ടിൽ ദേവലോകത്തുനിന്നും വിത്തുകൾ കൊണ്ടുവരുന്നത് അന്നം ചെറുകിളിയെന്ന പുലയസ്ത്രീയാണ്.

'അന്നം ചെറുകിളി പെണ്ണിനങ്ങാകുന്നു
വയലടിയാത്തിയെന്നു പേരുവിളിച്ചവർ
ആദിയിലങ്ങുണ്ടായ വയലടിയാത്തിയും
ആദിയിലങ്ങുണ്ടായ വയലപ്പൻ പുലയനും'

–(പുലയരുടെ വിത്തുപാട്ട് 2010:61)

ഈ പുരാവൃത്തത്തിൽ മേൽലോകത്തുനിന്ന് ഭൂമിയിൽ വിതയ്ക്കേണ്ട വിത്തുമായി വരുന്ന അന്നം ചെറുകിളിയെന്ന പുലയസ്ത്രീയുടെ ഉല്പത്തി വിശേഷം ചേർത്തിരിക്കുന്നത് അധഃകൃതത്വത്തിനെതിരെയുള്ള

1. ഗോവിന്ദവാര്യർ.സി – 'കൃഷിഗീത' ചൊല്ലും വായനയും 1999:33)

പ്രതിരോധമായാണ്. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ആജീവന വ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനമായി പുലയരെ കരുതുന്ന ഈ പാട്ടിൽനിന്നും ഏറെയക ലെയാണ് 'കൃഷിഗീത'യിലുള്ള പള്ളൻ വിത്തുമായി വരുന്ന ദൃശ്യം.

'കൃഷിഗീത'യുടെ ആഖ്യാനരൂപത്തിനുള്ളിലിരുന്ന് ജനകീയപാഠ ങ്ങൾ കലഹിക്കുന്നതിന്റെ തെളിവാണ് സസ്യവൈവിധ്യത്തെപ്പറ്റിയു ള്ള തിരിച്ചറിവായും കീഴാളരെ സംബന്ധിക്കുന്ന മിത്തുകളായും പ്രത്യ ക്ഷപ്പെടുന്നത്. മലനാട്ടിൽ വളരെക്കാലം മുമ്പുതന്നെ പ്രചാരത്തിലിരി ക്കുന്ന വിത്തുകളെക്കുറിച്ചും അവയുടെ കൃഷിരീതിയെക്കുറിച്ചും പരശുരാ മൻ വീണ്ടും പറഞ്ഞുകൊടുക്കുന്നതിലെ ഔചിത്യക്കുറവും മറ്റൊരു വൈ രുധ്യമാണ്. "ഇതിന്റെ രചന, ആഖ്യാനരൂപംകൊണ്ട് കേരളോല്പത്തി യുടെ ഘടനയെ അനുസരിക്കുന്നു. ഇതിഹാസ പുരാണാദികളിലെ നീ തിമത്കരണക്ഷമതയാർന്ന ഘടനാരൂപമാണിത്. ഇതുൾക്കൊള്ളുന്ന ജ്ഞാനം വാർത്തുവെയ്ക്കാൻ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത് വാങ്മയപാരമ്പ ര്യത്തിന്റെ മൂശയാണെന്നു ചുരുക്കം" എന്ന് രാഘവവാരിയരും രാജൻ ഗുരുക്കളും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. (2013:431). ചുരുക്കത്തിൽ സസ്യവൈ വിദ്ധ്യവും 'കൃഷിഗീത'യിൽ ഉള്ളടക്കിയിരിക്കുന്ന ചില ഐതിഹ്യകഥ കളും ഈ ജ്ഞാനസമ്പത്ത് ആരുടേതാണെന്ന് നമ്മോട് പറയാതെപ റയുന്നു. ഇവിടെ എടുത്തുപറയേണ്ട മറ്റൊരു പ്രാധാനസംഗതി പാശ്ചാ ത്യാധിനിവേശത്തിലെന്നപോലെ വിജ്ഞാനത്തിനെ തരംതിരിക്കലോ രൂപംമാറ്റി സ്വന്തമാക്കലോ തമസ്കരണമോ ഇകഴ്ത്തലോ ഒന്നും ഇവിടെ നടക്കുന്നില്ല എന്നതാണ് മറിച്ച് സാമാന്യവത്കരിക്കുയും സ്വാംശീക രിക്കുകയുമാണ് ആര്യാധിനിവേശം ചെയ്തത്.

'കൃഷിഗീത'യിലെ സസ്യവൈവിധ്യം

കേരളത്തിലെ ജൈവവൈവിധ്യത്തിന്റെ സാക്ഷ്യപത്രങ്ങളാണ് കാർഷികസംബന്ധിയായ പാട്ടുകളൊക്കെയും. ദൈനംദിനജീവിത ത്തിൽ ഭക്ഷണത്തിനും മറ്റാവശ്യങ്ങൾക്കുമായി മലയാളി പരിചരിച്ചി രുന്ന സസ്യങ്ങളുടെ വിപുലമായ വിവരശേഖരങ്ങളാണിവ. പ്രാദേശിക സംസ്കാരത്തിനും പ്രകൃതിക്കും ഇണങ്ങുന്ന ഓരോയിനം സസ്യങ്ങളെപ്പ റ്റിയും നെല്ലുപോലുള്ളവയുടെ നൂറിലധികം വകഭേദങ്ങളെപ്പറ്റിയും ഇവ അറിവു തരുന്നു. കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന കാർഷികജ്ഞാനപ ദ്ധതിയും സസ്യജ്ഞാനവും എത്ര അഗാധമായിരുന്നു എന്നതിന്റെ തെ ളിവുകളാണവ.

ഉദാ:-പുലയരുടെ വിത്തുപാട്ട്:

'നൂറ്റൊന്ന്തരം വിത്ത് കൊണ്ടുപോകണം
മൂപ്പത്തിമുക്കോടി ദേവന്മാരും കൂടി
വിത്തിനം പേര് വിളിക്കുന്നിങ്ങനെ
സൂര്യപ്രഭയുള്ള വടക്കൻ വിത്തൊന്ന്
ചെന്നെല്ലെന്നും കരിനെല്ലെന്നും രണ്ടല്ലെ വിത്ത്
മൂന്നോളം വിത്തിന് പേരുമങ്ങിട്ടു
ഓറത്തിരിയനെന്നും ചൊവ്വാരിയനെന്നും
ഓരിൽ വിളയും വിത്ത് ഓർക്കയമ്മയെന്നും
അരി വെളുത്തിരിക്കും വെളുത്തരിക്കയമ്മ
മലയിൽ വിതയ്ക്കും വിത്ത് പറമ്പൻ കയമ്മ
പറമ്പൻ കയമ്മയുണ്ട് വള്ളിയാറനുണ്ട്...

—(ഗീത.പി.കോറമംഗലം : 2010:55)

പുള്ളുവരുടെ കറ്റപ്പാട്ടിൽ:

മുമ്പിൽ പിറന്നു ജനിച്ച വരിനെല്ല്
കാരാരിയൻ നല്ല പോരാരിയൻ വിത്ത്
കാസ്തകൻ മോടകൻ ചെന്നൽ കരിംചെന്നൽ
കാത്തക പൂത്താട നാളികൻ വിത്തുമേ
കാഞ്ഞിരക്കൊട്ടൻ കടിഞ്ചോല നാരനും
പേരാടൻ കരിഞ്ചോരൻ വെളിയനും വായകൻ
നല്ല കവുങ്ങിൻ പൂത്താടയുമങ്ങനെ...

—(എം.വി.വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി: 1999:82)

പള്ള്പാട്ടിൽ:

'വിതൈത്ത വിത്താണ്ട ചെന്നൽ കഴമ കുറു
വെള്ളരിയൻ പെന്തൻ പൂത്താട ചെമ്പ
ആരിയനഴകനാദിത്യ നല്ലിക്കണ്ണൻ
അലയിരിതം പേരാടൊൻ മലയുടുമ്പൻ
മധുമൊഴിയൻ പല്ലികൻ ചിരൊച്ചാല''

എന്നിങ്ങനെ പള്ളിവയലിൽ വിതച്ച വിത്തിനങ്ങളുടെ പേരുകൾ പ്രസ്താവിച്ചിരിക്കുന്ന (എം.വി.വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി:83) 'കൃഷിഗീത'യിൽ വിവരിക്കുന്ന പ്രധാന സസ്യങ്ങൾ/വിത്തിനങ്ങൾ താഴെപറയുന്നു. ദേശം തിരിച്ചാണ് 'കൃഷിഗീത'യിൽ വിത്തുകൾ കൊടുത്തിരിക്കുന്നത്. അവയിൽത്തന്നെ ഓരോ വിത്തിനത്തിന്റെയും വകഭേദങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത് തികച്ചും ശാസ്ത്രീയമായ ഒരറിവിന്റെ ആവിഷ്കാരമായാണ്.

തുളുനാട്
കാമദാര, മുകിന്നാവെള്ളുതെ, ഗിരികശാല, വെട്ടുവെളി, എരി, ചുരുണക്കറിയൻ, വാഴക്കണ്ണൻ, വെള്ളെച്ചെന്നെല്ല്, സംവതാളൻ.

കോലനാട്
ചെന്നെല്ല്, കരിഞ്ചെന്നെല്ല്, കോഴിവാലൻ, പൊന്നാരിയൻ, കഴമ, അരിക്കിരിലി, പയ്യനാടൻ, ഇടിയൻ, വാലി, പൂത്താൻ, മോടൻ, ചെറുമോടൻ, നികേതൻ, പറമ്പൻ കഴമ, മലയുടുമ്പൻ, വെള്ളക്കോഴിവാലൻ, മുണ്ടകൻ.

ഇടനാട്
കരിപാലി, ആരിയൻ, കഴമ, കാളി, വട്ടൻ, മുണ്ടപ്പിള്ളി, കോഴിയാള, പുഞ്ച, കുട്ടനാടൻ, കോടനേരി, ചെപ്പിലക്കാടൻ, കുവളക്കോടൻ, മുണ്ടകൻ പാല.

വെളപ്പൻ നാട്
എരുമക്കാരി, ചിറ്ററി, കാടക്കഴുത്തൻ, വെള്ളക്കുറിഞ്ഞി, കരിങ്കുറിഞ്ഞി, അന്നച്ചെമ്പാൻ, നല്ലംഗചെമ്പൻ, ചെഞ്ചെമ്പാൻ, മങ്കമക്കാപ്പൻ.

തലപ്പിള്ളിനാട്
വെട്ടിക്കുട്ടാടൻ, തലപ്പിള്ളിപ്പാണ്ടി, ചെറുപാണ്ടി, വെങ്കുറിഞ്ഞി.

കുട്ടനാട്
പൊക്കാളി, ചെറുപൊക്കാളി, കുര, കരിക്കർ, കുറുവ.

ഇങ്ങനെ പ്രദേശംതിരിച്ച് നൂറിലധികം നെൽവിത്തിനങ്ങളെക്കുറിച്ച് 'കൃഷിഗീത'യിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ഇവയിൽ ചെമ്പാവിനങ്ങൾ തന്നെ– ജീരകചെമ്പാവ്, മുളകുചെമ്പാവ്, കോതമ്പചെമ്പാവ്, പുഴുകുചെമ്പാവ്, ഈർക്കിലിചെമ്പാവ്, കുങ്കുമചെമ്പാവ്, അന്നചെമ്പാവ്, ചെഞ്ചെമ്പാവ് എന്നിങ്ങനെ ഓരോ ഇനത്തിന്റേയും അവയുടെ വകഭേദങ്ങളും അവയോരോന്നിന്റെയും സവിശേഷതകളും കേരളീയർക്കുണ്ടായിരുന്ന കാർഷികസസ്യജ്ഞാനത്തിന്റെ ആഴം ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

നെല്ല്, എള്ള്, ചാമ, ചോളം,കടല, പയറ്, മുതിര, ഉഴുന്ന്, തുവര തുടങ്ങിയ ധാന്യങ്ങൾ മുളക്, കടുക്, ജീരകം, ഉലുവ, അയമോദകം, കായം, ഏലം, തുടങ്ങിയ വ്യഞ്ജനങ്ങൾ തെങ്ങ്, വാഴ, മാവ്, പ്ലാവ്, പുളി, പന, നാരകം, പരുത്തി, കരിമ്പ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഫലവൃക്ഷങ്ങളും ചേന, ചേമ്പ്, കൂർക്ക, കിഴങ്ങ് മുതലായ കിഴങ്ങുവർഗങ്ങളും കുമ്പളം, മത്ത, വെള്ളരി, കൈപ്പയ്ക്ക, പടവലങ്ങ, കോവയ്ക്ക, വഴുതിന എന്നിങ്ങനെയുള്ള പച്ചക്കറികൾ പുകയില, അടയ്ക്ക, വെറ്റില എന്നിവയും ഓരോ ദേശത്തും ഉണ്ടാവുന്നവയുടെ രുചിഭേദങ്ങളടക്കം കൃഷിരീതി വിവരിക്കുന്നു.

കരിഞ്ചേമ്പ്, വെളിഞ്ചേമ്പ്, വലിയ ചേമ്പ്, മലരാമൻ, പേഴചേമ്പ്, കുഴിചേമ്പ്, നനച്ചേമ്പ്, പാൽചേമ്പ് എന്നിങ്ങനെ ചേമ്പിന്റെ വിത്തിനങ്ങൾ തന്നെ അനവധിയാണ്.

ഇത്തരത്തിൽ സസ്യത്തിന്റെ ഇനംതിരിച്ചുള്ള പട്ടികപ്പെടുത്തൽ മാത്രമല്ല 'കൃഷിഗീത'യിലുള്ളത്. കാട്,കോള്, ഇടനാട് എന്നിങ്ങനെ പ്രാദേശിക ഭൂമിശാസ്ത്രത്തിനനുകൂലമായി കൃഷിചെയ്യേണ്ടതിനെക്കുറിച്ചും അവയ്ക്കു വേണ്ടി ഭൂമി ഒരുക്കേണ്ടതിനെക്കുറിച്ചും ഉപയോഗിക്കേണ്ട കൃഷി ഉപകരണങ്ങൾ, വളപ്രയോഗം, കന്നുകാലി പരിപാലനം എന്നിങ്ങനെ ഓരോ കാര്യങ്ങളും 'കൃഷിഗീത' വിശദമാക്കുന്നു. ഓരോ വിത്തും വിതയ്ക്കേണ്ട കാലവും രാശിയും മുതൽ കളപറിക്കൽവരെ പറഞ്ഞുകൊണ്ട് സമഗ്രമായ ഒരു സസ്യജ്ഞാനപദ്ധതി കേരളത്തിനുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് 'കൃഷിഗീത' സമർത്ഥിക്കുന്നു.

'കൃഷിഗീത'യിലെ സസ്യജ്ഞാനത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ

1. ദേശം -പരദേശം

ദേശം-പരദേശം എന്നുള്ള ദ്വന്ദ്വം 'കൃഷിഗീത'യിലുടനീളം സസ്യജ്ഞാനാവതരണത്തിൽ കടന്നുവരുന്നു. പരദേശം ഏതാണെന്ന സൂചനയും അതിലുണ്ട്.

'പരദേശത്തു വാഴുന്ന മാർഗ്ഗങ്ങൾ
പറയുന്നുണ്ടു നിങ്ങളോടിന്നു നാം
ഏരിവെള്ളം വയലിൽ തിരിച്ചിട്ട്
പാരിക്കുന്നിതു മിക്കവാറും തദാ
കാവേരിജലം കൊണ്ടന്നിട്ടെല്ലാരും
ജീവിക്കുന്നിതു ചോളജനങ്ങളും'.

എന്നിങ്ങനെ പരശുരാമനിൽനിന്നു ലഭിച്ച കേരളത്തിന് കൃത്യമായ അതിർത്തി നിർവചനം നടത്തുന്നു. 'കൃഷിഗീത'യിലുടനീളം കടന്നുവരുന്ന ഈ ദ്വന്ദ്വകല്പന മലനാടിന്റെ സ്വന്തം ഭൂപ്രകൃതിക്കും കാലാവസ്ഥയ്ക്കും അനുയോജ്യമായ സസ്യങ്ങൾ നട്ടുവളർത്താനും അവ ഭക്ഷിക്കാനും നിർദേശിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ്

'കേരളം പരദേശമെന്നിങ്ങനെ
പാരം ഭേദമെല്ലാറ്റിനും നിർണ്ണയം
ആതുരങ്ങളാം വിത്തുകളേറെയും
ഭൂസുരരേ പരദേശത്തിലുള്ളവ' എന്ന് ഉപദേശിക്കുന്നത്.

മലയാളമാം നിങ്ങടെ ദേശത്ത്
ചാലയെ വിളയും നവധാന്യങ്ങൾ
പരദേശമായുള്ളൊരു രാജ്യത്തിൽ
പരന്നു നവധാന്യം വിളയുന്നു (1999: 40)

പൊന്നുനെന്നുമൊരു വകയുണ്ടഹോ
പരദേശമരുവുന്ന വാഴയ്ക്ക് (1999: 42)

ഗൗരീപാത്രമെന്നുള്ളൊരു തേങ്ങയ്ക്ക്
പാരം ദുർലഭമേ പരദേശത്ത് (1999: 43)

പരദേശത്തു വിസ്താരമെത്രയും
നരപൂർവം വഴുതിനങ്ങാ ഭൂശം (1999: 44)

എന്നിങ്ങനെ പരദേശത്തെ വിത്തുകളെപ്പറ്റിയും കൃഷിരീതിയെപ്പറ്റിയും പരാമർശിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവ മലനാട്ടിലെ രീതികളിൽ നിന്നു ഭിന്നമാണെന്നും അവ ഗുണം കുറഞ്ഞവയാണെന്നും നിലപാടെടുക്കുന്നു.

സസ്യങ്ങളെ അസുരരും ദേവന്മാരും മനുഷ്യരുമായി തിരിക്കുന്ന രീതി ആധുനികപൂർവ സസ്യജ്ഞാനത്തിൽ പലപ്പോഴും കാണാറുണ്ട്. ആലിനെ ഭൂസുരമരമായി ആലത്തൂർ മണിപ്രവാളത്തിൽ വിശേഷിപ്പിച്ചുകാണുന്നുണ്ട് (2009:46) ചാതുർവർണ്ണ്യസങ്കല്പത്തോടൊപ്പം ഭൂമി, സ്വർഗം, പാതാളം എന്നീ സങ്കല്പങ്ങളും സസ്യജ്ഞാനത്തിന്റെ വിശദീകരണത്തിനുപയോഗിക്കുന്നു.

'ആസുരിയാകും വെള്ളക്കുറിഞ്ഞിയും
ധൂസരാഭം കരിങ്കുറിഞ്ഞിയതും
അന്ന ചമ്പാനും കല്ലുണ്ട ചമ്പാനും
മന്നവർക്കുള്ളോരു ചെമ്പാനതും പിന്നെ (1999: 37)

എന്നിങ്ങനെ ഓരോരുത്തരും ഭക്ഷിക്കേണ്ട സസ്യത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്നതിലൂടെ സസ്യത്തിന്റെ ഗുണഗണമാണ് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ദേവന്മാർക്ക് വിശേഷപ്പെട്ടതും മനുഷ്യർക്ക് അതിൽ കുറഞ്ഞതും എന്നിങ്ങനെ. വെള്ളക്കുറിഞ്ഞി എന്ന വിത്ത് അസുരിയാണെന്നു പറയുന്നു. അതിനർത്ഥം അത് ഗുണഗുണത്തിൽ പിന്നിലാണെന്നാണ്. അതാരാണ് ഭക്ഷിക്കേണ്ടതെന്നത് അന്നത്തെ സമൂഹത്തിലെ മേൽ-കീഴ് നിലയെപ്പറ്റി അറിവു നല്കുന്നു.

ഈർക്കിലചെമ്പാവെന്നൊരു വിത്തിതു
ഓർക്കിലോ ദേവന്മാർക്കല്ലോ വേണ്ടുന്നു (1999: 40).

തുടങ്ങി അനേകം വരികൾ 'കൃഷിഗീത' യിൽ കണ്ടെടുക്കാം. ദേശമെന്നും

പരദേശമെന്നും തിരിച്ചതിനുശേഷം ദേശത്തിൽതന്നെ വർണ്ണാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വകതിരിവും നടത്തുന്നു. ഇവ കേരളത്തിലെ ജനതയുടെ സങ്കല്പങ്ങളോ മിത്തോ അല്ല. മറിച്ച് അവ പകർത്തിയെടുത്ത വരേണ്യ ബോധത്തിന്റേതാണ്. ഇവ മറ്റെല്ലാ അറിവിലുമെന്നപോലെ സസ്യ ജ്ഞാനത്തിലേക്കും കടത്തിവിടുന്നതാണ് ഇവിടെ കാണാൻ കഴിയുക.

സസ്യജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വഭാവം 'കൃഷിഗീത'യിൽ

'കൃഷിഗീത'യിലെ സസ്യനാമാദികളെല്ലാം തന്നെ പ്രാദേശികവും പാരിസ്ഥിതികവുമായ വേരുകളുള്ളവയാണ്.

'ചൊല്ലെഴുന്ന മലയുടുമ്പൻ
ചരകല്ലുള്ളേടത്തും പറ്റും മലയിലും' എന്ന് 'കൃഷിഗീത'യിലും

'മലയിൽ വിളയും മലയൊടമ്പൻ വിത്ത്.
നീരിൽ വിളയും നീർക്കഴമ വിത്ത്' എന്നിങ്ങനെ പുള്ളുവരുടെ കറ്റപ്പാട്ടിലും സസ്യങ്ങളുടെ നാമങ്ങൾ അവ വളരുന്ന പരിതസ്ഥിതിയുടെ സൂചകമായി നില്ക്കുന്നു.

പ്രായോഗികമായ വൈജ്ഞാനികസമ്പത്താണ് 'കൃഷിഗീത'യുടേയും ആലത്തൂർ മണിപ്രവാളത്തിന്റെയും ഉള്ളടക്കം. കേരളത്തിന്റെ ഭൂപ്രകൃതിക്കും പരിസ്ഥിതിക്കും ഇണങ്ങുംവിധം എങ്ങനെ ചികിത്സിക്കാമെന്നും എങ്ങനെ ഭക്ഷണം ഉല്പാദിപ്പിക്കാമെന്നുള്ള അറിവ് അവ കൈമാറ്റം ചെയ്യുന്നു. സസ്യത്തിന്റെ ആകൃതി-പ്രകൃതി വർണ്ണനകൾക്ക് അവിടെ സ്ഥാനമില്ല. അത്തരം പരിചയപ്പെടുത്തലുകൾ ആവശ്യമായി വരുന്നത് പ്രസ്തുത സസ്യം എന്തെന്നറിയാത്ത ഒരു സമൂഹത്തിനുവേണ്ടിയാണ്. 'ഹോർത്തുസ് മലബാറിക്കു'സും അതിനുശേഷം കേരളത്തിൽ ഇന്നുവരെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള സസ്യശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളും മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്ന ഒരു പ്രധാന സമീപനരീതി പരിചയപ്പെടുത്തലാണ്. ഒരു സസ്യത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളുടെ രൂപവർണ്ണന നടത്തുകയും അവയുടെ ഓരോ ഭാഗത്തിന്റെയും അല്ലെങ്കിൽ സമൂലമായും ഉള്ള ഔഷധ, ഭക്ഷ്യഗുണങ്ങൾ വിവരിക്കുകയുമാണ് അവ ചെയ്യുന്നത്. ഉഷ്ണമേഖലാപ്രദേശത്തുള്ള സസ്യജാലങ്ങളെക്കുറിച്ച് തികച്ചും അജ്ഞരായിരുന്ന പാശ്ചാത്യസമൂഹത്തിനുവേണ്ടി വാന്റീഡിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ തയ്യാറാക്കിയ ഹോർത്തുസിന്റെ തുടർച്ചകൾ കേരളത്തിൽ ഇന്നും ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. 1001 സസ്യങ്ങൾ, പതിനായിരം ഔഷധസസ്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയ പേരുകളിൽ. കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തിന്റെ സൃഷ്ടികളും പിന്തുടർച്ചാവകാശികളുമായ ഇത്തരം കൃതികളിൽനിന്നും പാശ്ചാത്യാധിനിവേശത്തിനു മുമ്പുള്ള

സസ്യജ്ഞാനം വേർപെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് 'കൃഷിഗീത'യിൽ കാണാം. സസ്യജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രായോഗിക പാഠങ്ങളായ അവയിൽ രൂപസവിശേഷതകളുടെ വർണ്ണനയുമില്ല ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന്റെ പരീക്ഷണ-നിരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെയുള്ള സാർവകാലികതയും സാർവലൗകികതയുമില്ല. കേരളത്തിന്റെ ഭൂപ്രകൃതിയിൽ മാത്രം നിലനില്ക്കുന്ന തികച്ചും പ്രാദേശികമായ സസ്യ അറിവുകളാണ് 'കൃഷിഗീത'യുടെ വിഷയം

ഉപസംഹാരം

അധിനിവേശം എന്നത് പാശ്ചാത്യമോ ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി കടന്നുവന്നതോ മാത്രമല്ല. മധ്യകാലത്തുണ്ടായ വൈദ്യ-കൃഷിപാഠങ്ങൾ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ മനസ്സിലാകുന്നത് കേരളത്തിന്റെ തനിമയായ വിജ്ഞാനമെന്നും പാരമ്പര്യമെന്നും പറയുന്നവ പലതരം സംസ്കൃതികളുടെ കലർപ്പാണെന്നാണ്. കേരളസംസ്കാരം തനിമയായി നിലനിന്നു എന്ന പാരമ്പര്യവാദത്തെ ഇവ തള്ളിക്കളയുന്നു. പാശ്ചാത്യാധിനിവേശത്തിനു മുമ്പുള്ള ഈ പാഠങ്ങൾ പങ്കുവെയ്ക്കുന്നത് വ്യാഖ്യാനിച്ചും കീഴൊതുക്കിയുമുള്ള അറിവിന്റെ അക്രമാസക്തമായ കീഴ്പെടുത്തലുകളല്ല.

പ്രാദേശികമായ പരിസ്ഥിതിയുമായി ഇണങ്ങിപ്പോകുന്ന കൃഷി ചികിത്സാ രീതികളുടെ പ്രായോഗികപാഠങ്ങളാണ് 'കൃഷിഗീത'യും ആലത്തൂർ മണിപ്രവാളവും. ഒരു സസ്യത്തിന്റെ ഏതൊക്കെ ഭാഗങ്ങൾ ഭക്ഷ്യയോഗ്യമാണ് ഔഷധയോഗ്യമാണ് എന്നിങ്ങനെ തികച്ചും ഉപഭോഗാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള കൊളോണിയൽ നിലപാടുകൾ അവയിലില്ല. പുനരുല്പാദനവും വൃക്ഷപരിചരണവും അടക്കം പ്രകൃതിയെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടു പോകേണ്ട ജ്ഞാനപദ്ധതികൂടി ഉൾച്ചേർന്നതാണ് പാശ്ചാത്യ അധിനിവേശത്തിനുമുമ്പുള്ള സസ്യജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വഭാവം. അതുകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യകേന്ദ്രീകൃതമായ ചികിത്സാപദ്ധതിക്കായി സസ്യങ്ങളെ എങ്ങനെ ഉപയോഗപ്പെടുത്താമെന്ന് പാശ്ചാത്യർ ചിന്തിച്ചപ്പോൾ സസ്യത്തെയും പ്രകൃതിയെയും പരിചരിക്കാനും നിലനിർത്താനുമുള്ള വൃക്ഷായുർവേദം ഇവിടെ നിലനിന്നത്, ഉല്പാദനത്തിന്റെ അളവു കൂട്ടാനുള്ള രാസപദ്ധതികൾക്കു പകരം ജൈവപദ്ധതികളെക്കുറിച്ച് ഈ ഗീതകൾ ശ്രദ്ധിച്ചു പോന്നത്.

സസ്യജ്ഞാനത്തിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്ന അറിവധികാരത്തെപ്പറ്റിയും 'കൃഷിഗീത' സൂചനനല്കുന്നു. ഓരോ വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ആൾക്കാർ കഴിക്കുന്ന ഭക്ഷണത്തിന്റെ വകതിരിവുകൾ സസ്യത്തെ ആസുരം, മാനുഷം എന്നിങ്ങനെ തിരിക്കുന്നു. ഇവ അറിവധികാരത്തിലേക്ക്

വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുണ്ടെങ്കിലും അധിനിവേശം ഒരു ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയായി 'കൃഷിഗീത'യിൽ നിലകൊള്ളുന്നില്ല. നിലനില്ക്കുന്ന പ്രായോഗികപാഠത്തെ സ്വന്തമാക്കാനുള്ള അധിനിവേശ ശ്രമം സസ്യവൈവിധ്യത്തിന്റെ പ്രായോഗികപാഠം തകർത്തുകളയുന്നുമുണ്ട്. ചുരുക്കത്തിൽ വിത്തിനങ്ങളെപ്പറ്റിയും കൃഷിരീതിയെപ്പറ്റിയും ഉള്ള കേരളത്തിന്റെ വിപുലമായ പ്രയോഗിക ജ്ഞാനപദ്ധതിയെ കയ്യാളുന്ന വിധത്തിൽ ആ അറിവിനുമേൽ ആധിപത്യം നേടാൻ അധിനിവേശകർക്കായിട്ടില്ല.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. അനിൽ കെ.എം., 2009, 'അറിവും അധ്വാനവും, ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഒരന്വേഷണം'–ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, നാട്ടറിവ്. ഭാഗം 1
2. ആലത്തൂർ മണിപ്രവാളം 2009, കോട്ടയ്ക്കൽ ആര്യവൈദ്യശാല.
3. ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ.ഇ., 'ആദ്യകാല ലിഖിത പരാമർശങ്ങൾ', 'കൃഷിഗീത' ചൊല്ലും വായനയും, നാട്ടറിവു പഠനകേന്ദ്രം, കണിമംഗലം
4. കൊച്ച് കെ.കെ. 2012, കേരളചരിത്രവും സമൂഹരൂപീകരണവും, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവന്തപുരം.
5. ഗണേശ് കെ.എൻ. 2016, മലയാളിയുടെ ദേശകാലങ്ങൾ, റാസ്പ്ബെറി
6. ഗീത പി. കോമംഗലം 2010 (2004), 'പുലയരുടെ വിത്തു പാട്ടുകൾ' കൃഷിയുടെ നാട്ടറിവുകൾ, ഡി.സി. ബുക്സ്
7. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള പി. 1981, ഭാഷാചരിത്രം
8. ഗംഗാധരൻ എം. ഡോ., 1999, 'കേരളത്തിലെ പഴയകാല കൃഷിയെക്കുറിച്ചൊരു ആലോചന 'കൃഷി ഗീത' ചൊല്ലും വായനയും, നാട്ടറിവു പഠന കേന്ദ്രം, കണിമംഗലം
9. പത്മാനഭമേനോൻ കെ.പി. (1912), കൊച്ചിരാജ്യചരിത്രം, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.
10. പത്മനാഭമേനോൻ കെ.പി. 1999, കേരളകല്പം, 'കൃഷിഗീത' ചൊല്ലും വായനയും, നാട്ടറിവു പഠനകേന്ദ്രം, കണിമംഗലം
11. രഞ്ജിത് കുമാർ പി. ഡോ. 'നെൽകൃഷി പാരമ്പര്യം ചില അറിവടയാളങ്ങൾ' നാട്ടറിവ് ഭാഗം -1, എഡി -കെ.എം. അനിൽ, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.
12. രാഘവവാരിയർ, രാജൻ ഗുരുക്കൾ 2013, 'വേരുപറിഞ്ഞ കൃഷിപ്പണി', മിത്ത്ചരിത്രം സമൂഹം, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ.
13. വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി എം.വി. 1999, ഉത്തരകേരളത്തിലെ വിത്തുപാട്ടുകൾ, 'കൃഷിഗീത' ചൊല്ലും വായനയും, നാട്ടറിവു പഠനകേന്ദ്രം, കണിമംഗലം.
14. റോബിൻ ജെഫ്രി 2013 (1979), നായർമേധാവിത്വത്തിന്റെ പതനം, ഡി.സി.ബുക്സ്.

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര് :
ധൈഷണികതയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം

എം.രാമചന്ദ്രൻ പിള്ള അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ
കെ.കെ.ടി.എം.ഗവൺമെന്റ് കോളേജ്, പുല്ലൂറ്റ്

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനവർഷത്തിൽ ജനിച്ച കുട്ടികൃഷ്ണ മാരാര് ജീവിച്ച കാലം കേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ, സാമൂഹിക, സാഹിത്യ രംഗങ്ങളിൽ സംഭവബഹുലമായിരുന്നു. (1900 ജൂൺ 14-ാം തീയതി ജനിച്ച മാരാര് 1973 ഏപ്രിൽ 6-ാം തീയതി മരണമടഞ്ഞു). കേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹ്യമാറ്റങ്ങൾക്ക് അസാമാന്യമായ ഗതിവേഗം കൈവരുകയും കണ്ടാലറിയാത്ത വിധം അവ മാറിപ്പോവുകയും ചെയ്തു ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ. ഈ വേഗത സാഹിത്യത്തിലും പ്രകടമായിരുന്നു. ഈ മാറ്റങ്ങൾക്കൊപ്പം സഞ്ചരിക്കുമ്പോൾ മാരാര് പുലർത്തിയിരുന്ന വീക്ഷണം പല വിധത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ആ വിശകലനങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ മാരാരുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ പ്രകടമാകുന്ന പുരോഗമന ചിന്താഗതിയുടെ ധാരയെ വേർതിരിച്ചറിയാനുള്ള ശ്രമമാണിവിടെ.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയിലും ബൗദ്ധികമണ്ഡലത്തിലും നവീനാശയങ്ങൾ തിരയടിക്കുന്ന കാലത്താണ് മാരാര് സ്വത്വം സ്ഥാപിക്കുന്നത്. ചരിത്രപരമായി ആ കാലഘട്ടത്തെ വീക്ഷിക്കുമ്പോൾ രണ്ടു ചിന്താധാരകൾ അന്നു പ്രബലമായിരുന്നു എന്നുകാണാം. ഭാരതീയ പൈതൃകത്തെ വിശിഷ്ടമായി കാണുന്നതായിരുന്നു ഒന്ന്. എന്നാൽ ആർഷഭാരത സംസ്കാരം മുഴുവൻ കൊള്ളേണ്ടതല്ല, അവയിൽ തള്ളേണ്ടതും ഉണ്ട് എന്ന് വിധിക്കുന്ന മറ്റൊരു പ്രവണതയും പ്രബലമായിരുന്നു. രണ്ടിന്റേയും അലയൊലികൾ കേരളക്കരയിലുമെത്തിയിരുന്നു. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് മാരാരിലെ വിദ്യാർത്ഥിയും സാഹിത്യകാരനും വളർന്നു വരുന്നത്.

അദ്ദേഹം മഹാത്മജിയും വിനോബാഭാവേയും പോലുള്ള നേതാക്കളെ ആദരവോടെ കണ്ടു. ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തേയും ദേശീയതയേയും കുറിച്ചുള്ള വ്യക്തവും മൗലികവുമായ കാഴ്ചപ്പാട് മാരാരുടെ സഞ്ചാരങ്ങൾക്ക് കരുത്തായി. "ഇന്ത്യയുടെ ആദ്ധ്യാത്മിക പാരമ്പര്യത്തിലുള്ള അഭിമാനം, ആ പാരമ്പര്യത്തെ പൊതിഞ്ഞു വളർന്നവയിൽ മുക്കാൽ പങ്കും വെട്ടിയൊഴിക്കേണ്ട പാഴ്കളകളാണെന്ന തിരിച്ചറിവ്, ആകർമ്മത്തിനു നിയോഗിക്കപ്പെട്ടവനാണ താൻ എന്ന ദൃഢപ്രത്യയം, ആ കർമ്മാനുഷ്ഠാനത്തിലെ വിപത് സാദ്ധ്യത കണ്ടു പിൻതിരിയുകയില്ല എന്ന മനോബലം............ ഇതെല്ലാം ചേർന്നതാണ് മാരാര്[4].

സ്വതന്ത്രസഞ്ചാരങ്ങൾ:

മുന്നിൽ കണ്ടതിനെയെല്ലാം സ്വീകരിക്കേണ്ടത്, നിരാകരിക്കേണ്ടത് എന്ന് രണ്ടു കൊട്ടകളിലാക്കി തരംതിരിച്ചു മാറ്റുന്ന കാലമായിരുന്നു മാരാരുടെ കാലം. സാഹചര്യങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദം ഏതു പക്ഷത്തേക്കെങ്കിലും വേഗത്തിൽ ഓടിക്കയറാൻ എഴുത്തുകാരനെ പ്രേരിപ്പിച്ചു കൊണ്ടിരുന്നു. ആ ഓട്ടങ്ങൾക്കൊപ്പം ചേരാതെ ദൃഢവും സ്ഥിരവുമായ പ്രജ്ഞയോടെ മാരാര് മുന്നിൽ കണ്ടവയെ തിരിച്ചും മറിച്ചും തുരന്നും നോക്കിയിട്ടേ വിട്ടുള്ളൂ. അതിനാൽ മാരാരുടെ കാഴ്ച ഉള്ളറകളിലേക്ക് കടന്നു കയറി.

കുട്ടിക്കാലം മുതൽ പ്രകടമാക്കിയ സ്വതന്ത്ര ബുദ്ധിയാണ് മാരാരെ വ്യത്യസ്തനാക്കിയത്. ഏതു മഹാഗ്രന്ഥത്തിൽ നിന്നും ഏതു മഹാപുരുഷനിൽ നിന്നും കിട്ടിയ കാര്യങ്ങളെ സ്വന്തം യുക്തിബോധത്തിൽ ഉരച്ചുനോക്കിയേ മാരാര് സ്വീകരിച്ചുള്ളൂ. ഇക്കാര്യത്തിൽ മാരാര്ക്ക് മാതൃക അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആരാധനാപാത്രമായ വിവേകാനന്ദനാണ് എന്നുപറയാം. സ്വയം അംഗീകരിക്കാൻ കഴിയാത്ത ഒന്നിനെയും ഏതു മഹാരഥനിൽനിന്നോ മഹത് ഗ്രന്ഥത്തിൽനിന്നോ കിട്ടിയാലും സ്വീകരിക്കരുത് എന്ന ബുദ്ധവചനത്തെ പില്ക്കാലത്ത് പ്രാവർത്തികമാക്കിയവരിൽ പ്രധാനി വിവേകാനന്ദനായിരുന്നു. മാരാര് ഈ മാർഗ്ഗത്തിൽ സഞ്ചരിച്ചു. പട്ടാമ്പി സംസ്കൃത കോളേജിൽ തന്റെ അദ്ധ്യാപകനായിരുന്ന പുന്നശ്ശേരി നമ്പി നീലകണ്ഠശർമ്മയുടെ അഭിപ്രായങ്ങളെ ഖണ്ഡിച്ചു കൊണ്ട് അവിടെ വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്നപ്പോൾതന്നെ എഴുതിയതും, തനിക്ക് ഗുരുവും സന്തതസഹചാരിയും അന്ന് സാഹിത്യ സാർവ്വഭൗമനുമായിരുന്ന വള്ളത്തോളിനെ വിമർശിച്ചതും ഈ സ്വതന്ത്രസഞ്ചാരശേഷി കൊണ്ടാണ്.

പ്രാമാണികരായ പല സാഹിത്യ സിദ്ധാന്തകാരന്മാരേയും മാരാര് തന്റെ സഞ്ചാരത്തിനിടയിൽ മറിച്ചിട്ടു. ഉടയാത്ത വിഗ്രഹങ്ങളായി

ഉറച്ചിരുന്നവർ ഉലയ്ക്കപ്പെടുകയോ ഉടയ്ക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്തു. സംസ്കൃതഭാഷയിൽ എഴുതപ്പെട്ടു എന്ന ഒറ്റക്കാരണത്താൽ കൃതികൾക്കു മഹത്തരം എന്ന പട്ടം ചാർത്തിക്കൊടുക്കുന്നവരായിരുന്നു അന്ന് ഭൂരിപക്ഷം സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാരും. സംസ്കൃതം പഠിച്ചിട്ടും മാരാര് ഈ പട്ടികയിൽ നിന്നു മാറിനിന്നു. "സംസ്കൃതത്തിൽ വമർശനമില്ല എന്ന് മാരാര് പറഞ്ഞത് വിമർശനം എന്തെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് അറിയാവുന്നതുകൊണ്ടാണ്. അന്നത്തെ അധ്യാപകർപോലും പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലായിരുന്നപ്പോൾ മാരാര് ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലായിരുന്നു." (എം.എൻ. വിജയൻ–മാരാര് വിമർശം). സംസ്കൃതസാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെ അധഃപതനമാണ് സാഹിത്യഭൂഷണമെഴുതാൻ മാരാരെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. തന്റെ അഭിപ്രായങ്ങൾ വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാത്ത ഭാഷകൊണ്ട് അദ്ദേഹം കുറിച്ചിട്ടു. മാരാരുടെ നിശിതമായ ഭാഷ മയപ്പെടുത്തണമെന്ന് സാഹിത്യഭൂഷണത്തിന്റെ അവതാരികയിൽ ഉള്ളൂർ എഴുതി.[2]

വ്യക്തി സമൂഹത്തിൽ ഒറ്റപ്പെട്ടുയരുന്ന കാലഘട്ടമാണ് മാരാര് കാലം. മറ്റൊന്നിനോടും ചാർച്ചയും ബാധ്യതയുമില്ലാതെ സ്വന്തം ആത്മാവുകൊണ്ടു നടത്തുന്ന യാത്രയായി വിമർശനം മാറാൻ തുടങ്ങുന്ന കാലത്തെ മാരാരുടെ വിമർശനം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. കേസരിയിലും പോളിലും മുണ്ടശ്ശേരിയിലും വ്യക്തി ഇത്രയും വളർന്നിരുന്നില്ല. മാരാര് സ്വതന്ത്രനായി സഞ്ചരിച്ചു.

സാഹിത്യവിമർശത്തെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാട്

സാഹിത്യവിമർശത്തെക്കുറിച്ചും കവി ആസ്വാദകൻ എന്നിവർക്കിടയിൽ വിമർശകന്റെ സ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചും മാരാര്ക്ക് വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാടുണ്ടായിരുന്നു. വിമർശകൻ വിധികർത്താവാകാൻ മുതിരരുതെന്ന് മാരാര് പറഞ്ഞു. അതിന് പുറപ്പെട്ടവർക്കു വന്ന പരാജയങ്ങൾ എടുത്തുകാട്ടി. 'ചങ്ങമ്പുഴക്കവിത എന്നൊന്ന് ഉണ്ടായ കാലം മുതൽ' അതിനെതിരെ സഞ്ജയൻ നടത്തിയ നിശിത വിമർശങ്ങൾ ആ കവിതയുടെ പ്രചാരത്തിനുമുന്നിൽ തോറ്റുമടങ്ങിയ കാഴ്ച മാരാര് എടുത്തുകാട്ടി.

സാഹിത്യവിമർശത്തിൽ കവി/കവിത ഒരു നിമിത്തം മാത്രമേ ആകുന്നുള്ളൂ എന്ന് മാരാര് പറഞ്ഞു. കവി അനുകൂലമായോ പ്രതികൂലമായോ ഉയർത്തിവിട്ട കാര്യങ്ങളിന്മേൽ സഹൃദയന്റെ അഭിപ്രായാഭിരുചികളുടെ ആവിഷ്കരണമാണ് നിരൂപണം. ഇത്തരം നിരൂപണങ്ങൾക്ക് മലയാളത്തിൽ ഏറ്റവും മികച്ച ഉദാഹരണം മാരാരുടേതു തന്നെയാണ്. 'ഭാരതപര്യടന'ത്തിൽ ഭാരതകഥ മാരാര്ക്ക് സ്വന്തം ജീവിതദർശനങ്ങളെയും

മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളെയും അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള ഒരു വേദി മാത്രമാണ്. വ്യാസന്റെയും വാല്മീകിയുടെയും കാളിദാസന്റെയും മുന്നിലെത്തുമ്പോഴും ഇവിടെ വിമർശകൻ ചെറുതാകുന്നില്ല. എവിടെയും തന്റെ വിമർശനബുദ്ധി അല്പംപോലും തീഷ്ണതവിടാതെ സൂക്ഷിക്കാൻ മാരാര്ക്കു കഴിഞ്ഞു. സ്വന്തം മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളെ, ദർശനങ്ങളെ, മാരാര് ഏതു വലിയ കവിക്കു മുന്നിലും അടിയറവെച്ചില്ല. മാരാരുടെ വിമർശങ്ങൾ സ്വതന്ത്രമായ കലാസൃഷ്ടികളായി അസ്തിത്വം സ്ഥാപിക്കുന്നതും അതുകൊണ്ടാണ് "ഒരു ലേഖനമെഴുതണമെങ്കിൽ എത്ര തീവ്രമായ ഒരന്തഃപ്രചോദനമുണ്ടായാലേ എനിക്കു കഴിയൂ" എന്നും "ഇന്നകാര്യം എഴുതിവെച്ചേതീരൂ എന്ന് ഒരടികൊണ്ടാലല്ലാതെ, എനിക്കനങ്ങാൻ മേലാ; ആ അടി കിട്ടിയാലോ ഏതു നരകത്തിൽക്കിടന്നും ഞാനത് എഴുതിയെത്തിക്കുകയും ചെയ്യും"[3] എന്നും മാരാര് എഴുതുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

പുരോഗമന സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മറുപക്ഷത്ത്, പക്ഷേ പുരോഗമനത്തിന്റെ പക്ഷത്ത്

കേരളത്തിൽ ഇടതുപക്ഷരാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ പിന്തുണയോടെ വളർന്നുവന്ന പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തെ നിരന്തരം എതിർത്തുവന്നു എന്നതിന്റെ പേരിൽ യാഥാസ്ഥിതികനായി മുദ്രകുത്തപ്പെട്ടയാളാണ് കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്. പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തെ എതിർത്തുവെങ്കിലും പുരോഗമനചിന്താഗതിയെ മാരാര് സ്വീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്തത് എന്നതിന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാഹിത്യ-സാഹിത്യേതര നിലപാടുകൾ സാക്ഷ്യങ്ങളാണ്. "വൃത്തികേടുകളേയും കഷ്ടപ്പാടുകളെയും കാണാതെ കഴിപ്പാൻവേണ്ടി സാഹിത്യത്തിലേക്ക് കയറിവരുന്ന വായനക്കാരനോട് സാഹിത്യകാരനു പറയാനുള്ളത് നിങ്ങൾക്ക് വീടുമാറിപ്പോയി എന്നാണ്. എന്റെ നിർമ്മാണോപകരണം മനുഷ്യ ജീവിതമാണ്. അതാകട്ടെ വൃത്തികേടുകളും കഷ്ടപ്പാടുകളും നിറഞ്ഞതാണ്. ജീവിതത്തിൽ ആ വകയൊന്നും ശ്രദ്ധിക്കാതെ കണ്ടപാട്ടിന് നടന്നുകളയുന്ന നിങ്ങൾക്ക് അതൊക്കെ കാണിച്ചുതരിക എന്നത് എന്റെ ധർമ്മങ്ങളിലൊന്നാണ്. നിങ്ങളുടെ മനസ്സിനെ മയക്കിക്കിടത്താനല്ല ഉയിർത്തെഴുന്നേല്പിക്കാനാണ് ഞാനിവിടെ ഇരിക്കുന്നത്."[4] എന്നെഴുതിയ മാരാര്ക്ക് കലയുടെ ജീവിത ബന്ധത്തെക്കുറിച്ച്, സാഹിത്യംകൊണ്ട് സാധ്യമാകുന്ന വിപ്ലവങ്ങളെക്കുറിച്ച്, ബോധ്യമില്ലായിരുന്നു എന്നുവരില്ലല്ലോ. യഥാർത്ഥത്തിൽ സാഹിത്യം പുരോഗമനപരമാകുന്നതിലല്ലാ അതിന് അവലംബിക്കേണ്ട മാർഗ്ഗങ്ങളെപ്പറ്റിയായിരുന്നു മാരാര്ക്ക്

വിയോജിപ്പുണ്ടായിരുന്നത്. പുരോഗമന പക്ഷക്കാരും യാഥാസ്ഥിതികരും അദ്ദേഹത്തെ ഒരുപോലെ പുറന്തള്ളി. ഇരുവരുടെയും പുരയിൽ കൊള്ളാനാകാത്ത വലിപ്പത്തിൽ മാരാര് വളർന്നു എന്നതാണ് സത്യം.

പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മറുപക്ഷത്തു നിന്നുകൊണ്ട് മാരാര് എന്തുകൊണ്ട് താൻ ആ പ്രസ്ഥാനത്തെ എതിർക്കുന്നു എന്ന് വിശദീകരിച്ചപ്പോഴെല്ലാം സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്ന വിശാലമായ കാഴ്ചപ്പാടിനെ ആ വിശദീകരണങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തി. കവിയുടെ/കവിതയുടെ ധർമ്മമെന്തെന്ന് അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: "പ്രത്യക്ഷങ്ങളോ പ്രത്യക്ഷപ്രായങ്ങളോ ആയ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ —കർഷക കുടുംബങ്ങൾ പട്ടിണികിടക്കുന്നത്, കമ്പനിതൊഴിലാളികൾ പണിമുടക്കുസമരം നടത്തുന്നത്, സ്ത്രീപുരുഷന്മാർക്കു ചാരിത്രദോഷം പറ്റുന്നത്, ചിലർക്ക് അഗമ്യഗമന കാംക്ഷയുണ്ടാകുന്നത്, അത്, ഇത്—ചിത്രീകരിച്ചാൽ സാഹിത്യമായി എന്നാണ് അവരുടെ ധാരണ. ഇതിലുള്ള അബദ്ധം അവർക്ക് മനസ്സിലായിത്തുടങ്ങിയിട്ടില്ല. നാം ജീവിതത്തിൽ തിരിയുമ്പോഴും മറിയുമ്പോഴും കണ്ടെത്തുന്ന ഇതൊക്കെ പകർത്തെഴുതുന്നതുകൊണ്ടു ചെയ്യാവുന്ന ലോകസേവനം പത്രറിപ്പോർട്ടറുടേതാണ്. കവിയുടേതല്ല. ആ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ പിന്നിൽ സൂക്ഷ്മ-സൂക്ഷ്മതരങ്ങളായ വേറെയും അനേകം യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ, പലപ്പോഴും സ്ഥൂലത്തിനെതിരായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ, ഒളിഞ്ഞിരിപ്പുണ്ട്. അവയെ പുറത്തെടുത്ത് അനുഭവപ്പെടുത്തിക്കൊടുക്കുകയാണ് വിചാരശീലന്മാരും ക്രാന്തദർശികളുമായ കവികളുടെ ധർമ്മം."[5]

പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വീക്ഷണപരിമിതി എന്തെന്ന് മാരാര് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത് നോക്കുക: "ഇന്നു കേരളത്തിലുള്ള പുരോഗമനോത്സുകരായ സാഹിത്യകാരന്മാരിൽ പലരും കവിയ്ക്കു പ്രത്യക്ഷ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തിൽ കവിഞ്ഞ വല്ലതും വേണമെങ്കിൽ അതു പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ച കാറൽ മാർക്സിന്റെ വൈരുദ്ധ്യസിദ്ധാന്തത്തിൽ വ്യുൽപത്തി മാത്രമാണെന്നു വിചാരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ ഒരേ ഒരാളുടെ വ്യാഖ്യാനംകൊണ്ട് അർത്ഥം മുഴുവൻ വ്യക്തമാവുന്ന ഒരു സരളഗ്രന്ഥമല്ല, ദൗർഭാഗ്യവശാൽ, അത്യന്തം സങ്കീർണമായ ഈ പ്രപഞ്ചജീവിതം."[6] സാഹിത്യത്തിന്റെയും സാഹിത്യകാരന്റെയും അന്തസ്സും സ്വാതന്ത്ര്യബോധവും മറ്റൊന്നിനും അടിമപ്പെടുത്തുന്നതിനോട് മാരാര് യോജിച്ചില്ല. "സാഹിത്യകാരൻ സ്വന്തം ചിന്താഗതിയെ—അതെന്തുതന്നെയായാലും—വെളിപ്പെടുത്തുവാനാണ് തൂലികയെടുക്കുന്നത്, അന്യരുടെ വാക്കുകൾ കേട്ടെഴുതി കയ്യക്ഷരം നന്നാക്കുവാനല്ല. ഒരു സാഹിത്യകാരനും,

മറ്റു ചിലരുടെ വിജ്ഞാപനങ്ങളൊട്ടിയ്ക്കുവാനുള്ള പരസ്യപ്പലകയായി നില്ക്കരുതെന്നാണ് എന്റെ ശാഠ്യം."[7] എന്ന് അദ്ദേഹമെഴുതി.

സ്ത്രീകളുടെ അന്തസ്സും മാന്യതയും വിലമതിച്ചുകൊണ്ടായിരുന്നു മാരാരുടെ ജീവിതവും എഴുത്തും. വി.ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാടിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന വിപ്ലവകരമായ വിധവാവിവാഹത്തിൽ ശ്രീ. ഇ.എം.എസ്. മുതലായവരോടൊപ്പം പങ്കെടുത്ത ഒരാളാണ് കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്. സ്വത്വാഭിമാനത്തോടെയാണ് താൻ അതിൽ പങ്കെടുത്തതെന്ന് അദ്ദേഹം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. 'ആശാന്റെ സീതയെപ്പറ്റി' എന്ന പ്രബന്ധം മാരാരുടെ സ്ത്രീപക്ഷ നിലപാടുകൾക്ക് ഉദാഹരണമാണ്. 'അപകല്മഷ ശിക്ഷയേറ്റുഞാൻ' എന്ന സീതയുടെ വാക്ക് അപമാനിക്കപ്പെട്ട നിരാലംബയായ സ്ത്രീയുടെ നിലവിളിയായി കേട്ട മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ വിമർശരേഖയാണ് ആ പ്രബന്ധം. വിവാഹം എന്ന സാമൂഹ്യസ്ഥാപനത്തേയും അതിന്മേൽ ചാരി നില്ക്കുന്ന ആൺകോയ്മയുടെ മിഥ്യാബോധങ്ങളേയും ലീലാകാവ്യം തകർത്തുവിടുന്നു എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് 'ആശാന്റെ ലീല' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ മാരാര് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ധർമ്മബോധമാണ് ബലമെന്നും ആ ബോധമുള്ള സ്ത്രീയെ അബലയെന്ന് വിളിക്കുന്നത് അവളെ അപമാനിക്കലാണെന്നും പറയുന്ന മാരാര് പുരോഗമനവാദിയല്ലെങ്കിൽ പിന്നെയാരാണ്.

ഭാഷയുടെ കാര്യത്തിൽ മാരാര് എടുത്തിരുന്ന നിലപാടുകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുരോഗമനവീക്ഷണത്തിന് തെളിവാണ്. 'മലയാളശൈലി' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലൂടെ മൂർച്ചയും തെളിമയുമുള്ള ഭാഷാപ്രയോഗമെന്തെന്ന് മാരാര് കാട്ടിത്തന്നു. വ്യാകരണനിയമങ്ങൾകൊണ്ട് ഭാഷയെ ചുറ്റിവരിയരുതെന്നും, ഭാഷ സ്വതന്ത്രമായി വികസിക്കുന്ന ഒന്നാണെന്നും എഴുതി. വാക്കിനും വസ്തുവിനും തമ്മിൽ പ്രകൃത്യാ ബന്ധമില്ലെന്നും വാക്ക് വസ്തുവിനെയല്ല വസ്തുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു സങ്കല്പത്തെയാണ് കുറിക്കുന്നതെന്നും, ആ ബന്ധംതന്നെ ആരോപിതമാണെന്നും മറ്റും പറഞ്ഞു കൊണ്ടുള്ള ഫെർഡിനാന്റ് ഡി സൊസ്യൂറിന്റെ പ്രഖ്യാതമായ ഭാഷാശാസ്ത്ര വിചിന്തനങ്ങൾ പുറത്തുവരികയും നമ്മുടെ നാട്ടിൽ പ്രചരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിന് എത്രയോകൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പ് മാരാര് ഇതേ ആശയം സാഹിത്യ ഭൂഷണത്തിൽ എഴുതിവെച്ചു. ("പദത്തിന് അർത്ഥത്തോടോ അർത്ഥത്തിന് പദത്തോടോ ഉണ്ടെന്നുപറയുന്ന ആ സംബന്ധം സ്വതഃസിദ്ധമല്ല. കൃത്രിമമാണ്... പദാർത്ഥങ്ങൾക്കു തമ്മിലുള്ള സംബന്ധം, ആനയ്ക്കും പാപ്പാനും ഉള്ളതുപോലെ വേണമെങ്കിൽ ഉണ്ടെന്നു പറയാവുന്നതും വേണ്ടെന്നു വച്ചാൽ ഇല്ലാതാവുന്നതുമായ ഒന്നാണെന്ന് സിദ്ധിക്കുന്നു."[8])

സാഹിത്യത്തിലെ പുതിയ ചലനങ്ങളെ മാരാര് മനസ്സിലാക്കുകയും ഗുണപരമായതെന്നു തനിക്കു തോന്നിയവയെ അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. കവിതയിൽ 'കുമാരനാശാൻ മുതൽ പേരിൽ നിന്നുണ്ടായ വ്യക്തമായ പുരോഗതി'യെ മാരാര് അംഗീകരിച്ചിരുന്നു. മലയാളകവികളിൽ മഹാനായി അങ്ങേയ്ക്ക് തോന്നിയിട്ടുള്ളതാരാണ് എന്ന ചോദ്യത്തിന്, "യഥാർത്ഥത്തിൽ മഹാനായ കവി കുമാരനാശാനാണ്. വള്ളത്തോളിന് അദ്ദേഹത്തെ ഭയമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും തോന്നുന്നു"[9] എന്ന് മാരാര് വ്യക്തമായി മറുപടി പറയുന്നു. വള്ളത്തോളിന്റെ സഹചാരിയായിരുന്ന മാരാര് ഇതു പറഞ്ഞുവെന്ന് വിശ്വസിക്കാൻ പ്രയാസമായേക്കാം. "കവിത എന്നുവെച്ചാൽ, ആളുകളെ ശ്രുതിമധുരമായ കുറെ ശബ്ദങ്ങൾ കേൾപ്പിച്ചു മയക്കലല്ലെന്നും, തത്ത്വജ്ഞാനരൂപമായ ഒരടിസ്ഥാനത്തിൽ ഊന്നിനിന്നുകൊണ്ട് അവർക്കു ജീവിത യാഥാർത്ഥ്യം കാണിച്ചുകൊടുത്ത് ഒരാദർശത്തെ ലക്ഷ്യമാക്കി ജീവിക്കാൻ പഠിപ്പിച്ചു കൊടുക്കലാണെന്നും ആശാൻ ഉദാഹരിച്ചു."[10] എന്ന് മാരാര് ആശാൻ കവിതയെ കൃത്യമായി വിലയിരുത്തുന്നു. ആശാനുശേഷം കവിതയെ അതിന്റെ പുരോഗതിയിൽ സഹായിക്കാൻ ഒരുങ്ങിവന്ന ബലിഷ്ഠഹസ്തങ്ങളിൽ മുഖ്യമായ ഒന്നായി വൈലൊപ്പിള്ളിയെ മാരാര് കവിയുടെ 'കന്നിക്കൊയ്ത്തിൽ' തന്നെ തിരിച്ചറിഞ്ഞു. ആശാൻകവിതയ്ക്കും വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയ്ക്കും പിൽക്കാലത്തുകിട്ടിയ മൂല്യവളർച്ച മാരാര് നേരത്തെ കണ്ടറിഞ്ഞു.

മാരാരുടെ ഇതിഹാസപഠനങ്ങൾ ഒരു പുതിയ വായനാസംസ്കാരം തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചു. ഇതിഹാസകവികളോ അവരുടെ പിന്മുറക്കാരോ ഉണ്ടാക്കിവച്ച മഹത്വം എന്ന സങ്കല്പത്തെ മാരാര് ഉടച്ചുവാർക്കുന്നു. രാമനെയും വിഭീഷണനേയും യുധിഷ്ഠിരനെയും കർണനേയും, കൃഷ്ണനേയും ദുര്യോധനനേയും സ്വന്തം സംസ്കാരവും യുക്തിബോധവും കൊണ്ട് മാരാര് അളന്നു. വലിയവരുടെ ചെറുപ്പവും ചെറിയവരുടെ വലിപ്പവും വിളിച്ചുപറഞ്ഞു. നമ്മുടെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ അന്നുവരെ സംഭവിക്കാത്ത വിപ്ലവങ്ങളായിരുന്നു അവ. "ഒരു കൃതിയിൽ ധീരനായ മനുഷ്യൻ ജീവിക്കുന്നതാണ് മഹത്തായ നിരൂപണം എന്നു മാരാര് വിശ്വസിച്ചു. (criticism is an adverture among masterpieces എന്ന ന്യൂമാന്റെ ആശയം)" (എം. എൻ. വിജയൻ, മാരാര് വിമർശം).

ചില നിലപാടുകളുടെപേരിൽ നമ്പ്യാർകവിതയെ വിമർശിച്ച മാരാര് തുഞ്ചൻകവിതയെ വിലയിരുത്തുന്നതിൽ ചിന്താപരമായ ധീരത കാണാം. "കേരളീയരായ ഹൈന്ദവരുടെമുന്നിൽ ആസ്തികതത്വത്തിലേക്കുള്ള എളുപ്പവഴി (ഭക്തിയോഗം) തുറന്നു വച്ച ആധ്യാത്മിക ഗുരുവും

അനുഗ്രഹീതമായ വാഗ്വൈഭവമുള്ളയാളും സുഭഗമായ ഭാഷാ ശൈലിയുള്ള ആളുമാണ് എഴുത്തച്ഛൻ. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികൾ സാഹിത്യത്തിന്റെ അത്യുത്തമ മാതൃകയല്ല.''[11] എന്ന് കണ്ടെത്തുന്ന മാരാര് എഴുത്തച്ഛന്റേത് മഹത്തായ വിവർത്തനശ്രമംപോലുമല്ലെന്നും അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ച മൂലകൃതി, "ജലപ്പിശാചുകാരനായ ഏതോ സനാതനി ബ്രാഹ്മണൻ വാല്മീകീയമായ ആർഷകാവ്യത്തെ എതിർക്കാൻവേണ്ടി കെട്ടിച്ചമച്ച ഒരദ്ധ്യാത്മികപ്പേക്കോലമാണ്''[12] എന്നും എഴുതുന്നു. മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തിന്റെ ഉപരിപ്ലവതയെക്കുറിച്ച് മാരാര് എഴുതുന്നതു നോക്കുക: "തീർച്ചയായും അവരുടെ മണിപ്രവാളഭാഷയ്ക്ക് ഒരു പട്ടുമെത്തയുടെ പതുപതുപ്പും അവരുടെ അർത്ഥ കല്പനകൾക്ക് ഒരു വിദൂഷക ച്ചിരിയുടെ മിനുമിനുപ്പും ഉണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ മനുഷ്യൻ ജീവിക്കുന്ന ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേയ്ക്കിങ്ങോട്ടോ അവന്റെ അന്തഃകരണത്തിലെ അഗാധതകളിലേയ്ക്കങ്ങോട്ടോ അവർ ഒരിയ്ക്കലും നോക്കിയിരുന്നില്ല അവരുടെ മിഥ്യാഡംബര പ്രായമായ സംസ്കൃതത്തിന് അത്രയ്ക്ക് കഴിവില്ലായിരുന്നു. മലയാളമോ, അതിന്റെ വീട്ടുവേലക്കാരിയും''[13]

സാമൂഹ്യ വിഷയങ്ങളിൽ:

നമ്മുടെ സമൂഹം എന്നും ചർച്ച ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതും പരിഹാരങ്ങൾ ഒരുകാലത്തും കണ്ടുകിട്ടാത്തതുമായ സാമൂഹ്യപ്രശ്നങ്ങൾ നിരവധിയാണ്. അത്തരം ചില വിഷയങ്ങളിൽ മാരാര് ഉന്നയിച്ച അഭിപ്രായങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ എത്ര പുരോഗമനാത്മകമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടെന്ന് മനസ്സിലാകും. സംസ്കൃതഭാഷാഭ്യസനത്തെ സംബന്ധിച്ച് എഴുതിയ 'പത്രാധിപർക്കൊരുകത്ത്' എന്ന ലേഖനത്തിൽ അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: "രാഷ്ട്രീയഗതിയെ മുൻനിർത്തി ഹിന്ദുക്കൾ സംസ്കൃതം പഠിക്കണമെന്ന വാദം ക്ഷുദ്രമാണ്. എന്നുവേണ്ട, ഇന്ത്യക്കാരായ മറ്റു വർഗ്ഗക്കാരിൽനിന്നു ഹിന്ദുക്കളെ വേർതിരിക്കുന്നതായ യാതൊരു സവിശേഷ വ്യവസ്ഥയും നമുക്കുപാടില്ല. ഇന്നത്തെ രാഷ്ട്രീയഗതിയെ വെച്ചുനോക്കുമ്പോൾ വിശേഷിച്ചും, ഇയ്യിടത്തെ നമ്മുടെ ക്ഷേത്രപ്രവേശന നിയമം എല്ലാ ഹിന്ദുക്കൾക്കും എന്നതിനു പകരം എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും എന്നാകേണ്ടിയിരുന്നു എന്നാണ് എന്റെ പക്ഷം.''[14] "ശരിയാണ് പണ്ടൊരു കാലത്ത് മുസ്ലീങ്ങൾ ഹൈന്ദവക്ഷേത്രങ്ങളെ തച്ചുതകർത്തിട്ടുണ്ടാവാം. ഇന്നും, പക്ഷേ വല്ലവരും അതിനാഗ്രഹിക്കുന്നുമുണ്ടാവാം. എന്നാൽ അതിനുള്ള പരിഹാരം അക്കൂട്ടരെ പുറമേ തടഞ്ഞു നിർത്തുകയല്ല. അവരെയെല്ലാം, വേണമെങ്കിൽ സ്വന്തം ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ പ്രവേശിക്കാൻ അനുവദിക്കാത്തേടത്തോളം കാലം 'അക്രോധേന ജയേൽ

ക്രോധം' എന്നു തുടങ്ങിയ മഹാപ്രമാണങ്ങളടങ്ങിയ സംസ്കൃതഭാഷ പഠിപ്പാൻ ഹിന്ദുക്കൾ എങ്ങിനെ അർഹരാകും.''[15]

മാരാരുടെ ലക്ഷ്യവേധിയായ ഭാഷ മലയാളിയുടെ സാമുദായിക ജീർണതയേയും അന്ധവിശ്വാസത്തേയും കടന്നാക്രമിക്കുന്നതു നോക്കുക: ''ഇങ്ങനെ, ഇനിയുമുണ്ട്, മറ്റേതുനാട്ടുകാർക്കുമെന്നപോലെ, ഞങ്ങൾക്കും ഒരു പാട്ടു മേനിപറയാൻ. എന്നാൽ ഇതൊക്കെയുണ്ടായിട്ടും, സാമുദായികമായ ജീർണിപ്പിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഞങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ മറ്റേതു നാട്ടുകാരെപ്പോലെയുമാണ്. ഒരു വേള മറ്റെല്ലാരെക്കാളും മോശക്കാരാണ്.... അയിത്തം ഇവിടെ അതിന്റെ അതിക്രൂരമായ രൂപത്തിൽ വിളയാടിയിരുന്നു ഇന്നലെവരെ. ക്ഷേത്രപ്രവേശനം അനുവദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഇന്നും അത് ഇവിടെ അപഹർഷഹേതുവായിത്തന്നെ ഗണിക്കപ്പെടുന്നു. വയലുഴുതുന്ന കൃഷീവലൻ മറ്റുള്ളവരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ നിലത്തിഴയുന്ന ഞാഞ്ഞൂലാണ്. അവൻ നൂറുശതമാനവും അടിമയാണ്. ഗ്രാമത്തിലും നഗരത്തിലും കൈവേലയായോ യാന്ത്രികമായോ നടക്കുന്ന ഏതു വ്യവസായശാലയിലെ തൊഴിലാളികളും, ആവശ്യം കഴിഞ്ഞാൽ അടിച്ചുവാരിക്കളയേണ്ട ചപ്പുചവറുകളാണ്. ജാതിപരവും മതപരവുമായ വഴക്കും വക്കാണവുമില്ലാതെ ഏക സാഹോദര്യത്തോടെ ജീവിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി സങ്കല്പിക്കാൻ തക്കവണ്ണം ഞങ്ങളുടെ ഭാവനാശക്തി ഇനിയും വളർന്നു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ഈശ്വരന്റെ പേരിൽ ഏതു കല്ലിനേയും മരത്തേയും വച്ചാരാധിക്കുകയും, എന്നാൽ ഈശ്വരസത്തയ്ക്കുള്ള ഏറ്റവും വലിയ തെളിവായ മനുഷ്യനെ അവഹേളിയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിൽ ഞങ്ങൾ മറ്റാരെക്കാളും പിന്നിലല്ല''.[16]

ചുരുക്കത്തിൽ സ്വതന്ത്രവും വ്യക്തവും നിർഭയവുമായ നിലപാടുകൾ കൊണ്ടാണ് മാരാര് സ്വയം നിലനിർത്തിയത്. നമ്മുടെ യാഥാസ്ഥിതികർക്കും പുരോഗമനവാദികൾക്കും സ്വന്തം നിലപാടുകൾ പുനർവായിക്കാൻ അദ്ദേഹം പ്രേരണയായി. 'കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്' എന്ന തലക്കെട്ടിന് എൻ.കൃഷ്ണപിള്ള നൽകുന്ന ഒരു വിശദീകരണം 'തന്റേടമുറ്റചിന്ത' എന്നാണ് (കൈരളിയുടെ കഥ). കേരളീയരുടെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ ഇത്ര നിർഭയമായും സ്വതന്ത്രമായും സഞ്ചരിച്ചവർ ചുരുക്കമാണ്.

''സാഹചര്യത്തിന് കീഴടങ്ങാൻ വിസമ്മതിക്കുന്ന ഒരു ചൈതന്യവും മുമ്പു പ്രസ്താവിച്ചതുപോലെ മനുഷ്യാത്മാവിലുണ്ട്. ചുരുക്കം ചിലരിൽ അത് എപ്പോഴും ജ്വലിച്ചുനില്ക്കുന്നു. അവർ പൊതുപ്രവണതകൾക്കു വഴങ്ങുന്നില്ല. സ്വന്തം മൂല്യബോധത്തിനിണങ്ങാത്ത ചുറ്റുപാടുകളെ അവർ ചെറുക്കുന്നു. വിധിയോടുപോലും അവർ പോരാടുന്നു. അതിലാണ് പൗരുഷം

എന്ന് അവർ വിശ്വസിക്കുന്നു. അവർ തങ്ങളുടെ ചിന്ത ഉപകരണമാക്കി, ഏതു വരണ്ടഭൂമിയും ഉഴുതുമറിച്ച് ആദർശത്തിന്റെ വിത്തുവിതയ്ക്കാനും, സ്വന്തം വിയർപ്പിന്റെയും കണ്ണുനീരിന്റെയും ഈർപ്പം നല്കി പച്ചപ്പു സൃഷ്ടിയ്ക്കാനും ശ്രമിക്കുന്നു. ആധുനിക കേരളത്തിൽ അപ്രകാരം പരിശ്രമിച്ചവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്ക്കു സമുന്നതമായ സ്ഥാനമാണുള്ളത്"[17] എന്ന് എം.കെ.സാനു എഴുതുന്നത് അക്ഷരാർത്ഥത്തിൽ ശരിയാണ്.

കുറിപ്പുകൾ

1. എം.തോമസ്മാത്യു, മാരാര് ലാവണ്യാനുഭവത്തിന്റെ യുക്തിശില്പം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2006, പുറം 16.
2. "ഇനി എനിക്ക് ഒരു സംഗതി പറയാനുള്ളത് പൂർവ്വാചാര്യന്മാരെപ്പറ്റി പ്രസ്താവിക്കുമ്പോൾ സ്വല്പംകൂടി വിനീതി വേണമെന്നുള്ളതാണ്." ഉള്ളൂർ, അവതാരിക, സാഹിത്യഭൂഷണം.
3. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, ആത്മകഥയിലെ ഒരധ്യായം, പതിനഞ്ചുപന്യാസം, മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം, കോഴിക്കോട്, 1991, പുറം 48.
4. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, സാഹിത്യസല്ലാപം, മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം, കോഴിക്കോട്, പുറം 113.
5. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ നവോത്ഥാനം, പലരും പലതും, മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം കോഴിക്കോട്, 1989, പുറം 55.
6. ടി. പുസ്തകം, പുറം 56
7. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, കൗമാരകൗതുഹലം, ടി. പുസ്തകം, പുറം 59
8. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, സാഹിത്യഭൂഷണം, പുറം 113.
9. ജോർജ്ജ് ഇരുമ്പയവുമായുള്ള അഭിമുഖം, സാഹിത്യലോകം, 1970 സെപ്തംബർ
10. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ നവോത്ഥാനം, പലരും പലതും, മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം, കോഴിക്കോട്, 1989, പുറം 52,53
11. ഷൂബ കെ.എസ്., ആഗോളീകരണകാലത്തെ കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, എം.എൻ. വിജയൻ സാംസ്കാരികവേദി, 2011, പുറം 150.
12. ടി. പുസ്തകം പുറം 150.
13. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ നവോത്ഥനം, പലരുംപലതും, മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം, 1989, പുറം 48.
14. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, പത്രാധിപർക്കൊരു കത്ത്, ടി പുസ്തകം. പുറം 17.

15. ടി. പുസ്തകം പുറം, 17, 18.

16. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ നവോത്ഥാനം, പലതും പലതും, മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം, പുറം, 46, 47.

17. എം.കെ. സാനു, വിമർശനത്തിലെ രാജശില്പി, മാരാർ സാഹിത്യ പ്രകാശം, കോഴിക്കോട്, 2005, പുറം 93.

കേരളമുസ്ലീം സമൂഹത്തിന്റെ ആധുനീകരണവും മക്തിത്തങ്ങളും

മുഹമ്മദ് ബഷീർ കെ.കെ
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, കെ.കെ.ടി.എം. ഗവ. കോളേജ്

ശ്രീ നാരായണഗുരുവും ചട്ടമ്പിസ്വാമികളും പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പനും പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചനും ഒക്കെച്ചേർന്ന കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തധാരകളിൽ മതിയായ ഇടംകിട്ടാതെപോയ നവോത്ഥാന നായകനാണ് 'സയ്യിദ്സനാവുല്ലാഹ് മക്തിസഖാഫ് തങ്ങൾ'.മതപരിഷ്കരണവും സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണവും ജനാധിപത്യപരിഷ്കരണവും പൗരസ്വാതന്ത്ര്യബോധവും എല്ലാം ഉള്ളടങ്ങുന്ന നവോത്ഥാന പരികല്പനയ്ക്കകത്ത് കേരള മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽനിന്ന് മതപരിഷ്കരണത്തിലൂടെയുള്ള സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണത്തിന് ആദ്യമായി നേതൃത്വം നൽകിയ വ്യക്തി എന്ന നിലയിൽ മക്തിതങ്ങൾക്ക് സവിശേഷമായ സ്ഥാനം ഉണ്ട്.

ദാരിദ്ര്യം, തൊഴിലില്ലായ്മ, അജ്ഞത, അന്ധവിശ്വാസം എന്നിവ മൂലം കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക മണ്ഡലങ്ങളിൽനിന്ന് അരികുവത്കരിച്ച് പിന്നാക്കാവസ്ഥയിൽ നിലനിന്ന 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മുസ്ലീം സാമൂഹിക സ്വത്വത്തിനു നേരെ ഉയർന്നു വന്ന വലിയ വെല്ലുവിളിയായിരുന്നു ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാരിന്റെ പരോക്ഷ പിന്തുണയോടെ ക്രിസ്ത്യൻപാതിരിമാർ നടത്തിയ മതപരിവർത്തന ശ്രമങ്ങൾ. സ്വമതാശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിലുപരി ഇതരമതങ്ങളേയും മതസ്ഥാപകരേയും അവരുടെ വേദഗ്രന്ഥങ്ങളേയും നിന്ദിച്ചും അപഹസിച്ചും ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്തും അവർ നടത്തിയ ഇടപെടലുകൾ ഒരു സമുദായമെന്ന നിലയിലുള്ള മുസ്ലീങ്ങളുടെ നിലനില്പിനെത്തന്നെ ബാധിച്ചിരുന്നു.

അക്ഷരാഭ്യാസമില്ലാതെയും മാതൃഭാഷയിൽ ശരിയായി ആശയവിനിമയം നടത്താനുള്ള ശേഷിയില്ലാതെയും മതദർശനങ്ങൾപോലും അശാസ്ത്രീയമായി അഭ്യസിച്ചതിനാൽ ഭാഗികമായി സ്വാംശീകരിച്ചിട്ടുള്ള മുസ്ലീം സമുദായത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ക്രിസ്തുമത പ്രചാരണത്തെ പ്രതിരോധിക്കാൻ ആളുകൊണ്ടും ജ്ഞാനംകൊണ്ടും അർത്ഥംകൊണ്ടും ആരുമില്ലാത്ത സവിശേഷചരിത്രസന്ദർഭത്തിലാണ് മക്തിതങ്ങൾ ആ നിയോഗം ഏറ്റെടുക്കുന്നത്.

പൊന്നാനി താലൂക്കിലെ വെളിയങ്കോട്ടു പ്രദേശത്തിന്റെ സവിശേഷമായ സാംസ്കാരിക പൈതൃകം ആത്മവിശ്വാസത്തോടെ നേതൃനിരയിലേക്കുയരാൻ മക്തിത്തങ്ങളെ സഹായിച്ചു. പണ്ഡിതനും സാമൂഹ്യ പരിഷ്കർത്താവും ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാരിനെതിരെ നിയമലംഘനങ്ങളും ബഹിഷ്കരണങ്ങളും ഉൾപ്പെടെയുള്ള സമരങ്ങൾക്കു നേതൃത്വം നല്കിയ വെളിയങ്കോട് ഉമർഖാസിയുടെ ശിഷ്യനായിരുന്ന മക്തി തങ്ങളുടെ പിതാവ് സയ്യിദ് അഹമ്മദ് തങ്ങൾ. കുട്ടിക്കാലത്തുതന്നെ അറബിഭാഷ പഠിച്ചു. വെളിയങ്കോട്, മാറഞ്ചേരി, പൊന്നാനി എന്നിവിടങ്ങളിലെ പള്ളിദറസുകളിൽ നിന്നായിരുന്നു മതവിദ്യാഭ്യാസം. മലയാളം, അറബി ഭാഷകൾക്കു പുറമെ ഹിന്ദുസ്ഥാനി, പേർഷ്യൻ, തമിഴ്, ഇംഗ്ലീഷ് എന്നീ ഭാഷകളിലും അറിവുനേടി. ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയിലെ അറിവു പരിഗണിച്ച് ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാർ മക്തിത്തങ്ങളെ ചെറുപ്പത്തിൽത്തന്നെ എക്സൈസ് ഇൻസ്പെക്ടറുടെ തസ്തികയിൽ നിയമിച്ചു. 1912-ൽ കൊച്ചിയിൽ തന്റെ 65 -ാം വയസ്സിലാണ് (1847-1912) തങ്ങൾ അന്തരിക്കുന്നത്. 1882-ൽ ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാരിന്റെ ജോലി രാജിവെച്ചുകൊണ്ട് മുപ്പതുവർഷം കേരളത്തിലങ്ങോളമിങ്ങോളം സഞ്ചരിച്ച് ക്രിസ്തുമത പ്രചരണത്തെ പ്രതിരോധിക്കുകയും ഇസ്ലാം മതത്തെ പരിഷ്കരിച്ചു കൊണ്ട് കേരളമുസ്ലീങ്ങളെ ആധുനികീകരിക്കാൻ പരിശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു.

1884-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച മക്തിത്തങ്ങളുടെ 'കഠോരകുഠാര'മാണ് കേരള മുസ്ലീങ്ങളിൽ ഒരാളെഴുതിയ ആദ്യ മലയാളഗദ്യ കൃതി. തുടർന്ന് നാല്പതിൽപരം രചനകൾ നിർവഹിച്ചു. ലിംഗസമത്വം, ദേശാഭിമാനം, മാതൃഭാഷാപഠനം, മദ്റസാവിദ്യാഭ്യാസം, അറബിഭാഷാ പഠനം, മരുമക്കത്തായം, മദ്യപാനം, ചരിത്രം തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഏതാനും രചനകൾ ഒഴികെയുള്ളവയെല്ലാം ക്രിസ്ത്യൻ മതപരിവർത്തകർക്കുള്ള സന്ദേശവും മറുപടിയും വിശദീകരണവും ചോദ്യോത്തരങ്ങളും കത്തുമാണ്. കൊണ്ടോട്ടിയിലെ അന്തരിച്ച ചരിത്രകാരനും സാഹിത്യകാരനുമായ മുഹമ്മദ് അബ്ദുൾ കരീം ആണ് മക്തിത്തങ്ങളുടെ

കൃതികളിൽ ഭൂരിഭാഗവും സമാഹരിച്ചത്. 'മക്തി മനഃക്ലേശം' അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആത്മകഥാപരമായ രചനയാണ്. പരോപകാരി പത്രമാസികയും അറബിമലയാള ഭാഷയിലും ലിപിയിലും രണ്ടുപത്രങ്ങളും അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. കൂടാതെ നിരവധി ലഘുലേഖകളും അറബി-മലയാളം -സംസ്കൃത നിഘണ്ടുവും തയ്യാറാക്കി.

ഇസ്ലാംമതദർശനങ്ങളുടെ ആധാരമായ ഖുർആനിനേയും നബിചര്യകളേയും വചനങ്ങളേയും അടിസ്ഥാനമാക്കി രൂപപ്പെടുത്തിയ ജീവിതദർശനവും നിലപാടുകളുമായിരുന്നു മക്തിത്തങ്ങളുടേത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ അദ്ദേഹം ശുദ്ധ ഇസ്‌ലാ (Pure Islam)മിന്റെ വക്താവാണെന്നു പറയാം. പരലോകചിന്തയേയും ഇഹലോകചിന്തയേയും സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതവീക്ഷണം. അടിസ്ഥാന പ്രമാണങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ കേരളമുസ്ലീങ്ങളുടെ വ്യവഹാരങ്ങളെ മാറിനിന്ന് വിലയിരുത്താനായത് വിമർശനാത്മക ചിന്തയുടെ ശക്തികൊണ്ടാണ്. ക്രിസ്തുമത പരിവർത്തകരുടെ വാദമുഖങ്ങൾക്ക് അവരുടെ പ്രമാണങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടു മറുപടി നൽകുന്നിടത്ത് തങ്ങളുടെ യുക്തിചിന്തയുടെ മൂർച്ചയും കൃത്യതയും അനുഭവവേദ്യമാകുന്നു. യുക്തിചിന്തയെന്ന ശക്തമായ ഉപാധികൊണ്ട് തങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്ന വാദമുഖങ്ങൾക്കു മുമ്പിൽ മുസ്ലീം സമൂഹത്തിലെ യാഥാസ്ഥിതികരും ക്രിസ്ത്യൻ മതപരിവർത്തകരും ഒരുപോലെ നിശ്ശബ്ദരായിരുന്നു. മതപ്രഭാഷണത്തിന്റെ സ്വഭാവം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗദ്യശൈലിയ്ക്കുണ്ടെന്ന് എം. ഗംഗാധരൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. മലയാള-സംസ്കൃത പദയോഗങ്ങളും അറബി സംസ്കൃത പദയോഗങ്ങളും അറബി-മലയാള പദയോഗങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗദ്യ ഭാഷയിലുടനീളം കാണാം. ഖുർആൻ വചനങ്ങളുടെ ഘടനയും ഭാഷാരീതിയും അഭിസംബോധനാ രീതിയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗദ്യശൈലിയെ നന്നായി സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ളതായി കാണാം. 'ഉറച്ച വിശ്വാസത്തിന്റെ ധാർഷ്ട്യവും സഹജീവി സ്നേഹത്തിന്റെ ആർദ്രതയും കലർന്നുണ്ടാവുന്ന ഒരു പ്രത്യേകതരം അന്തസ്സ് മക്തിത്തങ്ങളുടെ ഭാഷയ്ക്കുണ്ട്' (അവതാരിക—ഡോ. എം. ഗംഗാധരൻ, മക്തിത്തങ്ങളുടെ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ).

മുപ്പതുവർഷക്കാലം പത്ര-പുസ്തക പ്രസിദ്ധീകരണവും പ്രസംഗവുമായി കേരള മുസ്ലീങ്ങളെ ആധുനീകരിക്കാനും ക്രിസ്ത്യൻ മതപരിവർത്തന ശ്രമങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കാനുമായി തങ്ങൾ നയിച്ച ക്ലേശകരമായ ജീവിതത്തിൽനിന്നാണ് ഭാഷാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഐക്യകേരള സങ്കല്പം അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സിൽ ആദ്യമായി രൂപപ്പെടുന്നത്. മലയാളിയുടെ സങ്കല്പത്തിൽപോലും അന്ന് അത്തരമൊരു ചിന്തയുണ്ടായിരുന്നില്ല.

"കേരളത്തിലെ എല്ലാ മതസമുദായങ്ങളും ചേരുമ്പോഴുണ്ടാവുന്ന കേരളാഭിമാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മക്തിത്തങ്ങളുടെ ഈ സങ്കല്പമാണ് ഐക്യ കേരളത്തെക്കുറിച്ച് ചരിത്രത്തിലാദ്യമുണ്ടാവുന്ന ബോധമെന്നു കാണാം. പ്രദേശങ്ങൾ ചേർന്നുണ്ടാവുന്ന ഐക്യകേരളത്തേക്കാൾ എത്രയോ അർത്ഥപൂർണ്ണമാണ് സമുദായങ്ങൾ കേരളഭിമാനത്തോടെ ചേരുമ്പോൾ രൂപപ്പെടുന്നതെന്ന് കരുതേണ്ടതാണ്" (അവതാരിക—ഡോ. എം. ഗംഗാധരൻ, മക്തി തങ്ങളുടെ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ).

അജ്ഞതയും അന്ധവിശ്വാസവും ദാരിദ്ര്യവും സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക പിന്നാക്കാവസ്ഥയും നിലനിന്ന 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മുസ്ലീം സമൂഹത്തേയും ആ സമൂഹത്തിലെ തന്നെ പുരോഹിതരേയും പരിഷ്കരിക്കണമെങ്കിൽ ഇസ്ലാം മതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളിൽനിന്നു തെളിവുകൾ കണ്ടെത്തി അതു ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടു മാത്രമേ സാധിക്കുകയുള്ളൂവെന്ന് മക്തിത്തങ്ങൾ തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു. അഥവാ ശുദ്ധ ഇസ്ലാംമതവിശ്വാസിയായ അദ്ദേഹം അങ്ങനെ മാത്രമേ പ്രവർത്തിക്കുകയുള്ളൂ. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മതപരിഷ്കാരമെന്നാൽ ജനപരിഷ്കാരമായിരുന്നു.

ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷ നരകഭാഷയാണെന്നും മാതൃഭാഷയായ മലയാളം ഹിന്ദുശാസ്ത്ര ഭാഷയാണെന്നും അതിനാൽ ഇതു രണ്ടും അഭ്യസിക്കുന്നത് മതത്തിനെതിരാണെന്നുമുള്ള വിശ്വാസം നിലനിന്നതിനാൽ മുസ്ലീം സമൂഹം ഇക്കാലത്ത് ഔപചാരിക വിദ്യാഭ്യാസത്തോട് പുറംതിരിഞ്ഞു നിന്നിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷ പഠിക്കുന്നതായാൽ മരണാനന്തരം പുനർജീവിക്കപ്പെടുമ്പോൾ അതുതന്നെ സംസാരിക്കുകവഴി നരകാവകാശിയായിത്തീരുമെന്നാണ് മതപുരോഹിതരും ധരിപ്പിച്ചിരുന്നത്. ഇതിനെതിരെ തങ്ങൾ ധാരാളം എഴുതുകയും പ്രസംഗിക്കുകയും ചെയ്തു.

1. മലയാളം പഠിക്കാതെ മതം ശുദ്ധമാകുന്നതും പ്രകാശിക്കുന്നതുമല്ല. (മുസ്ലീം ജനവും വിദ്യാഭ്യാസവും പുറം 442)
2. പ്രാപഞ്ചികാഭ്യാസത്തിൽ പ്രധാനം ദേശഭാഷ തന്നെ (പുറം 445).
3. മലയാള ജനം ഗ്രഹിക്കുന്നതിലേക്ക് ആവശ്യമായ മലയാള ഭാഷാന്തരം മലയാളത്തിൽ കാണാതിരിക്കുന്നത് വലുതായ തെറ്റും മഹാസങ്കടവുമാകുന്നു. (പുറം - 444).
4. മലയാളഭാഷ മാതൃഭാഷയായാലും അത് 'ഈമാൻ' എന്ന വിശ്വാസസംഗതികളെ ധരിപ്പിക്കുന്ന ഗുരുവായും, മരണംവരേയും മരണാനന്തരം താനും ദൈവത്തോട് അപേക്ഷിപ്പാൻ

തുണയായും ഇരിക്കുന്ന അവസ്ഥക്കു ആദ്യം പഠിച്ചുണരേണ്ട തായ ഈ ഭാഷയെ നിരസിച്ചും നിന്ദിച്ചും അഭ്യസിക്കാതിരിക്കുന്ന ചൂഡാമണിയല്ലെന്നു എങ്ങിനെ പറയുന്നു. (മക്തി മനഃക്ലേശം—പുറം 702).

5. മേല്പറഞ്ഞ ഭാഷകൾ പഠിക്കുന്നതിന് മത വിരോധമുണ്ടെന്നു വിരോധിക്കുന്നവൻ ഹൃദയത്തിൽ ചേല ഏല്ക്കാത്ത മലിനബുദ്ധിയാകുന്നു. (പുറം 704).

6. ഈ വക മുഷിഞ്ഞ ബുദ്ധികളെ പുഴക്കിലിട്ട് തച്ചലക്കി ശുദ്ധമാക്കണമെന്ന് നാം പണ്ടുപണ്ടേ പറഞ്ഞുവരുന്നു. ഒരു ഭാഷയെ നരകഭാഷയാക്കി കല്പിച്ചും, മരണാനന്തരം ആ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്നതായാൽ നരകാവകാശിയാകുമെന്നു വിധിച്ചും വരുന്ന പട്ടുമൂഢത്വം കേട്ടുശരിവെക്കുന്ന മനുഷ്യരെ കൂട്ടിലിട്ടു പോറ്റേണ്ടതാകുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഈ മൊഴികൊണ്ട് ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷ ദേശഭാഷയായിരിക്കുന്ന ദേശവാസികളത്രയും നരകാവകാശികളായും അവർ ഇസ്ലാം മതത്തെ അവലംബിക്കുന്നതായാലും മോചനം ഒന്നും ഇല്ലാതെയും ഭവിക്കുന്നു. (പുറം 706-707).

7. അതതുഭാഷയിൽ നിപുണനായാൽ മാത്രമേ ആ ഭാഷയിൽ എഴുതപ്പെട്ട ഗ്രന്ഥംകൊണ്ട് രചയിതാവ് ഉദ്ദേശിച്ചതെന്തെന്ന് വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കാനാവൂ. അല്ലാത്തപക്ഷം വിപരീത ഫലമാണുണ്ടാവുക (പുറം 708).

മാതൃഭാഷാഭ്യസനം, ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷാഭ്യസനം എന്നീ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തി 'മൂഢാഹങ്കാരം മഹാ അന്ധകാരം' എന്ന പുസ്തകവും മലയാള ഭാഷ വീഴ്ചയും കൊഞ്ചും കൂടാതെ സംസാരിക്കാനും എഴുതാനും വേണ്ടിവരുന്ന സർവഭാഗങ്ങളേയും പഠിപ്പിക്കുന്നതായ 'തഅലീമുൽ ഇഖ്വാൻ' എന്ന പുസ്തകവും മക്തിത്തങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. മുഹമ്മദു നബിയുടെ, 'വഞ്ചിക്കപ്പെടാതിരിപ്പാനായി ദേശഭാഷ (അതാതു ഭാഷ) അഭ്യസിപ്പിൻ'. എന്ന വചനത്തെ ഉദ്ധരിച്ച് ഇതൊന്നും മതവിരോധമല്ലെന്ന് ആധികാരികമായി ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്തി. (മക്തി മനഃക്ലേശം, പുറം 707).

പൊതുവിദ്യാലയങ്ങളിൽചേർന്ന് ഔപചാരിക വിദ്യാഭ്യാസം നേടണമെന്നും പെൺകുട്ടികൾക്കും ഔപചാരിക വിദ്യാഭ്യാസം നല്കണമെന്നും അവർക്കുവേണ്ടി മാത്രമായി പെൺപള്ളിക്കൂടങ്ങൾ ആവശ്യപ്പെടുന്നത് വിഡ്ഢിത്തമാണെന്നും ഇസ്ലാമികമുറ തെറ്റാതെതന്നെ

പൊതുവിദ്യാലയങ്ങളിൽ പെൺകുട്ടികൾക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം നേടാമെന്നും തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചു. 'സർക്കാർ സ്കൂളുകളിൽ ചേർന്നു പഠിക്കുന്നത് ഉത്തമം. അഭ്യാസ വിശേഷതയുമുണ്ട്'. (രാജഭക്തിയും ദേശഭിമാനവും പുറം-506).

'സ്ത്രീകൾ പഠിക്കുന്നതിലേക്കു പ്രത്യേക പാഠശാലകൾ ഏർപ്പെടുത്തികിട്ടേണമെന്നപേക്ഷിക്കുന്നതും വിവരമില്ലായ്മയാകുന്നു'. (രാജഭക്തിയും ദേശാഭിമാനവും. പുറം-507).

മലയാളമഭ്യസിക്കാത്തതുമൂലം മതവിദ്യാഭ്യാസം വികലവും മതവിരുദ്ധവുമാകുന്നതായും അനാവശ്യ സമയനഷ്ടമുണ്ടാക്കുന്നതായും മതതത്ത്വങ്ങളെക്കുറിച്ച് ശരിയായ ഗ്രാഹ്യമോ ധാരണയോ ഉണ്ടാകുന്നില്ലെന്നും കേട്ടതു കേട്ടതുപോലെ ഉരുവിടാനല്ലാതെ ആശയം വ്യക്തമാക്കാനോ സംശയം ദൂരീകരിക്കാനോ മൗലവിമാർക്ക് സാധിക്കുന്നില്ലെന്നും മക്തി തങ്ങൾ 'മുസ്ലീം ജനവും വിദ്യാഭ്യാസവും' എന്ന കൃതിയിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു. 'മലയാളം മാതൃഭാഷയും ഗുരുഭാഷയുമാണ്. മലയാളം പഠിക്കാഞ്ഞാൽ മതപഠനം ദൂഷിക്കുന്നു' (പുറം-440).

നിരർത്ഥം, വിപരീതാർത്ഥം, ദുരർത്ഥം എന്നീ ഭാഷാദോഷങ്ങളാൽ ആശയവിനിമയം ഫലപ്രദമാകുന്നില്ല. ശൗചിക്കുന്നതിന് ഉപയോഗിക്കുന്ന 'മൻഹോരിക്കൽ' എന്ന പ്രയോഗം ഏതു ഭാഷയാണെന്നോ അർത്ഥം എന്താണെന്നോ ഉദ്ഭവം എങ്ങനെയെന്നോ ആർക്കും ഒരു രൂപവുമില്ല. ആയിരിക്കും എന്ന വാക്കിന്റെ അർത്ഥം അറിയാതിരിക്കുന്നത് മൂഢതയും മുഠാളത്തവുമാണ്. ആത്മവിശ്വാസമില്ലാത്തതിനാൽ ഇതര സമൂഹത്തിലിറങ്ങിച്ചെന്ന് പ്രസംഗിക്കാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. അന്യജനം വരാത്ത സമയത്തും സ്ഥലത്തും സംസാരിക്കുന്നതിനാൽ മതപ്രസംഗം ഫലപ്രദമല്ലാതാകുന്നു. മലയാളമറിയാത്തതിനാൽ രാജ്യനിയമം അറിയാതെ ദോഷപ്പെടുന്നു. എന്നിങ്ങനെ മക്തിത്തങ്ങൾ ഈ കൃതിയിൽ മലയാള ഭാഷ അഭ്യസിക്കാത്തതുമൂലമുണ്ടാവുന്ന ദോഷങ്ങളെ അക്കമിട്ടുനിരത്തുന്നു.ജന പരിഷ്കാര തല്പരരായ മുസ്ലീങ്ങളോട് പാഠശാലകൾ സ്ഥാപിക്കാൻ അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്തു. 'മതാഭിവൃദ്ധി ജനപരിഷ്കാരത്തിലും ജനപരിഷ്കാരം വ്യവഹാരത്തിലുമാകയാൽ കാര്യാർത്ഥം പാഠശാലകൾ സ്ഥാപിക്കേണ്ടതാകുന്നു'. (മുസ്ലീം ജനവും വിദ്യാഭ്യാസവും, പുറം-443).

മദ്രസകളിൽ നിലവിലിരുന്ന അശാസ്ത്രീയ പഠനബോധനരീതികളെ വിമർശിക്കുകയും കുറഞ്ഞ സമയം കൊണ്ട് ഫലപ്രദമായ മതപഠനം നിർവഹിക്കത്തക്കവിധത്തിൽ മക്തിത്തങ്ങൾ പുതിയ പാഠ്യപദ്ധതി ആവിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്തു. അറബിവാചകത്തെ മലയാളത്തിൽ

ഭാഷപ്പെടുത്തി പഠിക്കുന്നതിനുപകരം ആ കിത്താബു ഭാഷപ്പെടുത്തി ആ ഭാഷാന്തര കിത്താബു വായിക്കുന്നതായാൽ ഏറ്റവും എളുപ്പമുണ്ട്. ഒരു കൊല്ലം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന അറിവ് രണ്ടുമാസം കൊണ്ടുണ്ടാകും (മുസ്ലീം ജനവും വിദ്യാഭ്യാസവും, പുറം-440) എന്നും ഖുർആൻ പൂർണമായി വായിക്കാൻ പഠിപ്പിക്കുന്നതും അതിന് ഇത്രയും സമയം ചെലവഴിക്കുന്നതും അസംബന്ധമാണ് എന്നും മതപാഠശാലകൾ വിദ്യാർത്ഥികളെ മുഴുവൻ മൗലവിമാരാക്കാൻ സ്ഥാപിക്കുന്നതും അതിനായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതും ശരിയല്ല, എല്ലാവരേയും മൗലവിമാരാക്കാതെ ലൗകികാവശ്യത്തിനായി വ്യാപാരം, തൊഴിൽ എന്നിവയഭ്യസിക്കണമെന്നും നിഷ്കർഷിച്ചു. (പുറം-445).

മക്തിത്തങ്ങൾ പരിഷ്കരിച്ച മദ്രസാപാഠ്യപദ്ധതി

1. പാഠ്യപദ്ധതിയുടെ ആത്യന്തിക ലക്ഷ്യം
   a) കുറ്റമറ്റ ആത്മീയ ജീവിതം നയിക്കാൻ വ്യക്തിയെ പ്രാപ്തനാക്കുക.
   b) കുറ്റമറ്റ ലൗകിക ജീവിതം നയിക്കാൻ വ്യക്തിയെ പ്രാപ്തനാക്കുക.
   c) മുസ്ലീം സമൂഹത്തിന് പരിഷ്കൃത ജീവിതം നയിക്കാനുള്ള ശേഷിയുണ്ടാക്കുക.

1-ാം തരം ശിശു (1 മാസം മുതൽ 3 മാസം)

അറബി, അറബിമലയാള അക്ഷരങ്ങൾ അഭ്യസിപ്പിക്കൽ–ഖുർആൻ അഭ്യാസനിയമമനുസരിച്ച്. (ഒരു മാസം കൊണ്ട് കൂട്ടിവായിക്കുക, എഴുതുക, മൂന്നു മാസം കഴിഞ്ഞാൽ കയറ്റം).

1ൽ ബി (6 മാസം)

ചോദ്യോത്തരരീതിയിൽ സംവിധാനംചെയ്ത തർജ്ജമ ചെയ്ത അറിവുകൾ. ഉച്ചയ്ക്കു ശേഷം മുഹല്ലീമുൽ ഇഖ്വാൻ (അറബി അക്ഷരത്തിനൊത്ത മലയാള അക്ഷരങ്ങളെ എഴുതിക്കാണിക്കുന്ന പുസ്തകം). അതോടൊപ്പം അറബി, മലയാളം, ഇംഗ്ലീഷ് അക്കങ്ങൾ 1മുതൽ 100 വരെ എഴുതാനും കൂട്ടാനും പഠിക്കണം. ഖുർആൻ 30 ൽ 5 അധ്യായം (ജൂസ്) പാരായണം. 5-ൽ അധികം ഓതുന്നത് താൽപര്യമുള്ളവർക്കുമാത്രം. ആറാം മാസം കയറ്റം.

രണ്ടാന്തരം (6 മാസം)

സർക്കാർ നിയമപ്രകാരം ഒന്നാം പാഠപുസ്തകവും അതിനനുസരണമായ പഠനങ്ങളും കർമ്മശാസ്ത്രം പരിഭാഷയും.

2 ൽ (6 മാസം)

മലയാളം രണ്ടാം പുസ്തകവും അറബി വ്യാകരണവും (നാമം, ക്രിയ, അവ്യയം) മലയാളത്തിൽ തർജ്ജമചെയ്യലും, ഫിക്ക്ഹ് (കർമ്മശാസ്ത്രം), അഖായിദ എന്നിവയടങ്ങിയ പുസ്തകത്തിന്റെ തർജ്ജമ.

6 മാസശേഷം തിരിച്ചുവിടൽ

ലൗകികം, ദൈവികം എന്നിങ്ങനെ പഠിതാവിന് ഇഷ്ടമുള്ള മേഖല തിരഞ്ഞെടുത്തു പഠിക്കാം. ഇംഗ്ലീഷ്, മലയാളം വിഷയങ്ങൾ ഉൾപ്പെട്ടതാണ് ലൗകിക (ഭൗതികം) ശാഖ. മലയാള വ്യാകരണം, പ്രകരണങ്ങൾ, പുരാണങ്ങൾ, ഭാഷാ ജ്ഞാനം എന്നിവയുൾപ്പെട്ട വൈദിക (ആത്മീയ) ശാഖ.

'ഈ സ്വഭാവത്തിൽ അഭ്യസിക്കുന്നതായാൽ ഇസ്ലാം ജനം വൈദിക, ലൗകികങ്ങളിൽ പിഴതീർന്നവരായും പരിഷ്കൃതരായും ഭവിക്കും, നിശ്ചയം'. (പുറം - 447).

പഠനരീതി/രീതിശാസ്ത്രം

'പേന പിടിക്കേണ്ടത് എങ്ങനെ എഴുതേണ്ടത് എങ്ങനെ എന്നറിയുന്നില്ല. ഈ വക ദോഷങ്ങൾക്കുള്ള കാരണം പഠിപ്പിക്കേണ്ട മുറയും ക്രമവും അറിവില്ലായ്ക തന്നെ'. (മക്തി മന:ക്ലേശം,പുറം-711)

1. ഓത്തുപുരയിൽ ഒരു ബോർഡ് ഉണ്ടായിരിക്കണം. ആദ്യം ഓരോ അക്ഷരങ്ങളും ക്രമേണ കൂട്ടി എഴുതേണ്ട മുറകളും ഗുരുക്കന്മാർ എഴുതിക്കാണിച്ചും കുട്ടികളെക്കൊണ്ട് എഴുതിപ്പിച്ചും ധരിപ്പിക്കയും അഭ്യസിപ്പിക്കയും വേണം.
2. അതാതു പാഠക്കാരെ തരംതിരിച്ച് ക്ലാസ് ആക്കണം
3. ക്ലാസ് മുറപ്രകാരം പാഠം കേൾക്കണം. അതായത് ഒന്നാമൻ മുതൽ വായിക്കുകയും മറ്റവർ നോക്കി തെറ്റു പറയുകയും വേണം എന്നും മറ്റും വിവരിക്കുന്ന ഒരു ചട്ടം ഉണ്ടാക്കി 'സലാഹുൽ ഇഖ്വാൻ' എന്ന നാമത്തിൽ നടപ്പായിരുന്ന പത്രത്തിൽ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തി. (മക്തി മനഃക്ലേശം, പുറം-712-713)

ആദ്യം അറബിഅക്ഷരങ്ങളും പിന്നീട് അറബിമലയാള അക്ഷരങ്ങളും പഠിപ്പിക്കണം. 1906 ജനുവരി 1-ാംനു 'സലാഹുൽ ഇഖ്വാൻ' എന്ന അറബി മലയാള പത്രത്തിൽ മക്തി തങ്ങൾ നിർദേശിച്ച ഖുർആൻ അഭ്യാസക്രമം മദ്രസകൾ പിന്തുടരണം. നിർബന്ധിതമായി അനുഷ്ഠിക്കേണ്ട കാര്യങ്ങൾ മലയാളത്തിലേക്ക് പാഠപുസ്തകം ചമച്ച് വിനിമയം

ചെയ്യണം. ചോദ്യോത്തര രീതിയാണ് പാഠപുസ്തകം സംവിധാനം ചെയ്യാൻ അവലംബിക്കേണ്ടത്. രണ്ടാം ക്ലാസിലേക്ക് പഠിപ്പിക്കാനുള്ള പുസ്തകങ്ങളും മലയാളത്തിലേക്കു പരിഭാഷപ്പെടുത്തിയാണ് പഠിപ്പിക്കേണ്ടത്. അറബി വ്യാകരണവും മലയാള ഭാഷയുടെ സഹായത്തിലാണ് പഠിപ്പിക്കേണ്ടത്. രണ്ടാം തരത്തിൽ ആറുമാസം കഴിഞ്ഞാൽ സവിശേഷ പഠനം—ലൗകിക പഠനമെന്നും (ഭൗതിക പഠനം) വൈദിക പഠനം (ആത്മീയ പഠനം) എന്നും രണ്ടായി തിരിക്കണം. പഠിതാക്കൾക്ക് അവരുടെ ഇഷ്ടംപോലെ ഏതെങ്കിലും ഒരു ശാഖ തെരഞ്ഞെടുക്കാവുന്നതാണ്.

പരിഷ്കരിച്ച പാഠ്യപദ്ധതിയുടെ സവിശേഷതകൾ

1. 21 മാസത്തെ സാർവത്രിക മതപഠനത്തിലേക്ക് വർഷങ്ങൾ നീണ്ട മത പഠനത്തെ ചുരുക്കാൻ സാധിച്ചു.
2. മാതൃഭാഷയിലൂന്നിയ പഠനബോധന സമീപനം അദ്ഭുതകരമായ സമയ ലാഭത്തെയും കൂടുതൽ ഫലപ്രദമായ മത വിദ്യാഭ്യാസത്തെയും ഉറപ്പുവരുത്തി.
3. അറബി ഗ്രന്ഥങ്ങളെ മലയാളത്തിലേക്ക് പരിഭാഷപ്പെടുത്തുക വഴി പഠനകാലം അഞ്ചിലൊന്നായി കുറയ്ക്കാൻ സാധിച്ചു.
4. ഔപചാരിക സ്കൂൾ വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ നിന്ന് അകന്നു നിന്ന മുസ്ലീം സമൂഹത്തിന് പ്രാഥമിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കങ്ങൾ സ്വാംശീകരിച്ച് ആ കുറവു നികത്താൻ കഴിയുന്ന വിധത്തിൽ അവയെ മദ്രസാപാഠ്യപദ്ധതിയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയത് പ്രായോഗികവും വിപ്ലവകരവുമായ പരിഷ്കരണമായിരുന്നു. (1 മുതൽ 100 വരെയുള്ള സംഖ്യാബോധം, സങ്കലനം, മലയാളം ഒന്നാം പാഠപുസ്തകം, മലയാള രണ്ടാം പാഠപുസ്തകം).
5. പ്രാഥമിക ലൗകിക വിദ്യാഭ്യാസവും മതപഠനവും സമന്വയിപ്പിച്ചു കൊണ്ടുള്ള പാഠ്യ പദ്ധതി അവതരിപ്പിച്ചു.
6. മത പുരോഹിതർക്ക് (മൗലവി) ഭാഷാജ്ഞാനം നിർബന്ധിതമാണെന്ന സമീപനം വളരെയധികം പുരോഗമനപരമായിരുന്നു.
7. മലയാള വ്യാകരണം, പ്രകരണങ്ങൾ, പുരാണങ്ങൾ എന്നിവ ഭാഷാജ്ഞാനം ആർജിക്കാനുള്ള ഉപാധികൾ എന്ന നിലയിൽ മൗലവിമാരാവാനുള്ള പാഠ്യപദ്ധതിയിൽ ഉൾപ്പെട്ട

ത്തിയത് മക്തി തങ്ങളുടെ മതേതര മൂല്യത്തെയും വിശാല വീക്ഷണത്തേയും പുരോഗമന സ്വഭാവത്തെയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു.

8. ഉപരിപഠനം പഠിതാവിന് തിരഞ്ഞെടുക്കാവുന്ന വിധത്തിൽ രണ്ടായി തിരിച്ചത്. പാഠ്യപദ്ധയെ അയവുള്ളതും (Flexible) ജനാധിപത്യപരവും ആക്കുന്നു.
9. വാർഷിക പഠനത്തിനു പകരം അർദ്ധ വാർഷിക കാലയളവ് നിശ്ചയിച്ചത് പഠനവും സൂക്ഷമവും കൃത്യവുമാക്കി.
10. ക്ലാസുകൾക്കനുസരിച്ച് പ്രത്യേകം പാഠപുസ്തകം തയ്യാറാക്കുക വഴി ഇന്നത്തെ 'Text book' എന്ന ആശയത്തിന് മദ്രസാ വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ വഴി തുറന്നിട്ടു.
11. ബോർഡ് യാഥാർത്ഥ്യമാക്കുക വഴി പഠനം ശാസ്ത്രീയവും ഫലപ്രദവുമാക്കി.
12. മദ്രസാ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലേക്ക് കൃത്യമായ ക്ലാസ് വിഭജനം, ക്ലാസ് കയറ്റം എന്നിവ കൊണ്ടു വന്ന് കൂടുതൽ ശാസ്ത്രീയമാക്കി.
13. അക്ഷരമാലാരീതിയിലൂടെയുള്ള ഭാഷാഭ്യസനം, ശ്രാവ്യവായന, തെറ്റുതിരുത്തൽ എന്നിവ പഠനത്തെ ശാസ്ത്രീയമാക്കി. ബോധന രീതിശാസ്ത്രം ആദ്യമായി മദ്രസാ വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടു.

ജന്മിത്വത്തിനെതിരായ കലാപങ്ങളും മുസ്ലീങ്ങളുടെ രക്തസാക്ഷിത്വവും

1836-1896 കാലങ്ങളിൽ ജന്മിത്വത്തിനെതിരായി നടന്ന 29 വലിയ കലാപങ്ങളിൽ 307 മാപ്പിളമാരും 69 ജന്മിമാരും കൊലചെയ്യപ്പെട്ടു. 1896-ൽ മാത്രം 94 മാപ്പിളമാർ പോലീസുമായുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലിൽ കൊല്ലപ്പെട്ടിരുന്നു. തെക്കേമലബാറിന്റെ കിഴക്കൻ മേഖലകളിൽ നടന്ന കലാപങ്ങളിൽ രക്തസാക്ഷിത്വം സ്വർഗാവകാശിയാക്കുമെന്ന അബദ്ധ വിശ്വാസത്തിൽ ചാവേറുകളാവുന്നത് മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് ഗുണത്തേക്കാളേറെ ദോഷമാണ് ചെയ്യുകയെന്നു തിരിച്ചറിഞ്ഞ മക്തി തങ്ങൾ ഇതവസാനിപ്പിക്കുന്നതിനായി പ്രവർത്തിച്ചു. ഇതേക്കുറിച്ച് മക്തി തങ്ങൾ മക്തി മനഃക്ലേശം എന്ന ആത്മകഥാപരമായ പുസ്തകത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു. "1896-ൽ ഉണ്ടായ ലഹള പ്രസിദ്ധി കാരണമായി മലയാം കലക്ടർ ബഹുമാനപ്പെട്ട ഡാൻസു സായ്പ് അവർകളും പോലീസ് സുപ്രണ്ട് ഫാസിട്ടു സായ്പ് അവർകളും എന്നെ വരുത്തി മലപ്പുറം, മഞ്ചേരി, വണ്ടൂർ, അങ്ങാടിപ്പുറം മുതലായ ഉൾരാജ്യങ്ങളിൽ ചെന്നു പ്രസംഗാർത്ഥം

ഗുണദോഷിക്കേണമെന്ന ആവശ്യപ്പെട്ട പ്രകാരം സഞ്ചരിച്ചും പ്രസംഗിച്ചും വന്നു. ഈ വക തോന്നിയവാസ ലഹളകളിൽ പരമാനന്ദമുക്തനാകുമെന്ന് ഉണ്ടായിരുന്ന മനോധൈര്യത്തോടെതിർത്തു ദീർഘമായ സംഭാഷണങ്ങൾ നടത്തി. ഈവക ലഹളകളിൽ മരിക്കുന്നവൻ ആത്മഹത്യ, സമുദായ ദോഷം, പരോപദ്രവം, രാജദ്രോഹം എന്നീ കുറ്റങ്ങൾക്ക പാത്രമാകുന്നു എന്നു പ്രമാണാനുസരണ നിയമങ്ങളെക്കൊണ്ടും ബുദ്ധിയുക്തിയ്ക്കൊത്ത ന്യായങ്ങളെകൊണ്ടും തൃപ്തിയാം വണ്ണം ധരിപ്പിച്ചതിനാൽ സത്യസിദ്ധാന്തികളും രക്ഷാഗ്രഹികളുമായ സാധുജനം പെട്ടെന്നു മറിഞ്ഞ് മനംതിരിഞ്ഞു ദൈവത്തോടു ക്ഷമയാചിച്ചു. അന്നുമുതൽ ഇന്നുവരെ ലഹള, ലഹള എന്നുള്ള മ്ലേച്ഛ പ്രസ്താവത്തിനിടവരുത്താതെ ജനത്തെയും മതത്തെയും രക്ഷിച്ചവന്റെ....' (മക്തി മനഃക്ലേശം, പുറം-698-699). ഇത്തരം രക്തസാക്ഷിത്വത്തിന് യാതൊരുവിധ പുണ്യവും മതപരമായിഇല്ലെന്ന് പ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ടും ബോധാനുസരണ ന്യായങ്ങളെക്കൊണ്ടും ബോധ്യപ്പെടുത്തിയ പുസ്തകമാണ് മക്തിതങ്ങളുടെ 'പരോപദ്രവ പരിഹാരി'. 1912-ൽ മക്തി തങ്ങളുടെ മരണംവരെ പിന്നീട് കലാപങ്ങൾ ഉണ്ടായില്ലെന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരിഷ്കരണ പരിശ്രമങ്ങളുടെ ഫലപ്രാപ്തിയെ കാണിക്കുന്നു.

ദേശവീക്ഷണം

ജനാധിപത്യ മതേതരത്വമൂല്യങ്ങൾക്കും ബഹുസ്വരതയ്ക്കും അനുഗുണമായ ദേശവീക്ഷണമാണ് മക്തിതങ്ങൾ വിശ്വസിച്ചതും പ്രചരിപ്പിച്ചതും. ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ദേശീയതായുക്തികൾക്കകത്ത് നിലകൊള്ളുന്നതിനാൽ ഭരണകൂടവുമായി അതിന് സംഘർഷത്തിലേർപ്പെടേണ്ടി വന്നില്ല. 'രാജഭക്തിയും ദേശഭിമാനവും' എന്ന രചനയിൽ തങ്ങൾ സ്വന്തംനിലപാടു വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. 'ജനനഭൂമി പ്രധാനവും ആ ഭൂമിയെ പരിഷ്കരിപ്പിക്കേണ്ടത് മനുഷ്യാവകാശവുമാകുന്നു' (പുറം-10).

'നിയമങ്ങൾ അറിയുന്നതും അനുസരണം നടക്കുന്നതും ഭക്തിയവകാശമെന്നു മാത്രമല്ല പ്രത്യേകമായ ശക്തിയുമുണ്ടാക്കുന്നു' (പുറം-505).

'രാജഭാഷ രാജ്യഭാഷക്രമമായി അഭ്യസിക്കുന്നതും ഉദ്യോഗവഴിക്ക് ഗവർമ്മെണ്ടിനെ സഹായിക്കുന്നവരായി ഭവിക്കുന്നതും മുസ്ലീമായ പ്രജകൾക്കുള്ള പ്രധാന ചുമതലയാകുന്നു. ഈ ശ്രമംകൊണ്ട് മതാഭിമാനം, ജനാഭിമാനം, ദേശാഭിമാനം എന്നീ മൂന്നു വിധത്തിലുള്ള അഭിമാനങ്ങളും പൂരിപ്പിക്കപ്പെടും' (പുറം-501).

പ്രസംഗകർക്കുള്ള പെരുമാറ്റച്ചട്ടം

കേരള മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ നിന്ന് ആദ്യമായി ഉയർന്നുവന്ന പ്രസംഗകനായിരുന്നു മക്തി തങ്ങൾ. ഇസ്ലാംമത രക്ഷയ്ക്കും മുസ്ലീം സമൂഹത്തിന്റെ ഉന്നമനത്തിനുമായി തന്റെ മാർഗം പിന്തുടരുന്ന ധാരാളം പേർ ഉണ്ടാവണമെന്ന് ശക്തമായി ആഗ്രഹിക്കുകയും അതിനായി പരിശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. എങ്കിലും അവസാനകാലത്താണ് പരിശ്രമങ്ങൾക്കു ഫലം കണ്ടത്. ഇതേക്കുറിച്ച് തങ്ങൾ പറയുന്നു. 'ഇസ്ലാം മതവിരോധികളെ കേവലം അടക്കി എന്നു മാത്രമല്ല മതവ്യവഹാരവും സംഭാഷണ മുറയും അറിയാതിരുന്ന മുസ്ലീങ്ങളെ ഉണർത്തിയും ഭയം അകറ്റിയും വന്നു' (നാരിനരാഭിചാരി, പുറം 637).

'27 വത്സരമായ ഇന്നുവരെ സഞ്ചാരിയാക്കി കേരളത്തിലെല്ലാം പ്രസംഗിപ്പിക്കുകയും എന്റെ പിൻകാലവും തുടർച്ചയായി നടന്നുവരത്തക്ക പിൻഗാമികളെ എഴുന്നേല്പിച്ചും കാണിക്കയും ചെയ്ത തമ്പുരാനെ സദാ സ്തുതിക്കുന്നു'. (പുറം-637). തന്റെ പാത പിന്തുടരുന്നവരോട്, നിയമവിരോധമായ വചനം, ആംഗ്യം, പ്രകോപനം ഉണ്ടാകുന്ന പ്രയോഗങ്ങൾ, ഞാനെന്ന ഭാവം എന്നിവ ഉപേക്ഷിക്കണമെന്നും ബുദ്ധിയും പ്രമാണവും യോജിക്കുന്നിടത്ത് സാക്ഷ്യത്തോടെയുള്ള വിവരണം നല്കണമെന്നും യുക്തിക്കു നിരക്കാത്തവ പരസ്യമായി അവതരിപ്പിക്കരുതെന്നും കേൾവിക്കാരെയെല്ലാം നോക്കി സംസാരിക്കണമെന്നും മുഖഭാവം നിരീക്ഷിച്ച് വിയോജിപ്പു കണ്ടാൽ തെളിവു നിരത്തി സ്ഥാപിക്കണമെന്നും അവനവനെ സൂക്ഷിക്കണമെന്നും പ്രസംഗത്തിൽനിന്നു വരുമാനമുണ്ടായാൽ സാമൂഹ്യസേവനത്തിനുപയോഗിക്കണമെന്നും നിർദേശിച്ചു. കൂടാതെ 'മക്തി മനഃക്ലേശ'ത്തിൽ പ്രവർത്തിയുടെ ഗൗരവം ഇങ്ങനെ ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്തി. 'ഹേ! പ്രസംഗികളായവരേ സദസ്സിൽനിന്നു സംസാരിക്കുന്നതിൽ അഹങ്കാരമത്തർ ആവാതെ താൻ പറയാൻ വിചാരിക്കുന്ന സംഗതികളിൽ മാത്രമല്ല മൊഴികളിലും ആലോചിക്കുന്നവരും അതുനിമിത്തം ഉത്ഭവിക്കാവുന്ന സർവ്വഭാഗങ്ങളിലും ചിന്തിക്കുന്നവരും ആയിരിക്കണമെന്നു പ്രത്യേകം ഉപദേശിക്കുന്നു (മക്തി മനഃക്ലേശം, പുറം-690).

ആത്മാഭിമാനം ഉണർത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ

ഇസ്ലാം മതഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ശ്രേഷ്ഠതയിലും മുസ്ലീങ്ങളുടെ പൂർവ്വകാല ചരിത്രമഹാത്മ്യത്തിലും ഊന്നിക്കൊണ്ടായിരുന്നു കേരള മുസ്ലീങ്ങളുടെ അപകർഷതാബോധവും സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക പിന്നാക്കാവസ്ഥയും ദൂരീകരിക്കാൻ പരിശ്രമിച്ചത്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു. 'കേരള നിവാസികളായ ഇസ്ലാം ജനത്തിൽ കാര്യാലോചനാശക്തിയും മതാഭിമാന

പ്രാപ്തിയും ഇല്ലെന്നില്ല. എങ്കിലും ജാത്യാൽ ക്ഷീണിച്ച ആത്മാക്കളാകകൊണ്ടും അഭ്യാസസഹായം ഇല്ലായ്കകൊണ്ടും അന്യരെ സേവിച്ചും ആശ്രയിച്ചും പറയുന്നതിൽ വഴിപ്പെട്ടുവരുന്നു'. (മക്തി മനഃക്ലേശം, പുറം-696).

ഫിലോസഫി മുതലായ വിജ്ഞാനശാഖകൾ കിഴക്കുനിന്ന് യൂറോപ്പിലേക്കു കൊണ്ടുവന്നത് അറബികളാണ്. 600 വർഷം അറേബ്യയിൽ ഈ വിഷയങ്ങൾ പ്രചാരത്തിലിരുന്നപ്പോൾ പാശ്ചാത്യർ മൂഢതയിലായിരുന്നുവെന്ന് തങ്ങൾ സമർത്ഥിക്കുന്നു. ഇതിനു തെളിവായി ജാൻഡവൻ പോർട്ടിന്റെ 'അപ്പോളജി ഫോർ മുഹമ്മദ്' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ നിന്നും വരികൾ ഉദ്ധരിക്കുന്നു. 'പത്താം നൂറ്റാണ്ടിൽ യൂറോപ്പ് മൂഢാന്ധകാരത്തിലായിരുന്നു. അക്കാലം അറബികൾ സ്പെയിനിലും ഇറ്റലിയിലും അനേക പാഠശാലകൾ ഏർപ്പെടുത്തി'. (നാരിനരാഭിചാരി, പുറം-639). പാശ്ചാത്യരെ പരിഷ്കരിച്ചത് അറബികളും അറബി പാഠശാലകളുമാണെന്ന് തിരിച്ചറിയാൻ അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു.

ക്രിസ്തുമത പരിവർത്തന പ്രതിരോധം

1884-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ആദ്യകൃതിയായ 'കഠോരകുഠാരം' മുതലുള്ള മിക്ക കൃതികളും കേരളത്തിലങ്ങോളമിങ്ങോളം സഞ്ചരിച്ച് നടത്തിയ മതപ്രസംഗങ്ങളും ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാരിന്റെ ജോലിയുപേക്ഷിക്കാൻ തീരുമാനിച്ചതുമെല്ലാംതന്നെ ക്രിസ്തുമത പരിവർത്തന ശ്രമങ്ങളെ പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ടു കേരള മുസ്ലീങ്ങളുടെ ഇസ്ലാമികസ്വത്വത്തെ നിലനിർത്താൻ വേണ്ടിയായിരുന്നു. 'നാരീനരാഭിചാരി' എന്ന കൃതിയിൽ ഇതേക്കുറിച്ച് തങ്ങൾ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു. 'മേൽപ്രകാരം അപവാദപ്പെട്ട് പ്രത്യേകനിയമത്തിനു പാത്രമായിരിക്കുന്ന സമുദായത്തിൽനിന്നു നൂതനമായി മതപ്രസംഗികർ നേരിടുവാനിരിക്കുന്ന വിക്രമങ്ങളേയും ആപത്തുകളേയും നിർവഹിച്ചു പരിഹരിക്കുന്ന ഒരു ആത്മാവു ആവശ്യമാകയാൽ സർവ്വജ്ഞനും സർവ്വശക്തനുമായ തമ്പുരാൻ നിസ്സാരനായ എന്നെ നിയമിച്ചു. പ്രത്യേക ലക്ഷണങ്ങളെ കൊണ്ടും സംഭവങ്ങളെക്കൊണ്ടും എന്നെ ധൈര്യപ്പെടുത്തിയതിനാൽ ഉദ്യോഗാശ്രയത്തെ പെട്ടെന്നൊഴിഞ്ഞു പ്രസംഗകളത്തിൽ ഇറങ്ങി. ക്ഷണിതക്കൊടി ചുമലിലെടുത്ത് ഉപദേശ പ്രസംഗം തുടങ്ങി'. (നാരിനരാഭിചാരി, പുറം-636).

മുഹമ്മദുനബിയുടെ ആഗമനത്തെ സംബന്ധിച്ച ക്രിസ്തുവചനം പിശാചിന്റെ ആഗമനത്തെ സംബന്ധിച്ചാണെന്ന ക്രിസ്തു ജനവാദം തെറ്റാണെന്ന് 1892-ൽ 'ഇഹലോക പ്രഭു' എന്ന കൃതിയിലും ജറുശലേം തോട്ടത്തിന്റെ അവസാന കൈവശക്കാർ മുസ്ലീങ്ങളാണെന്ന് 1895-ൽ

'തോട്ടത്തിരുപ്പോരാട്ട്' എന്ന കൃതിയിലും മുഹമ്മദ് നബി പ്രവചിക്കപ്പെട്ട പ്രവാചകൻ തന്നെയാണെന്ന് 1890-ൽ 'അബ്രഹാം സന്താന പ്രവേശനം' എന്ന കൃതിയിലും യേശുക്രിസ്തു ക്രൂശിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലെന്ന് ക്രിസ്തുമത പ്രമാണങ്ങൾ കൊണ്ട് 1903-ൽ രചിച്ച 'കുരിശു സംഭവം സ്വപ്ന സംഭാവന' എന്ന കൃതിയിലും മോശയാൽ പറയപ്പെട്ട നബി മുഹമ്മദുനബി അല്ല ക്രിസ്തുവാണെന്ന ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ വാദം കൂട്ടിച്ചേർത്ത കളവാണെന്ന് 'ക്രിസ്തീയ മനഃപൂർവ്വ മോഷണം' എന്ന കൃതിയിലും 'തണ്ടാൻ കൊണ്ടാട്ട ചെണ്ട' എന്ന കൃതിയിലും സ്ഥാപിക്കുന്നു. കർത്താവും പരിശുദ്ധാത്മാവും ക്രിസ്തുവും ഒന്നാണെന്ന ത്രിയേക വിശ്വാസത്തെ 'കഠോരകുഠാരം' മുതലായ പല കൃതികൾ കൊണ്ടും മക്തി തങ്ങൾ നിരാകരിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി വ്യാജവചനത്തെ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ കൈകൊണ്ടു തന്നെ അവരുടെ പ്രമാണങ്ങളിൽനിന്നു നീക്കിയ്ക്കാൻ തന്നെക്കൊണ്ട് സാധിച്ചതായി തങ്ങൾ ഊറ്റം കൊള്ളുന്നു.

ഇസ്ലാംമത പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളുടെ ഫലമായും ക്രിസ്തുമത പരിവർത്തന ശ്രമങ്ങളെ പ്രതിരോധിച്ചതുമൂലവും മക്തി തങ്ങൾക്ക് ഒരേ സമയം എതിർപ്പുകൾ നേരിട്ടു. സുഹൃത്തുക്കളിൽനിന്നും ബന്ധുമിത്രാദികളിൽനിന്നും ഒറ്റപ്പെട്ട് ദശാബ്ദങ്ങൾ ഏകനായി പോരാടേണ്ടിവന്നു. ആറുമാസം കോടതിയിൽ കേസുനടത്തി. ക്രിമിനൽ ചാർജ്ജ്, ഭ്രഷ്ട് ഒക്കെ നേരിടേണ്ടിവന്നു. 'പരോപകാരി' പത്രമാസിക നടത്താൻ വീട്ടു പണയംവെച്ചു. ഖുർആൻ പരിഭാഷ സ്നേഹം നടിച്ചു കൈവശപ്പെടുത്തി തിരിച്ചുകൊടുക്കാതിരുന്നു. അറബി-മലയാള-സംസ്കൃത നിഘണ്ടു അടക്കം പല പുസ്തകങ്ങളുടേയും കൈയെഴുത്തുപ്രതി ഇതുപോലെ നഷ്ടമായി. പല പ്രതിസന്ധി ഘട്ടങ്ങളിലും തുണയായത് ഹിന്ദു സഹോദരന്മാരാണെന്ന് മക്തി തങ്ങൾ നന്ദിയോടെ സ്മരിക്കുന്നു. ആഹാരംകൊടുത്തും പത്രമാസികകളും കൃതികളും പ്രസിദ്ധീകരിക്കാൻ സാമ്പത്തികസഹായംചെയ്തും കോടതി വ്യവഹാരങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനംനേടാൻ സഹായിച്ചും അവർ പ്രതിസന്ധികളിൽ തങ്ങൾക്കു തുണയായി. തന്റെ പ്രയത്നങ്ങൾ അവസാനം ഫലം കണ്ടു തുടങ്ങിയതിന്റെ ചാരിതാർത്ഥ്യം അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. '27 വത്സരമായ ഇന്നുവരെ സഞ്ചാരിയാക്കി കേരളത്തിലെല്ലാം പ്രസംഗിപ്പിക്കുകയും എന്റെ പിൻകാലവും തുടർച്ചയായി നടന്നുവരത്തക്ക പിൻഗാമികളെ എഴുന്നേല്പിച്ചും കാണിയ്ക്കുയും ചെയ്ത തമ്പുരാനെ സദാ സ്തുതിക്കുന്നു' (നാരീനരാഭിചാരി, പുറം-637).

'ദൈവകടാക്ഷംകൊണ്ടു ഇംഗ്ലീഷുഭാഷാഭ്യാസം വടക്കു ആരംഭിച്ചു. ഉയർന്ന പരീക്ഷകൾ ജയിച്ചവരെ ഇസ്ലാം സമൂഹത്തിൽ കാണാറായി. അവർ ആക്ഷേപിക്കപ്പെടുന്നു. ഏതായാലും ഇതാ തെക്കേ അറ്റത്തും

ഉത്സാഹികളെ കാണുന്നു. ലക്ഷണം ശുഭംതന്നെ. മലയാളലേഖനങ്ങൾ വായിക്കുന്നവരും എഴുതുന്നവരും ജനസമുദായത്തിലിറങ്ങി പ്രസംഗിക്കുന്നവരുമുണ്ടെന്നു കണ്ടുംകേട്ടും സന്തോഷിക്കുവാനുള്ള ഭാഗ്യം ഉണ്ടായി'. (മക്തി മനഃക്ലേശം, പുറം-700)

സയ്യിദ് സനാവുല്ലാഹ് മക്തി സഖാഫ് തങ്ങൾ തെളിച്ച വഴിയിലൂടെ സഞ്ചരിച്ച് മുസ്ലീം സമൂഹത്തിന്റെ ആധുനീകരണത്തിന് പിന്നീട് പരിശ്രമിച്ച നവോത്ഥാന നായകരാണ് വക്കം അബ്ദുൾ ഖാദർ മൗലവിയും മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹ്മാൻ സാഹിബും മറ്റും.

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. മക്തിത്തങ്ങളുടെ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ, (സമ്പാദകൻ) കെ. കെ. മുഹമ്മദ് അബ്ദുൾ കരീം, വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്. 2012.
2. മക്തിത്തങ്ങൾ - മാതൃഭാഷയുടെ പോരാളി, പി. പവിത്രൻ, മാതൃഭാഷക്കു വേണ്ടി യുള്ള സമരം, മലയാള ഐക്യവേദി, ചെറുതുരുത്തി. 2014.

മഞ്ചൽ: ഹാസ്യത്തിന്റെ ആഖ്യാനവഴികൾ

ദിൽഷ പി. കെ.
ഗവേഷക, മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗം, കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല

ഒരു വിഷയവും ഹാസ്യത്തിനു പുറത്തല്ല എന്നു തന്റെ രചനയിലൂടെ തെളിയിച്ച എഴുത്തുകാരനാണ് വി.കെ.എൻ. സ്വത്വപ്രതിസന്ധികളും അസ്തിത്വവാദവും കേന്ദ്രമാക്കിയുള്ള നോവലുകളും കഥകളും ആധുനികതയെ ആഘോഷമാക്കിയ കാലത്താണ് ഹാസ്യസാഹിത്യത്തിലൂടെ വി.കെ.എൻ. സമകാലികസംഭവങ്ങളോട് സംവദിച്ചത്. ഭൂത-വർത്തമാനകാലങ്ങളുടെ എല്ലാ പോരായ്മകളെയും ആധുനികതയുടെ പരിസരത്തുനിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ തന്റെ എഴുത്തിലൂടെ ഹാസ്യാത്മകമായി അദ്ദേഹം വിമർശിച്ചു. മലയാളസാഹിത്യത്തിന് ചിരപരിചിതമായ ചട്ടക്കൂടിൽ നിൽക്കുന്നവയല്ല വി.കെ.എന്നിന്റെ കൃതികൾ. വായിൽതോന്നുന്നതെന്തും കുത്തിനിറയ്ക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒന്നാണ് സാഹിത്യം എന്ന ധാരണയെ, എഴുത്തിൽ ഓരോ വാക്കും അക്ഷരവും അധികാർത്ഥങ്ങളിൽ പ്രയോഗിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം തിരുത്തിക്കുറിച്ചു.

ഏതൊരുകലാസൃഷ്ടിയുടെയും അവതരണരീതിയെയാണ് ആഖ്യാനം എന്നുപറയുന്നത്. പ്രമേയത്തെ ഫലപ്രദവും അർത്ഥപൂർണ്ണവുമാക്കുന്നതിൽ ഇതിന് പ്രധാനപങ്കുണ്ട്. പ്രതിപാദ്യം പോലെതന്നെ പ്രധാനമാണ് പ്രതിപാദനവും, ഹാസ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് വിശേഷിച്ചും. വിവിധ ആഖ്യാനതന്ത്രങ്ങളാൽ ഹാസ്യത്തിന്റെ ആത്മാവ് ആഖ്യാനത്തിലാണെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞവതരിപ്പിച്ച കഥാകാരനാണ് വി.കെ.എൻ. പിതാമഹൻ, അധികാരം, ആരോഹണം, കാവി തുടങ്ങി അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളെല്ലാം ഇതിനു ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്. കഥാപാത്രാവിഷ്കാരം, സ്ഥല-കാലാവിഷ്കാരം, ഭാഷാശൈലി തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഏതൊരു

കൃതിയിലേതുംപോലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിലും ആഖ്യാനപഠനത്തിനുള്ള സൂചകങ്ങളായി വർത്തിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഈ അടരുകളോരോന്നും ഇഴപിരിച്ചെടുത്തു പഠിക്കുക ഇവിടെ ലക്ഷ്യമല്ല. കഥാപാത്രചിത്രീകരണത്തിലൂടെ വി.കെ.എൻ. ഹാസ്യം സൃഷ്ടിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നതാണ് ഈ അവതരണത്തിൽ പരിശോധിക്കുന്നത്. മഞ്ചൽ എന്ന നോവലിനെയാണ് ഇതിന് അവലംബമായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്.

ഇതിവൃത്തം

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളീയാന്തരീക്ഷം പശ്ചാത്തലമാക്കി രചിച്ചിട്ടുള്ള നോവലാണ് മഞ്ചൽ (1969). വിക്ടോറിയാമഹാറാണി നേരിട്ടു ഭരിക്കുന്ന കാലത്ത് ഭരണത്തിന്റെ പല പടവുകളിലുമുള്ള തുക്ടി, ശിരസ്താദാർ, അധികാരി, കോൽക്കാരൻ എന്നിവരുമായെല്ലാം ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഇതിവൃത്തം വികസിക്കുന്നത്. മഞ്ചലിലെ പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങളിലൊരാളായ ശിരസ്താദാർ ഉഗ്രൻ നമ്പ്യാർ, കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ സഹോദരനും അധികാരിയുമായ കണ്ടരോട് പരിസരത്തുള്ള അധികാരികളെയെല്ലാം അയാളുടെ വീട്ടിൽ വരുത്താൻ ഏർപ്പാടുചെയ്യുന്നു. അതുപ്രകാരം ഉഗ്രൻ അധികാരികളുടെ രേഖകൾ പരിശോധിക്കുന്നതിനായി കണ്ടരുടെ വീട്ടിലെത്തുന്നു. വീട്ടിൽ താമസിക്കുന്നതിനിടയിൽ ഉഗ്രന് സുന്ദരിയായ കുഞ്ഞിമാളുവിൽ താല്പര്യം ജനിക്കുന്നു. തിരിച്ചുപോകുമ്പോൾ അദ്ദേഹം കുഞ്ഞിമാളുവിനെയും അവളുടെ വലിയമ്മ ഉണ്ണുനീലിയെയും മഞ്ചലിലേറ്റി കൊണ്ടുപോവുന്നതാണ് നോവലിലെ പ്രധാന സംഭവം. നാടാകെ ഊണും സംബന്ധവുമായി നടക്കുന്ന നാണുനമ്പൂതിരി കുഞ്ഞിമാളുവിന് പുടവകൊടുത്തിട്ടുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷെ അശുദ്ധിയാണെന്നു പറഞ്ഞ് പുടവകൊടുത്ത അന്നുതന്നെ കാമുകനോടൊപ്പം കഴിയാനുള്ള സാമർത്ഥ്യമുണ്ട് കുഞ്ഞിമാളുവിന്. കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ വലിയമ്മ ഉണ്ണുനീലിയാകട്ടെ പ്രതാപികളായ രണ്ടുപുരുഷന്മാരെ ഒരേ സമയം ഭർത്താക്കന്മാരായി നിലനിർത്തിയ തന്റേടമുള്ള സ്ത്രീയാണ്.

പ്രമേയപരമായി നോക്കുമ്പോൾ സംഭവം വീരരസപ്രധാനമാണെന്നു പറയാം. എങ്കിലും ചിരിയ്ക്കു നിദാനം ആഖ്യാനത്തിൽ അവലംബിക്കുന്ന സവിശേഷതകളാണ്. നമ്പൂതിരിസംബന്ധവും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഉപകഥകളും ഹാസ്യത്തിനുള്ള ഉപാധികളാക്കുന്നു. രണ്ടു പുരുഷന്മാരെ ഒരേസമയം ഭർത്താക്കന്മാരായി നിലനിർത്തിയ ഉണ്ണുനീലിയുടെ കഥ വിവരിക്കുന്നതിലൂടെ കുഞ്ഞിമാളു-നമ്പൂതിരിസംബന്ധകഥയ്ക്ക് കൂടുതൽ മികവു ലഭിക്കുന്നു.

കഥാപാത്രപരിചയം

മഞ്ചലിലെ പ്രധാന ഹാസ്യകഥാപാത്രമാണ് നാണുനമ്പൂതിരി, തിരുമനസ്സ്, തമ്പുരാൻ, പെൺകണ്ടദൈവം, നമ്പൂര്യച്ചൻ, പണ്ഡിതകോഴി എന്നെല്ലാം അറിയപ്പെടുന്ന നാണുക്കിളി. പണ്ഡിതനായി അറിയപ്പെടുകയും പണ്ഡിതന്റെ നേർവിപരീതസ്വഭാവം പുലർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന കഥാപാത്രമാണിയാൾ. സ്ത്രീകളിലും ഭക്ഷണത്തിലുമുള്ള നമ്പൂതിരിയുടെ കമ്പത്തെ പെരുപ്പിച്ചുകാണിക്കുന്നതിലൂടെയാണ് അദ്ദേഹത്തെ ഹാസ്യാത്മകമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. നമ്പൂതിരിയുടെ പ്രവൃത്തിയും വിഡ്ഢിത്തവും മറ്റുകഥാപാത്രങ്ങൾക്കുകൂടി ഹാസ്യാത്മകസന്ദർഭങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള അവസരമായും മാറുന്നു.

എരേച്ചൻവാര്യർ, കുട്ടിരാമൻ, കണ്ടർമേനോൻ എന്നിവരാണ് പാണ്ഡിത്യക്കുറവിനാലും പ്രായോഗികബുദ്ധിക്കുറവിനാലുമുള്ള വിഡ്ഢിത്തത്താൽ ഹാസ്യാത്മകമാവുന്ന കഥാപാത്രങ്ങൾ. ഉണ്ണൂനീലിയുടെ ആദ്യസംബന്ധമാണ് സമ്പന്നനായ വാര്യർ. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ ബുദ്ധിയില്ലായ്മയാണ് ഉണ്ണൂനീലിയെ കോമൻനായരുമായുള്ള രണ്ടാം വിവാഹത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നത്. വാര്യർക്ക് ഉണ്ണൂനീലിയിലുള്ള ഭ്രമവും അവളിലെ പാണ്ഡിത്യത്തിനുമുമ്പിലുള്ള അടിപതറലും ആ കഥാപാത്രത്തിലൂടെയുള്ള ഹാസ്യത്തിന്റെ സാധ്യത ഒരുക്കുന്നു. കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ കാമുകനാണ് കുട്ടിരാമൻ എന്ന രാമപ്പണിക്കർ. ഇയാളുടെ തന്റേടമില്ലായ്മ, ഭയം, കുഞ്ഞിമാളു ഉഗ്രനോടൊപ്പം പോവുകയാണെന്നറിഞ്ഞപ്പോഴുള്ള രാമപ്പണിക്കരുടെ പരിസരം മറന്നുള്ള പെരുമാറ്റം എന്നിവയിലൂടെയാണ് ഈ കഥാപാത്രത്തിന്റെ ഹാസ്യാവതരണപശ്ചാത്തലം സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ സഹോദരനാണ് കണ്ടർമേനോൻ എന്ന ദേശാധികാരി. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ ആവശ്യത്തിൽ കവിഞ്ഞ ഗുരുഭക്തിയും ഭയവുമാണ് കുഞ്ഞിമാളു-നമ്പൂതിരി സംബന്ധത്തിന് കാരണമായത്. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗുരുഭക്തിയും ഭയവും നോവലിലുടനീളം ഹാസ്യാത്മകമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

പിതാമഹൻ, ആരോഹണം, അധികാരം, സിൻഡിക്കേറ്റ് തുടങ്ങി നോവലുകൾക്കെല്ലാം ഒരപവാദമെന്നോണം മഞ്ചൽ എന്ന നോവലിൽ പ്രധാനകഥാപാത്രസ്ഥാനം അലങ്കരിക്കുന്നത് ഉണ്ണൂനീലി, കുഞ്ഞിമാളു എന്നീ സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളാണ്. ഇവരുടെ ഇച്ഛയ്ക്കും തീരുമാനത്തിനും അനുസരിച്ചാണ് കഥാഗതി പുരോഗമിക്കുന്നത്. ഈ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിലുണ്ടാകുന്ന എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങളുടെയും വാദിയും പ്രതിയും വക്കീലുമെല്ലാം അവർ തന്നെയാണ്. കാരണവർ അവരുടെ വഴിക്ക്

കാര്യങ്ങൾ നീക്കുമ്പോൾ അതിലെ അസംബന്ധങ്ങൾ തിരിച്ചറിഞ്ഞ് രക്ഷപ്പെടുന്നവരാണിവർ. കുഞ്ഞിമാളുവിനെ ആരു വിവാഹം ചെയ്യണമെന്നും ആരുടെകൂടെ ജീവിക്കണമെന്നും തീരുമാനിക്കുന്നത് അവൾ തന്നെയാണ്. ഇതിനെല്ലാം ചുക്കാൻപിടിക്കുന്നത് ഉണ്ണൂനീലിയും. ഉണ്ണൂനീലിയുടെ ജീവിതവും തഥൈവ. ഉണ്ണൂനീലി എന്ന പേരിന്റെ തെരഞ്ഞെടുപ്പും ഇവിടെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. (മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തിലെ സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നവയായി ഇതുമാറുന്നു). ഈ രണ്ടു കഥാപാത്രങ്ങളുടെയും സംബന്ധവും, പിന്നീട് സ്വന്തം ഇഷ്ടപ്രകാരമുള്ള ജീവിതപങ്കാളികളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പും പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കുടുംബഘടനയ്ക്കകത്തു നടന്ന അധികാരപരിണാമത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ജാതിയിൽനിന്നും സമ്പത്തിൽനിന്നും പാണ്ഡിത്യത്തിലേയ്ക്ക്, തുടർന്ന് പാണ്ഡിത്യത്തിൽനിന്നും ഉദ്യോഗത്തിലേക്ക് എന്നൊരു അധികാരശ്രേണിതന്നെ മാറിപ്രവർത്തിക്കുന്നു.

ജീവിതാനുഭവംകൊണ്ട് വളർച്ചപ്രാപിച്ച കഥാപാത്രമാണ് കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ വലിയമ്മ ഉണ്ണൂനീലി. വലിയമ്മയുടെ തണലിൽ അവരുടെ ജീവിതം മാതൃകയാക്കി ജീവിക്കുന്ന കഥാപാത്രമാണ് കുഞ്ഞിമാളു. പാണ്ഡിത്യം, പ്രായോഗികബുദ്ധി എന്നിവയിൽ മികച്ചുനില്ക്കുന്ന വ്യക്തികളാണിവർ. ഇവർക്കു സമമായ പാണ്ഡിത്യമുള്ള കഥാപാത്രങ്ങളോടുള്ള ചതുരസംഭാഷണത്തിലൂടെയും പാണ്ഡിത്യവും യുക്തിയും കുറഞ്ഞകഥാപാത്രങ്ങളെ കുരങ്ങുകളിപ്പിക്കുകയും ഹാസ്യസംഭാഷണത്താൽ അപഹാസ്യരാക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെയുമാണ് ഹാസ്യം സൃഷ്ടിക്കുന്നത്.

സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളുടെ അതേ അച്ചിൽവാർത്ത പുരുഷകഥാപാത്രങ്ങളാണ് ഉണ്ണൂനീലിയുടെ രണ്ടാം ഭർത്താവ് കോമൻനായരും കുഞ്ഞിമാളു കണ്ടെത്തിയ ഉഗ്രൻനമ്പ്യാരും. പാണ്ഡിത്യംകൊണ്ടും ശരീരബലംകൊണ്ടും മുമ്പരാണിരുവരും. വ്യക്തികളുടെ വിലക്ഷണതയാലും അപഹാസ്യതയാലും ചിരിയുണ്ടാക്കുക എന്നതിലുപരിയായി കഥാപാത്രങ്ങളുടെ വാക്സാമർത്ഥ്യംകൊണ്ടും ബുദ്ധിവൈഭവംകൊണ്ടും ചിരിയുണ്ടാക്കാം എന്നതിനുകൂടിയുള്ള ഉദാഹരണങ്ങളായും ഈ കഥാപാത്രങ്ങൾ മാറുന്നു.

കഥാപാത്രചിത്രീകരണം

കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സംഭാഷണം, ആത്മഗതം, വർണ്ണന, ഓർമ്മ (ഫ്ലാഷ് ബാക്ക്), പ്രവൃത്തി എന്നിവയിലൂടെ കഥാഖ്യാനം നിർവഹിക്കുക എന്നത് നോവലുകളുടെ പതിവുരീതിയാണ്. എന്നാൽ, ഹാസ്യാവിഷ്കരണത്തിന് ഇവയെ വി.കെ.എൻ. എങ്ങനെ പ്രയോജനപ്പെടുത്തി എന്നു പരിശോധിക്കാനാണ് ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നത്.

1. സംഭാഷണം

നോവലിൽ വിവിധ സ്വഭാവമുള്ള കഥാപാത്രങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ച് സന്ദർഭാനുസരണം അവരുടെ സംഭാഷണങ്ങളിലൂടെ കഥാപാത്രങ്ങളെ പരിചയപ്പെടുത്തുക എന്നത് വി.കെ.എൻ. കൃതികളുടെ പൊതുസ്വഭാവമാണ്. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സ്വഭാവവും വാക്ചാതുരിയും വ്യക്തമാക്കുവാൻ ഇത്തരം ആഖ്യാനങ്ങൾ സഹായിക്കുന്നു. സംഭാഷണത്തിലൂടെ ഹാസ്യം സൃഷ്ടിക്കുന്നതിന് പല ടെക്നിക്കുകളും വി.കെ.എൻ. ഉപയോഗിക്കുന്നതായി കാണാം.

ഉദാഹരണം: കുഞ്ഞിമാളുവിനെ സംബന്ധം ചെയ്യാനെത്തുന്ന നമ്പൂതിരി ആദ്യം അന്വേഷിക്കുന്നത് ഭക്ഷണത്തെക്കുറിച്ചാണ്. സംബന്ധം പോലെത്തന്നെ പ്രധാനമാണയാൾക്ക് ഭക്ഷണവും:

"എന്തൊക്കെയാണ് സദ്യവട്ടം?" .... നമ്പൂരിചോദിച്ചു.
"ഓലൻ" പട്ടർ പറഞ്ഞു.
"ഒപ്പം കഷ്ണവും എഴുന്നള്ളിക്ക്വാ".
"പിഞ്ചു മത്തൻ".
"ഹാ ഹാ! പച്ചമുളക് നീളത്തിൽ കീറി ചേർത്തിട്ടില്ലേ? .....
പിന്നെ?"
"അവിയൽ. കഷണങ്ങൾ അവരക്ക, പടറ്റുകായ, ഇടിഞ്ചക്ക, പടവലങ്ങ"
"ഹോ ഹോ!"
"വരിക്കച്ചക്കകൊണ്ട് എരിശ്ശേരി"
"കടുക് വറുത്ത്, നാളീകേരമരച്ച്, അല്ലേ? ....."
"ശേഷം വെണ്ടക്കായ് കൊണ്ട് പച്ചടി"
"ഹൈ ഹൈ!"
"അമ്പഴങ്ങകൊണ്ട് കിച്ചടി"
"ഏ ഏ!"
"ചെന്നിനായകം കൊണ്ട് ചട്ണി".
"സഹിച്ചൂടാ.."
"കയ്പക്കകൊണ്ട് പായസം"
"രസികാ, രസികാ".

ഇങ്ങനെ പോകുന്നു ആ അന്വേഷണവും പ്രതികരണവും.

ഏറ്റവും ഒടുവിൽ നമ്പൂതിരി: "രാമപ്പട്ടരേ, നിറുത്ത്വാ നിറുത്ത്വാ".

നമ്പൂരി തലയിൽ കൈവെച്ചുകൊണ്ട് പറഞ്ഞു: "നമുക്കു സഹിക്കുന്നില്ല, തീരെ സഹിക്കുന്നില്ല. ഒരു നേരമ്പോക്ക് സംഭവിക്കുന്നമാതിരിയാണ് അനുഭവം."

വി.കെ.എൻ.കൃതികളിൽ ധാരാളമായി കാണുന്ന ഒന്നാണ് ഭക്ഷണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട രംഗങ്ങൾ. പാചകവിധം, പാചകത്തിന്റെ ശബ്ദം, ഗന്ധം, ഭക്ഷണങ്ങളുടെ കെട്ടുംമട്ടും, വിളമ്പലിന്റെ രീതി, വിശപ്പിന്റെയും കൊതിയുടെയും അവസ്ഥ, കഴിക്കുന്നതിനുള്ള തയ്യാറെടുപ്പ്, ഭക്ഷണത്തിന്റെ സ്പർശസുഖം, രുചിഭേദം, രീതികളും അളവുകളും, കഴിച്ചതിനുശേഷമുള്ള മാറ്റം എന്നിവയെല്ലാം വളരെ വിശദമായിത്തന്നെ വർണ്ണിക്കുന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒട്ടുമിക്ക കൃതികളുടെയും സവിശേഷതയാണ്. ഊണു കാണുമ്പോൾ പരിസരം മറന്ന് കഴിയുന്നത്ര കഴിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവരാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പല കഥാപാത്രങ്ങളും. 'മുക്തകണ്ഠം ശാപ്പാട്' എന്നൊരു പ്രയോഗംതന്നെ അദ്ദേഹത്തിന്റേതായുണ്ട്. വി.കെ. എന്നിന്റെ ഭൂരിഭാഗം കഥാപാത്രങ്ങളും ഭക്ഷണപ്രിയരാണ്. ഭക്ഷണത്തിന്റെയും ഭോഗത്തിന്റെയും മേളനം വി.കെ.എന്നിന്റെ കൃതികളിലുടനീളം കാണാം. 'ഭുജ്' എന്ന ധാതുവിൽനിന്നാണല്ലോ ഭോജനത്തിന്റെയും ഭോഗത്തിന്റെയും നിഷ്പത്തി. വി.കെ.എന്നിന്റെ മറ്റുപല കൃതികളിലെയും പോലെ മഞ്ചലിലും ഭോഗവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് പലപ്പോഴും ഭോജനം കടന്നുവരുന്നത്. ഇത് കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സംഭാഷണങ്ങളിലൂടെയും പ്രവൃത്തികളിലൂടെയുമാണ് വി.കെ.എൻ. പ്രധാനമായും അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

ഇവിടെ ഈ ഉദാഹരണത്തിൽ പട്ടരുടെ സൂക്ഷ്മമായ വിശദീകരണവും അതിനുള്ള നമ്പൂതിരിയുടെ പ്രതികരണവും അതിനിടയിൽത്തന്നെ കടന്നുവരുന്ന 'നേരമ്പോക്കുകളു'മാണ് ചിരിക്കു കാരണമാകുന്നത്. നമ്പൂതിരിയുടെ ഭക്ഷണപ്രിയം അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാക്കുകളിൽനിന്നു വ്യക്തം. ഭക്ഷണത്തിന്റെ സമൃദ്ധിയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം ഒരു പൊരുത്തവുമില്ലാത്ത വിഭവങ്ങളുടെ പേരുകൊണ്ടുമാത്രമാണ് നമ്പൂതിരി കോരിത്തരിക്കുന്നതെന്നും വി.കെ.എൻ. കളിയാക്കുന്നുണ്ട്. 'ചെന്നിനായം കൊണ്ടുള്ള ചട്ണിയും, കയ്പക്കകൊണ്ടുള്ള പായസവും' മറ്റും എന്താണെന്നറിയില്ലെങ്കിലും എങ്ങനെയാണെന്നൂഹിക്കാനാവില്ലെങ്കിലും ചട്ണി, പായസം എന്നെല്ലാം സങ്കല്പിച്ചു വശാകുന്നതിലെ ഒരു വിഡ്ഢിത്തത്തെ വി.കെ.എൻ. എടുത്ത് പുറത്തിടുന്നു. നമ്പൂതിരിയുടെ പ്രതികരണത്തിലോരോന്നിലും ഭക്ഷണത്തോടുള്ള ആർത്തിയും ഭക്ഷണം ആസ്വദിച്ച് കഴിക്കുന്നതിലെ ആനന്ദവുമാണുള്ളത്. ഗംഭീരമായി ആസ്വദിച്ച ആ സങ്കല്പസദ്യയെ ഒരു ഭോഗാനുഭവത്തോടാണ് നമ്പൂതിരി തുലനപ്പെടുത്തുന്നത്.

സംബന്ധവ്യവസ്ഥിതിയുടെ ഗൗരവമില്ലായ്മയിലേക്കുകൂടിയാണ് നോവലിസ്റ്റ് ഇവിടെ വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്. ഭക്ഷണത്തിലും കാമത്തിലും

ഒരുപോലെ പ്രിയനാണ് നമ്പൂതിരിയെന്ന് ഈ സംഭാഷണത്തിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം. അങ്ങനെയുള്ള നമ്പൂതിരിയുടെ വാക്കുകളിലൂടെതന്നെ ഇവയുടെ മേളനവും അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് വി.കെ.എൻ. ഇതിനുപുറമെ "ഹൈ ഹൈ", "രസികാ രസികാ", "നിറുത്ത്വ് നിറുത്ത്വ്" തുടങ്ങി നമ്പൂതിരി ഭാഷാഭേദങ്ങൾ ഈ അനുഭവൈക്യത്തിന് കൂടുതൽ സ്വാഭാവികത വരുത്തിയിരിക്കുന്നു. ഒരു നേരമ്പോക്കിന്റെ ശബ്ദപഥത്തോട് ഈ പ്രതികരണങ്ങൾ ഇണങ്ങിനില്ക്കുന്നത് യാദൃച്ഛികമല്ല എന്നർഥം. ഫലത്തിൽ സങ്കല്പസദ്യപോലെത്തന്നെയാണ് കുഞ്ഞിമാളുവുമായി വിചാരിച്ച നേരമ്പോക്കും എന്നത് ഒടുവിൽ വെളിപ്പെടാനിരിക്കുന്ന വലിയ തമാശയാണെന്നത് മറ്റൊരു തമാശ.

സംഭാഷണത്തിനിടയിൽ അലങ്കാരം, ചൊല്ലുകൾ, ശ്ലോകങ്ങൾ എന്നിവ ചേർക്കുന്നതിലൂടെ കൂടുതൽ ഹാസ്യാത്മകമായി കഥാഖ്യാനം നടത്തുന്ന രീതി മഞ്ചലിൽ കാണാം. തിരുമാന്ധാംകുന്ന് ക്ഷേത്രത്തിൽ വള്ളുവക്കോനാതിരിയുടെ വക രേവതി ഊട്ടിന് നമ്പൂതിരിമാർ പങ്കെടുക്കുന്നതാണ് സന്ദർഭം. അതിൽ നമ്മുടെ കഥാനായകരിൽ ഒരാളായ നാണുനമ്പൂതിരിയുമുണ്ടായിരുന്നു. പതിനഞ്ചിൽകുറവ് കയിൽ (തവി) പായസം ആരും കഴിക്കരുതെന്നാണ് പ്രമാണമെന്ന് നാണുജി (കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ ഭാഷയിൽ) വിധിച്ചു. അതെന്തുകൊണ്ടെന്ന മറ്റു നമ്പൂതിരിമാരുടെ ചോദ്യത്തിന്, ആറു കയിൽ കഴിഞ്ഞാൽ തുടങ്ങുന്ന ആ പ്രമാണം നമ്പൂതിരി ചൊല്ലുന്നു.

'ഹേ ഹേ ശബ്ദേ പ്രദാതവ്യം
ദാതവ്യം ഹസ്തവാരണേ
പത്രപ്രാവരണേ ദേയം
ന ദേയം സിംഹഗർജ്ജനേ'(18)

വിദൂഷകപുരുഷാർത്ഥകൂത്തിൽ നമ്പൂതിരിമാരുടെ ഭക്ഷണപ്രിയത്തെ വിശദീകരിക്കുന്ന അശനത്തിൽ പാൽപ്പായസം വിളമ്പേണ്ടരീതിയെ വിശദീകരിക്കുന്ന ശ്ലോകത്തെ സന്ദർഭാനുസരണം എടുത്തുപയോഗിക്കുന്നതിലൂടെയാണിവിടെ ചിരി ഉണ്ടാക്കുന്നത്. പുരുഷാർത്ഥക്കൂത്തിലെ ഇതിന്റെ അർത്ഥത്തെ ഇങ്ങനെ ചുരുക്കാം: 'പായസം കുടിക്കുന്നതിനിടയിൽ കുറച്ചുനേരം കഴിയുമ്പോൾ ചില ശബ്ദങ്ങൾ കേട്ടെന്നും കൈകൊണ്ട് ചിലതൊക്കെ കാട്ടീന്നും വരും. മതി മതീന്ന് കാണ്ക്യാന്നുതോന്നും. പക്ഷെ അതിന്റെ അർഥം അതല്ല. കുറച്ചുകൂടി ശക്തിയിൽ വിളമ്പാൻ പറയാണ്. അങ്ങനെ കുറച്ചു നേരം കഴിഞ്ഞാൽ ഇടയ്ക്ക് കുറേശ്ശെ തല ഉയർത്തി മുഖംകൊണ്ട് ചില ഗോഷ്ഠികൾകാണിക്കുകയും

ഇലമടക്കുകയും ചെയ്യും അതുകണ്ട് പരിഭ്രമിച്ച് വിളമ്പണത് നിർത്തരുത്. പായസം വിളമ്പുന്നതിന്റെ ശക്തിയൊന്നുകുറയ്ക്കാം. ആ നിലയിൽ കുറച്ചുനേരത്തെ പ്രയോഗം കഴിഞ്ഞാൽ സിംഹഗർജ്ജനം പോലെ വല്ലാത്തൊരു പന്ത്യല്ലാത്ത ശബ്ദം കേൾക്കാം. അപ്പോൾ വിളമ്പല് നിർത്താം. പിന്നെ ഒരുതുള്ളി പായസവും ഇലയിൽ വീഴരുത്. പിന്നേം വിളമ്പിയാൽ വൈഷമ്യാ. അഥവാ വീണാൽ എന്റെ കൈ നിന്റെ ചെകിട്ടത്തായിരിക്കും.' എന്നാൽ ഇതിന് വി.കെ.എൻ. നൽകുന്ന വിശദീകരണം: ആറുകയിൽ കഴിച്ചതിനുശേഷമാണിവിടെ പ്രമാണം തുടങ്ങുന്നതുതന്നെ. 'പിന്നെ പായസം വരുമ്പോൾ ഹേ ഹേ എന്നു പറയണം. അപ്പോൾ പ്ര-ദാ-ത-വ്യം നാലു കയിൽ വിളമ്പണം. പിന്നെ കൈകൊണ്ട് തടുക്കുമ്പോൾ ദാ-ത-വ്യം- മൂന്നു കയിൽ വിളമ്പണം. പിന്നെ വരുമ്പോൾ ഇലമടക്കണം. പിന്നെ ദേ-യം, രണ്ടു കയിൽ. പിന്നത്തെ വരവിൽ സിംഹം മാതിരി ഗർജിക്കണം. അപ്പോൾ വിളമ്പൽ നിർത്താം. ച്ചാൽ പിന്നെ വേണമെങ്കിൽ പിന്നെയും കഴിക്കാം എന്നർഥം.'

കൊടുക്കുക എന്നർഥമുള്ള പ്രദാതവ്യം, ദാതവ്യം, ദേയം എന്നീ പദങ്ങളെയാണ് വി.കെ.എൻ. അക്ഷരങ്ങളുടെ എണ്ണത്തിനനുസരിച്ച് യഥാക്രമം പ്ര-ദാ-ത-വ്യം നാലു കയിൽ, ദാ-ത-വ്യം മൂന്നു കയിൽ, ദേ-യം രണ്ടു കയിൽ വിളമ്പണം എന്ന് അർഥമാറ്റം വരുത്തി അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് ഇവിടെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. സിംഹത്തെമാതിരി ഗർജ്ജിക്കുന്നതിലൂടെ വിളമ്പൽ നിർത്തണം എന്ന പുരുഷാർത്ഥക്കൂത്തിലെ വിശദീകരണത്തിനുപുറമെ, വേണമെങ്കിൽ പിന്നെയും കഴിക്കാം എന്നുപറയുന്നതിലൂടെയും ശേഷം നമ്പൂതിരിമാർ സ്ഥലകാലങ്ങൾ മറന്ന് പ്രമാണത്തിനനുസരിച്ചും അതിനുപുറത്തും പായസം കഴിച്ച് ബോധംകെട്ടു എന്ന് നമ്പൂതിരിമാരുടെ അവസ്ഥ വ്യക്തമാക്കുന്നതിലൂടെയും ഈ പ്രമാണത്തെത്തന്നെ അപ്രസക്തമാക്കുകയാണ് വി.കെ.എൻ. ആറു തവി കഴിഞ്ഞാണ് നാണുനമ്പൂതിരിയുടെ പ്രമാണം ആരംഭിക്കുന്നത് എന്നതും ഇവയോട് ചേർത്തുവായിക്കേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെ പായസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള കൂലങ്കഷമായ ആലോചനയും, പായസപ്രിയരായ നമ്പൂതിരിമാർക്ക് പായസം കഴിക്കാനായി ഒരു ന്യായമെന്ന നിലയിൽ പ്രമാണത്തെ പുനഃനിർമ്മിക്കുന്നതിലൂടെയും നമ്പൂതിരിമാരുടെ ഭക്ഷണസദസ്സ് ഹാസ്യാത്മകമാക്കിയിരിക്കുന്നു വി.കെ.എൻ.

'കോഡി'ലൂടെ സംഭാഷണം നിർവഹിക്കുന്നതുവഴി ഹാസ്യാഖ്യാനം നടത്തുന്നരീതിയാണ് മറ്റൊന്ന്. കയ്യിൽ മധ്യപത്മത്തിന്റെ കലയുള്ള നായികയായ കുഞ്ഞിമാളു, കലക്ടറോളം അധികാരവുമായി തന്റെ

തറവാട്ടിലെത്തിയ ഉഗ്രനെ കാണാൻ വരും എന്ന് ഉഗ്രന് ഉണ്ണുനീലി മുന്നറിയിപ്പുനല്കി. പക്ഷേ, രാത്രിയായപ്പോൾ അവൾ വരുമോ എന്നു സംശയിച്ച ഉഗ്രൻ ഉണ്ണുനീലിയോടു സംസാരിക്കുന്നത് ഇത്തരം കോഡുപയോഗിക്കുന്നതിനുള്ള ഉത്തമദൃഷ്ടാന്തമാണ്:

"ഏതായാലും പാണ്ഡിത്യത്തിന്റെ അന്വേഷണവും സ്ഥിരീകരണവും നടത്തിക്കളയാമെന്നുവെച്ച്". ഉണ്ണുനീലിയുടെ ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കാൻ വേണ്ടി കുറഞ്ഞമട്ടിൽ ചിരിച്ചു.

ഉണ്ണുനീലി ചോദിച്ചു: "എന്തേ ചിരിച്ചത്?"

ഉഗ്രൻ പറഞ്ഞു: "വലിയമ്മയ്ക്കോർമ്മയുണ്ടോ കോമൻനായരുടെ ഒരു പ്രശസ്തപ്രശ്നം?"

"ഏതു പ്രശ്നം?"

"താമര വരുമോ എന്ന പ്രശ്നം?"

ഉണ്ണുനീലിയുടെ മുഖത്ത് നിലാവുപരന്നു അവർ പറഞ്ഞു: "പ്രശസ്തമായ പ്രശ്നമല്ലേ അത്? എങ്ങനെ മറക്കാനാണ്?"

"ശരിയാണ്."

"അവിടുന്ന് പ്രശ്നത്തിനു പറഞ്ഞ മറുപടി കേട്ടിട്ടുണ്ടോ?"

"ഇല്ല".

"കേൾക്കേണ്ടതാണ്."

"കേൾക്കട്ടെ."

"താമര വരുമേ എന്നാണ് മറുപടി."

ഉഗ്രൻ ഉടനെ ഒരിലചോറുകൂടി ഉണ്ടു.

അധികാരി താഴ്മയായി ചോദിച്ചു: "പ്രശ്നത്തിനും മറുപടിക്കും എന്താണാവോ അർത്ഥം?"

ഉഗ്രൻ മൂലയിലേക്ക് നോക്കി കർശനമായി പറഞ്ഞു: "തനിക്കറിയില്ല!" (105).

ഇവിടെ 'താമര' എന്ന കോഡിനു പുറമെ 'കോമൻനായരുടെ പ്രശ്നം' എന്നതും ഉണ്ണുനീലിക്ക് പെട്ടന്ന് കാര്യം മനസ്സിലാക്കാനുള്ള കോഡായി മാറുന്നു. 'വേദാന്തം പകർന്നുനല്കുക' എന്ന കോഡിലൂടെ, വാര്യരുടെയും കാരണവരുടെയും കണ്ണുവെട്ടിച്ച് താനെങ്ങനെ രാത്രി തന്റെ അടുത്തു വരും എന്ന പ്രശ്നമാണ് കോമൻനായർ ഉണ്ണുനീലിയുമായി പങ്കിട്ടതെങ്കിൽ, തന്റെ കിടപ്പറപങ്കിടാൻ കുഞ്ഞിമാളു വരുമോ എന്ന പ്രശ്നമാണ്

'താമര വരുമോ' എന്ന കോഡിലൂടെ ഉഗ്രൻ ഉണ്ണുനീലിയുമായി പങ്കിടുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ പ്രശ്നങ്ങൾ രണ്ടും ഒന്നുതന്നെ. 'വേദാന്തം പകർന്നുതരിക, താമര' എന്നീ ബുദ്ധിപരമായ കോഡിലൂടെയുള്ള സംസാരം പ്രശ്നങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സാമ്യം എന്നിവ രണ്ടുസന്ദർഭങ്ങളെ യോജിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം കോമൻനായർ, ഉഗ്രൻ എന്നീ രണ്ടുകഥാപാത്രങ്ങൾ താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുകയുംചെയ്യുന്നു. ഉണ്ണുനീലിയുടെയും കോമൻനായരുടെയും സംസാരത്തിന്റെ പൊരുളറിയാതെ മിഴിച്ചുനില്ക്കുന്ന കഥാപാത്രമാണ് വാര്യർ. ഇവിടെ വാര്യരുടെ സ്ഥാനം അധികാരിയ്ക്കായി മാറുന്നു. ഇങ്ങനെ രണ്ടു സന്ദർഭങ്ങളെ സാമ്യപ്പെടുത്തി അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ ഭൂതവർത്തമാനകാലങ്ങളെ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുത്തി അവതരിപ്പിക്കാൻ വി.കെ.എന്നിന് കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഉഗ്രനിൽനിന്നും ഉണ്ണുനീലിയിൽനിന്നും മാറിയുള്ള അധികാരിയുടെ മൂലയിലുള്ള നില്പിലൂടെ ഇവരുടെ പാണ്ഡിത്യത്തിനുമുമ്പിൽ അധികാരി പാർശ്വവത്കരിക്കപ്പെട്ട കഥാപാത്രമാണെന്ന സൂചനയാണു നല്കുന്നത്. ദേശത്തെ ജനങ്ങൾ മുഴുവൻ ബഹുമാനിക്കുകയും ഭയക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഉഗ്രൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദൗർബല്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രശ്നത്തിൽപ്പെട്ടുലയുന്നതിലൂടെ അയാളിലെ ഉഗ്രത്വത്തെപൊട്ടിച്ചെറിഞ്ഞ് അതിനുനേരെ ചിരിക്കുകയാണ് വി.കെ.എൻ. മൂന്നാമതൊരു കഥാപാത്രത്തിന് മനസ്സിലാകാത്ത വിധത്തിൽ ഔദ്യോഗികമായി ആശയം കൈമാറുന്നതിലൂടെ ഈ സന്ദർഭത്തെ ഹാസ്യാത്മകമാക്കുക മാത്രമല്ല കഥാപാത്രങ്ങളുടെ പാണ്ഡിത്യം വ്യക്തമാക്കാൻകൂടി വി.കെ.എന്നിന് കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഉണ്ണുനീലിയുടെ 'താമര വരുമേ' എന്ന ഉത്തരം കഥയുടെ ഭാവിയിലേക്കുള്ള സൂചനയായും മാറുന്നു. നോവലിലെ ഏറ്റവും പാണ്ഡിത്യമുള്ള രണ്ട് കഥാപാത്രങ്ങളെയാണ് വി.കെ.എൻ. ഇതിനായി തെരഞ്ഞെടുത്തിരിക്കുന്നത്. ധ്വന്യാത്മകമായ സംഭാഷണത്തിലൂടെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ മനസ്സ് പ്രതിഫലിപ്പിക്കാൻ ആഖ്യാതാവിന് കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ഈ ഉദാഹരണങ്ങൾക്കു പുറമെ ഉണ്ണുനീലിയുടെയും കോമപ്പന്റെയും സംസാരം (39-42) (കോഡിലൂടെയും ശ്ലോകത്തിലൂടെയുമുള്ള സംസാരം, രണ്ടുകഥാപാത്രങ്ങൾക്കും അന്യോന്യമുള്ള പ്രണയം, പാണ്ഡിത്യം എന്നിവ വ്യക്തമാക്കുന്നു), നമ്പൂതിരിയുമായി കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ സംബന്ധം ഉറപ്പിച്ചവിവരം അവളോട് ഉണ്ണുനീലി പറയുന്ന സന്ദർഭം (48-50) (അർത്ഥം വെച്ചുകൊണ്ടുള്ള സംസാരം, നമ്പൂതിരിസംബന്ധത്തോടുള്ള അമർഷം, നിസ്സഹായത എന്നിവ ഈ സംഭാഷണത്തിൽ പ്രകടമാണ്), നമ്പൂതിരിയുടെയും ഇല്ലത്തെകാര്യസ്ഥനായ എരേച്ചന്റെയും സംസാരം (76-81) (ഭാഷാഭേദങ്ങളാൽ സമ്പുഷ്ടമാണിത്, നമ്പൂതിരിയുടെ

തറവാടിന്റെ അവസ്ഥ, അയാൾക്ക് വേളിയോടും മക്കളോടുമുള്ള ഉത്തരവാദിത്വമില്ലായ്മ തുടങ്ങി നമ്പൂതിരിയുടെ സ്വഭാവത്തെ കാര്യസ്ഥന്റെ സംഭാഷണത്തിലൂടെ സാധിച്ചിരിക്കുന്നു). തുടങ്ങി ധാരാളം സംഭാഷണ വേളകളിലൂടെ കഥയുടെ കാതലായ അംശങ്ങളെ ചുരുങ്ങിയ വാക്കുകളിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കാൻ നോവലിസ്റ്റിന് കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

2.മനോവ്യാപാരം

മനോവ്യാപാരങ്ങളിലൂടെ കഥാഖ്യാനം നടത്തുന്നരീതി വി.കെ. എന്നിൽ കാണാം. ആത്മഗതങ്ങളിലൂടെയും ഓർമ്മകളിലൂടെ (ഫ്ലാഷ് ബാക്കിലൂടെ)യുമാണിത് പ്രധാനമായും സാധ്യമാക്കിയിരിക്കുന്നത്.

2.1.ആത്മഗതം

ഓരോകഥാപാത്രത്തിന്റെയും മനസ്സിലെ രഹസ്യങ്ങൾ, ചിന്തകൾ, വികാരങ്ങൾ എന്നിവയാണ് ആത്മഗതമായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുക. ആത്മകഥാഖ്യാനത്തിലൂടെ മഞ്ചൽ എന്ന നോവലിലെ പ്രധാനകഥാപാത്രങ്ങളുടെയെല്ലാം മനസ്സിലൂടെ സഞ്ചരിക്കാൻ വി.കെ.എന്നിന് കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇവയിൽ ഭൂരിഭാഗവും ഹാസ്യാത്മകവുമാണ്.

ഏതാനും ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ:

1. കുഞ്ഞിമാളുവിനെ സംബന്ധം ചെയ്യാനെത്തിയ നമ്പൂതിരി ഭക്ഷണം കഴിഞ്ഞ് മുറുക്കിയിരിക്കുന്നതാണ് സന്ദർഭം: "മൂപ്പരുടെ മനസ്സ് ഒരു വാഗ്വാദം നടത്തുകയായിരുന്നു. ആരാണ് കേമൻ മുറുക്കു കണ്ടുപിടിച്ചവനോ നേരമ്പോക്കു കണ്ടുപിടിച്ചവനോ?... അവിടെയും മുറുക്ക്, ഇവിടെയും മുറുക്ക്, മുറുക്കിൽനിന്നും മുറുക്കുത്ഭവിക്കുന്നു. മുറുക്കിൽനിന്നും മുറുക്കു കഴിച്ചാൽ പിന്നെയും മുറുക്കവശേഷിക്കുന്നു. എന്തൊരു മുറുക്ക്! അതുതന്നെയാണ് നേരമ്പോക്കും." ഉച്ചത്തിൽ ചിരിക്കാതെ നിവൃത്തിയില്ലെന്നായി തിരുമനസ്സിലേക്ക്. തുപ്പിയശേഷം ചിരിക്കണോ ചിരിച്ചശേഷം തുപ്പണോ? രണ്ടാമത്തെ വിധമാണെങ്കിൽ ആദ്യത്തേതിന്റെ ആവശ്യം വരില്ല. തർക്കശാസ്ത്രപ്രവീണനായ അവിടുന്ന് ചിന്തിച്ചു. അവസാനമായി തുപ്പിയശേഷം ചിരിക്കാനാണ് തീരുമാനമെടുത്തത്. (പുറം 75)

സമൂഹത്തിലെ ഏതെങ്കിലും ഒരവസ്ഥയെയോ രീതിയെയോ അതിന്റെ സ്വഭാവങ്ങളെയോ ഉൾക്കൊണ്ട് ഹാസ്യാത്മകമായി അനുകരിക്കുന്നതിനെയാണ് പാരഡി എന്നുപറയുന്നത്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ മുറുക്കിനേയും നേരമ്പോക്കിനേയുംകുറിച്ചുള്ള നമ്പൂതിരിയുടെ വാദം

പൂർണമദ പൂർണമിദം
പൂർണാദ് പൂർണമുദച്യതേ
പൂർണസ്യ പൂർണമാദായ
പൂർണമേവാവശിഷ്യതേ

എന്ന ഈശോപനിഷത്തിലെ ശ്ലോകത്തിന്റെ പാരഡിയാകുന്നുണ്ട്. മുറുക്കിനോട്ടും നേരമ്പോക്കിനോട്ടുമുള്ള നാണുനമ്പൂതിരിയുടെ ആസക്തിയെയാണ് ഈ ആത്മഗതത്തിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. മുറുക്കിത്തുപ്പിയാൽ തുപ്പലിനോട്ടും ചണ്ടിയോട്ടും ഒരുത്തരവാദിത്വവുമില്ലാത്തതുപോലെ തന്നെയായിരുന്നു നേരമ്പോക്കിലൂടെ നമ്പൂതിരിമാർക്കുണ്ടാവുന്ന കുഞ്ഞുങ്ങളുടെയും അവസ്ഥ (നേരംപോക്കിനായി ചെയ്യുന്ന ഒരു പ്രവൃത്തിമാത്രമാണിത് അതിൽ മറ്റുഘടകങ്ങൾക്കെന്തുപ്രാധാന്യം?). രണ്ട് പ്രവൃത്തിയുടെയും ഫലാവസ്ഥകൾതമ്മിലുള്ള താരതമ്യം കൂടിയാണ് ഇവിടെ ചിരിയ്ക്കു നിദാനം. നേരമ്പോക്ക് എന്നപദം തന്നെ പ്രചാരത്തിൽ വരുന്നത് സംബന്ധവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നാണെന്നത് ശ്രദ്ധേയം. ഇങ്ങനെ നേരമ്പോക്കിനെയും മുറുക്കിനെയും സാമ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് നേരമ്പോക്കാവുന്ന വൈവാഹികബന്ധത്തിന്റെ അയഞ്ഞഘടനയ്ക്കും നിസ്സാരതയ്ക്കും നേരെ നാണുനമ്പൂതിരിയിലൂടെ ചിരിക്കുകയാണ് വി.കെ.എൻ.

ലഹരി പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന കാമം, ഭക്ഷണം, മുറുക്ക് എന്നിവയുടെ സമുചിതമെന്ന മട്ടിലുള്ള താരതമ്യം വി.കെ.എൻ. കൃതികളുടെ സവിശേഷതയാണ്. നാട്ടുനീളെ സംബന്ധവുമായി നടക്കുകയും ഒരു സംബന്ധത്തിന്റെ തയ്യാറെടുപ്പിലുമായ നമ്പൂതിരിയുടെ ആത്മഗതത്തിലൂടെ തന്നെ ഇതവതരിപ്പിച്ചു എന്നത് ഔചിത്യപൂർണ്ണമാണ്. സംബന്ധത്തെയും മുറുക്കിനെയും കുറിച്ച് പറയാൻ നാണുനമ്പൂതിരിയോളം യോഗ്യതയുള്ള മറ്റൊരു കഥാപാത്രവും ഈ നോവലിലില്ല.

ആത്മഗതത്തിൽ സ്വയം ചിരിക്കുന്ന നമ്പൂതിരിയുടെ രണ്ടാമത്തെ ചിന്ത അതിനെക്കാൾ രസകരമാണ്. "ക്വ ക്വ എന്നോ ഗ്വ ഗ്വ എന്നോ കുളക്കോഴിയുടെ കൂവൽ എന്നൊരുവാദം ഒരു വർഷത്തോളം നമ്പൂതിരിമാരുടെ ഇടയിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. ഇതിനെ 'കുളക്കോഴിവാദം' എന്നറിയപ്പെട്ടു. ഗ്വ ഗ്വ യെന്നാണ് കുളക്കോഴിയുടെ കൂവൽ എന്നുകണ്ടെത്തി തർക്കത്തിനൊരന്ത്യമുണ്ടാക്കിയത് നാണുനമ്പൂതിരിയാണ്. അതോടെ വള്ളുവക്കോനാതിരി, നമ്പൂതിരിക്ക് 'പണ്ഡിതക്കോഴി' എന്ന ബഹുമതി കല്പിച്ച് പട്ടുംവളയും നൽകിയെന്നാണ് കഥ. അങ്ങനെയാണ് നാണുനമ്പൂതിരി പണ്ഡിതനായറിയപ്പെട്ടത്." ഇങ്ങനെ കിട്ടിയ

തർക്കശാസ്ത്രപദവിയിലൂടെ നമ്പൂതിരിയെ വിശേഷിപ്പിച്ചത് സന്ദർഭത്തെ കൂടുതൽ തമാശയാക്കുന്നു. ഗൗരവപ്പെട്ട ഒന്നിനെക്കുറിച്ചും ചിന്തിക്കാതെ ഭക്ഷണവും സംബന്ധവുമായി നടക്കുന്ന നമ്പൂതിരിമാരെയാണിവിടെ കളിയാക്കുന്നത്. 'കോഴി' എന്ന വിശേഷണത്തിന്റെ ദ്വയാർഥം പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. മുറുക്കിനെയും നേരമ്പോക്കിനേയും കുറിച്ചു ചിന്തിച്ച് അവസാനം ചിരിച്ചശേഷം തുപ്പണോ, തുപ്പിയശേഷം ചിരിക്കണോ എന്ന നമ്പൂതിരിയുടെ ഇപ്പോഴത്തെ ചിന്തയും അങ്ങനെത്തന്നെ. ഇങ്ങനെ അർത്ഥരഹിതമായ കാര്യങ്ങളാണ് നാണുനമ്പൂതിരിയുടെ പാണ്ഡിത്യത്തെ നിർണ്ണയിച്ചത് എന്നു പറയുന്നതിലൂടെ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ നമ്പൂതിരി പണ്ഡിതന്മാരെ മുഴുവൻ നാണുനമ്പൂതിരി മാതൃകയിലൂടെ കളിയാക്കുകയാണ് അഖ്യാതാവ്. ഈ ആഖ്യാനത്തിലൂടെ നമ്പൂതിരിയെപ്പോലെ എന്തോ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരാലോചന കഴിച്ച പ്രതീതി വായനക്കാരിലുണ്ടാക്കാനും എഴുത്തുകാരനു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. 'ആയതിനാൽ നമുക്കിനി മത്തങ്ങയെക്കുറിച്ചു സംസാരിക്കാം' എന്ന കടമ്മനിട്ടയുടെ വരികളോട് ഈ സന്ദർഭത്തെ ചേർത്തുവായിക്കാവുന്നതാണ്.

2. ചേട്ടൻ എന്തുകൊണ്ട് തന്നെ രാമപ്പണിക്കർക്ക് സംബന്ധം ചെയ്തുകൊടുത്തില്ല എന്നതിന് കുഞ്ഞിമാളു ആത്മഗതത്തിലൂടെ കണ്ടെത്തുന്ന ഉത്തരം: "ഒരു പറ നെല്ലിന്റെ വ്യത്യാസമായിരിക്കണം, ഒരു പക്ഷേ, എല്ലാ വ്യത്യാസവും വരുത്തിയത്. ...എണ്ണായിരം പറ നെല്ലു പിരിയുന്നവർ ഭാഗ്യവാന്മാർ പ്രേമരാജ്യം അവർക്കുള്ളതാണ്(51). യേശുവിന്റെ ഉദ്ബോധനത്തിന്റെ പാരഡി തീർത്തുകൊണ്ടാണിവിടെ രചന നടക്കുന്നത്. മുപ്പതോ നാല്പതോ പറ നെല്ലിന്റെ വ്യത്യാസം പറയേണ്ടതിനു പകരം വെറും 'ഒരു പറ' എന്ന് ന്യൂനോക്തിയിൽ സ്പഷ്ടമാക്കിയിരിക്കുന്നതുവഴി കാര്യങ്ങൾ കൂടുതൽ ഹാസ്യാത്മകമാക്കാനും സാമ്പത്തിക കാര്യങ്ങളിലെ കണിശത വ്യക്തമാക്കാനും വി.കെ.എന്നിനു കഴിഞ്ഞു.

ഫ്യൂഡൽക്കാലഘട്ടത്തിൽ ജാതിയെപ്പോലെത്തന്നെ അധികാരത്തിന്റെ പ്രതിരൂപമായി വർത്തിച്ച മറ്റൊന്നാണ് സമ്പത്ത്. സമ്പത്തു കൈവശമുള്ളവർക്ക് സമൂഹത്തിലെ ഉന്നതസ്ഥാനത്തിനുപുറമെ അധികാരപ്രയോഗത്തിനുള്ള അവകാശം കൂടി കരഗതമാകുന്നതാണ് മാനവവംശത്തിന്റെ ചരിത്രം.

മഞ്ചൽ എന്ന നോവലിൽ പ്രധാനപ്രമേയമായി കടന്നുവരുന്ന സംബന്ധം എന്ന സമ്പ്രദായം ജാതീയമായ ഉച്ചനീചത്വം സൂക്ഷിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ സമ്പത്തിനെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള അധികാരത്തെക്കൂടി ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ട് എന്നുകാണാം. കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ ആത്മഗതത്തിലൂടെ വളരെ

ചുരുങ്ങിയ വാക്കുകളിൽ ഈ നോവലിലെ സാമ്പത്തികാധികാരം എന്ന വിഷയത്തെയാണ് ആഖ്യാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. അതോടൊപ്പം കുഞ്ഞിമാളുവിനെ രാമപ്പണിക്കർക്ക് വിവാഹം ചെയ്തുകൊടുക്കാതെ വയസ്സൻനമ്പൂതിരിക്ക് വിവാഹം ചെയ്തുകൊടുക്കുന്നതിലെ അമർഷവും നിസ്സഹായാവസ്ഥയും മുകളിൽപ്പറഞ്ഞ വാക്കുകളിൽ പ്രകടമാണ്.

ആത്മഗതത്തിലൂടെ ഹാസ്യാത്മകമാംവിധം കഥാപാത്രവർണ്ണന നടത്തുന്ന രീതിയും വി.കെ.എന്നിൽ കാണാം. ഉണ്ണുനീലി, നാണുനമ്പൂതിരി എന്നിവരെയാണ് ഈ നോവലിൽ വിശദമായി രൂപവർണ്ണന നടത്തുന്നത്. ഉണ്ണുനീലിയെ ആഖ്യാതാവുതന്നെ അതിശയോക്തിപരമായി അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ നമ്പൂതിരിയെ കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ ആത്മഗതത്തിലൂടെയാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

കഥാപാത്രവർണ്ണനയിൽ ഈ നോവലിൽ മുന്നിട്ടുനില്ക്കുന്നതാണ് നമ്പൂതിരിയുടെ രൂപാവതരണം. "ഔദ്യോഗികമായി നാല്പത്തഞ്ചുവയസ്സുള്ള കോമളൻ, കുഞ്ഞിമാളു ഓർത്തു. അറുപതുനില്ക്കട്ടെ, എഴുപതെന്നു പറഞ്ഞാൽപോലും എന്തെങ്കിലും അപാകതയോ ആർക്കെങ്കിലും അത്ഭുതമോ തോന്നുകയില്ല. വയറാണു പ്രധാനം. സൃഷ്ടി ആദ്യം അവിടെ നടന്നതിനാലായിരിക്കണം ആ പ്രദേശത്തിന് ഇത്രയും പ്രാധാന്യം. പണ്ഡിതനെ തവണകളായാണ് പടച്ചവൻ നിർമ്മിച്ചതെന്നുതോന്നി. ഒരവയവവും മറ്റൊന്നുമായി പോരുത്തമില്ല. പെൻസിൽമാതിരിയാണ് കൈകാലുകൾ. കൂർത്തമുഖം. പൂട്ടിയിട്ട കണ്ടംമാതിരിയുണ്ട്. അവിടവിടെ രോമത്തിന്റെ ഞാറുകൾ എഴുന്നു നിൽക്കുന്നു. തലങ്ങും വിലങ്ങും മുറുക്കാൻ കറയും. സർവ്വത്ര രോമശ്രീമാനും ജരാനരബാധിച്ച ദേഹവുമായതിനാൽ കരിയും ചാരവും കലർന്ന നിറമായിരുന്നു. വേണ്ടതിലധികം ഉയരവും. കാട്ടിൽനിന്നും വിദ്വാൻ എങ്ങനെ രക്ഷപ്പെട്ടുവെന്ന് കുഞ്ഞിമാളുവിന് അതിശയമായി".(67)

'ഒരുവെടിക്ക് രണ്ടുപക്ഷി' എന്നുപറയുന്നതുപോലെ കുഞ്ഞിമാളുവിന് നമ്പൂതിരിയോടുള്ള പുച്ഛം വെളിപ്പെടുത്തുക, നമ്പൂതിരിയുടെ രൂപവർണ്ണന നിർവഹിക്കുക എന്നീ രണ്ടു കർമ്മങ്ങളാണ് ഈ ആഖ്യാനത്തിലൂടെ നോവലിസ്റ്റ് ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ഔദ്യോഗികമായി എന്നു പറയുന്നതിലൂടെ വൃദ്ധനായ നമ്പൂതിരി പ്രായം കുറച്ചുപറഞ്ഞും യുവാക്കളെപ്പോലെ പെരുമാറിയും സംബന്ധം ചെയ്യുന്നതിലെ അപഹാസ്യതയെയാണ് കാണിക്കുന്നത്. നമ്പൂതിരിയുടെ വയറിനെ പ്രഥമമായി വർണ്ണിക്കുന്നതിലൂടെയും മുറുക്കാൻകറയെ പ്രത്യേകമായെടുത്തുപറഞ്ഞതിലൂടെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭക്ഷണത്തിലും മുറുക്കിലുമുള്ള പ്രിയത്തെയും

അവൾക്കതിനോടുള്ള അവജ്ഞയെയുമാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. കൈകാലുകളുടെ വർണ്ണനകൂടി ആവുമ്പോഴേക്കും കാർട്ടൂൺ കഥാപാത്രത്തിന്റെ രൂപം നേടുന്ന നമ്പൂതിരി. എന്നാൽ മുഖം, ദേഹം എന്നിവയുടെ വർണ്ണനയോടൊപ്പം കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ 'കമന്റ്' കൂടിയാവുമ്പോൾ നമ്പൂതിരി, കാർട്ടൂൺ കഥാപാത്രത്തിൽനിന്നും വാനരന്റെ രൂപം കൈവരിക്കുന്നു. അതോടൊപ്പം തന്നെ കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ ആന്തരികസംഘർഷവും നിഷ്കളങ്കതയും ചലച്ചിത്രാഖ്യാനത്തിന് സമാനമായ ഈ വർണ്ണനയിൽ ലയിക്കുന്നു. അതിലൂടെ ഇവയെ കൂടുതൽ തമാശയാക്കാനും കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. മനസ്സിലുള്ള കാര്യങ്ങളെ മറകളേതുമില്ലാത്ത വെളിപ്പെടുത്തലുകളായി ആത്മഗതങ്ങൾ മാറുന്നു.

2.2. ഫ്ലാഷ്ബാക്ക്

കഥ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കാലത്തേയ്ക്ക് അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഭൂതകാലത്തെ സന്നിവേശിപ്പിക്കാൻ എഴുത്തുകാർ ഫ്ലാഷ്ബാക്ക് ഒരാഖ്യാനസമ്പ്രദായമായി സ്വീകരിക്കാറുണ്ട്. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ഭൂതകാലാഖ്യാനത്തിലൂടെ നോവലിനെ കൂടുതൽ കെട്ടുറപ്പുള്ളതും ഹാസ്യാത്മകവുമാക്കുക എന്നത് വി.കെ.എൻ. രചനയുടെ സവിശേഷതയാണ്. മഞ്ചലിൽ കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ പ്രണയാഖ്യാനം ചെയ്യുന്ന ഏഴ്, എട്ട് അധ്യായങ്ങൾ കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ ഓർമ്മയിലൂടെയാണ് നോവലിസ്റ്റ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഞാൻ എന്ന ഉത്തമപുരുഷനിലാണ് സാധാരണയായി ഫ്ലാഷ്ബാക്കിലൂടെ കഥാഖ്യാനം നടത്തുക. എന്നാൽ മഞ്ചലിൽ കഥാപാത്രത്തിന്റെ ഓർമ്മയിലൂടെ ആഖ്യാതാവ് കഥപറയുന്നരീതിയാണ് സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്.

കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ഓർമ്മകളിലൂടെ കഥാഖ്യാനം നടത്തുന്നതിനിടയിലും പ്രത്യക്ഷവിവരണാത്മകരീതിയിലൂടെ കഥാപാത്രത്തിന്റെ രൂപവും ചേഷ്ടാവിശേഷങ്ങളും രേഖപ്പെടുത്തുക എന്നത് വി.കെ.എൻ. ശൈലിയാണ്. ഇതിലൂടെ സന്ദർഭത്തെ കൂടുതൽ ഹാസ്യാത്മകമാക്കാൻ നോവലിസ്റ്റിന് കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. പിണക്കത്തിലായിരുന്ന രാമപ്പണിക്കർ ദിവസങ്ങൾക്കുശേഷം വീട്ടിലെത്തിയപ്പോഴുള്ള മാളുവിന്റെ പ്രതികരണത്തെ നോവലിസ്റ്റ് അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് നോക്കുക: "മാരനെ കണ്ണാൽ കയറിട്ട് അടുക്കളയിലേയ്ക്ക് വലിച്ചിരുത്തി പൂമങ്ക ചോർ വിളമ്പി' (54). ഭക്ഷണം വേണ്ടെന്നുപറഞ്ഞിട്ടും പണിക്കരെ നിർബന്ധിച്ച് ഭക്ഷണം കഴിപ്പിക്കുന്ന രംഗം 'പശുവിനെ മൂക്കുകയറിട്ട് വലിച്ച് കാടിവെള്ളം കൊടുക്കുന്നതിനു' സമാനമായാണ് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്.

പണിക്കരിലെ സാധുത്വവും പണിക്കരെ വരുതിയ്ക്ക് നിർത്താൻ കഴിയുന്ന മാളുവിന്റെ ആജ്ഞാശക്തിയും താരതമ്യം ചെയ്യുമ്പോൾ ഈ പ്രയോഗം ഉചിതമാവുകയും ചെയ്യുന്നു. "ഞാൻ അടുക്കളയിലേയ്ക്ക് വിളിച്ചിരുത്തി ചോർ കൊടുത്തു" എന്നെല്ലാമേ കുഞ്ഞിമാളു സ്വയം ഈ സംഭവത്തെ വിശദീകരിയ്ക്കു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം കുഞ്ഞിമാളു-രാമപ്പണിക്കർ പ്രണയത്തിലെ അധികാരത്തെയും സ്നേഹത്തെയും ഏറ്റവും സുന്ദരമായും ഹാസ്യാത്മകമായും ആവിഷ്കരിക്കേണ്ട ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ആഖ്യാതാവുതന്നെ കടന്നുവന്നത്. അതോടൊപ്പം ലഘുവായി പറയേണ്ട കാര്യത്തെ അലങ്കാരത്തിൽ പൊതിഞ്ഞ് അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ അമിതാലങ്കാരവർണ്ണനയെ കളിയാക്കുകകൂടിയാണിദ്ദേഹം.

കഥാപാത്രത്തിലൂടെ തന്നെ ഫ്ലാഷ്ബാക്ക് അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ തമാശയുണ്ടാക്കുന്നതിന് ഉദാഹരണം: "കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ അച്ഛൻ നമ്പൂതിരി, വാര്യത്തെ കുഞ്ഞിപ്പെണ്ണിനോട് സംസാരിക്കാൻ ഇടയായതിനെക്കുറിച്ച് കാര്യസ്ഥനോട് പറയുന്ന സന്ദർഭം: കിണറ്റിൻ കരയിലിരുന്നു പരിപ്പു കഴുകുന്ന കുഞ്ഞിപ്പെണ്ണിനോട് നമ്പൂതിരി:

"കൂപസ്ഥയാണ്, അല്ലേ?"

പെണ്ണ് പറഞ്ഞു: "അല്ല സൂപസ്ഥയാണ്."

നമ്പൂതിരി സ്വയം ഉടഞ്ഞ് പലഭാഗത്തേക്കും തെറിച്ചു വീണുകൊണ്ടു ചിരിച്ചു."(26)

ദ്വയാർത്ഥപ്രയോഗങ്ങളാൽ സമ്പന്നമാണ് വി.കെ.എൻ. കൃതികൾ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം ഇതിൽ മുമ്പരുമാണ്. അവരുടെ ഭാഷാപാണ്ഡിത്യവും ബുദ്ധിസാമർത്ഥ്യവും പലപ്പോഴും വ്യക്തമാക്കുന്നത് അവരുടെ ദ്വയാർത്ഥപ്രയോഗങ്ങളിലൂടെയാണ്. ഇവയിൽ ഭൂരിഭാഗവും അശ്ലീലച്ചുവയുള്ളവയുമായിരിക്കും. ഇവിടെ 'കൂപസ്ഥ' എന്നതിന് കിണറിനടുത്തിരിക്കുന്നവളെന്ന് വാച്യാർത്ഥം ചീത്ത ഉപസ്ഥമുള്ളവളെന്ന് വ്യംഗാർത്ഥം. 'സൂപസ്ഥ' എന്നതിന് പരിപ്പിനടുത്തിരിക്കുന്നവളെന്ന് വാച്യാർത്ഥം, നല്ല ഉപസ്ഥമുള്ളവളെന്ന് വ്യംഗ്യാർത്ഥം. ഈ കഥ പറഞ്ഞ ഉടനെ നമ്പൂരി 'സ്വയം ഉടഞ്ഞ് പല ഭാഗത്തേക്കും തെറിച്ച് വീണുകൊണ്ടു ചിരിച്ച്' എന്നത് ആഖ്യാതാവിന്റെ വാക്കുകളാണ്. നമ്പൂതിരിയുടെ ഓർമ്മയോടൊപ്പമുള്ള ആഖ്യാതാവിന്റെ കൂട്ടിച്ചേർക്കൽ ഹാസ്യത്തെ കൂടുതൽ പെരുപ്പിക്കുന്നു. സ്വയം തമാശപറയുകയും അവയെ അതേപോലെ ആസ്വദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം. യഥേഷ്ടം ലൈംഗികസ്വാതന്ത്ര്യം അനുഭവിക്കുന്നവരാണിതിലെ സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം. നോവലിന്റെ ആദ്യഭാഗത്തുതന്നെ

നമ്പൂതിരിയുടെ ഓർമ്മയിലൂടെ ഇതിനൊരു 'എൻട്രി' യിടുകയായിരുന്നു എന്നുപറയാം.

കഥയുടെ വർത്തമാനകാലത്തെ, കഥയുടെ ഫ്ലാഷ്ബാക്കുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുന്ന ആഖ്യാനരീതി ഈ നോവലിൽ കാണാം. ഇന്നത്തെ ജില്ലാകലക്ടറുടെ അധികാരമുള്ള തുക്ടിയുടെ ഉപദേശിയായ ശിരസ്താദാരുടെ (ഉഗ്രൻ നമ്പ്യാർ) പാണ്ഡിത്യവും ഭക്ഷണം കഴിക്കുന്നരീതിയും കണ്ടപ്പോൾ ഉണ്ണൂനീലി തന്റെ ഭർത്താവായ കോമൻനായരെക്കുറിച്ചോർക്കുന്നത് ഇതിനു ദൃഷ്ടാന്തമാണ്. ഇങ്ങനെ ഫ്ലാഷ്ബാക്കിലൂടെ പറഞ്ഞുവെച്ച ഒരു വ്യക്തിയെ, കഥയുടെ വർത്തമാനകാലത്തിൽ അയാളുമായി ബന്ധമുള്ള സന്ദർഭങ്ങൾ വരുമ്പോൾ വീണ്ടും ഫ്ലാഷ് ബാക്കിലേക്ക് യാത്രചെയ്ത് ആ വ്യക്തിയുടെ പ്രാഭവം വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ ആഖ്യാനരീതിയിലൂടെ പ്രമേയത്തെ അന്യോന്യം ബന്ധപ്പെടുത്താൻ നോവലിസ്റ്റിന് കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വർത്തമാന-ഭൂതകാലങ്ങളെ നൂലിട്ട് ബന്ധപ്പെടുത്തുന്ന രീതിയിൽ കോമൻനായരുടെ ഓർമ്മയിലൂടെ പിന്നോട്ടും വളരെ പെട്ടെന്നുതന്നെ മുന്നോട്ടും സഞ്ചരിക്കുന്ന കഥാപാത്രമാണിതിലെ ഉണ്ണൂനീലി. ഈ നോവലിലെ പ്രധാനകഥാപാത്രങ്ങൾ മാത്രമേ മനോവ്യാപാരത്തിലൂടെ ഹാസ്യാഖ്യാനം നടത്തുന്നുള്ളൂ എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. നോവലിൽ വിശദമായി അവതരിപ്പിക്കേണ്ടത് പ്രധാനകഥാപാത്രങ്ങളെയായതിനാലാവാം ഈ ആഖ്യാനതന്ത്രം വി.കെ. എൻ. സ്വീകരിച്ചത്.

3.പ്രവൃത്തി

നാടകങ്ങളുടെ പ്രധാന ആഖ്യാനതന്ത്രങ്ങളിലൊന്നാണ് കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ക്രിയകളിലൂടെ ആഖ്യാനം നിർവഹിക്കുക എന്നത്. എന്നാൽ ഇതേ ആഖ്യാനരീതി നോവലുകളിലും കഥകളിലുമെല്ലാം ഉപയോഗിച്ചുകാണുന്നുണ്ട്. മഞ്ചലും ഇതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമല്ല. പ്രതിപാദ്യത്തെ ഹാസ്യാത്മകമായി ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള പ്രധാനമാർഗങ്ങളിൽ ഒന്നായി ഗ്രന്ഥകാരൻ ഇതിനെ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സ്വഭാവം, മാനസികാവസ്ഥ എന്നിവ വെളിപ്പെടുത്തുന്നതിനുള്ള ഉപാധിയായും ഇതു മാറുന്നു. കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ സംബന്ധചടങ്ങിനെക്കുറിച്ച് പറയുന്നതു നോക്കുക: "ഓർമ്മശക്തിയെ സ്തംഭിപ്പിച്ചു. കോണിയിറങ്ങി ഇടനാഴി കടന്ന് കോലായിലെത്തി. ഒരു നിലവിളക്കിനുചുറ്റും ശലഭംപോലെ കുറച്ചുനേരം ചുറ്റി. തിരിച്ചു നടന്നു."(84) എന്നാണ്. ഇവിടെ യന്ത്രസമാനമാണ് മാളുവിന്റെ പ്രവൃത്തികൾ. വിളക്കിനുചുറ്റും പാറുന്ന

ശലഭത്തെപ്പോലെ വളരെ കുറച്ചുസമയം സംബന്ധം എന്ന വഴിപാട് നടത്തി കുഞ്ഞിമാളു തിരിച്ചുപോയി. ഒരതിശയോക്തിയുമില്ലാതെ വളരെ ലാഘവത്തോടെ സംബന്ധം എന്ന കർമ്മത്തിന്റെ നിസ്സാരതയെയും കുഞ്ഞിമാളുവിന് അതിനോടുള്ള പുച്ഛവും ആ കഥാപാത്രത്തിന്റെതന്നെ പ്രവൃത്തിയിലൂടെ അവതരിപ്പിച്ച് അതിനു നേരെ ചിരിക്കുകയാണ് നോവലിസ്റ്റ്. നായികയുടെ പിന്നീടുള്ള പ്രവൃത്തികളെല്ലാം ഈ അഭിപ്രായത്തെ കൂടുതൽ ഉറപ്പിക്കുന്നു. വിളക്കിനുചുറ്റും പാറുന്ന ശലഭംപോലെ അവളുടെ സംബന്ധത്തിനും അത്ര ആയുസ്സേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. നിലവിളക്കിനുചുറ്റും പാറിനടന്ന് ബലിയാടാവുന്ന കുഞ്ഞുശലഭങ്ങൾക്ക് സമാനം തന്നെയായിരുന്നു നമ്പൂതിരി സംബന്ധത്തിലേർപ്പെടുന്ന നായർ പെൺകുട്ടികളുടെയും അവസ്ഥ എന്നുകൂടി ഇവയോട് ചേർത്തുവായിക്കേണ്ടതാണ്. അലങ്കാരങ്ങളുടെ സമൃദ്ധമായ ഉപയോഗത്തിലൂടെ വാക്യവൈചിത്ര്യം സൃഷ്ടിക്കുന്ന വി.കെ.എൻ. രീതിയ്ക്കുകൂടി ഉദാഹരണമാണിത്.

ഭക്ഷണവും പ്രണയവും തമ്മിലുള്ള സമ്മേളനം വി.കെ.എൻ.കൃതികളുടെ എടുത്തുപറയേണ്ട സവിശേഷതകളിൽ ഒന്നാണ്. ഇത് പലപ്പോഴും കഥാപാത്രങ്ങളുടെ പ്രവൃത്തിയിലൂടെയാണ് നോവലിൽ ഹാസ്യാത്മകമായി ആഖ്യാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. കുഞ്ഞിമാളു രാമപ്പണിക്കർക്ക് ഭക്ഷണം നൽകുന്ന സന്ദർഭം: "മോരൊഴിച്ച കൂട്ടാനായിരുന്നു. ഇളം മഞ്ഞനിറമാർന്ന ഈ ഉപദംശത്തിൽ പാകത്തിന് കരിവേപ്പിലയും കടുകും പാറിക്കിടന്നിരുന്നു..." ഇങ്ങനെ പോകുന്നു ഭക്ഷണവർണ്ണന. "ഇതിനെല്ലാം പുറമെ കുഞ്ഞിമാളു വേറൊരു പൊടിക്കൈചെയ്തു. നിമിഷനേരംകൊണ്ട് ഒരു കോഴിമുട്ട പൊരിച്ച് അവനെ വാട്ടിയനാക്കിലയിൽ പൊതിഞ്ഞ് പ്രത്യേക പ്രേമോപഹാരമായി കാമുകനു സമർപ്പിച്ചു. ഓതുകയും ചെയ്തു: "ഉണ്ടവനാണ് ഊക്കൻ"." (55) ഇങ്ങനെ സ്പെഷ്യൽ പ്രേമോപഹാരം നല്കി കാമുകന്റെ പിണക്കം മാറ്റുന്ന കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ ഹാസ്യാത്മകപ്രവൃത്തിയിലൂടെ ഭക്ഷണവും പ്രണയവും താദാത്മ്യംപ്രാപിക്കുന്ന സുന്ദരനിമിഷങ്ങൾ വി.കെ.എൻ. ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. കുഞ്ഞിമാളു കോഴിമുട്ട പൊരിക്കുന്നതിൽ കാണിക്കുന്ന വേഗത്തിലൂടെയും രാമപ്പണിക്കരെ ഭക്ഷണം കഴിപ്പിക്കുന്നതിൽ കാണിക്കുന്ന ആവേശത്തിലൂടെയും ഇതു കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു. 'ഉണ്ടവനാണ് ഊക്കൻ' എന്ന പ്രയോഗത്തിലെ ലൈംഗികസൂചന കാണാതെ പോകാനാവില്ല. 'വയറാണ് പുരുഷന്റെ ഹൃദയത്തിലേക്കുള്ളവഴി' എന്ന പഴമൊഴിയെ ശരിവയ്ക്കുന്നവരാണ് ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥാപാത്രങ്ങൾ. ഇവയ്ക്കുപുറമെ തറവാടിന്റെയും സ്ത്രീയുടെയും പ്രതാപം കാണിക്കുന്ന രീതിയിൽ ഭക്ഷണം നല്കി പുരുഷന്മാരെ ആകർഷിക്കുന്ന സ്ത്രീകളെയും പുരുഷൻ ഭക്ഷണം കഴിക്കുന്നതുകണ്ട് അവരെ

പ്രണയിക്കുന്ന സ്ത്രീകളെയും ഇതിൽ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉണ്ണൂനീലി ഉഗ്രന നൽകുന്ന ഭക്ഷണം, കോമപ്പന്റെ ഭോജനം കണ്ട് അയാളോടുള്ള പ്രണയം വർദ്ധിക്കുന്ന ഉണ്ണൂനീലി എന്നിങ്ങനെ എത്രയോ ഉദാഹരണങ്ങൾ. ഭക്ഷണത്തിലുംകൂടിയാണ് പുരുഷന്റെ വീര്യം എന്നു വിശ്വസിക്കുന്ന സ്ത്രീകളാണ് മഞ്ചലിലെ കുഞ്ഞിമാളുവും ഉണ്ണൂനീലിയും. വി.കെ.എൻ.കൃതികളിലെ ഹാസ്യാവിഷ്കാരം ഉമ്മറത്തുമാത്രം ഒതുങ്ങിനില്ക്കുന്നവയല്ല അകത്തളരഹസ്യങ്ങളെവരെ സത്യമോ മിഥ്യയോ എന്ന് തിരിച്ചറിയാനാവാത്തവിധം ഹാസ്യാത്മകമായി വരച്ചിടുകയാണിവിടെ. ഭക്ഷണത്തിന് അമിതപ്രാധാന്യം നല്കിയിരുന്ന ആ കാലഘട്ടത്തിലേക്കു കൂടിയാണ് വി.കെ.എൻ. വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്.

കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ അമ്മാവനും ദേശത്തെ അധികാരിയുമായ കണ്ടർമേനോന്റെ പ്രവൃത്തിയിലൂടെയാണ് നോവലിസ്റ്റ് പ്രധാനമായും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വഭാവാവിഷ്കരണവും നോവലിലെ മറ്റുകഥാപാത്രങ്ങളുടെ സ്ഥാനമാനങ്ങളും വ്യക്തമാക്കുന്നത്. അധികാരി നാണനമ്പൂതിരിയെ സ്വീകരിക്കുന്ന രംഗം: "അധികാരി ഓടിപ്പോയി പടിക്കൽവെച്ച് സ്വീകരിച്ചു. വയറിനെ ഭക്തിപൂർവ്വം എതിരേറ്റ് കൊണ്ടുവന്നു. ഉമ്മറത്തുവിരിച്ച പുൽപായിൽ ഭദ്രമായിരുത്തി. അരികിൽനിന്ന് വിശറിയെടുത്ത് വീശാൻ തുടങ്ങി"(67). നമ്പൂതിരിയിലെ ഗുരുത്വത്തെക്കാൾ നമ്പൂരിത്വത്തെയാണ് ഇത്രയും താഴ്മയോടെ അടിമയായി നിന്നുകൊണ്ട് ബഹുമാനിക്കുന്നത്. വയറിനെ ഭക്തിപൂർവ്വം എതിരേറ്റ് കൊണ്ടുവന്നു എന്നു പറയുന്നതിൽ കുടവയറനായ നമ്പൂതിരിയെ (നടക്കുമ്പോൾ വയറാണല്ലോ മുമ്പെ നടക്കുക, അപ്പോൾ ആദ്യ സ്വീകരണവും വയറിനുതന്നെ) എതിരേറ്റു എന്നും സംബന്ധത്തിന്റെ പ്രധാനഘടകങ്ങളിലൊന്നായ വയറിനെ (വയറിനെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തൽ തന്നെയാണല്ലോ സംബന്ധത്തിന്റെ ഒരുദ്ദേശ്യം) എതിരേറ്റു എന്നും അർത്ഥം കല്പിയ്ക്കാം. ഇതിലൂടെ ആ കാലഘട്ടത്തിൽ നമ്പൂതിരിമാർക്ക് ലഭിച്ചിരുന്ന ആദരവിനെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. "മാളികമുകളിലേക്ക് വഴികാണിച്ചുകൊണ്ട്, ആതിഥേയൻ അധികാരി, അഭ്യാസിക്കഭിമുഖമായി പിൻതിരിഞ്ഞുനടന്ന് കോണി കയറി"(96)ക്കൊണ്ടാണ് നമ്പൂതിരിക്കുശേഷം വീട്ടിൽ വന്ന ഉഗ്രനെ അധികാരി സ്വീകരിക്കുന്നത്. 'അഭ്യാസിക്കഭിമുഖമായി പിൻതിരിഞ്ഞുനടന്ന് കോണി കയറ്'ന്നതിലൂടെ ഇവിടെയും ആദരത്തിന്റെ ഉച്ചാവസ്ഥയെയാണ് നർമ്മത്തിൽ ചാലിച്ചവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അവിടെ നമ്പൂതിരിത്വത്തിനുള്ള ആദരവായിരുന്നെങ്കിൽ ഇവിടെ പാണ്ഡിത്യത്തിനും ഉദ്യോഗത്തിനുമുള്ള ആദരവായി മാറുന്നു. ഈ രണ്ടു സന്ദർഭങ്ങളിലുമുള്ള കണ്ടർമേനോന്റെ പ്രവൃത്തിയിലൂടെ മാറിവരുന്ന

അധികാരപരിണാമത്തെയാണിവിടെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നത്. തൻ കാര്യം നേടാൻ കഴുതക്കാലും പിടിക്കുന്ന ചഞ്ചലമനസ്കനായ കണ്ടരെ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ പെരുമാറ്റത്തിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കാനും ഗ്രന്ഥകാരന് കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇവയ്ക്കുപുറമെ കണ്ടർക്ക് ഉണ്ണുനീലിയോടുള്ള ബഹുമാനം, രാമപ്പണിക്കരോടുള്ള കാർക്കശ്യം എന്നിവ അവരുടെ സ്ഥാനമാനങ്ങളെ നിർണ്ണയിക്കുന്നവയായും മാറുന്നു.

പ്രവൃത്തിയിലൂടെയുള്ള ഹാസ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ വിഭാഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നവയാണ് അംഗചലനങ്ങളിലൂടെയുള്ള ഹാസ്യാഖ്യാനവും. നാടകാഖ്യാനരീതിയായ അംഗചലനാവിഷ്കാരത്തിലൂടെ വളരെ വിദഗ്ധമായി ഹാസ്യാഖ്യാനം നടത്തുകയെന്നത് വി.കെ.എൻ. രീതിയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പയ്യൻകഥകൾ, പിതാമഹൻ, ആരോഹണം തുടങ്ങി അനവധി ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളുണ്ട്. മഞ്ചലിലെ അധികാരിയുടെയും നമ്പൂതിരിയുടെയും ചലനങ്ങൾ പലപ്പോഴും ഇതിനുദാഹരണമാണ്. സന്നി ബാധിച്ച് ആദ്യവേളി മരിച്ചുവെന്നറിഞ്ഞപ്പോഴുള്ള നാണുനമ്പൂതിരിയുടെ പ്രതികരണം: "നമ്പൂതിരി ചെറുവിരൽ കുത്തനെ വിറപ്പിച്ചുകൊണ്ടുപറഞ്ഞു: "അഃ അതുമുണ്ടായി അല്ലേ?"." (81). യാതൊരു സങ്കടവുമില്ലാതെ നിസ്സാരമായി അതും തള്ളി എന്നുകാണിക്കാനാണിവിടെ നമ്പൂതിരിയുടെ ചലനംകൂടി ആവിഷ്കരിച്ചത്. പാപ്പിയുടെ മരണം ഒരുപാട് വേളികളും സംബന്ധങ്ങളുമുള്ള നമ്പൂതിരിയിൽ 'ചെറുവിരലനക്കം' മാത്രമേ ഉണ്ടാക്കിയുള്ളൂവെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിരലനക്കത്തിലൂടെ ഹാസ്യാത്മകമായി അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു.

ഈ ഉദാഹരണങ്ങൾക്കുപുറമെ സംബന്ധദിവസം കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ വരവും കാത്തിരിക്കുന്ന നമ്പൂതിരി (87,88), നമ്പൂതിരിയുടെ അടുത്തുനിന്നും രക്ഷപ്പെട്ട മാളു രാമപ്പണിക്കരുടെ മുറിയിൽ കയറിയപ്പോൾ അയാൾക്കുണ്ടായ വെപ്രാളം (89), ഉഗ്രനെ കണ്ടപ്പോൾ കുഞ്ഞിമാളുവിനുണ്ടായ അബോധാവസ്ഥ, പിന്നീടുണ്ടായ പ്രണയം (96), കുഞ്ഞിമാളുവിന്റെ സൗന്ദര്യത്തിൽ അഭിരമിച്ച് നിൽക്കുന്ന ഉഗ്രൻ (100-103) തുടങ്ങി ധാരാളം സന്ദർഭങ്ങൾ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ആംഗികചലനത്തിലൂടെ രസകരമായി ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു.

വ്യത്യസ്ത ആഖ്യാനതന്ത്രങ്ങളാൽ സമ്പുഷ്ടമാണ് വി.കെ.എൻ.കൃതികൾ. ആഖ്യാനത്തിലുടനീളം കൊരുത്തിവെച്ച ഹാസ്യമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളെ മറ്റു സാഹിത്യകൃതികളിൽനിന്നും ഹാസ്യസാഹിത്യകൃതികളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നത്. കഥാപാത്രചിത്രീകരണത്തിലൂടെ ഹാസ്യാഖ്യാനം നടത്തുകയെന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ

ആഖ്യാനമാർഗങ്ങളിൽ ഒന്നുമാത്രമാണ്. കഥാപാത്രത്തിന്റെ ഭക്ഷണ പ്രിയം, സ്നേഹം, പ്രണയം, കാമം, മനസ്സിന്റെ മറ്റുസങ്കീർണ്ണ തലങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ഒരുമറയുമില്ലാതെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നതോടൊപ്പം കഥയു ടെ പശ്ചാത്തലം, കഥയുടെ പൂർവ്വാഖ്യാനത്തിനുള്ള സാധ്യത തുടങ്ങിയ വയെല്ലാം കഥാപാത്രചിത്രീകരണത്തിലൂടെ സാധ്യമാക്കിയിരിക്കുന്നു. ഓരോ കഥാപാത്രത്തിന്റെയും കഥയുടെയും വളർച്ച കഥാപാത്രാഖ്യാന ത്തിലൂടെയാണ് അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നുചുരുക്കം.

കഥാപാത്രത്തിന്റെ സംഭാഷണം, മനോവ്യാപാരം, പ്രവൃത്തി എന്നി വയുടെ വിചിത്രമായ സന്നിവേശത്തിലൂടെയാണ് കഥാപാത്രചിത്രീകര ണത്തിലൂടെ മഞ്ചലിൽ തമാശയുണ്ടാക്കിയത്. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സം ഭാഷണാഖ്യാനത്തിലൂടെ ഹാസ്യം സൃഷ്ടിക്കുമ്പോൾ അത് വാച്യപ്രധാ നമെന്നപോലെ കോഡിലൂടെയും ദ്വയാർഥങ്ങളിലൂടെയും ശ്ലോകങ്ങളിലൂ ടെയും മറ്റും ധ്വനിപ്രധാനമായും പ്രയോഗിച്ച് സാധാരണമായ കാര്യങ്ങ ളെപ്പോലും വിചിത്രവും അസാധാരണവും അപരിചിതവുമായ ഒന്നാക്കി ത്തീർക്കുന്നു. അപ്പോഴുളവാകുന്ന പൊരുത്തക്കേടും വൈരുദ്ധ്യവും അപ്ര തീക്ഷിതത്വവുമൊക്കെ ചിരിക്കു ഹേതുവാകുകയും ചെയ്യുന്നു.

കഥാപാത്രങ്ങളുടെ മനോവ്യാപാരം, പ്രവൃത്തി തുടങ്ങിയവ വിസ്തരി ച്ച് ആഖ്യാനത്തിന് ത്രിമാനസ്വഭാവം നല്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ആഖ്യാനത്തി ന്റെ വ്യത്യസ്ത അടരുകളിലേക്ക് പ്രവേശിച്ച് അവയിലെല്ലാം ചിരിയുടെ ഉറവുകൾ കണ്ടെത്തിയ എഴുത്തുകാരനാണ് വി.കെ.എൻ. അതിനുപക രിക്കുന്ന സവിശേഷമായ ഭാഷാരീതികൾ രൂപപ്പെടുത്താൻ കഴിഞ്ഞതാ ണ് വി.കെ.എൻ എന്ന കഥാകാരനെ അനന്യനാക്കുന്നത്.

കേരളത്തിൽ നിലനിന്ന സംബന്ധവ്യവസ്ഥിതിയെ പ്രധാനപ്രമേ യമാക്കുകയും വിമർശിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോഴും അതിന്റെ ഗൗരവസ്വഭാ വത്തെ പിന്തള്ളാതെത്തന്നെ പരിഹാസവും തമാശയും മുൻകൈ നേ ടുന്ന തരത്തിൽ ആഖ്യാനം നിർവ്വഹിക്കാനാവുന്നു എന്നതാണ് അദ്ദേ ഹത്തിന്റെ സവിശേഷത. ഭാഷയിലെ ഹാസ്യസാദ്ധ്യതകളെ പൂർണ്ണമാ യും പ്രയോജനപ്പെടുത്താൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിയുന്നു. ആഖ്യാനത്തിൽ നിരന്തരം പുതിയ തന്ത്രങ്ങൾ മെനഞ്ഞ് അതിലുടനീളം ചിരിയമിട്ടുകൾ ഒളിപ്പിച്ചുവയ്ക്കുകയാണ് ഈ 'ചിരിയുടെ പിതാമഹൻ'.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. അപ്പൻ, കെ.പി. 1997. ചിരിയുടെ പിതാമഹൻ. (എഡി.) ഡോ. പി.സി. റോയി. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

2. നാരായണൻകുട്ടിനായർ, വി.കെ., 2007. മഞ്ചൽ. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

3. രമ്യ, ടി. 2004. 'ഹാസ്യനിർമ്മിതിയും വി.കെ.എന്റെ ഭാഷയും' (എഡി.) ടി. പവിത്രൻ. അധിനിവേശിതസമൂഹവും സാഹിത്യവും, കണ്ണൂർ: മലയാള വിഭാഗം. പയ്യന്നൂർ കോളേജ്.

4. രവിശങ്കർ, എസ്., 2011. ഹാസ്യത്തിന്റെ രസതന്ത്രം. തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

5. ലിസി മാത്യു, വി., 2000. വി.കെ.എൻ. പുതിയ പുരുഷാർത്ഥങ്ങളുടെ ചക്രവർത്തി. കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്.

6. ഷിബൂഷ്, ശ്രീനാരായണൻ, 2014. വി.കെ.എൻ. വായനകൾ. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

7. Ermida, Isabel. 2008. The lanuaage of Comic Narratives Humor Construction in Short stories. Berlin, Newyork: Mouton de Gruyter.

ആധുനിക ധൈഷണികത:
ഡോ. കെ.എൻ. പണിക്കർ, കെ. സച്ചിദാനന്ദൻ, ബി. രാജീവൻ എന്നിവരുടെ സാമൂഹിക വിമർശനരീതികളെക്കുറിച്ച് ഒരവലോകനം

ജയരാജൻ.പി.
ഗവേഷകൻ, മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗം, കാലിക്കറ്റ്സർവ്വകലാശാല.

ചരിത്രപഠനവും സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനവും കൊണ്ട് കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ നവോത്ഥാനചിന്തയുടെ അഗ്നിപടർത്തുന്ന ചരിത്രകാരനാണ് ഡോ. കെ.എൻ. പണിക്കർ. ഗ്രാംഷിയൻ ആശയപ്രപഞ്ചം ഒരു ഉറവിടമായി കണ്ടുകൊണ്ട് ചരിത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ഉദ്ഘാടനം ചെയ്തത് കെ.എൻ. പണിക്കരാണ്. ആധുനിക കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാനപശ്ചാത്തലം, അതിന്റെ ചരിത്രപരമായ പരിപ്രേക്ഷ്യം എന്നിവ തേടുന്ന സർഗ്ഗാത്മകപ്രവർത്തനത്തിൽ വർഷങ്ങളായി ഏർപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണദ്ദേഹം. സാംസ്കാരിക ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ഛായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമൂഹവിമർശനത്തിലും സാംസ്കാരികപ്രവർത്തനത്തിലും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ സാംസ്കാരികവിമർശവും ചരിത്രരചനയും ഒന്നിച്ചുകൊണ്ടുപോകുന്ന രീതി സമകാലിക കേരളീയ അക്കാദമികരംഗത്തെ ഏറെ സ്വാധീനിച്ച ഒന്നാണ്. അതു പിൻപറ്റിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയിലേയും കേരളത്തിലേയും നവോത്ഥാന പാരമ്പര്യത്തിനു സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പരിണാമത്തെ നിരീക്ഷിക്കുന്നത് കാണുക: 'നാം മധ്യവർഗ്ഗസംസ്കാരത്തിന്റെ ഇരകളായി മാറിയിരിക്കുന്നു. അഖിലേന്ത്യാ തലത്തിൽതന്നെ ഈ പ്രവണത ശക്തമാണ്. സാംസ്കാരികവും ധൈഷണികവുമായ പിന്നോക്കാവസ്ഥയിലാണ് നമ്മുടെ മധ്യവർഗ്ഗം. ആഗോളവത്കരണത്തിന്റെ സ്വാധീനംമൂലം, ആവശ്യങ്ങളെയും അഭിലാഷങ്ങളെയും സ്വയം

തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയാത്ത പരിതഃസ്ഥിതിയാണ് അവർക്കുണ്ടായിരിക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യനീതിയിൽ വിശ്വസിക്കാത്ത ഒരു മധ്യവർഗം. ഇതിന് അനുകൂലമായ അന്തരീക്ഷം സൃഷ്ടിക്കുന്ന മാധ്യമലോകവും'[1]

നാം നവോത്ഥാനത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നത് ജ്ഞാനോദയവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പരികല്പനകളിൽക്കൂടിയാണ്. നവോത്ഥാനം തീർത്ത സാംസ്കാരികനിർമ്മിതിയെക്കുറിച്ച് വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ പലപ്പോഴും സാഹിത്യകൃതികളെ പണിക്കർ അത്തരം ചർച്ചയ്ക്കു വിഷയമാക്കുന്നുണ്ട്. 'ഇന്ദുലേഖ' പോലുള്ള മലയാളകൃതികളെ പരാമർശിക്കുന്നത് അത്തരം അവസരങ്ങളിലാണ്. അതിലെ പതിനാലാം അധ്യായം ബംഗാളിലും മഹാരാഷ്ട്രയിലും ഉണ്ടായ നവോത്ഥാന ആശയങ്ങളുടെ സ്വാധീനമാണ്. അതുപോലെ സ്ഥാപന കേന്ദ്രീകൃതമായ മതവ്യവസ്ഥയുടെ അധികാര പ്രയോഗങ്ങളെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രധർമ്മത്തെയും റാം മോഹൻ റോയ് ചോദ്യം ചെയ്തത് സൂചിപ്പിക്കുമ്പോൾ 'യുക്തി സമ്മാനിക്കുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യബോധമാണ് ഇന്നു നമുക്കു നഷ്ടമായിരിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ നവോത്ഥാന പൈതൃകവും നമുക്കു നഷ്ടമായിരിക്കുന്നു. ഇന്ന് നമ്മുടെ ചോദ്യങ്ങൾ ആൾദൈവങ്ങൾക്കുമുമ്പിലാണ് സമർപ്പിക്കുന്നത്'[2] എന്നാണ് കേരളീയ അവസ്ഥയെ പണിക്കർ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. പുരോഗമന ആശയങ്ങൾ പുലർത്തുന്ന കുടുംബങ്ങൾപോലും പ്രതിലോമപരമായ ആശയങ്ങൾ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന കേന്ദ്രമായി മാറിയിരിക്കുന്നു എന്നുകൂടി സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് അദ്ദേഹം.

നവോത്ഥാനം മുന്നോട്ടുവെച്ച് പുതിയ മനുഷ്യന്റെ ഉദയം എന്ന സങ്കല്പം ഇന്ത്യയിൽ സംഭവിച്ചു എന്നു പറയാൻ പണിക്കർ തയ്യാറല്ല. മറിച്ച് ഇന്ത്യയിലെ സമൂഹംകണ്ടത് സാമൂഹികവും മതപരവുമായ പരിഷ്കരണമാണെന്നാണ് അർഥമാക്കുന്നത്. ഇന്ത്യയിലേയും കേരളത്തിലേയും നവോത്ഥാനനായകരെ അവർക്ക് അധീനതയിലല്ലാത്ത ശക്തികൾ തോല്പിച്ചു. കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ ആധിപത്യത്തെ നേരിടാൻ അങ്ങനെ കഴിവില്ലാതെപോയി. പകരം യാഥാസ്ഥിതികശക്തികൾ ആ സ്ഥാനം കൈവശപ്പെടുത്തി. നവോത്ഥാനസങ്കല്പത്തെ പലതരത്തിൽ കാണുന്നവരെ പണിക്കർ എതിരിട്ടിട്ടുണ്ട്. പാശ്ചാത്യലിബറലിസത്തിന്റെ സന്തതിയാണതെന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനോട് അദ്ദേഹം യോജിക്കുന്നില്ല. എങ്കിലും പാശ്ചാത്യസ്വാധീനം അതിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നുവെന്ന വാദത്തോട് അദ്ദേഹം അനുകൂലിക്കുന്നുണ്ട്.

ഇന്ത്യയിലേക്കുവന്ന അധിനിവേശശക്തികൾ ഇവിടുത്തെ ഭരണസംവിധാനം രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിനുവേണ്ട പദ്ധതികൾ

ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി നടത്തിയ തന്ത്രങ്ങൾ ഇവിടത്തെ ജ്ഞാനാടിത്തറയായിരുന്നു. വിഭവങ്ങളെ എങ്ങനെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി എന്ന കണ്ടെത്തലുകൾ പണിക്കർ നടത്തുന്നത് ചരിത്രപഠനങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പഠനരീതികൾ ഉപയോഗിച്ചാണ്. ഗ്രന്ഥവിജ്ഞാനീയത്തിലായിരുന്ന അവരുടെ ശ്രമങ്ങൾ പിന്നീട് ഹിന്ദുനിയമങ്ങൾ ക്രോഡീകരിക്കാനും ഇന്ത്യൻ ഇതിഹാസങ്ങൾ ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യാനുമൊക്കെയായിരുന്നു നാഥാനിയേൽ ഹാൽഹെഡിന്റെ ശ്രമങ്ങൾ ഇത്തരം മനോഭാവമായിരുന്നുവെന്നും വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പണിക്കരുടെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കുക: 'ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ പ്രോത്സാഹനത്തിൽ നടന്ന ഗവേഷണങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവുകൾ വെളിച്ചത്തെത്തിച്ചു. ഇതു ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ രണ്ട് ആവശ്യങ്ങളെ പൂർത്തീകരിച്ചു. ഒന്ന്: ഭൂതകാലനേട്ടങ്ങൾ അധഃപതിച്ച വർത്തമാനകാലത്തെ ഉയർത്തിക്കാണിക്കുവാൻ സഹായകമായി. അത് അധിനിവേശ ഇടപെടലിന്റെ സാംഗത്യത്തെ വിശദീകരിക്കുകയും ന്യായീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. രണ്ട്: കീഴടക്കപ്പെട്ടവരുടെ ലോകത്തെക്കുറിച്ച് വിലമതിക്കാനാവാത്ത ഉൾക്കാഴ്ചകളാണ് അവ അധിനിവേശിത ഭരണാധികാരികൾക്കു നൽകിയത്. അങ്ങനെ അവ രണ്ടും അധിനിവേശ നിയന്ത്രണത്തിന്റെ പ്രധാനഭാഗങ്ങളായി'[3]. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ മറ്റൊന്ന് കൈവശപ്പെടുത്തുന്ന പ്രക്രിയയായി എഡ്വേഡ് സെയ്ദ് ഇതിനെ വ്യാഖ്യാനിച്ചത് പണിക്കർ ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്.

അധിനിവേശഭരണം അധിനിവേശിതരുടെ ലോകത്തേയ്ക്ക് എത്തിയത് ചില സാംസ്കാരിക മാതൃകകൾ ദാനംചെയ്താണ്. അച്ചടി ഇതിനുള്ള മാധ്യമമായി. അച്ചടിയ്ക്കപ്പെട്ട വാക്കുകൾ ജനങ്ങൾക്ക് പുതിയ ബോധം നൽകാൻ പര്യാപ്തമാക്കപ്പെട്ട തരത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതായിരുന്നു. ഇത് ഒരു പുതിയ സാംസ്കാരിക അഭിരുചി വളർത്തുന്നതിലും വ്യാപിപ്പിക്കുന്നതിലും സഹായകമാവുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയിൽ മാത്രമല്ല ഇന്ത്യയിൽ എല്ലാ ഭാഷകളിലും ഇതിന്റെ സംസ്കാരം വ്യാപിച്ചു. ഇവിടെയാണ് പണിക്കർ കാണുന്ന ഫാസിസരീതിയിലുള്ള അധീശത്വപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വ്യാപനശേഷിയുടെ പ്രത്യേകത. പൗരസ്ത്യസംസ്കൃതിയെ തിരസ്കരിക്കാതെയും അതേസമയം, പടിഞ്ഞാറൻസംസ്കാരത്തിന്റെ അംശങ്ങളെ ചെറുപ്രായത്തിൽതന്നെ കുട്ടികളിലൂടെ പ്രചരിപ്പിക്കുക എന്ന തന്ത്രം.

ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രഗതിയിൽ നവോത്ഥാനമെന്ന സങ്കല്പത്തിനുവന്നു ഭവിച്ച വിപര്യയം പണിക്കർ ഉദാഹരിക്കുന്നത് ശ്രദ്ധാർഹമാണ്. മത ജീവിതത്തെ ഗ്രസിച്ചിരുന്ന തിന്മയുടെയെല്ലാം മൂലകാരണമായി വിഗ്ര ഹാരാധനയെ കണ്ട റാംമോഹൻ റായിയുടെ പിൻമുറക്കാർ സ്ഥാപിത താല്പര്യത്തെ ഊട്ടിവളർത്തുന്നവരായി മാറി. വിഗ്രഹാരാധന, മതത്തെ വഞ്ചനയിൽ അധിഷ്ഠിതമാക്കിയ ഒരു വ്യവസായമാക്കി മാറ്റി. രാമജ ന്മഭൂമി പ്രശ്നം വപ്പോൾ ആര്യസമാജംപോലുള്ള സംഘടനകൾ അങ്ങ നെയാണ് പ്രവർത്തിച്ചത്. മതസംഘടനയുടെ വഞ്ചനയെ തുറന്നുകാ ട്ടിയ രാം മോഹൻ റായിയെ പലപ്പോഴും ഉദ്ധരിക്കുന്ന പണിക്കർ മത ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ അന്യവത്കരണശ്രമങ്ങളുടെ പിന്നിലെ സ്ഥാപിതതാല്പ ര്യങ്ങളെ തുറന്നു കാണിക്കുന്നുണ്ട്.

'യൂറോപ്പിൽ സംഭവിച്ചതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി, ഇന്ത്യയിൽ നവോത്ഥാനവും ബോധോദയവും ഇഴചേർന്നാണ് വികസിച്ചത്. രണ്ടി നും വിദേശാധിപത്യം സമ്മാനിച്ച പരിമിതികളെ തരണം ചെയ്യാനോ സ്വയമൊരു വികസനപന്ഥാവിന് രൂപംനല്കാനോ കഴിഞ്ഞില്ല. അങ്ങ നെ സമൂഹത്തിൽ യാതൊരു ഫലവും ഉളവാക്കാനാകാത്ത ചാപിള്ളക ളായി നവോത്ഥാനം ഉൾക്കൊണ്ട പല ആശയങ്ങളും.'[4]

നവോത്ഥാനത്തിനു സംഭവിച്ച പരിമിതികളാണ് ഇവിടെ സൂചിത മായിരിക്കുന്നത്. സാമൂഹികശാസ്ത്രത്തിന്റെ രീതിയുപയോഗിച്ചുതന്നെ അദ്ദേഹം നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നെടുംതൂണായി പ്രവർത്തിച്ച മദ്ധ്യവർഗം എങ്ങനെ നിലകൊണ്ടു എന്ന് അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ട്. അവർ വിദേശഭരണകൂടത്തിന്റെ സേവനമേഖലകളിലായിരുന്നു പ്രവർത്തിച്ചി രുന്നത്. ഉല്പാദന ക്ഷമമല്ലാത്ത ജീവിതവൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്ന ഇവർക്ക് സമൂഹത്തിന്റെ സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയിലോ രാഷ്ട്രീയ വ്യവഹാര ങ്ങളിലോ ഇടപെടുവാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ജ്യോതിബാഫൂലേ, കേശവചന്ദ്ര സെൻ, വിദ്യാസാഗർ, ദയാനന്ദ്, റാംമോഹൻ റായി തുടങ്ങിയവരുടെ യത്നങ്ങളെയും ആശയങ്ങളെയും വളർത്താൻ വളക്കൂറുള്ള മണ്ണില്ലാതെ പോയി. അങ്ങനെ നവോത്ഥാനം പ്രചരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ച മൂല്യങ്ങൾ ക്കു വിരുദ്ധമായി ഇന്ത്യൻ സമൂഹം മാറി. പലപ്പോഴും, ദേശീയവാദിക ളായിരുന്ന രാഷ്ട്രീയനേതാക്കൾ നവോത്ഥാനമുയർത്തിയ സാംസ്കാരിക പ്രശ്നങ്ങൾക്കു വേണ്ടത്ര പരിഗണന നൽകിയില്ല എന്നാണു പണിക്കർ രേഖപ്പെടുത്തുന്നത്. ബംഗാളിൽ രാജാറാം മോഹൻ റായി മുതൽ വിവേ കാനന്ദൻവരെയും പഞ്ചാബിൽ ദയാനന്ദ് മുതൽ ഗുരുദത്ത് വരെയും മഹാ രാഷ്ട്രയിൽ ഭാസ്കർ പാണ്ഡുരംഗ് മുതൽ റാനഡെയും അഗർക്കറുംവരെയും

ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ വീരേസലിംഗം മുതൽ നാരായണഗുരുവരെയും അട ങ്ങുന്ന പത്തമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബൗദ്ധികപാരമ്പര്യം സൂക്ഷ്മമായി നി രീക്ഷണം നടത്തുന്നുണ്ട് പണിക്കർ.

ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥയിൽ നവോത്ഥാനാശയങ്ങളുടെ പരാ ജയം വർഗ്ഗീയതയുടെ രൂപത്തിലുള്ള വലതുപക്ഷത്തിന്റേയും ആഗോള വത്കരണത്തിന്റെ വേഷത്തിലുള്ള സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റേയും കാട്ടുകയ റ്റമാണെന്നുകൂടി അദ്ദേഹം പറഞ്ഞുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്.

മാധ്യമങ്ങളുടെ ആവശ്യങ്ങൾ

ഇന്നത്തെ സമൂഹത്തിൽ മാധ്യമങ്ങൾക്കുള്ള പ്രാധാന്യവും എന്നാൽ അവയ്ക്ക് ഇന്നു കൈവന്നിരിക്കുന്ന ദയനീയമായ അവസ്ഥയും കെ.എൻ. പണിക്കർ തന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളിലും എഴുത്തിലും നിരന്തരമായി ആവർ ത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ആവശ്യങ്ങൾ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന വിപണനം നിറവേറ്റു ന്ന ഇടങ്ങളായി പത്രസ്ഥാപനങ്ങൾ മാറി. 'മുറജപവും അത്തച്ചമയവും തേടിപ്പോകുന്ന ഉണ്ണാമന്മാരുടെ വലിയ പറ്റങ്ങളെ വളർത്തിയെടുക്കു ന്ന യന്ത്രങ്ങളാകുവാൻ മാധ്യമങ്ങൾ പരിശീലിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു'[5] എന്ന് എം.എൻ. വിജയൻ പറഞ്ഞതും അതുകൊണ്ടാണ്.

മനസ്സിന്റെ മാനേജർമാർ എന്ന് ഹെർബർട് ഷില്ലർ മാധ്യമങ്ങളെ ക്കുറിച്ച് പറഞ്ഞത് കെ.എൻ. പണിക്കർ ഒരിടത്ത് പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. മാധ്യമങ്ങൾക്ക് വിധിവാദത്തിന്റെ മനോഭാവം ജനങ്ങളിൽ സൃഷ്ടിക്കാ നാവും എന്നതുകൊണ്ടാണിത്. പലപ്പോഴും സമൂഹത്തിൽ സംഭവിക്കു ന്ന അപകടകരമായ ആക്രമണോത്സുകമായ ജനാധിപത്യവിരുദ്ധമായ സംഭവങ്ങളോടു മാധ്യമങ്ങളുടെ സമീപനം അതിനേക്കാൾ മാരകമാവാ റുണ്ട്. അങ്ങനെ മാധ്യമങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന അന്തരീക്ഷം സമൂഹത്തിൽ വളരുന്ന വർഗ്ഗീയതയ്ക്കും മതേതരത്തിന്റെ ഭീക്ഷണിയ്ക്കും കാരണമാവാറു ണ്ട് എന്നദ്ദേഹം കാണുന്നുണ്ട്. 'രാജ്യത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ പ്രശ്നങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാത്ത വികസന സമ്പ്രദായത്തെയും മനോഭാ വത്തെയും പിന്തുണക്കുന്ന ബൗദ്ധികാന്തരീക്ഷം സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലേക്ക് ഇതുകൊണ്ടെത്തിക്കുമെന്ന് ആശങ്കകൾ ഉയർന്നു. പാവപ്പെട്ടവരെ പാർ ശ്വവൽക്കരിക്കുന്ന ഒരു വികസനപരിപ്രേക്ഷ്യത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക മായ പ്രത്യാഘാതം ഇന്ത്യയിലെ മുഖ്യധാരാമാധ്യമങ്ങൾ ഒരു നിയന്ത്ര ണവുമില്ലാതെ കീഴടങ്ങാമെന്ന സ്ഥിതിവരുത്തി'[6].

മാധ്യമങ്ങൾ ഇത്തരം അപചയത്തിലേക്കു നീങ്ങുന്നത് തീർച്ചയാ യും ഭീക്ഷണിയുയർത്തുന്നതാണ്. അതു പലതരത്തിലുള്ള സാമൂഹിക

പ്രത്യാഘാതങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കും. സാമുദായികമായിട്ടും അല്ലാതെയും പല തരത്തിലുള്ള വാർപ്പുമാതൃകകൾ അവർ സാമാന്യബോധത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കി മാറ്റുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ചിലർ അബോധപൂർവമായും മാറിപ്പോകുന്നുണ്ട്. ദേശീയത, മതനിരപേക്ഷത തുടങ്ങിയ പരികല്പനകളെക്കുറിച്ചുള്ള തെറ്റായ ബോധത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ ഇതുമൂലം കഴിയുന്നു.

സച്ചിദാനന്ദന്റെ പ്രതിപാരായണരീതികൾ

കവിയെന്ന നിലയിലുള്ള ഇടപെടലുകളിലൂടെ ബഹുസ്വരവും ബഹുമുഖ വുമായ തലത്തിൽ എത്തിച്ചേർന്ന ധിഷണാശാലിയായ സച്ചിദാനന്ദന്റെ മുദ്രകൾ ഒരിക്കലും മായ്ക്കാൻ കഴിയാത്തതാണ്. മലയാളത്തിലെ ആധുനികതാപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉച്ചാവസ്ഥയിലാണ് സച്ചിദാനന്ദന്റെ രംഗപ്രവേശം. വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പരിമിതപ്പെടുത്തുന്ന അവസ്ഥകളോടുള്ള വിയോജിപ്പുകൾകൂടിയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികൾ. ശക്തമായ രാഷ്ട്രീയധാരകൾ രചനയിൽ ലീനമായിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ അവയുടെ യാന്ത്രിക സമീപനങ്ങളോട് പോരടിക്കുന്ന രീതിയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റേത്. 'അഞ്ചുസൂര്യൻ' എന്ന ആദ്യകാല കവിതയിൽ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ സൂര്യരശ്മി കാണാം. തൊണ്ണൂറുകൾക്കു ശേഷമുള്ള നവസാമൂഹിക അവസ്ഥകളോടുള്ള സച്ചിദാനന്ദന്റെ പ്രതികരണങ്ങൾ അക്കാലത്തെ രചനകളിൽ തെളിഞ്ഞുകാണാം. ഒരു സംസ്കാരപഠനമെന്ന നിലയിലാണ് കാവ്യഭാഷയിൽകൂടി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇടപെടൽ. 'സാധാരണ മനുഷ്യരിലാണ്, മഹാന്മാരിലല്ല വിമോചനത്തിന്റെ വേരുള്ളത് എന്ന തിരിച്ചറിവ് സച്ചിദാനന്ദൻ പല ഘട്ടങ്ങളിലായി എഴുതിയ കവിതകളിലുണ്ട്'[7] എന്ന് പി. പവിത്രൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്.

മാർക്സിസ്റ്റ് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിവിധ കൈവഴികളിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട സൗന്ദര്യബോധത്തിന്റെ എല്ലാ കാഴ്ചപ്പാടുകളും സച്ചിദാനന്ദൻ വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. 'നിഷ്പക്ഷമെന്നോ മൂല്യമുക്തമെന്നോ പറയാവുന്ന ഒരു വിധിനിർണ്ണയവുമില്ല. പങ്കാളിത്തമോ പക്ഷപാതിത്വമോ ഇല്ലാത്ത സംസാരംപോലും അസാധ്യമാണ്. നമ്മുടെ അറിവിന്റെ ഉള്ളടക്കംപോലും പ്രത്യേക താല്പര്യങ്ങളിൽനിന്നാണുണ്ടാകുന്നത്. അറിവ് മൂല്യനിരപേക്ഷമാകണമെന്ന വാദംതന്നെ ഒരു മൂല്യസങ്കല്പമുൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്'[8] എന്നു വിലയിരുത്തുന്നത് സച്ചിദാനന്ദന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ രീതി വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ അതിപ്രസരത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന നാം എങ്ങനെ ജനവിരുദ്ധനിലപാടുകളിൽ എത്തുന്നു എന്നുകൂടി, അവബോധരൂപീകരണത്തിന്റെ മേഖലയെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുമ്പോൾ സച്ചിദാനന്ദൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'ന്യൂനപക്ഷത്തിന് ബഹുഭൂരിക്ഷത്തിന്റെ

വീക്ഷണത്തെയും അഭിപ്രായത്തെയും അഭിരുചികളെയും സ്വാർത്ഥതാല്പര്യങ്ങൾക്കൊത്തു മെരുക്കിയെടുക്കാൻ അവസരം നല്കുന്നതാണ് വൻ സാങ്കേതികസംവേദനതന്ത്രങ്ങളുടെ സവിശേഷത്'.[9] എന്നദ്ദേഹം രേഖപ്പെടുത്തുമ്പോൾ അറിവുകളെ കൈയടക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മാധ്യമരംഗത്തെ വാണിജ്യവത്കരണത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. നവോത്ഥാനനായകർ അറിവു പ്രചരിപ്പിക്കുവാൻ നിയുക്തരായിരുന്നുവെങ്കിൽ ആധുനികകാലത്ത് അറിവു തിരിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് മൾട്ടിനാഷണലുകളാണ്. പ്രാദേശികസംസ്കാരങ്ങളെ നശിപ്പിക്കുന്നതിലും കൺസ്യൂമറിസം വളർത്തുന്നതിലും ഒതുങ്ങിനില്ക്കുന്നില്ല, മറിച്ച് നമ്മുടെ അബോധമനസ്സിനെ കോളനികളാക്കി മാറ്റുകയും, നമ്മുടെ സൗന്ദര്യബോധത്തെയും വികാരങ്ങളെയും മാറ്റിത്തീർക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതിനെതിരെയുള്ള പ്രതികരണത്തിന് ഒരേയൊരു മാർഗ്ഗമേയുള്ളൂ. പ്രതിപാരായണതന്ത്രങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കുക എന്ന ഒരേയൊരു വഴിയാണത് എന്നദ്ദേഹം അടിവരയിടുകയും അതിൽ വ്യാപൃതനാവുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെയും കേരളത്തിലെയും ഇടതുപക്ഷചിന്തകരെപ്പോലും സാമൂഹ്യപരിവർത്തനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തവിരോധം Antitheoreticism) ബാധിച്ചിരിക്കുന്നു. സമഗ്രമായ ഒരു സാമൂഹ്യദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമേ സാമൂഹ്യപരിവർത്തനം നടക്കൂ എന്ന് സച്ചിദാനന്ദൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. സത്യം, സ്നേഹം, കാരുണ്യം, ദേശസ്നേഹം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ജനവിരുദ്ധമായി പ്രയോഗിക്കാവുന്ന അർഥങ്ങളാകുന്ന സന്ദർഭങ്ങൾക്ക് അദ്ദേഹം ധാരാളം ഉദാഹരണങ്ങൾ നല്കുന്നുണ്ട്. ദേശരക്ഷാമന്ത്രം വംശാധിപത്യമുറപ്പിക്കാനും അഹിംസാതന്ത്രം ജനരോഷത്തെ അടിച്ചമർത്താനും ഉപയോഗിക്കാമെന്ന് സമീപകാല ഇന്ത്യ സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ഇരയെ ഒറ്റപ്പെടുത്തുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന് അനുകൂലമായി ചലിക്കാൻ സാഹചര്യമുണ്ടാക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയ ഇടപെടൽ നമുക്കുചുറ്റും നടക്കുന്നതായി സച്ചിദാനന്ദൻ കാണുന്നു. ഇതിനുപുറമെ വർഗ്ഗം, സ്വത്ത്, സ്വത്തുടമ എന്നിങ്ങനെയുള്ള സാമൂഹ്യവസ്ഥകളുടെ മൗലിക ഘടകങ്ങളെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് വികസനമാതൃകകളെ 'പാശ്ചാത്യം', 'പൗരസ്ത്യം' എന്നിങ്ങനെ ഉപരിപ്ലവമായി കാണുന്ന Orientalist ചിന്താഗതിയോട് സംശയവീക്ഷണമാണ് സച്ചിദാനന്ദനുള്ളത്.

ബോധനിർമ്മിതിയിൽ മാധ്യമങ്ങളുടെ പങ്കിനെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളിൽ അവ പുതിയതലമുറയുടെ വീക്ഷണത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിന്റെ ചിന്താസമ്പ്രദായത്തെ ശിഥിലീകരിച്ച് അറിവിനെ

വിശേഷവത്കരിക്കുന്നതിനെ 'മത്സ്യം അതിന്റെ ജലത്തെ വിശേഷിച്ചറിയാത്തതുപോലെ, നമ്മുടെ പരിസരത്തെ നമുക്കറിഞ്ഞുകൂടാ. നാം അതിനുള്ളിലാണ്. പുറത്തുകടന്നാലേ നമുക്കതു കാണാനാവൂ. താൻ പുറ്റിനകത്തായിരുന്നുവെന്നറിയാൻ എറുമ്പിൻകുഞ്ഞിനു പുറ്റിനു വെളിയിൽ വന്നേ ഒക്കൂ'[10] എന്നിങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു. കേവലം കേൾവിക്കാരനായി മാറുന്ന മനുഷ്യൻ ഒരു കുടുംബമായി, ഗോത്രസമൂഹത്തിന്റെ അവസ്ഥയിലേക്ക് മാറുന്നു. വർത്തമാന സംസ്കാരത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികളുടെ സാഹസയാത്രകളെക്കുറിച്ച് മനസ്സിലാക്കിയേ തീരൂ എന്ന് അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. ആധുനിക മലയാളഭാഷയും സംസ്കാരസങ്കല്പവും നിലനിർത്തിപ്പോരുന്ന മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളിലേക്ക് കടന്നുചെല്ലുകയും അവയെ നവീകരിക്കുകയും ചെയ്യുകയാണ് സച്ചിദാനന്ദൻ തന്റെ രചനകളിലൂടെ ചെയ്യുന്നത്. ഭാഷയെയും സാംസ്കാരികചിന്തകളെയും നവീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സച്ചിദാനന്ദൻ സ്വയം നവ്യമായ സംവേദനശീലങ്ങൾ പരിശീലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

മനുഷ്യവേദനയുടെ ചരിത്രപരവും സാമൂഹികപരവുമായ കാരണങ്ങളിലേക്ക് നോക്കാനും മണ്ണിൽ പണിയെടുക്കുന്നവരെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നവർ പ്രകൃതിയെയും ചൂഷണം ചെയ്യുന്നവരാണെന്നുമുള്ള തിരിച്ചറിവ് സച്ചിദാനന്ദനുണ്ടാവുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം അവസ്ഥകളിൽനിന്നും ഉണ്ടായ നൈതികമായ ഉത്കണ്ഠ ഒരു രാഷ്ട്രീയ പാർട്ടിയോടും അടുക്കാൻ അദ്ദേഹത്തെ അനുവദിച്ചില്ല. അതാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനപ്പുറമുള്ള ജീവിതത്തിനുവേണ്ടി നിലകൈക്കൊള്ളാൻ അദ്ദേഹത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. 'പീഡനത്തിൽനിന്ന് മുക്തിയിലേക്കുള്ള വഴി ഋജുവല്ല. ആത്മവിമർശനപാഠമാണ് നിയതപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ മോഹവലയം ഭേദിക്കാൻ സച്ചിദാനന്ദനെ സഹായിച്ചത്'[11] എന്ന റസിയോരാജിന്റെ പ്രസ്താവന അതുകൊണ്ടാണ്.

മാതൃഭാഷാസങ്കല്പത്തിലും നവോത്ഥാനധൈഷണികതയുടെ പാരമ്പര്യം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആധുനികനാണ് സച്ചിദാനന്ദൻ. 'എന്റെഭാഷ'യിലൂടെ വള്ളത്തോൾ ഉയർത്തിയ ദേശീയഭാഷ എന്ന ആശയം പിന്നീട്ട് പൂവണിയുന്നത് സച്ചിദാനന്ദനിലാണ്. വിപുലമായ ലോകസഞ്ചാരങ്ങളിലൂടെ സച്ചിദാനന്ദൻ കൈവരിച്ച അന്തർദ്ദേശീയ ബോധത്തിൽ തന്റെ മാതൃഭാഷാബോധം എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എതിന്റെ തെളിവായി 'എന്റെഭാഷ' എന്നപേരിൽ തന്നെ എഴുതിയ കവിത വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. 'കേരളത്തിനെ അധിനിവേശത്തിന്റെയും ജാത്യാചാരത്തിന്റേയും ഇരുൾക്കുണ്ടിൽനിന്നും കരകയറാനുള്ള പിടിക്കയറാണ്

വള്ളത്തോളിനു മലയാളമെങ്കിൽ, മറ്റൊരു ഭൂഖണ്ഡത്തിൽ നിന്നു തന്നെ വളഞ്ഞ 'അപരിചിതഭാഷകൾ'ക്കിടയിലെ വാത്സല്യം നിറഞ്ഞ കവിതയാണു സച്ചിദാനന്ദനു മലയാളം'[12] എന്ന് ഡോ. പി.പി. പ്രകാശൻ പറയുന്നത് അർഥവത്താകുന്നത് മേല്പറഞ്ഞ കാരണങ്ങൾകൊണ്ടുതന്നെയാണ്. അവസാനിക്കാത്ത യാത്രകളിലൂടെ സച്ചിദാനന്ദൻ നടത്തുന്നതും ഒരിക്കലും അവസാനിക്കാത്ത ധൈഷണിക പ്രവർത്തനംതന്നെയാണ്.

കാഴ്ചപ്പാടിൽ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന തത്വശാസ്ത്രം

കേരളീയസമൂഹത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ പരോക്ഷ ഇടപെടലിന്റെയും പ്രവർത്തനത്തിന്റെയും അടയാളങ്ങളെ ധാരാളം ലേഖനങ്ങളിലൂടെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുതരുന്ന ഗ്രന്ഥകർത്താവാണ് ബി. രാജീവൻ. ചരിത്രസംഭവങ്ങളുടെയും വ്യക്തിചരിത്രങ്ങളുടെയും പിൻബലത്തോടെ നവോത്ഥാനപൈതൃകം വിലയിരുത്തുന്ന ഒരു രീതി ശ്രീ. രാജീവൻ പിന്തുടരുന്നതായി കാണാം. ഗാന്ധിജിയിലൂടെയും വിവേകാനന്ദനിലൂടെയും ഒഴുകിവന്ന നവോത്ഥാനധാര സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധിയോടെ പ്രതിസന്ധിയിലായി. അതിനുകാരണം ജനാധിപത്യവിരുദ്ധശക്തികളുടെ സ്വാധീനമാണ് എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്.

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങൾ ഒരു രാഷ്ട്രീയാസ്തിത്വശൂന്യത നേരിടുന്നവരായി മാറി. ആ ശൂന്യത നികത്തുന്നത് സാംസ്കാരിക വ്യവസായമാണ്. അത് പലതരത്തിൽ ജനങ്ങൾക്കുമുമ്പിൽ എത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ശക്തി ഏല്ക്കാത്ത സ്ഥലങ്ങൾ അവയ്ക്ക് വളക്കൂറുള്ള മണ്ണാണ്. എന്നാൽ കേരളജനതയിലേക്ക് അവയ്ക്ക് അത്ര പെട്ടെന്നു കടക്കാൻ പറ്റിയില്ലയെങ്കിലും സമകാലികാവസ്ഥ അവയുടെ സ്വാധീനം വ്യക്തമാക്കിക്കഴിഞ്ഞു. പുതിയ തലമുറയെ ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിന് അടിമയാക്കിക്കൊണ്ട് അവരിൽ പിടിമുറിക്കിയിരിക്കുന്നു. മൂന്നു ദശാബ്ദങ്ങൾക്കു മുമ്പ് കേരളത്തിൽ സ്ത്രീകളായിരുന്നു രാഷ്ട്രീയ ജീവിതവ്യവഹാരത്തിൽനിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറിയിരുന്നതെങ്കിൽ ഇന്നു പുതുതലമുറ മുഴുവനും അരാഷ്ട്രീയതയുടെ സങ്കുചിത കാഴ്ചപ്പാട് പിന്തുടർന്നുനില്ക്കാൻ താല്പര്യം കാണിക്കുന്നു.

കേരളീയസമൂഹത്തിൽ വന്നുപതിച്ചിരിക്കുന്ന നവഅധിനിവേശ ആധിപത്യത്തിന്റെ സ്വഭാവഘടന പരിശോധിക്കുന്നവയാണ് മിക്ക ലേഖനങ്ങളിലും രാജീവൻ. നമ്മുടെ ജീവിതരീതികളും അഭിരുചികളും എങ്ങനെയാണ് അന്താരാഷ്ട്ര ധനമൂലധനം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത്

എന്നു രാജീവൻ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. പഴയ ആയുധങ്ങൾകൊണ്ടൊന്നും മനുഷ്യനു വന്നുചേർന്ന ഈ അവസ്ഥയെ മാറ്റിത്തീർക്കാൻ കഴിയില്ല. നമ്മുടെ സാംസ്കാരികമേഖലയിൽ കാട്ടുകയറിയ ഈ ധനമൂലധനവ്യാപനത്തെ ചെറുക്കാൻ പുതിയ ആയുധങ്ങളാൽ നാം സജ്ജരാകേണ്ട ആവശ്യം അദ്ദേഹം അടിവരയിടുന്നുണ്ട്.

ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിന്റെ ഉത്ഭവം

മലയാളിയുടെ ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിന്റെ ഉത്തരവാദിത്തം ബഹുരാഷ്ട്രകുത്തകകളുടെ തലയിൽ കെട്ടിവെക്കേണ്ട എന്നാണ് രാജീവന്റെ അഭിപ്രായം. 'ആവശ്യങ്ങൾ കൃത്രിമമായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെടണമെങ്കിൽ അതിന്നാസ്പദമായി ദുർബലപ്പെട്ട ഒരു ധൈഷണിക-ധാർമ്മിക ബോധഘടന നിലനില്ക്കണം. കാരണം മുതലാളിത്ത കമ്പോളം അതിന്റെ വ്യവസ്ഥപരമായ നിയമങ്ങളിലൂടെ മാത്രമല്ല നിലനില്ക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ അനുഭവങ്ങൾക്ക് അർഥം കൊടുക്കുന്ന നിശ്ചിത ഭാവുകത്വഘടനകളിലൂടെയാണ് ഏതു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെയും നിയമങ്ങൾ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളായി മാറുന്നത്.[13]

മലയാളിയുടെ ധൈഷണിക കാപട്യം വെട്ടിത്തുറന്നു വെളിവാക്കുകയാണ് രാജീവൻ. സത്യത്തിൽ മലയാളിയുടെ മനസ്സ് മാധ്യമങ്ങളുടെയും ഉപഭോഗവസ്തുക്കളുടെയും ചന്തപ്പറമ്പായി മാറുകയാണുണ്ടായത്. അവർ ധാർമ്മികമായ ഇച്ഛാശക്തിയില്ലാത്ത പൗരസമൂഹമായി മാറി. അവൻ സ്വന്തം ഇച്ഛയെപ്പോലും തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയാത്ത 'ധിഷണാശാലി'യായിമാറുകയാണ്.

കേരളത്തിന്റെ ആശയവിനിമയരംഗത്തുണ്ടായിരുന്ന നവോത്ഥാന മൂല്യങ്ങളെയും ഗുണപരമായ പരിവർത്തനത്തിന്റെ എല്ലാ സാധ്യതകളെയും മുതലാളിത്തമൂലധനവും അതിന്റെ താല്പര്യങ്ങളും പൂർണ്ണമായും വിലയ്ക്കെടുത്തു. മനസ്സിന്റെ അബോധതലങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന മഹാശക്തിയായി അതു മാറുകയും മനുഷ്യമനസ്സിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഒരു കടന്നാക്രമണംനടത്തി വിജയിക്കുകയും ചെയ്തു. അവ സൃഷ്ടിച്ച ജീവിതമൂല്യവും സൗന്ദര്യബോധവും ബഹുജനങ്ങൾ ആവേശപൂർവ്വം ഏറ്റെടുത്തു. അവയുടെ നിരന്തര സ്വാധീനഫലമായി സമാന്തരമാധ്യമങ്ങൾപോലും അവയ്ക്കരികുപറ്റി കഴിയേണ്ടിവന്നു. ലോകവാർത്താമാധ്യമശൃംഖലയടക്കമുള്ളവ സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ കൈകളിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. 'പരസ്പര സ്നേഹത്തിലും സമത്വത്തിലും സാഹോദര്യത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യജീവിതമൂല്യങ്ങളെ മുഴുവൻ

അർത്ഥശൂന്യമാക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ആശയപ്രചരണങ്ങൾ ലോകത്തെ മ്പാട്ടും തുടങ്ങിക്കഴിഞ്ഞു'[14].

വിപ്ലവത്തെക്കുറിച്ചും സമൂഹമാറ്റത്തെക്കുറിച്ചും കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിൽ നമുക്കുണ്ടായിരുന്ന എല്ലാ സങ്കല്പങ്ങളും കീഴ്മേൽ മറിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. മുതലാളിത്ത മൂലധനം ഇന്നു ലോകംമുഴുവൻ ഒരു സാമ്രാജ്യത്വഘടകമാക്കി മാറ്റി. ഇന്ന് എല്ലാ ജനകീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഒരു തരത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു തരത്തിൽ വിധേയത്വത്തോടെ കാണുന്നഒരു പരോക്ഷ യാഥാർത്ഥ്യത്തിനു മുന്നിലാണു നാം. ഈ പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ മേല്പറഞ്ഞ മൂന്നു കേരളീയചിന്തകരായ എഴുത്തുകാരുടെയും വ്യവഹാരമേഖലകളും പരികല്പനാരീതികളും വ്യത്യസ്തങ്ങളാണെങ്കിലും കേരളസമൂഹത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആശങ്കകൾ പങ്കുവെയ്ക്കുന്നതിൽ ഒരേ പാരമ്പര്യമാണവർ പുലർത്തുന്നത്. കാഴ്ചപ്പാടിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രനിരാസം മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ആധുനിക കേരളീയ ധൈഷണികസമൂഹത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ വെളിവാക്കാൻ ചരിത്രം, നരവംശശാസ്ത്രം, മനഃശാസ്ത്രം, മാർക്സിയൻ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം എന്നീ മാനദണ്ഡങ്ങൾ മൂന്നുപേരും ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്.

കുറിപ്പുകൾ

1. പണിക്കർ, കെ.എൻ., 'നവോത്ഥാനത്തിന് എന്തുപറ്റി—യുക്തിയുടെ സമകാലിക പ്രസക്തിയെപ്പറ്റി', 'സാംസ്കാരിക ഭൗതികവാദം', (പ്രസാ: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, വിതരണം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, ഡിസംബർ, 2013) പുറം. 134.
2. അതേ പുസ്തകം. പുറം. 131.
3. പണിക്കർ, കെ.എൻ., 'പുതിയ സാംസ്കാരികാഭിരുചിയുടെ നിർമ്മിതി', 'സാംസ്കാരികവും ദേശീയതയും' (പ്രസാ. കറന്റ് ബുക്ക്സ്, തൃശ്ശൂർ, ഡിസംബർ, 2010) പുറം. 116.
4. പണിക്കർ, കെ.എൻ., 'ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിനു സംഭവിച്ചതെന്ത്?—സംവാദത്തിന്റെ സാധ്യതയും അഭാവവും', 'തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ', എഡി. പി.പി. ഷാനവാസ്. (പ്രസാ. സാഹിത്യഅക്കാദമി. തൃശ്ശൂർ, 2010 മെയ്) പുറം. 178.
5. വിജയൻ, എം.എൻ., 'മനസ്സും മാധ്യമങ്ങളും', 'എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ', വാല്യം പത്ത് (പ്രസാ. കറന്റ് ബുക്ക്സ്, തൃശ്ശൂർ, ഒക്ടോ. 2009), പുറം. 460.
6. പണിക്കർ, കെ.എൻ., 'മനസ്സിന്റെ മാനേജർമാർ'—മാധ്യമങ്ങളുടെ ധൈഷണിക പ്രസക്തി നഷ്ടമാകുന്നതിനെക്കുറിച്ച്', 'സാംസ്കാരിക ഭൗതികവാദം'. എഡി. പി.പി. ഷാനവാസ്, (പ്രസാ. സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 2013, ഡിസംബർ, വിതരണം. നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം) പുറം. 138.

7. പവിത്രൻ. പി, 'കറുത്ത സൂര്യന്റെ ബൗദ്ധായനങ്ങൾ, 'ആലിലയും നെൽക്കതിരും–സച്ചിദാനന്ദന്റെ സഞ്ചാരപഥങ്ങൾ, എഡി. ഡോ. പി. സുരേഷ് (പ്രസാ. പ്രോഗ്രസ് ബുക്ക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2016 ജൂലൈ, പുറം. 113.
8. സച്ചിദാനന്ദൻ, 'വായനയുടെ രാഷ്ട്രീയം, സംസ്കാരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം'. (പ്രസാ. ലീഡ് ബുക്ക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2013, ജൂ 5), പുറം, 40-41.
9. സച്ചിദാനന്ദൻ, 'മാധ്യമങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയം', 'സംസ്കാരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം', (പ്രസാ. ലീഡ് ബുക്ക്സ്, കോഴിക്കോട് ജൂ 2013), പുറം. 75.
10. സച്ചിദാനന്ദൻ, 'മാർഷൽ മക്‌ലൂഹൻ ഒരു ചരമക്കുറിപ്പ്', സംസ്കാരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം, (പ്രസാ. ലീഡ് ബുക്ക്സ്, കോഴിക്കോട്, ജൂ 2013) പുറം. 107.
11. റിസിയോ രാജ്, 'ആലിലയും നെൽക്കതിരും'–സമകാലീന ഇന്ത്യൻ കവിതയിലെ സച്ചിദാനന്ദമുദ്ര', ആലിലയും നെൽക്കതിരും–സച്ചിദാനന്ദന്റെ സഞ്ചാരപഥങ്ങൾ, എഡി. പി. സുരേഷ് (ഡോ.) (പ്രസാ. പ്രോഗ്രസ് ബുക്ക്സ്, കോഴിക്കോട്, ജൂലൈ 2016) പുറം. 139.
12. പ്രകാശൻ, പി.പി., (ഡോ.) 'കാവ്യഭാഷയിലെ രാഷ്ട്രീയജീവിതം'. 'ആലിലയും നെൽക്കതിരും–സച്ചിദാനന്ദന്റെ സഞ്ചാരപഥങ്ങൾ (പ്രസാ. പ്രോഗ്രസ് ബുക്ക്സ്. കോഴിക്കോട്, എഡി. പി. സുരേഷ് (ഡോ.) 2016 ജൂലൈ), പുറം. 250.
13. രാജീവൻ, ബി., 'ബുദ്ധിജീവികളുടെ കോമാളിവേഷം', 'വാക്കുകളും വസ്തുക്കളും' (പ്രസാ. ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം 2011 മാർച്ച്) പുറം. 369.
14. രാജീവൻ. ബി. 'നവകൊളോണിയൽ കർത്തൃത്വം' 'വാക്കുകളും വസ്തുക്കളും' (പ്രസാ. ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, മാർച്ച് 2011) പുറം. 334.

ആനുകാലിക പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ

1. വിജയൻ, എം.എൻ., (ജനറൽ എഡിറ്റർ) 'നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം' 1901-2000 വാല്യം രണ്ട്, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, ജനുവരി 2000.

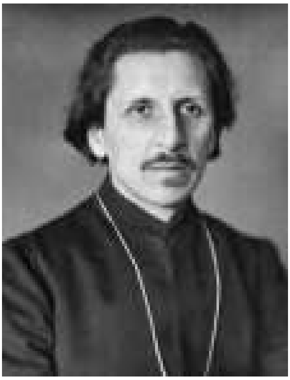
ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ, പി.വി., അനുഭവങ്ങൾ നരീക്ഷണങ്ങൾ, ഓപ്പ ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.
2. പണിക്കർ, കെ.എൻ., (ഡോ.) സാംസ്കാരികഭൗതികവാദം. എഡി. പി.വി. ഷാനവാസ്, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 2013.
3. പണിക്കർ, കെ.എൻ., സംസ്കാരവും ദേശീയതയും, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2010.
4. പണിക്കർ, കെ.എൻ., തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ. കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2010.
5. ശങ്കരൻ തായാട്ട്, ഭാരതീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ രൂപരേഖ, കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2000.

6. സച്ചിദാനന്ദൻ, കെ., അനുഭവം, ഓർമ്മ, യാത്ര, ഒലീവ് പബ്ലിക്കേഷൻ കോഴിക്കോട്, ഫെബ്രുവരി 2013.
7. സർദാർകുട്ടി ഇ. പുരോഗമനസാഹിത്യനിരൂപണം. കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1993.
8. സച്ചിദാനന്ദൻ, കെ., ദർശനങ്ങളുടെ ഋതുഭേദങ്ങൾ, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, ഡിസംബർ 2010.
9. സച്ചിദാനന്ദൻ, കെ., സംസ്കാരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം. ലീഡ്ബുക്ക്സ് കോഴിക്കോട് 18, ജൂ 2013.
10. സുരേഷ്, പി., (സമ്പാദകൻ) ആലിലയും നെൽക്കതിരും, സച്ചിദാനന്ദന്റെ സഞ്ചാരപഥങ്ങൾ, പ്രോഗ്രസ് ബുക്ക്സ്, കോഴിക്കോട്, ജൂലൈ 2016.
11. ഹൃദയകുമാരി, ബി., നവോത്ഥാനം ആംഗലസമൂഹത്തിൽ, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2004.

ആനന്ദകുമരസ്വാമിയുടെ കലാസൗന്ദര്യദർശനങ്ങൾ

ഡോ. എൽ. അലക്സ്.



'if we regard the world as a family of nations, then we shall best understand the position of India by recognizing in her the elder, who no longer, it is true, possesses the virility and enterprise of youth, but has passed through many experience and solved many problems which younger races have hardly yet recognized'
–Ananda Coomaraswami

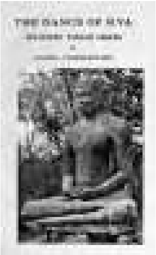
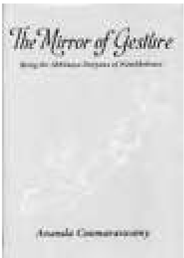
ആരാണ് ആനന്ദകുമരസ്വാമി? ഒരേസമയം ഏഷ്യയുടെയും യൂറോപ്പിന്റെയും സംസ്കാരത്താൽ പരിപോഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടുകയും അതേ സമയം സ്വന്തം രാജ്യത്തിന്റെ സംസ്കാരത്തിലും നാഗരികതയിലും അഭിമാനം കൊള്ളുകയും ചെയ്ത മഹാൻ; പൗരസ്ത്യകലയ്ക്കും ദർശന ത്തിനുംവേണ്ടി നിലകൊണ്ട കലാമീമാംസകൻ; ഭാരതീയ ചിന്തയ്ക്കും കലകൾക്കുമുള്ള പ്രാധാന്യത്തെ പടിഞ്ഞാറൻ രാജ്യങ്ങൾക്കു ബോധ്യ മാക്കിക്കൊടുക്കാൻ പരിശ്രമിക്കുകയും അതിൽ വിജയിക്കുകയുംചെയ്ത കർമ്മയോഗി; ഇന്ത്യൻ കലയുടെ പ്രാമാണികനായ ചരിത്രകാരൻ; കലാവിമർശകൻ –എന്നിങ്ങനെ ആനന്ദകുമരസ്വാമിക്ക് നൽകാവുന്ന വിശേഷണങ്ങൾ പലതാണ്. ചിത്രകല, കൊത്തുപണി, സംഗീതം, ഭാരതീയ ദർശനം, മതം, സംസ്കാരം, സാഹിത്യം, തത്ത്വചിന്ത, സ്ത്രീ സ്വാതന്ത്ര്യം തുടങ്ങിയ വിവിധമേഖലകളിലായി പരന്നുകിടക്കുന്ന

അദ്ദേഹത്തിന്റെ സംഭാവനകൾ. ടാഗോർ പറഞ്ഞതാണ് ശരി: 'അദ്ദേഹം നമ്മുടെ എല്ലാ നിർവ്വചനങ്ങൾക്കും മേലെയാണ്. എല്ലായ്പ്പോഴും അദ്ദേഹം മറ്റെന്തൊക്കെയോ കൂടിയാണ്.' കുമരസ്വാമിയെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കലാസൗന്ദര്യദർശനങ്ങളെയും ഒന്നു പരിചയപ്പെടുത്താൻ മാത്രമേ ഇവിടെ മുതിരുന്നുള്ളൂ.

ശ്രീലങ്കൻ സ്വദേശിയായ മുത്തു കുമാരസ്വാമിയുടെയും ഇംഗ്ലണ്ട് സ്വദേശിയായ ലേഡി എലിസബത്ത് ക്ലേ ബീബിയുടെയും മകനായി ആനന്ദ് 1887-ൽ ശ്രീലങ്കയിലെ കൊളംബോയിൽ ജനിച്ചു. പൂർണ്ണനാമം ആനന്ദ് കെന്റിഷ് കുമരസ്വാമി. അദ്ദേഹത്തിന് രണ്ടുവയസ്സുള്ളപ്പോൾ അച്ഛൻ മരിച്ചു. പിന്നീട് 25 വയസ്സുവരെ ജീവിച്ചതും പഠിച്ചതുമെല്ലാം അമ്മയോടൊപ്പം ഇംഗ്ലണ്ടിലായിരുന്നു. 1904-ൽ ശ്രീലങ്കയിൽ മടങ്ങിയെത്തി. അവിടെ മിനറോളജിക്കൽ സർവ്വേയുടെ ഡയറക്ടറായി ജോലി നോക്കി. പിന്നീടുള്ള കാലം കലയെക്കുറിച്ചു പഠിക്കുന്നതിനും വ്യവസായവത്കരണത്തിന്റെ അതിപ്രസരത്തിൽപെട്ട് പരമ്പരാഗത കലകൾ നശിച്ചുപോകാതെ സംരക്ഷിക്കുന്നതിനും ഭാരതീയചിന്തയ്ക്കും കലകൾക്കുമുള്ള പ്രാധാന്യം പടിഞ്ഞാറൻ രാജ്യങ്ങൾക്ക് ബോധ്യമാക്കിക്കൊടുക്കുന്നതിനുംവേണ്ടി പരിശ്രമിച്ചു. 1917-ൽ അമേരിക്കയിലെ ബോസ്റ്റൺ ലളിതകലാ മ്യൂസിയത്തിൽ ആദ്യം റിസർച്ച് ഫെലോ ആയും പിന്നീട് ഇന്ത്യൻ, പേർഷ്യൻ, ഇസ്ലാമിക കലാശാഖകളുടെ ചുമതലക്കാരനായും നിയമിതനായി. അക്കാലത്ത് ലളിതകലാ മ്യൂസിയത്തിനുവേണ്ടി ഏഷ്യയിലെ ചിത്രകല, കൊത്തുപണി, കളിമൺവേല, ആഭരണനിർമ്മാണം തുടങ്ങിയ സുകുമാരകലാവിഭാഗങ്ങളിലെ അനേകം മഹത്തായ സൃഷ്ടികൾ സംഭരിക്കുകയും തന്റെ കൈവശമുണ്ടായിരുന്ന ചിത്രകലയുടെ ഒരു വലിയ ശേഖരം നല്കുകയും ചെയ്തു. ഈ കാലയളവിൽ ചിത്രകല, കൊത്തുപണി എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അനവധി ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിക്കാനും അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു.

കലയുടെ രംഗത്തുമാത്രമായി ഒതുങ്ങുന്നതല്ല ആനന്ദകുമരസ്വാമിയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ. ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക പുരോഗതിക്കു വേണ്ടിയും അദ്ദേഹം വളരെ പ്രയത്നിച്ചിട്ടുണ്ട്. 1924-ൽ ന്യൂയോർക്കിൽ ഒരു ഇന്ത്യൻ സാംസ്കാരികകേന്ദ്രം സ്ഥാപിക്കുകയും ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ദേശീയകമ്മറ്റിയുടെ പ്രസിഡന്റായി വാഷിങ്ടണിൽ പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യയിലേയ്ക്കു മടങ്ങിവരണമെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് ആഗ്രഹമുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും അതിനുള്ള സാഹചര്യം ഉണ്ടായില്ല. 1947 സെപ്റ്റംബർ 10-ാംനു അദ്ദേഹം ഈ ലോകത്തോട് വിടപറഞ്ഞു.

വ്യത്യസ്തമേഖലകളിലായി അനവധി ഗ്രന്ഥങ്ങൾ അദ്ദേഹം രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'മിഡീവിൽ സിൻഹളീസ് ആർട്ട്' (1908), 'ദി ഇന്ത്യൻ ക്രാഫ്റ്റ്സ്മാൻ', 'രജപുട് പെയിന്റിങ്' (1916), 'മിത്സ് ഓഫ് ഹിന്ദൂസ് അൻഡ് ബുദ്ധിസ്റ്റ്സ്', 'ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഇന്ത്യൻ ആൻഡ് ഇന്റോനേഷ്യൻ ആർട്ട്' (1927) എന്നിവ അവയിൽ ചിലതാണ്. രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോറിന്റെ അനന്തിരവനും ഇന്ത്യൻ ചിത്രകലയെ ആഗോളതലത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമാക്കിയ ആദ്യകാല ചിത്രകാരന്മാരിൽ പ്രമുഖനുമായ അബനീന്ദ്രനാഥ് ടാഗോറിന്റെ രചനകളെ ആസ്പദമാക്കി 1912-ൽ രചിച്ച കൃതിയാണ് 'ഇന്ത്യൻ ഡ്രോയിങ്'. നടനകലയെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്ന പ്രാചീനസംസ്കൃതകൃതിയായ 'അഭിനയദർപ്പണ'ത്തിന് 1936-ൽ അദ്ദേഹം തയ്യാറാക്കിയ വിവർത്തനമാണ് 'മിറർ ഓഫ് ജെസ്ചേഴ്സ്'. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രസിദ്ധമായ കലാപഠന ഗ്രന്ഥമാണ് 1917-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ദി ഡാൻസ് ഓഫ് ശിവ'. ഭാരതീയ കലയെയും സംസ്കാരത്തെയും കുറിച്ചുള്ള പതിനാലു ലേഖനങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥം.

ആനന്ദ കുമരസ്വാമിയുടെ രചനകളാണ് കലയും ദേശീയതയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കാൻ പ്രേരകമായത്. ദ്രാവിഡ ചിത്രകലയ്ക്ക് ഏറ്റവുംനല്ല ഉദാഹരണമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുന്ന ചിത്രങ്ങളിലൊന്നാണ് ഏറ്റുമാനൂർ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ പടിഞ്ഞാറേ ഗോപുരഭിത്തിയിലുള്ള മോഹനനടനം ചെയ്യുന്ന ശിവപ്പെരുമാളിന്റെ ചിത്രം. 1913-ൽ ആനന്ദകുമരസ്വാമിയാണ് കേരളീയ ചിത്രകലാ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഗുണസാരവും നൃത്തകലയുടെ അകപ്പൊരുളും ഒരേ സമയം വെളിവാക്കുന്ന അപൂർവ്വചിത്രം എന്ന നിലയിൽ ഈ ചിത്രത്തെ ലോകത്തിന് പരിചയപ്പെടുത്തിക്കൊടുത്തത്. 'ദി ഡാൻസ് ഓഫ് ശിവ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം നടരാജനൃത്തത്തിന്റെ ദാർശനികവും കലാപരവും സാംസ്കാരികവുമായ തലങ്ങളെക്കുറിച്ച ചിന്തിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം നടരാജനൃത്തത്തെ മൂന്നു സന്ദർഭങ്ങളിലുള്ളവയായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നുണ്ട്. ഒന്ന്, ശിവന്റെ തട്ടകമായ കൈലാസം നടനവേദിയായുള്ള പ്രദോഷസന്ധ്യാനടനമാണ്. രണ്ടാമത്തേത് ശ്മശാനസ്ഥലിയിൽ നിന്ന് താണ്ഡവമാടുന്ന

തമോഗുണപ്രതീകമായ കാലഭൈരവനാണ്. ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിലേയ്ക്ക് കുടിയേറുന്നതിനുമുമ്പ്, ഒരുപക്ഷേ, ആദിദ്രാവിഡർക്കും മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ആദിവാസികളുടെ ഒരു പ്രാക്ദേവതാസങ്കല്പത്തിന്റെ പ്രതീകാത്മകാവിഷ്ക്കാരം കൂടിയാണ് നടരാജനൃത്തം എന്നതാണ് മൂന്നാമത്തേത്.

കിഴക്കിന്റെയും പടിഞ്ഞാറിന്റെയും മധ്യവർത്തി എന്ന നിലയിലും മനുഷ്യരാശിയുടെ നന്മയ്ക്കുവേണ്ടി പൗരസ്ത്യവും പാശ്ചാത്യവുമായ ദർശനങ്ങളെ സമന്വയിപ്പിക്കാൻ യത്നിച്ച മനുഷ്യസ്നേഹി എന്ന നിലയിലുമാണ് ആനന്ദ കുമരസ്വാമി ഇന്ന് ലോകത്ത് ഏറ്റവും കൂടുതൽ അറിയപ്പെടുന്നത്. പാശ്ചാത്യലോകത്തിന് ഭാരതീയസംസ്കാരത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊടുക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ അദ്ദേഹം ധാരാളം ലേഖനങ്ങൾ എഴുതി. ഇന്ന് യൂറോപ്പിനും അമേരിക്കക്കും മറ്റെന്തിനെക്കാളുമേറെ ആവശ്യമുള്ള സദ്ഗുണങ്ങൾ പ്രശാന്തത, സഹനശക്തി, പ്രതീക്ഷ, ആനന്ദം എന്നിവയാണെന്നും അവ ഭാരതീയ ദർശനത്തെ അറിയുന്നതിലൂടെ സ്വായത്തമാക്കാൻ കഴിയുമെന്നും അദ്ദേഹം തുറന്നെഴുതി. യൂറോപ്യന്മാർ ഏഷ്യൻ മതവിശ്വാസം സ്വീകരിക്കണം എന്നുപറയുകയല്ല; മറിച്ച്, ഭാരത സംസ്കാരത്തിന്റെ ലയാത്മകദർശനം നല്കുന്ന ആനന്ദത്തിന്റെ സ്വാദറിയാൻ പാശ്ചാത്യരെ ക്ഷണിക്കുകയാണദ്ദേഹം. ആനന്ദകുമരസ്വാമി ഏറ്റെടുത്ത ഈ മഹത്തായ ദൗത്യത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം എത്ര വലുതാണ് എന്ന് ഗുരുനിത്യചൈതന്യയതിയെപ്പോലുള്ളവർ പില്ക്കാലത്ത് തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. 'പൗരസ്ത്യ സംസ്കാരത്തെ മനസ്സിലാക്കാതെ പാശ്ചാത്യർ ചെയ്യുന്ന എല്ലാ പരിഷ്ക്കാരങ്ങളും അവർക്കും ലോകത്തിനും ഒരുപോലെ വിനയായിത്തീരുമെന്ന് ആനന്ദകുമരസ്വാമി ഒരു

നൂറ്റാണ്ടുമുമ്പ് പ്രവചിച്ചത് ഇപ്പോൾ ദിനംപ്രതി സത്യമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു.' എന്ന ഗുരുനിത്യചൈതന്യയതിയുടെ അഭിപ്രായം ഇതിനു തെളിവാണ്.

ഏഷ്യയുടെയും യൂറോപ്പിന്റെയും ആന്തരിക ജീവിതവും സംസ്കാരവും ആഴത്തിൽ പഠിച്ച കുമരസ്വാമി അവയ്ക്കു തമ്മിൽ പലതലങ്ങളിലും കൂടുതൽ സാദൃശ്യങ്ങളുണ്ടെന്ന് കണ്ടെത്തി. അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു: 'ഉപനിഷത്തുക്കളുടെയും ഗൗതമബുദ്ധൻ, ശ്രീ ശങ്കരൻ, കബീർദാസ്, മൗലാനാ ജലാൽഅദീൻ മുഹമ്മദ് റൂമി, യേശുക്രിസ്തു തുടങ്ങിയ ഏഷ്യൻ പ്രവാചകരുടെയും തെളിഞ്ഞ മലങ്കാറ്റ് ശ്വസിച്ചിട്ടുള്ളവരിൽ ആരാണ് പ്ലേറ്റോയുടെയും വാൾട്ട്വിറ്റ്മാന്റെയും നീത്ഷേയുടെയും ബ്ലേക്കിന്റെയും കാൽക്കൽ ഇരുന്നിട്ടുള്ളവരിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തർ.' യൂറോപ്യൻ കർമ്മചൈതന്യവും ഏഷ്യൻ ചിന്താപ്രബുദ്ധതയും സമന്വയിച്ച് ഒരു പുതിയ സംസ്കാരം ഉണ്ടാകണമെന്ന തീവ്രാഭിലാഷം ജീവിതാന്ത്യംവരെയും അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. 'The Dance of Siva' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു: 'യുവഭാരതത്തിലെ ആദർശവാദികൾക്ക് ദേശീയവാദം മാത്രം പോരാ. ദേശഭക്തി ഒരു പ്രാദേശിക താത്പര്യം മാത്രമാണ്. മനുഷ്യരാശിയുടെ ആനന്ദമാണ് നമുക്ക് ഏതു വിഭാഗത്തിന്റെ വിജയത്തെക്കാളും കൂടുതൽ പ്രധാനം. ......ഭാവിയിലെ തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ജനങ്ങൾ ഒരു പ്രത്യേക ദേശമോ വർഗ്ഗമോ ആയിരിക്കുകയില്ല. മറിച്ച് ഈ ലോകത്തിന്റെയാകെ കുലീനവർഗ്ഗമായിരിക്കും. അവരിൽ യൂറോപ്യൻ കർമ്മത്തിന്റെ ചൈതന്യം ഏഷ്യൻ ചിന്തയുടെ പ്രബുദ്ധതയുമായി യോജിച്ചിരിക്കും.'പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ ലോകങ്ങളും അവിടത്തെ മനുഷ്യരും തങ്ങളുടെ സവിശേഷ ചൈതന്യങ്ങളെ സംയോജിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പരസ്പരൈക്യത്തിലൂടെ ഭാവിയുടെ വീഥി നിർമ്മിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ എന്ന പ്രത്യാശയാണ് 'The Dance of Siva' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലുടനീളം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്.

ആനന്ദ കുമരസ്വാമികളുടെ കലാദർശനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനം സൗന്ദര്യദർശനമാണ്. സൗന്ദര്യവും അതിൽ ഈശ്വരന്റെ രൂപവും കണ്ടെത്താൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള ചുരുക്കം ചിലരിൽ ഒരാളാണദ്ദേഹം. പരമമായ സത്യവും പരമമായ നന്മയും പോലെ പരമമായ സൗന്ദര്യവും നിലനില്ക്കുന്നു എന്നും ഇവയും ഈശ്വരനും ഒന്നാണെന്നും ഈ പരിപൂർണ്ണതയിലൂടെ മാത്രമേ ഈശ്വരനെ ദർശിക്കാൻ കഴിയൂ എന്നുമുള്ള ഭാരതതീയ ജ്ഞാനമീമാംസയിൽ ഊന്നിനിന്നുകൊണ്ടുള്ളതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സൗന്ദര്യദർശനം. മനുഷ്യർ, മൃഗങ്ങൾ, പ്രകൃതിദൃശ്യങ്ങൾ

തുടങ്ങിയ സ്വാഭാവിക വസ്തുക്കളെയും വസ്തുങ്ങൾ, കലാസൃഷ്ടികൾ തുടങ്ങിയ മനുഷ്യനിർമ്മിത വസ്തുക്കളെയും സുന്ദരമെന്നോ അസുന്ദരമെന്നോ സാധാരണ വേർതിരിക്കാറുണ്ട്. ഈ വേർതിരിവിനു പ്രത്യേകിച്ച് നിയമങ്ങളൊന്നുമില്ല. ഒരാൾക്ക് സുന്ദരമായി അനുഭവപ്പെടുന്നത് മറ്റൊരാൾക്കു വിരൂപമായി തോന്നാം. ഓരോരുത്തരും സ്വന്തം അഭിരുചിക്കു വിലകല്പിക്കുന്നു. തന്റെ അഭിരുചിക്കിണങ്ങാത്തതെല്ലാം വിരൂപം എന്നു പറയുന്നു. കലാസൃഷ്ടികളുടെ കാര്യത്തിലും ഇതുതന്നെയാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. പ്രായോഗികമായോ ധാർമ്മികമായോ സ്വീകാര്യമായവയോ മറ്റേതെങ്കിലും വിധത്തിൽ നമ്മെ ആകർഷിക്കുന്നതോ ആയ കലകളെയാണ് നാം പൊതുവേ സുന്ദരം എന്നുപറയുന്നത്.

ഈ താരതമ്യം നന്നായിക്കാണുന്നത് ലൈലാ മജ്നുവിന്റെ കഥയിലെ മജ്നുവിന്റെ വാക്കുകളിലാണ്. ലൈല ഒട്ടും സുന്ദരിയല്ല എന്നുപറഞ്ഞവർക്ക് മജ്നു നൽകിയ മറുപടിയിതാണ്: 'ലൈലയുടെ സൗന്ദര്യം കാണാൻ മജ്നുവിന്റെ കണ്ണുകൾ വേണം.' അതായത്, സൗന്ദര്യം ചില വസ്തുക്കളിൽ ഉണ്ടെന്നും മറ്റുചിലതിൽ ഇല്ലെന്നും പറയാൻ കഴിയുകയില്ല. സൗന്ദര്യം എല്ലായിടത്തും നിലനില്ക്കുന്നു എന്നു സാരം.

സൗന്ദര്യം എല്ലായിടത്തും നിലനില്ക്കുന്നു എന്നതിന്, സൗന്ദര്യം എവിടെയും കണ്ടെത്താം എന്നുകൂടിയാണ് അർത്ഥം. ഓരോ കലാകാരനും സൗന്ദര്യം കണ്ടെത്തുകയാണ്. കണ്ടെത്തിയ സൗന്ദര്യത്തെ ബാഹ്യചിഹ്നങ്ങളിലൂടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നതാണ് സൃഷ്ടി. ഈ പ്രക്രിയയിൽ ഓരോ കലാകാരനും സ്വീകരിക്കുന്ന ബാഹ്യചിഹ്നങ്ങൾ അതാതു കലകളുടെ സ്വഭാവമനുസരിച്ച് വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും എന്നുമാത്രം. ബാഹ്യചിഹ്നങ്ങളിലൂടെ ആ അനുഭവം ആസ്വദിക്കുമ്പോൾ ഓരോ ആസ്വാദകനും ആവിഷ്കൃത സൗന്ദര്യം വീണ്ടും കണ്ടെത്തുന്നു. അതിനാൽ സൗന്ദര്യത്തിന് കലാകാരനിൽ നിന്നും കലാകാരന്റെ അനുഭവത്തിലേയ്ക്കു ചെന്നെത്തുന്ന ആസ്വാദകനിൽനിന്നും വേറിട്ട് ഒരു നിലനില്പില്ല.

ആനന്ദ കുമരസ്വാമിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ സൗന്ദര്യം പരമമാണ്, അതിന് ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകളില്ല. ആവിഷ്ക്കരണങ്ങൾ, അതെത്ര സങ്കീർണ്ണമായാലും ലളിതമായാലും ഒരേ അവസ്ഥയെത്തന്നെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. കൂടുതൽ സങ്കീർണ്ണമായതുകൊണ്ട് 'സൊണാറ്റ' ലളിതമായ 'ലിറിക്കി'നെക്കാളോ, പെയിന്റിങ് ഡ്രായിംഗിനെക്കാളോ സുന്ദരമാകുന്നില്ല. വലിയ വൃത്തവും ചെറിയ വൃത്തവും തമ്മിൽ ഉള്ളടക്കവിസ്തൃതിയിലല്ലാതെ വൃത്തസ്വഭാവത്തിൽ വ്യത്യാസമില്ലാത്തതുപോലെ സൗന്ദര്യത്തിന് ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകളില്ല. സൗന്ദര്യം പരമമാണ്. സൗന്ദര്യദർശനം ഭക്തന്റെ

ഉള്ളിൽ തെളിയുന്ന പ്രകാശംപോലെ സ്വാഭാവികമായി നടക്കുന്നതാണ്. മനപ്പൂർവ്വമായ ശ്രമംകൊണ്ടു നേടാനാവാത്ത ഒരു ദൈവകാരുണ്യമാണത്. നാം സൗന്ദര്യം കാണുകയും അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ഈശ്വരനെ കാണുകയും ഈശ്വരനോടു ചേരുകയുമാണു ചെയ്യുന്നത്.

സൗന്ദര്യം വൈയക്തികമാണെന്നും ഓരോ വ്യക്തിയും ഉള്ളിലുള്ള സൗന്ദര്യബോധത്തെ വസ്തുവിൽ ആരോപിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നത് എന്നും അതിനാൽ വസ്തുപ്രപഞ്ചത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് മനസ്സാണെന്നും ആശയവാദം (Idealism) പറയുന്നു. എന്നാൽ സൗന്ദര്യം വസ്തുവിലാണെന്നും മനസ്സിനെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് വസ്തുപ്രപഞ്ചമാണെന്നുമാണ് ഭൗതികവാദം (Materialism)പറയുന്നത്. സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്താൽ ഭൗതിക-ആശയവാദങ്ങളുടെ താരതമ്യമാണ് ആനന്ദ കുമരസ്വാമിയുടെ കലാദർശനത്തിനടിസ്ഥാനം എന്നു കാണാം. ഇത്തരമൊരു താരതമ്യത്തിലൂടെ ആശയവാദവും ഭൗതികവാദവും പരസ്പരാപേക്ഷികവും പരസ്പരപൂരകവുമാണെന്നും അവ ഒരേനാണയത്തിന്റെ രണ്ടു വശങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നും ഉള്ള വസ്തുത ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട് ആനന്ദ കുമരസ്വാമിയുടെ കലാദർശനം.

1. ഭാരതീയകലക്ക് ഒരാമുഖം, ആനന്ദ കെ. കുമാരസ്വാമി, - റെയ്ൻബോ ബുക് പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2007.
2. Ananda Coomaraswamy: remembering and remembering again and again, by S. Durai Raja Singam. Publisher: Raja Singam, 1974.
3. Ananda K. Coomaraswamy, by P. S. Sastri. Arnold-Heinemann Publishers, India, 1974.
4. Ananda Kentish Coomaraswamy: a handbook, by S. Durai Raja Singam. Publisher s.n., 1979.
5. Early Indian Architecture: Cities and City-Gates, Ananda Kentish Coomaraswamy South Asia Books, 2002.
6. The Dance of Shiva - Fourteen Indian essays, Ananda Coomaraswamy, The Sun wise Turn, INC, 2 East 31st Street, New York, 1918.
7. The Transformation of Nature in Art, Ananda Kentish Coomaraswamy, Sterling Pub Private Ltd, 1996.

നവോത്ഥാനം - നോവലിലൂടെ
ചന്തുമേനോന്റെ ഇന്ദുലേഖയെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം

ജാസ്മി പി. ജെ.
ഗസ്റ്റ് ലക്ചററർ, മലയാള വിഭാഗം, വിമല കോളേജ്, തൃശ്ശൂർ

മലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ നടന്ന ഏറ്റവും വലിയ സാംസ്കാരിക വിപ്ലവത്തിന്റെ ഫലങ്ങളിലൊന്നായിരുന്ന നോവലിന്റെയും ചെറുകഥയുടെയും ആവിർഭാവം. ജനകീയവും മതനിരപേക്ഷവും കാവ്യപാരമ്പര്യഭിന്നവുമായ ഗദ്യത്തിന്റെ രൂപപ്പെടലായിരുന്നു ഈ സാംസ്കാരികവിപ്ലവം. ഔദ്യോഗിക ഗദ്യത്തിനു പകരം സാമാന്യ വ്യവഹാരഭാഷയിൽ എഴുതപ്പെട്ട ഈ സാഹിത്യ ജനുസുകൾ കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ ആരംഭിക്കാൻ തുടങ്ങിയ പുതിയ കർതൃത്വത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തി. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മദ്ധ്യത്തിനുശേഷം കേരളത്തിലുണ്ടായ സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവും വിദ്യാഭ്യാസപരവും സാംസ്കാരികവുമായ മാറ്റങ്ങളുടെ ഭാഗമായിരുന്നു ജനകീയ ഗദ്യത്തിന്റെയും നോവൽ, ചെറുകഥ എന്നിവയുടെയും ആവിർഭാവം. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ പരിവർത്തനത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പ്രധാനലക്ഷണങ്ങളിലൊന്നാണ് പുതിയൊരു ഭാഷാക്രമത്തിന്റെ, വിശേഷിച്ചും ഗദ്യത്തിന്റെ വളർച്ച.

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തോടെ പുതിയൊരു ഗദ്യഭാഷാക്രമം കേരളത്തിൽ നടപ്പിലാവാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഉണ്ടായ ആധുനികതയുടെ ഫലമായാണ് ഗദ്യഭാഷ ഇവിടെ വളർച്ച പ്രാപിച്ചത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികത കേരളത്തിന്റെ വിവിധ മേഖലകളിലെ വിദ്യാഭ്യാസപരവും സാമൂഹികവും സാങ്കേതികവുമായ രംഗങ്ങളിൽ നടത്തിയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലല്ലാതെ ഗദ്യസാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ച് പഠിക്കുക സാധ്യമല്ല.

കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസവും ക്രിസ്തുമതപ്രചരണത്തിനുവേണ്ടി പാശ്ചാത്യമിഷണറിമാർ നടത്തിയ മലയാള ഭാഷാപോഷണ പ്രവർത്തനങ്ങളും ഇതിന് സഹായകമായി. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഫലമായുണ്ടായ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുമായുള്ള അഭിമുഖീകരണം 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഇന്ത്യയിൽ നവോത്ഥാനാന്തരീക്ഷം സൃഷ്ടിച്ചു. വിദേശശക്തിയുടെ ഭരണം സുഗമമാക്കുന്നതിന് അധികാരികൾ ആസൂത്രണം ചെയ്ത പരിപാടിയിലെ മുഖ്യമായ ഒരു ഘടകമായിരുന്നു ഈ വിദ്യാഭ്യാസപരിഷ്കാരം.

പാശ്ചാത്യബന്ധംകൊണ്ടുണ്ടായ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായ സാങ്കേതിക, മാധ്യമ സംസ്കാരങ്ങളുടെ ഫലമായിരുന്നു നോവലും ചെറുകഥയും. സ്വാഭാവികമായും ഈ പുതിയ സാഹിത്യരൂപങ്ങൾക്കു പിന്നിൽ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ നവോത്ഥാന ബോധവും ആശയമണ്ഡലവും പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. കോളനി ഭരണം നടപ്പിലാക്കിയ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസവും പ്രചാരം നേടിയ പാശ്ചാത്യജീവിതശൈലിയും സാമൂഹിക വീക്ഷണവും മൂല്യവിചാരവുമായിരുന്നു നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പ്രേരകശക്തികൾ. മധ്യകാല ചിന്തയെ തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ട് യൂറോപ്പിലുണ്ടായ നവോത്ഥാനത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനം. നവോത്ഥാനബോധം യൂറോപ്പിലെപ്പോലെ നിലവിലുള്ള ആധിപത്യപരമായ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയുടെ പൊളിച്ചെഴുത്ത് എന്ന നിലയിലല്ല ഇന്ത്യൻ ജീവിതത്തെ ബാധിച്ചത്. സാമൂഹിക പരിഷ്കരണയത്നങ്ങളുടെ രൂപത്തിലായിരുന്നു നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാരതപ്രവേശനം. കോളനിബന്ധം സംഭാവനചെയ്ത പുതിയ മൂല്യപരിസരം ഇന്ത്യൻ ഉപരിവർഗ്ഗങ്ങളുടെ ചിന്തയിലും മാറ്റമുണ്ടാക്കി. അതോടൊപ്പംതന്നെ സാഹിത്യബോധത്തിലും അതിന്റെ സ്വാധീനം തെളിഞ്ഞു. ക്രിസ്തുമതപ്രചാരണം എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടുകൂടി എഴുതപ്പെട്ട ആദ്യകാലകൃതികളിൽ നിന്ന് യഥാർത്ഥ നോവലുകളിലേക്കെത്തുമ്പോഴേക്കും ഈ ആശയമണ്ഡലം സുശക്തമാവുന്നതിനോടൊപ്പം വിമർശനവിധേയവുമാകുന്നതായി കാണാം. കൊളോണിയൽ ആധുനികത സൃഷ്ടിച്ച പുതിയ കർത്തൃത്വങ്ങൾക്കും ലോകവീക്ഷണത്തിനുമൊപ്പം മാധ്യമ സംസ്കാരത്തിന്റെയും വിദ്യാഭ്യാസവ്യാപനത്തിന്റെയും ഫലമായി ഉയർന്നുവന്ന പുതിയ ദേശീയതാസങ്കല്പവും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ നോവലിൽ ഉദയം ചെയ്തു.

ഒ. ചന്തുമേനോന്റെ 'ഇന്ദുലേഖ'യുടെ പ്രസിദ്ധീകരണ (1889)ത്തോടെ മലയാളത്തിൽ നോവലിന്റെ കാലം ആരംഭിക്കുന്നു. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുമായുള്ള അഭിമുഖീകരണത്തിന്റെ നേർഫലമായിരുന്നു

ഇത്. ബ്രിട്ടീഷ് കോളനി വാഴ്ചയുടെ വികാസത്തിന്റെ അനന്തരഫലമായാണ് ഇന്ത്യൻ നോവലിന്റെ ചരിത്രവും തുടങ്ങുന്നത്. 'ഇന്ദുലേഖ'യുടെ പിറവിക്കു പിന്നിലും കോളനിവാഴ്ച സൃഷ്ടിച്ച പ്രബുദ്ധതയും മൂല്യഭാവനയും ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളുമുണ്ട്. രണ്ട് തരം സംസ്കാരങ്ങളുടെയും ഭാഷകളുടെയും ലോകവീക്ഷണങ്ങളുടെയും എതിരിടലാണ് കൊളോണിയൽ നോവലിസ്റ്റ് നേരിട്ട പ്രശ്നം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഏകാന്തതാബോധത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരമായല്ല നോവൽ പിറന്നത്. മലയാളനോവലിന്റെയും പൊതുവായ ഭാരതീയനോവലിന്റെയും സ്ഥിതി ഇതായിരുന്നു.

വീട്ടിൽ സംസാരിക്കുന്ന മലയാളത്തിൽ, ഇംഗ്ലീഷ് മാതൃകയിൽ ഒരു നോവൽ എഴുതാമെന്നു നിശ്ചയിച്ചതോടെ മലയാളത്തിലെ കഥാഖ്യാനകലയിലും ഗദ്യചരിത്രത്തിലും പാരമ്പര്യവിച്ഛേദത്തിന്റെ നക്ഷത്രചിഹ്നമിടുകയായിരുന്നു ഒ. ചന്തുമേനോൻ. കേരളീയമായ ലോകവീക്ഷണത്തിന്റെയും സാമൂഹികഘടനയുടെയും ചില തലങ്ങളിലുണ്ടായ മാറ്റം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ആ പുതിയ രൂപം. സാഹിത്യേതരമായി ഗണിക്കപ്പെട്ട സാമൂഹിക ജീവിതത്തിന്റെയും ഭാഷയുടെയും ഈ പ്രവേശനമാണ് 'ഇന്ദുലേഖ'യുടെ സവിശേഷതകളിൽ ആദ്യത്തേത്. അതേസമയം ജന്മിത്തവ്യവസ്ഥയോടും കൊളോണിയൽ ഭരണത്തോടും ബന്ധപ്പെട്ട ഉപരിവർഗ്ഗജീവിതവും ഭാഷയുമായിരുന്നു അത്. 'ഇന്ദുലേഖ' സൃഷ്ടിക്കുന്ന സാംസ്കാരികപാഠത്തിൽ അതീവപ്രധാനമാണ് അവ. കേരളീയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ ആത്മവത്തയും അന്യസംസ്കാരത്തിന്റെ അധിനിവേശപ്രവണതയുമാണ് 'ഇന്ദുലേഖ'യ്ക്കു പിന്നിലെ ഇരട്ടസംഘർഷം. അതിലൂടെ രണ്ടു സാമൂഹികസ്ഥലങ്ങളും സംസ്കാരങ്ങളും തമ്മിലുള്ള അവയുടെ പ്രാതിനിധ്യം വഹിക്കുന്ന കർത്തൃത്വങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം ചന്തുമേനോൻ ആവിഷ്കരിച്ചു. ഭിന്നലോക വീക്ഷണങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യവും സംഘർഷവും ആവിഷ്കൃതമാവുന്ന സാമൂഹികസ്ഥലമായി മാറുന്ന സവിശേഷതയാണ് സാമൂഹികരൂപപരമായി നോവലിനുള്ള വ്യത്യസ്തത.

ഇംഗ്ലീഷ് മൂല്യങ്ങളുടെ വരവ് കൊളോണിയൽ കടന്നുകയറ്റമോ സ്വഭാവികമായ ആവശ്യമോ പ്രശ്നപരിഹാരമാർഗ്ഗമോ ആയാണ് 'ഇന്ദുലേഖ' അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സാമ്പ്രദായികേതരമായ കർത്തൃത്വം തന്റെ നായികാനായകൻമാരായ ഇന്ദുലേഖയ്ക്കും മാധവനും നോവലിസ്റ്റ് നല്കിയത് ഈ കൊളോണിയൽ ബോധത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ്. കോളനിവാഴ്ചയുടെയും വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും പ്രാബല്യത്തോടെ നിലവിൽ വന്ന പുതിയ കേരളീയ കർത്തൃത്വത്തിന്റെ മാതൃകയെന്ന നിലയിൽക്കൂടി

'ഇന്ദുലേഖ'യെന്ന നോവലിനെയും ചന്തുമേനോൻ എന്ന നോവലിസ്റ്റിനെയും വിലയിരുത്തേണ്ടതുണ്ട്.

പരസ്പരം സംവദിക്കുകയും സംഘർഷത്തിലേർപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന രണ്ടുതരം ആഖ്യാനസ്വരങ്ങളാണ് 'ഇന്ദുലേഖ'യിൽ നോവലിസ്റ്റ് ഉപയോഗിക്കുന്ന പഠനതന്ത്രം. ഫ്യൂഡൽ കാർഷിക സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥ ഒരുവശത്തും കോളനിവാഴ്ചയുടെ പരിഷ്കൃത നാഗരികത മറുവശത്തുമായി നിൽക്കുന്ന പുതിയ സാമൂഹികാവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായാണ് ഈ ആഖ്യാനസ്വരങ്ങൾ ഉയരുന്നത്. അവയിലൊന്ന് കാരണവരിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ച സാമ്പ്രദായികവ്യവസ്ഥയുടെ സ്വരവും രണ്ടാമത്തേത് ശാസ്ത്രം, വിദ്യാഭ്യാസം എന്നിവയെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന കോളനി ബോധത്തിന്റെ സ്വരവുമാണ്. ദൈവകേന്ദ്രീകൃതമായ മതഘടനയാണ് സമൂഹത്തിന്റേത്. ആഢ്യവർഗത്തിന്റെ വിശ്വവീക്ഷണം അത് അവതരിപ്പിക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തേതിൽ ദൈവം നിഷ്കാസനം ചെയ്യപ്പെടുകയും പകരം ഇംഗ്ലീഷ് /ശാസ്ത്ര ജ്ഞാനം പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. രണ്ടുതരം അധികാര ഘടനകൾ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന സവിശേഷ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെ നിർമ്മിതികളാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ രണ്ടു സ്വരങ്ങളും. അവയുടെ സംഘർഷചരിത്രമാണ് 'ഇന്ദുലേഖ'യെന്ന നോവലായി തീരുന്നത്.

ചമ്പാഴിയോട്ടു പൂവള്ളി എന്ന തറവാടിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ സമ്പത്തിനു മുഴുവൻ ഉടമയായ ജന്മി കാരണവരിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ച ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹികക്രമത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട കർത്തൃത്വങ്ങൾ ഉയർന്നുവരുന്നതിന്റെ ചരിത്രമാണ് അത്. കാരണവരിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രമാവാനും ഇച്ഛാനുസരണം തീരുമാനമെടുക്കാനും വെമ്പുകയാണ് ആ പുതിയ കർത്തൃത്വങ്ങൾ. അതേസമയം സാമ്പ്രദായിക വ്യവസ്ഥ നിലനിർത്താൻ കഠിനമായി ശ്രമിക്കുന്നു പഴയതലമുറ. പുതിയൊരു സാമൂഹികക്രമവും കർത്തൃത്വവും സ്വപ്നംകാണുന്ന നവതലമുറയുടെ ആയുധം ഭാഷയും വിദ്യാഭ്യാസവുമാണ്. ജന്മിത്വവ്യവസ്ഥയിലെ യുവാക്കൾ, സ്ത്രീകൾ തുടങ്ങിയവർ നേരിട്ട കർത്തൃത്വാനുഭവത്തിന്റെ അഭാവം വിദ്യാഭ്യാസമില്ലായ്മയുടെ ഫലമാണെന്ന് ചന്തുമേനോൻ വിശ്വസിച്ചു. ഒന്നും പഠിപ്പിക്കാതെ 'ശിന്നനെയും മൂരിക്കുട്ടനെപ്പോലെ വളർത്താനാണത്രേ' കാരണവരുടെ ഭാവമെന്ന് മാധവൻ ക്ഷുഭിതനാകുന്നിടത്തുനിന്നാണ് നോവൽ തുടങ്ങുന്നത്. കാരണവർ കേന്ദ്രമായ അധികാരജ്ഞാനമണ്ഡലത്തിനു പകരം ശാസ്ത്രകേന്ദ്രിതമായ പാശ്ചാത്യനവോത്ഥാന ജ്ഞാനമണ്ഡലത്തെ നോവലിലേക്ക് അദ്ദേഹം ആനയിച്ചു. ഇംഗ്ലീഷ് എന്ന പുതിയ ചിന്ത 'ഇന്ദുലേഖ'യുടെ സാംസ്കാരികാബോധത്തിൽ

അധിനിവേശം ചെയ്തു. ഇംഗ്ലീഷ് അറിയാത്തവരും പാലിക്കാത്തവരും പലപ്പോഴും അല്പന്മാരോ കോമാളി രൂപങ്ങളോ ആയിത്തീരുന്ന ഈ നോവലിൽ, ആ ഭാഷ ആശയവിനിമയത്തിനുള്ള ഒരു മാധ്യമമല്ല. പകരം കർത്തൃത്വദായകമായ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയാണ്; അതിന്റെ പ്രജ്ഞയാവട്ടെ പാശ്ചാത്യനവോത്ഥാനത്തിന്റെയും കോളനിവാഴ്ചയുടെയും ഫലമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും.

സാമ്പ്രദായിക വ്യവസ്ഥയെ ചോദ്യംചെയ്യുന്ന പാശ്ചാത്യബോധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട നായക കഥാപാത്രങ്ങളാണ് ഇന്ദുലേഖയും മാധവനും. അതിസുന്ദരിയും കസവിൽനിന്ന് വേറിട്ടറിയാൻ വയ്യാത്ത ശരീരവർണ്ണവുമുള്ള ഇന്ദുലേഖ ഇംഗ്ലീഷിലും സംസ്കൃതത്തിലും അവഗാഹമുള്ളവളാണ്. അവളുടെ മലയാളംപോലും നാട്ടുമൊഴിവഴക്കങ്ങൾ തീണ്ടിയതല്ല. മാത്രമല്ല വീണയും പാശ്ചാത്യസംഗീതോപകരണമായ പിയാനോയും അവൾക്കു വഴങ്ങും. യൂറോപ്യൻ സ്ത്രീകൾ അഭ്യസിക്കുന്ന തുന്നൽ, ചിത്രമെഴുത്ത് തുടങ്ങിയവയിലും നൈപുണ്യമുണ്ട്. പാശ്ചാത്യ വ്യക്തിത്വത്തിലേക്കു സ്വാംശീകരിക്കപ്പെട്ട മറ്റൊരു സ്വർണ്ണവർണ്ണക്കാരനാണ് നായകനായ മാധവനും. അച്ഛൻ ഗോവിന്ദപണിക്കരെപ്പോലെ നായാട്ടുകമ്പക്കാരനായ മാധവൻ റിവോൾവർ, പിസ്റ്റൾ തുടങ്ങിയ യൂറോപ്യൻ ആയുധങ്ങൾ കൊണ്ടുനടക്കുന്നു. സ്യൂട്ടും തൊപ്പിയും അണിയുന്നു. ബി.എ., ബി.എൽ. ബിരുദങ്ങൾ മദിരാശിയിൽനിന്നു നേടിയ മാധവൻ ടെന്നീസും ക്രിക്കറ്റും കളിക്കുന്നവനാണ്. സാമ്പ്രദായികത്വത്തിന്റെ അപരിഷ്കൃതത്വത്തിനും അവിദ്യക്കുമെതിരെ ചന്തുമേനോൻ സൃഷ്ടിച്ച ഈ രണ്ട് നായകപാത്രങ്ങളും യൂറോപ്യൻ അച്ചുകളിൽ വിടർന്നവരാണ്. നാട്ടുമൂല്യങ്ങളെ ആദരിക്കുന്നതോടൊപ്പം മറുനാട്ടുവഴക്കങ്ങൾ സ്വാംശീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന അവർ. പാശ്ചാത്യജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയാണ് അവരുടെ കർത്തൃത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനവും ജീവിതസമീപനത്തിന്റെ അളവുകോലും. മാധവൻ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു: "പൂർവ്വന്മാർ സമ്പാദിച്ചതും നമ്മുടെ അഭ്യുദയത്തിനും ഗുണത്തിനും വേണ്ടി അദ്ദേഹം കൈവശം വെച്ചിരിക്കുന്നതുമായ പണം നമ്മുടെ ന്യായമായ ആവശ്യങ്ങൾക്കു വേണ്ടി ചെലവിടാനേ ഞാൻ പറഞ്ഞുള്ളൂ". ഒരു പിതൃകേന്ദ്രിത സമൂഹത്തിൽ ഉയർന്ന ഞെട്ടിപ്പിക്കുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യ പ്രഖ്യാപനമാണിത്. വ്യവസ്ഥാപിത നിയമങ്ങളെ ഈവിധം ലംഘിച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ദുലേഖയും മാധവനും തങ്ങളുടെ കർത്തൃത്വങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു.

'ഇന്ദുലേഖ'യിൽ തെളിയുന്ന പുതിയ ലോകവീക്ഷണത്തിന്റെ ആധാരം നവോത്ഥാനഫലമായ ബ്രിട്ടീഷ് ജ്ഞാനമാതൃകകളാണ്.

ചാൾസ് ഡാർവിന്റെ പരിണാമവാദവും ബ്രിട്ടീഷ് സ്വതന്ത്രചിന്തകളും റാഡിക്കൽ രാഷ്ട്രീയക്കാരനുമായിരുന്ന ചാൾസ് ബ്രാഡ്‌ലിയുടെ നിരീശ്വരവാദവും 18-ാം അധ്യായത്തിൽ നിറഞ്ഞുനില്ക്കുന്നു. അവിടെനിന്ന് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം, ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ ആവശ്യകത തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളിലേക്കാണ് ചർച്ച നീങ്ങുന്നത്. ദൈവം ഉണ്ടോ എന്ന താത്ത്വികപ്രശ്നം അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഡാർവീനിയൻ ബോധത്തെ ആനയിക്കുകയാണ് നോവലിസ്റ്റ്. ഡാർവിന്റെ ജീവജാതികളുടെ ഉത്ഭവം, മനുഷ്യപ്രകൃതി ബന്ധത്തെ കുറിച്ചുകൊണ്ട് സമൂഹം, ആത്മാവ്, മതം തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ച് അടിസ്ഥാനപരമായ ചില ചോദ്യങ്ങൾ ഉയർത്തി പാശ്ചാത്യഭാവനയെ പുനർരൂപപ്പെടുത്തിയ ഒരു ആഖ്യാനരൂപമോ അവരുടെ ഒരു ഗണമോ സൃഷ്ടിക്കുകയായിരുന്നു ഡാർവിൻ. എല്ലാത്തരം ആധികാരികതകളെയും പരിണാമ സിദ്ധാന്തം ചോദ്യം ചെയ്തു. ഈ ആശയമണ്ഡലത്തിന്റെ സ്വാധീനത നോവൽ എന്ന സാഹിത്യരൂപത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ തന്നെ പ്രകടമാണ്. പാശ്ചാത്യ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഫലമായ 'ഇന്ദുലേഖ'യിലും ഡാർവീനിയൻ ബോധം സ്വാധീനത ചെലുത്തിയത് അങ്ങനെയാണ്.

ഡാർവിന്റെ ശാസ്ത്രീയ സങ്കല്പങ്ങളാൽ സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ട നോവലിസ്റ്റായിരുന്നില്ല ചന്തുമേനോൻ. അതേസമയം അതിന്റെ അടിസ്ഥാനമുള്ള നവോത്ഥാനബോധം അദ്ദേഹത്തെ ഡാർവീനിയനാക്കിത്തീർത്തു. ഡാർവിൻ മാത്രമല്ല ബ്രിട്ടീഷ് പരിണാമവാദിയും പ്രകൃതിശാസ്ത്രജ്ഞനുമായ ആൽഫ്രഡ് റസൽ വാലസ്, ഡാർവിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെ എല്ലാ മനുഷ്യവിജ്ഞാന ശാഖകളിലേക്കും വ്യാപിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ച ബ്രിട്ടീഷ് തത്ത്വചിന്തകനായ ഹെർബർട്ട് സ്പെൻസർ, 'ഡാർവിന്റെ ബുൾഡോഗ്' എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഹ്യൂമനിസ്റ്റും ശാസ്ത്രജ്ഞനുമായ തോമസ് ഹെന്റി ഹക്സ്‌ലി എന്നിവരും പതിനെട്ടാം അധ്യായത്തിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയിൽ ഉദ്ധരിക്കപ്പെടുന്ന ചാൾസ് ബ്രാഡ്‌ലി 1880-ൽ ബ്രിട്ടീഷ് പാർലമെന്റിലേക്കു തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ലിബറൽ കക്ഷിയംഗമായിരുന്നു. നിരീശ്വരവാദിയായതിനാൽ ദൈവനാമത്തിൽ സത്യപ്രതിജ്ഞ ചെയ്യാൻ വിസമ്മതിച്ച ബ്രാഡ്‌ലിയ്ക്ക് 1886-വരെ പാർലമെന്റിൽ പ്രവേശിച്ച് സ്ഥാനമേല്ക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ഫെമിനിസ്റ്റായ ആനിബസന്റും പിന്നീട് തിയോസോഫിക്കൽ സൊസൈറ്റി സ്ഥാപകയും 1917-ൽ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് പ്രസിഡന്റും ബ്രാഡ്‌ലിയും ചേർന്ന് ജനനനിയന്ത്രണത്തിന്റെ ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ചു പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പ്രബന്ധം ബ്രിട്ടനിൽ കോളിളക്കമുണ്ടാക്കിയിരുന്നു. ഇതേത്തുടർന്ന് വിചാരണ നേരിട്ട ആനിബസന്റിന് തന്റെ മകളുടെ

രക്ഷാകർത്തൃത്വം നഷ്ടപ്പെട്ടു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിനു ശേഷം ബ്രിട്ടീഷ് ബോധത്തെ പിടിച്ചുലച്ച ശാസ്ത്ര-തത്ത്വചിന്താ പദ്ധതികൾ കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഭാഗമായി ചന്തുമേനോനു ലഭിച്ചിരുന്നു. അതിനൊപ്പം പൈതൃകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിചാരത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. ഈ ഭിന്നമായ വ്യവസ്ഥയുടെ പരസ്പര സംഘർഷമാണ് പതിനെട്ടാം അധ്യായത്തിലെ തുറന്ന ആശയചർച്ചയിൽ തെളിയുന്നത്.

കുലകൂടസ്ഥനായ കാരണവരുടെ മേൽക്കോയ്മ ലംഘിച്ച് തീരുമാനമെടുക്കുന്ന സ്വതന്ത്രകർത്തൃത്വങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ച 'ഇന്ദുലേഖ'യുടെ അബോധം കോളനിവാഴ്ചയിലൂടെ ലഭ്യമായ പാശ്ചാത്യ നവോത്ഥാനത്തിന്റേതാണ്. കർത്തൃത്വനിർമ്മാണത്തെ ഭാഷാവ്യവഹാരമായി കണ്ടതിലൂടെ ചന്തുമേനോൻ അധിനിവേശത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ബോധത്തിനു കീഴടങ്ങുകയായിരുന്നില്ല. മറിച്ച് ഏകകർത്തൃകമായ ഒരു സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയിൽ സ്വതന്ത്രങ്ങളായ ബഹുകർത്തൃത്വങ്ങൾക്കുള്ള സാധ്യത ആവിഷ്കരിക്കുകയും മതാധിഷ്ഠിതമായ ആഢ്യജ്ഞാനത്തെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുക്തിയിലേക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയുമായിരുന്നു 'ഇന്ദുലേഖ'യുടെ ആഖ്യാനമണ്ഡലം. പരസ്പരം എതിരിടുന്ന വ്യവസ്ഥകളുടെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന നോവൽ എന്ന സാഹിത്യരൂപത്തിന്റെ യഥാർത്ഥസ്വഭാവം തിരിച്ചറിയുകയുമായിരുന്നു ചന്തുമേനോൻ. തികച്ചും നവീനമായ ആ സാഹിത്യരൂപത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിരുന്ന സാമൂഹിക ഉടമ്പടിയുടെ സംഘർഷാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സ്വഭാവത്തെ നിർദ്ധാരണം ചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ചതിന്റെ ഫലമായിരുന്നു അത്. സാഹിത്യരൂപമായ ഈ സവിശേഷത മലയാളത്തിലെ ആദ്യനോവലായി 'ഇന്ദുലേഖ'യെ മാറ്റുന്നു.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. ഇന്ദുലേഖ, ഒ. ചന്തുമേനോൻ.
2. സമ്പൂർണ്ണ മലയാളസാഹിത്യചരിത്രം, എഡിറ്റർ: പ്രൊഫ. പന്മന രാമചന്ദ്രൻ നായർ, നോവലും ചെറുകഥയും, ഡോ. പി. കെ. രാജശേഖരൻ, പുറം 628-646.
3. നോവൽ പഠനങ്ങൾ, എഡിറ്റർ: പന്മന രാമചന്ദ്രൻനായർ, ഇന്ദുലേഖ: ഡോ. എം. ടി. സുലേഖ, പുറം 11-19.

കളരിപ്പയറ്റ് : കേരളത്തിന്റെ തനത് ആയോധനസമ്പ്രദായം

ഷെറീനാ റാണി. ജി. ബി,
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, കെ.കെ.ടി.എം. ഗവ. കോളേജ്, പുല്ലൂറ്റ്.

അറുപത്തിനാലു കലാവിദ്യകളിൽ 'വൈജയികീവിദ്യാജ്ഞാനം' എന്ന പേരിലാണ് ആയുധവിദ്യയെ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നത്. വിജയം പ്രയോജനമായിട്ടുള്ള വിദ്യയുടെ അറിവ് എന്നാണിതിനർത്ഥം. ആയുധ വിദ്യയുടെ മൂലഗ്രന്ഥം യജുർവ്വേദത്തിന്റെ ഉപവേദമായ ധനുർവേദമാണ്. കേരളത്തിന്റെ തനത് ആയോധനസമ്പ്രദായമായ കളരിപ്പയറ്റ് പരശുരാമൻ ബ്രാഹ്മണർക്ക ദാനംചെയ്തതാണെന്നാണ് പ്രബലമായ വിശ്വാസം. ഉഗ്രം വെള്ളി, ദ്രോണം വെള്ളി, ഘോരം വെള്ളി, ഉള്ളൂർ തുരുത്തിയാട് എന്നീ നാലു ബ്രാഹ്മണ ഇല്ലക്കാരെയാണ് ഇതാദ്യം അഭ്യസിപ്പിച്ചതെന്ന് പഴയ ഒരു താളിയോലഗ്രന്ഥത്തിൽക്കാണാം.

'ഹരിഃ ശ്രീ ഗണപതയേ നമഃ അവിഘ്നമസ്തു ശ്രീ ഗുരുഭ്യോ നമഃ ബ്രഹ്മൻ വിഷ്ണു മഹേശ്വരന്മാരെയും എൺമൂവായിരക്കോടി ഋഷീശ്വരന്മാരെയും മുപ്പത്തുമുക്കോടി ദേവകളെയും അറുപത്താറായിരക്കോടി അസുരകളെയും ആചാര്യന്മാരെയും തുളുനാട്ടുതൊട്ടു നാലുസമ്പ്രദായത്തിനെയും കാന്തർ തനയൻ, കോരംവള്ളി, ഉഗ്രംവള്ളി ആയിരത്തെട്ടു നിലക്കും തെക്കെ ഊറിലയ്യനെയും സമ്പ്രദായത്തിനെയും മലനാട്ടിൽ തുളുനാട് ഒള്ളരെത്തുരുത്തിയാട് നമ്മുടെ സമ്പ്രദായത്തിനെയും നാല്പത്തീരടീലെ ഗുരുക്കന്മാരെയും ഇരുപത്തൊന്നു ഗുരുഭൂതന്മാരെയും നമ്മുടെ ഗുരുവിനെയും സ്മരിക്ക...'

അങ്ങനെയാണ് ഇരുപത്തിയൊന്നു ഗുരുക്കന്മാരും ഇരുപത്തിയൊന്നു കളരികളും ഉണ്ടായത്. ഇവരാൽ പിന്നീട് നൂറ്റിയെട്ടു കളരികൾ

സ്ഥാപിതമായി. ധനുർവേദമാണ് ആയോധനകലയുടെ അടിസ്ഥാന സംഹിത.

'ബ്രാഹ്മണായ ധനുർദ്ദേയം
ഖഡ്ഗം വൈക്ഷത്രിയായ ച
വൈശ്യായദാപയേത് കുന്തം
ഗദാംശ്ശൂദ്രായ ദാപയേത്'
(ധനുർവേദസംഹിത)

എന്ന പ്രമാണപ്രകാരം ബ്രാഹ്മണനു വില്ലും ക്ഷത്രിയനു വാളും വൈശ്യനു കുന്തവും ശൂദ്രനു ഗദയും ആണ് നിഷ്കർഷിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ധനുർവ്വേദസംഹിതയിൽ ദീക്ഷാപാദം, സംഗ്രഹപാദം, സിദ്ധിപാദം, പ്രയോഗപാദം എന്നിങ്ങനെ നാലു പാദങ്ങളുണ്ട്. മുക്തം, അമുക്തം, മുക്താമുക്തം എന്നിങ്ങനെ ആയുധങ്ങളെ മൂന്നുവിധമായി വിഭജിച്ചിട്ടുമുണ്ട്.

ആയോധനപരിശീലനശാലയ്ക്ക് സംസ്കൃതത്തിൽ 'ഖലൂരിക' എന്നാണ് പറഞ്ഞുവന്നിട്ടുള്ളത്. കളരികൾ ആദികാലത്ത് രണ്ടുതരത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ചെറുകളരി (കുഴിക്കളരി), അങ്കക്കളരി എന്നിവയാണവ. ആകൃതി, വലിപ്പം മുതലായവയിൽ ഈ കളരികൾക്കുള്ള ഐകരൂപ്യം ഇവയുടെ ശാസ്ത്രീയത വ്യക്തമാക്കുന്നു. അങ്കക്കളരി താല്ക്കാലികമായി അങ്കംവെട്ടുന്നതിനുവേണ്ടിമാത്രം നിർമ്മിച്ചിരുന്നവയാണ്. നാട്ടുവാഴികളുടെ കുടിപ്പക തീർക്കാൻ ഈ അങ്കക്കളരിയിൽവെച്ച് യോദ്ധാക്കളെക്കൊണ്ട് അഭ്യാസപ്രകടനവും യുദ്ധവുംചെയ്യിച്ച് ജയിക്കുന്നവരുടെ ഭാഗത്തിനനുകൂലമായി തീർപ്പുകല്പിച്ചിരുന്നു. എല്ലാവർക്കും കാണാനും വന്നുചേരാനും സൗകര്യപ്രദമായ ഒരു പൊതുസ്ഥലത്തായിരിക്കും കളരി സ്ഥാപിക്കുക. 'അങ്കത്തട്ട്' എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ദ്വന്ദ്വയുദ്ധത്തിനുള്ള സ്ഥലവും ഇതിൽപ്പെടുന്നു. നിലവിതാനത്തിൽ നിന്ന് നാലോ ആറോ അടി ഉയർന്നതായ ഒരു തട്ട് (Platform) നല്ല തച്ചന്മാരെക്കൊണ്ട് അങ്കത്തിനുമുൻകൂട്ടി പണിചെയ്യിക്കുന്നു. അങ്കംകുറിയ്ക്കപ്പെട്ട നാൾക്കകം, തച്ചൻ ആചാരപ്രകാരമുള്ള പൂജചെയ്ത്, ഈ തട്ട് അങ്കംവെട്ടുന്നവർക്കായി നല്കുന്നു. വടക്കൻ പാട്ടിൽ ഈ സമ്പ്രദായത്തെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്നു.

തട്ടും കാൽമുറിപ്പാനായി വിളക്കും നിറയു-
മൊക്കെയൊരുക്കിയവിടെത്തന്നെ
ഗണപതിപൂജ കഴിച്ചീടുന്നു
വെന്തേക്ക് മരവും മുറിച്ചുവെച്ചു

മെഴുക്കോലുതന്നെയെടുത്തുകൊണ്ടു
കണക്കായ് മുറിക്കുന്ന പണിയാളരും
തട്ടും കാൽതന്നെയും പണിയും തീർത്തു
പടിയും പലകപ്പണി കഴിഞ്ഞു
നഗരം നടക്കലും കൊണ്ടുപോയി
മെച്ചമായ് നല്ലൊരു തട്ടുതാനും
നാലും കൂടിയ പെരുവഴിയിൽ
കണക്കാക്കിവയ്ക്കുന്ന വിശ്വകർമ്മൻ
വെന്തേക്കുകൊണ്ടല്ലോ തട്ടിൻകാലെ
പുളിങ്കാതൽ കൊണ്ടല്ലോ തട്ടുപലക
കരിമരം കൊണ്ടുപടിയും തീർത്തു
തട്ടുപണിയും കഴിഞ്ഞിതല്ലോ
പട്ടും വളയുമേ സമ്മാനിച്ചു
തച്ചന്മാരെത്തന്നെ പിരിച്ചിതല്ലോ
ഒന്നുണ്ടു കേൾക്കണം വിശ്വകർമ്മാ
തട്ടുവഴങ്ങിച്ചു കയ്യേൽക്കേണം

അങ്കത്തട്ടുനിർമ്മാണവും തട്ടുകയ്യേൽക്കലുമെല്ലാം ശാസ്ത്രീയമായും പൂജാദി കർമ്മങ്ങളോടുമാണ് ചെയ്തിരുന്നതെന്ന് ഈ വരികളിൽ പ്രകടമാകുന്നു.

അതുപോലെതന്നെ കളരിയുടെ നിർമ്മിതിയും വളരെ ശാസ്ത്രീയമാണ്. ഇതിനു കൃത്യമായ അളവുകൾ പാലിക്കണം. ധ്വജയോനി, വൃഷയോനി തുടങ്ങിയ അളവുകൾ കളരിത്തറയുടെ വിസ്തീർണ്ണത്തിനവലംബിച്ചുപോന്നിരുന്നു. കളരിയുടെ തറ വിസ്തീർണ്ണം 14 കോൽ x 7 കോൽ അതായത് 42 അടി x 21 അടി ആയിരിക്കണം. കളരിയുടെ ഉള്ളിൽ തെക്കുപടിഞ്ഞാറേ മൂലയിൽ (കന്നിമൂല) കളരിയിലെ പ്രധാനസങ്കല്പത്തിനായുള്ള പൂത്തറ ചെത്തിമിനുക്കിയ ചെങ്കല്ലുകൊണ്ടോ കരിങ്കല്ലുകൊണ്ടോ ഉണ്ടാക്കുന്നു. ഏഴുപടികളുള്ളതിൽ ഏഴാമത്തെ പടിയുടെ മുകളിൽ ഏഴുവിരൽ ഉയരമുള്ള ഒരു കുമ്പ് നിർമ്മിക്കുന്നു. ഈ പടിയ്ക്ക് മണിപീഠം, മണിത്തറ, ഏഴാംതൃപ്പടി എന്നെല്ലാം പേരുകളുണ്ട്. ഒറ്റക്കൽകൊണ്ട് കുമ്പിന്റെ ആകൃതിയിൽ ചെത്തിയെടുത്ത് പിടിപ്പിക്കുന്ന പൂത്തറ കളരിപരദേവതയുടെ സങ്കല്പമാണ്.

പൂത്തറ കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ ഗണപതിത്തറയാണ്. പൂത്തറയുടെ അടിയിൽ നിന്നു വടക്കോട്ട് 12 വിരൽ മാറി 18 വിരൽ ചതുരത്തിലും 6 വിരൽ ഉയരത്തിലുമുള്ള ഒറ്റക്കല്ലിൽ മിനുക്കിയുണ്ടാക്കിയ ഒരു പീഠം

പടിഞ്ഞാറേ ചുമരിനോടുചേർത്തു സ്ഥാപിക്കുന്നു. ഇതാണ് ഗണപതി പീഠം അഥവാ ഗണപതിത്തറ. പൂത്തറയുടെയും ഗണപതിത്തറയുടെയും ഇടയിൽ നാഗസങ്കല്പമുണ്ട്. ഇതിനു പ്രത്യേക പീഠമില്ല. നാഗപ്രതിഷ്ഠയായി സങ്കല്പിക്കുന്നുവെന്നേയുള്ളൂ. ഗണപതിത്തറയിൽ നിന്ന് അല്പം വടക്കോട്ടായി മരം കൊണ്ടുണ്ടാക്കിയതും നാലുകാലുകൾ വീതമുള്ളതും $6\frac{1}{4}$ വിരൽ ചതുരത്തിൽ ഉണ്ടാക്കിയതുമായ രണ്ടു പീഠങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചിരിക്കും. ഇതിൽ ആദ്യപീഠത്തിൽ നാലു സമ്പ്രദായഗുരുക്കന്മാരെയും ഇരുപത്തിയൊന്നു ഉപഗുരുക്കന്മാരെയും സങ്കല്പിക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തെ പീഠത്തിലാകട്ടെ, ആ കളരിയിലെ പ്രധാന ഗുരുനാഥന്റെ ഗുരുഭൂതന്മാരെയും സങ്കല്പിക്കുന്നു. ഇതിനുപുറമേ ധനുകോൺ, മീനകോൺ, മിഥുനകോൺ എന്നിവിടങ്ങളിൽ അന്തിവീരൻ, ഭദ്രകാളി, വേട്ടയ്ക്കൊരുമകൻ എന്നീ ദേവതാസങ്കല്പങ്ങളെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. പ്രത്യേക പീഠങ്ങൾ ഈ സങ്കല്പങ്ങൾക്കുണ്ടാവില്ല.

കളരിയിൽ അഭ്യാസമാരംഭിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് വാസ്തുഹോമം, സുദർശനഹോമം, ഗണപതിഹോമം മുതലായവ അനുഷ്ഠിക്കുന്നു. കളരിയ്ക്കു പുറത്ത് ചുറ്റും പ്രദക്ഷിണമായി കിഴക്കുമുതൽ എട്ടുദിക്കിലും ഭൂതഗണങ്ങളെ സങ്കല്പിച്ച് ബലിപൂജയും ചെയ്യണം. കളരിയുടെ പരിശുദ്ധിക്കും സുരക്ഷിതത്വത്തിനുവേണ്ടി ഈ പൂജകൾ നടത്തുന്നുവെന്നാണ് സങ്കല്പം.

കളരിയിലെ ഗുരുനാഥനെ 'ഗുരുക്കൾ' എന്നാണ് ഏവരും സംബോധന ചെയ്യുക. ഗുരുക്കൾ പറയുകയും തീരുമാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതുപോലെയാണ് കളരിയിലെയും കളരിയെ സംബന്ധിച്ചതുമായ എല്ലാ കാര്യങ്ങളും നടത്തപ്പെടുന്നത്. ഏതു കാര്യത്തിലും ഗുരുക്കളുടെ വാക്കാണ് അവസാനവാക്ക്. ഗുരുക്കളോ ഗുരുക്കൾ ഉത്തരവാദപ്പെടുത്തിയ ആളോ കളരിയിലിറങ്ങി പൂജാവിധികൾ ചെയ്യുന്നതിനുമുമ്പായി കളരിയിലിറങ്ങാൻ ആർക്കും അധികാരമില്ല.

ഏഴുവയസ്സാണ് കളരിയിൽ ആയോധനാഭ്യാസത്തിനുള്ള കുറഞ്ഞ പ്രായം. ലിംഗഭേദമെന്യേ ആർക്കും ഇതു പരിശീലിക്കാവുന്നതുമാണ്. വിദ്യാർത്ഥികൾ കളരിയിലിറങ്ങുന്നതിനുമുൻപ് കിഴക്കുനോക്കി സൂര്യനെ വന്ദിക്കണം. പിന്നീട് വലതുവശത്തു കൂടെ തിരിഞ്ഞ് പടികളിലൂടെ കളരിയിലേയ്ക്കിറങ്ങണം. താഴത്തെ പടിയിൽനിന്നും വലതുകാൽവെച്ചുവേണം കളരിയിൽ പ്രവേശിക്കേണ്ടത്. അതിനുശേഷം കളരിത്തറ തൊട്ട് നമസ്കരിക്കുന്നു. പൂത്തറ, ഗണപതിത്തറ, ഗുരുപീഠങ്ങൾ, മറ്റു പ്രതിഷ്ഠാസങ്കല്പങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം തൊട്ടുവന്ദിച്ചശേഷം ദേഹം മുഴുവൻ എണ്ണതേച്ചു പിടിപ്പിച്ച് കളരിയഭ്യാസത്തിനായി ഒരുങ്ങുന്ന പരിശീലനം

ആരംഭിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് ഗുരുനാഥൻ കളരിവാതിൽ അടച്ചുകൊണ്ട് ഗുരുപീഠങ്ങളിൽനിന്നു മുന്നോട്ടുമാറി കിഴക്കോട്ട് അഭിമുഖമായി നിന്ന് വിദ്യാർത്ഥികളെ അഭ്യസിപ്പിക്കുന്നു.

കളരിയഭ്യാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനഘടകമാണ് ചുവടുകൾ. 'ചുവടുപിഴച്ചാൽ എല്ലാംപിഴയ്ക്കും' എന്ന് ഗുരുനാഥൻമാർ നിഷ്കർഷിക്കാറുണ്ട്. ശാസ്ത്രീയമായി നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഓരോ ചുവടും താളനിബന്ധമാണ്. ചുവടുകൾ രണ്ടുവിധം—നീക്കച്ചുവടും ആക്കച്ചുവടും. കളരിസമ്പ്രദായമനുസരിച്ച് കാലുകൾ നിയമാനുസരണം ഉറപ്പിച്ചുനിലകൊള്ളുന്നതാണ് ആക്കച്ചുവട്. അഭ്യാസനിയമപ്രകാരം ഒരു ചാട്ടത്തിനോ ഒഴിവിനോ വാങ്ങിമാറ്റത്തിനോ വേണ്ടി ഒരുങ്ങിനില്ക്കുന്നതാണ് നീക്കച്ചുവട്. ചുവടുകൾ വെയ്ക്കുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന ആകൃതി, ചുവടുകൾ തമ്മിലുള്ള ദൈർഘ്യം, വിസ്താരം ഇവയെ ആധാരമാക്കി മേല്പറഞ്ഞ രണ്ടിനം ചുവടുകളെ വീണ്ടും നാലായി തിരിച്ചിരിക്കുന്നു. അവ വട്ടക്കാൽച്ചുവട്, നീട്ടക്കാൽച്ചുവട്, കോൺകാൽചുവട്, ഒറ്റക്കാൽച്ചുവട് എന്നിവയാണ്. പല ചുവടുകളും അഭ്യാസത്തിനുശേഷം നിലയുറപ്പിക്കുന്നതിനെ 'വടിവുകൾ' എന്നു പറയുന്നു. കളരിപ്പയറ്റിൽ ഇത്തരത്തിലുള്ള എട്ടുവടിവുകളുണ്ട്. ഗജവടിവ്, സിംഹവടിവ്, അശ്വവടിവ്, വരാഹവടിവ്, സർപ്പവടിവ്, മാർജ്ജാരവടിവ്, കുക്കുടവടിവ്, മത്സ്യവടിവ് എന്നിങ്ങനെയാണ് എട്ടു സ്ഥാനക്രമങ്ങൾ. പേരുപോലെതന്നെ ഈ വടിവുകൾ ചില മൃഗങ്ങളെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു.

കളരിപ്പയറ്റിലെ മറ്റൊരു പ്രധാന അഭ്യാസമുറയാണ് മെയ്പയറ്റ്. ഇതിന് മെയ്യിറക്കം, മെയ്യൊതുക്കം, മെയ്‌വഴക്കം, മെയ്യടക്കം എന്നീ പേരുകളുമുണ്ട്. നേർകാൽ, കോൺകാൽ, തിരിച്ചുകാൽ, വീത്കാൽ, വീത് തിരിഞ്ഞുകാൽ, അകം കാൽ, പുറം കാൽ, ദിക്കുകാൽ, ചാടിപ്പുറംകാൽ, പകർന്നുകാൽ എന്നിങ്ങനെ പത്തുതരമുണ്ട്. ഇതര ആയോധനകലകളെ അപേക്ഷിച്ച് കളരിപ്പയറ്റിനുമാത്രമായുള്ള മേന്മയാണ് മെയ്പയറ്റ്.

വലത്തുനേരെ എടുത്തിരുത്തൽ, ഇടത്തുനേരെ എടുത്തിരുത്തൽ, മലർന്നു തിരിച്ചിരുത്തി കൈവീതിരുത്തൽ, തച്ചുവളയൽ, സൂചിക്കിരുത്തൽ, തൊഴുതുകുത്തൽ തുടങ്ങി നിരവധി അഭ്യാസപ്രയോഗങ്ങളുണ്ട്. ഇതിനുപുറമേ മൽപ്പിടി, കൈപ്പിടിപ്പയറ്റ്, കൈകൊണ്ടുള്ള വെട്ട്, തട്ട്, പൂട്ട്, നീട്ട്, തടവ്, താങ്ങ് തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങളുമുണ്ട്.

ആയുധപ്രയോഗത്തിന് കളരിയിൽ ഏറെ പ്രാമുഖ്യമുണ്ട്. ആയുധാഭ്യാസനിയമപ്രകാരം ഒരു മനുഷ്യന്റെ ശരീരത്തിൽ

ആയുധപ്രഹരമേല്പിക്കാൻ അഞ്ചുസ്ഥാനങ്ങളാണുള്ളത്. ഓതിരം, ഒളവ്, പൊറവ്, കടകം, വാരി എന്നിവയാണവ. കെട്ടുകാരി, ചെറുവടി, ഒറ്റ ക്കോൽ, ഗദകാാരം, വാളും പരിചയും, കുന്തം, കത്തിയും തളയും, ഉറുമി തുടങ്ങിയവയാണ് പ്രധാന ആയുധങ്ങൾ. കളരിചികിത്സാ സമ്പ്രദായ ത്തിന് കേരളം അന്യനാട്ടുകളിൽപ്പോലും കീർത്തികേട്ടതാണ്.

അച്ചടക്കത്തിലും ഗുരുഭക്തിയിലും അധിഷ്ഠിതമായ അതിവിശിഷ്ട മായ ഒരായോധനസമ്പ്രദായമാണിതെന്ന വ്യക്തം. കളരിയിലെ ഗുരു ശിഷ്യബന്ധം പണ്ടത്തെ ഗുരുകുലപാരമ്പര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായി തുടർ ന്നുവരുന്ന ഉദാത്തമായ ഒന്നാണ്. ഗുരുവിന്റെ പാദങ്ങൾ തൊട്ടുവന്ദിക്കു ന്നതോടെ ശിഷ്യൻ സ്വയം ഗുരുവിനർപ്പിക്കുകയാണ്. നമ്മുടെ പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായം തകർത്തുകളഞ്ഞതും പാവനമായ ഗുരുശിഷ്യ ബന്ധത്തിലധിഷ്ഠിതവുമായ മഹത്തായ പാരമ്പര്യത്തെ ഇന്നും അഭംഗു രം കാത്തുസൂക്ഷിച്ചുപോരുന്നത് കളരിയിൽ മാത്രമാണ്. അളവറ്റ ധനം നല്കിയോ മറ്റുവിധത്തിലോ ഗുരുവിനെ സ്വാധീനിച്ച് ഗുരുവിൽനിന്ന് കള രിവിദ്യകൾ സ്വയത്തമാക്കാൻ ഒരു ശിഷ്യനും കഴിയില്ല. അചഞ്ചലമായ ആത്മസ്ഥൈര്യവും അച്ചടക്കവും സമർപ്പണ മനോഭാവവും കൂടാതെ കള രിപ്പയറ്റിലെ അനർഘങ്ങളായ വിദ്യകൾ സ്വായത്തമാക്കാൻ ഒരാൾക്കും സാധിക്കില്ലെന്നത് തീർച്ചയാണ്.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. ജോജി (എഡി:) വിശ്വവിജ്ഞാനകോശം, വാല്യം നാല്, നിശാഗന്ധി പബ്ലി ക്കേഷൻസ്, 2010.
2. വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി എം.വി., ഡോ., ഫോക്‌ലോർനിഘണ്ടു, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2010.
3. കളരിപ്പയറ്റ് : കേരളത്തിലെ പ്രാചീന ആയോധനമുറകൾ, ബാലകൃഷ്ണൻ. പി., പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 1994.

കേരളീയത—തന്മയും ഉണ്മയും
പാലാ നാരായണൻ നായരുടെ കവിതകളിൽ

ഡോ. സിസ്റ്റർ മിനിമോൾ മാത്യു
അസി. പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, അൽഫോൻസാ കോളേജ്, പാലാ.

കലാകാരന്മാർക്കും സാഹിത്യകാരന്മാർക്കും സമൂഹത്തോടുള്ള ധാർമികമായ ഉത്തരവാദിത്വവും കടപ്പാടും അനുപേക്ഷണീയമാണ്. എന്തെങ്കിലും പുതുതായിപറയുവാൻ, പുതുതായി കാണിച്ചു കൊടുക്കുവാൻ കഴിയാത്തവൻ, തന്റെ പ്രവാചകദൗത്യത്തെക്കുറിച്ച് ഉൾക്കാഴ്ചയില്ലാത്തവൻ കവിയല്ല, കലാകാരനല്ല.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മൂന്നും നാലും ദശകങ്ങൾ മലയാളകവിതയുടെ സുവർണ്ണകാലമായിരുന്നു. മൂന്നാം ദശകത്തിൽ ആശാൻ കാലത്തോടു വിടപറഞ്ഞു. തെക്കേ മലബാറിൽ പുതിയൊരു ഉദയത്തിന്റെ കാഹളവുമായി വള്ളത്തോളും തെക്ക് തിരുവനന്തപുരത്ത് ക്ലാസിക്ക് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പാണ്ഡിത്യത്തോടെ മഹാകവി ഉള്ളൂരും നിറഞ്ഞുനില്ക്കുന്ന കാലഘട്ടങ്ങളിലാണ് ജി.യും ചങ്ങമ്പുഴയും വൈലോപ്പിള്ളിയും പുതിയശബ്ദത്തിൽ മലയാളികളുടെ ഹൃദയങ്ങളിൽ തങ്ങളുടെ സാന്നിദ്ധ്യം അറിയിച്ചത്. ഇതേ കാലഘട്ടത്തിൽതന്നെ മീനച്ചിലാറിന്റെ തീരത്ത് കോളും കോളിളക്കവും ഉണ്ടാക്കാതെ തെളിഞ്ഞൊഴുകിയ കാവ്യപ്രവാഹമായിരുന്നു പാലാ നാരായണൻനായരുടെ കവിതകൾ. കവിത്രയത്തിൽ വള്ളത്തോൾക്കവിതയാണ് പാലായെ കൂടുതൽ സ്വാധീനിച്ചത്. ചങ്ങമ്പുഴ, വൈലോപ്പിള്ളി, പാലാ എന്നീ മൂന്നു കവികളുടെ ജനനം കൊണ്ട് 1911 എന്ന വർഷത്തിന് മലയാള കവിതാചരിത്രത്തിൽ സവിശേഷ സ്ഥാനമുണ്ട്. ഇവർ മൂവരുംചേർന്ന് മലയാള കവിതാചരിത്രത്തിലെ കാല്പനികതയുടെ സുവർണ്ണകാലത്തെ സമ്പന്നമാക്കി.

മിക്ക കവികളും കാവ്യവിഷയമായി സ്വന്തമായ ഒന്ന് തെരഞ്ഞെടുക്കാറുണ്ട്. പാലാ നാരായണൻനായരിൽ പെറ്റമ്മയും പോറ്റമ്മയുമായ കേരളത്തോടുള്ള ആരാധനയും ആഭിമുഖ്യവുമാണത്. ലളിതകോമള പദാവലികലിതമായ കവനശൈലിയുടെ പ്രയോക്താവാണ് പാലാ. 1110-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ ചങ്ങമ്പുഴയുടെ ആദ്യകവിതാസമാഹാരമായ 'ബാഷ്പാഞ്ജലി'യിലും പാലായുടെ ആദ്യ കവിതാസമാഹാരാമായ 'പൂക്കളി'ലും ലളിതമായ പദങ്ങളാണ് പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. 'പൂക്കളി'ലെ എല്ലാ കവിതകളിലും താളലയാത്മകത ദൃശ്യമാണ്. നാല്പതിൽപ്പരം കൃതികൾ എഴുതിയിട്ടുള്ള പാലാ മലയാളികൾക്കിടയിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ അറിയപ്പെട്ടത് 'കേരളം വളരുന്നു' എന്ന തുടർക്കവിതയിലൂടെയാണ്. 1953-ൽ ഉള്ളൂരിന്റെ 'കേരളസാഹിത്യചരിത്രം' അച്ചടിപ്പിക്കുവാൻ കോഴിക്കോട്ടു താമസിക്കുന്ന കാലത്താണ് മലബാറിലെ കുടിയേറ്റ കൃഷിക്കാരുടെ ജീവിതത്തെപ്പറ്റി അറിയുവാൻ അവസരം ലഭിച്ചത്. ആ അനുഭവം മനസ്സിലുടക്കിയതിനെത്തുടർന്നാണ് കേരളത്തിന്റെ ഭൂപ്രകൃതിയും ചരിത്രവും പശ്ചാത്തലമാക്കി ഈ ആഖ്യാനാത്മക കാവ്യത്തിനു രൂപംനല്കിയത്. കേരളചരിത്രത്തെ ആഖ്യാനാത്മകമായി പറയുകയല്ല അദ്ദേഹം ചെയ്തത്. കേരളത്തനിമയും കേരളസംസ്കാരവും മനസ്സിലാക്കി അതിലൂടെ ഐക്യകേരളപ്രസ്ഥാനത്തിന് ജീവനും ഓജസ്സും നല്കുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. താൻ ജനിച്ച നാട്ടിൻപുറവും അതിന്റെ ക്ലേശങ്ങളും സാമാന്യജനങ്ങളും അവരുടെ ബുദ്ധിമുട്ടുകളും എന്നും കവിയുടെ മനസ്സിനെ അലട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. ഭാഷയിൽ അലങ്കാരദീക്ഷയോ പ്രാസമോടികളോ ഒന്നും നടത്താതെ അനായാസേന കാവ്യരചന നടത്തുന്ന പാലാ മലയാളകവിതയിൽ നടത്തിയ പരീക്ഷണമാണ് 'കേരളം വളരുന്നു' എന്ന കൃതി. മാതൃഭൂമിയെ ഒന്നായിക്കണ്ട് നിരന്തരം ഐക്യകേരളകാഹളം മുഴക്കി.

കേരളത്തിന്റെ പുരാണം, ഇതിഹാസം, യാത്രാവിവരണം, ആരാധനാമൂർത്തികൾ, ഭാഷ, വാണിജ്യരംഗം, കാലാവസ്ഥ, വേഷം, അനുഷ്ഠാനം, കലകൾ, കലാകാരന്മാർ, ചരിത്രനായകന്മാർ, കാർഷികവിളകൾ, കേരളക്കരയിൽ അതിഥികളായെത്തിയ ആര്യന്മാർ, വിദേശികളുടെ ആഗമനം, പക്ഷിമൃഗാദികൾ, വൃക്ഷലതാദികൾ, കാവുകൾ, ആചാരമര്യാദകൾ, ചരിത്രം, ഭൂമിശാസ്ത്രം, സംസ്കാരം, ഭാഷ, ആഘോഷങ്ങൾ, ഐതിഹ്യങ്ങൾ, നദികൾ, സ്ഥലനാമപുരാണങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ കേരളീയതയെ സമസ്തചൈതന്യങ്ങളോടുംകൂടി തന്റെ കവിതയിൽ അവതരിപ്പിച്ചു.

‘പച്ചയാം കാട്ടും ചുട്ടി കുത്തിയ മലകളും
വച്ചുകൊണ്ടുണരുന്ന കേരളപ്രദേശത്തിൽ
നെന്മണി പവിഴമായ് മാറിയ പാടങ്ങളി-
ലുമ്മ വച്ചോണത്തുമ്പി തുള്ളിടും ദിനങ്ങളിൽ
തുച്ഛമാം തൃണത്തിന്റെ ചുണ്ടിലും വിരിഞ്ഞല്ലോ
കൊച്ചുകൊച്ചഴകുകൾ, കോമളച്ചിമിഴുകൾ’

ഇന്നു കാണുന്ന കേരളം രൂപംകൊള്ളുന്നതിനു മുമ്പ് ഐക്യകേരളത്തെക്കുറിച്ച് ഉത്പതിഷ്ണുക്കളുടെ മനസ്സിൽ മാത്രമുണ്ടായിരുന്ന ഒരു കാലത്താണ് ‘കേരളം വളരുന്നു’ എന്ന തുടർക്കാവ്യരചനയ്ക്ക് പാലാ മുതിർന്നത്. ‘കേരളം വളരുന്നു’ എന്ന പരമ്പരയിലെ ഒന്നാം ഭാഗത്തിന്റെ ഒടുവിൽ കാണുന്ന വരികൾ ഏകീകൃതമായ ഒരു കേരളത്തെ ലക്ഷ്യമിട്ടുകൊണ്ട് മലബാർ, കൊച്ചി, തിരുവിതാംകൂർ എന്നിവിടങ്ങളിൽ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ ആവേശംകൊള്ളുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ എഴുതിത്തുടങ്ങിയതാണ്. ഐക്യകേരള പ്രസ്ഥാനത്തിന് ഈ കവിത ഉണർവുനൽകി. കേരളത്തിലുടനീളം അതിന്റെ സ്പന്ദനങ്ങൾ പ്രതിഫലിച്ചു. ശ്രീ. കേളപ്പന്റെ അദ്ധ്യക്ഷതയിൽ നടന്ന ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായ ഐക്യകേരളസമ്മേളനം, കേരളസംസ്കാരരൂപവത്കരണത്തിനുള്ള ആവേശത്തിന്റെയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും ഉദ്ഘാടനം നിർവ്വഹിച്ച കാലഘട്ടത്തിലാണ് ‘കേരളം വളരുന്നു’എന്ന തുടർക്കവിതകൾ രചിച്ചത്. തീക്ഷ്ണവും തീവ്രവുമായ ഒരു അഭിനിവേശമാണ് പാലായ്ക്ക് കേരളത്തോടുള്ളത്.

‘കേരളം—കേൾവിക്കെന്തു
ശാന്ത ശീതളപദം
കേവലപ്രണവംപോൽ
പാവനം സനാതനം
കോൾമയിർകൊള്ളുന്നല്ലോ
മന്മേനിനാടേ നിന്റെ
കോമളപ്രകൃതിമേൽ
കണ്ണുകൾ ചലിക്കുമ്പോൾ’

കേരളമെന്ന നാമംപോലും ശാന്തശീതളാനുഭവമാണ് കവിക്കു നല്കുന്നത്. കേരളപ്രകൃതിയുടെമേൽ കണ്ണുകൾ ചലിക്കുമ്പോൾ കവിയുടെ ശരീരം പോലും കോരിത്തരിക്കുന്നു. പത്തുഭാഗങ്ങളുള്ള ഈ കൃതിയുടെ എട്ടുഭാഗങ്ങൾ മാത്രമേ കവി ഗ്രന്ഥരൂപത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുള്ളു. ‘കേരളം വളരുന്നു’ എന്ന ഗ്രന്ഥപരമ്പരയെ ഒരു മഹാകാവ്യമാണെന്നു കരുതാവുന്നതാണ്. (മീരാക്കുട്ടി. പി, 1988: 37) ‘മറ്റാരും ഏറ്റെടുക്കാത്ത ഒരു

പരീക്ഷണമെന്നാണ്' ഡോ. ലീലാവതി ഈ കൃതിയെ വിശേഷിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്.(1985: 298). ഒരു സാധാരണ നാട്ടിൻപുറത്തിന്റെ ചിത്രം കവി അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്.

'വേലിയാൽ സുരക്ഷിതമായിട്ടും സ്ഥലത്തോരോ
വേലയും പണിയുമായ്ക്കണ്ടിടാം യുവാക്കളെ
പാവലിട്ടൊരിടത്തു പന്തലിൽ പടർത്തുന്നു
കോവലിട്ടൊരിടത്തു കൊമ്പിലേക്കുയർത്തുന്നു
വെള്ളരി, പടവലം, കുമ്പളം പയറുകൾ
വെള്ളമൊത്തുരമിട്ടു വള്ളിമേലുടക്കുന്നു'

കേരളത്തിന്റെ ശാന്തശീതളമായസൗന്ദര്യത്തിൽ അഭിമാനംകൊള്ളുന്ന കവി കേരളത്തിലെ വർത്തമാനകാലത്തിന്റെ ദുഃഖാരിഷ്ടതകളും വർണ്ണിക്കുന്നുണ്ട്.

'കാണുന്നതുണ്ടുഞാൻ, കാലപ്പകർച്ചയിൽ
കേണുനീങ്ങുന്ന കുടുംബങ്ങൾ കൂട്ടമായ്
കാണിയും കൈമുതലില്ലാതുലയുന്ന
കൂണുപോലുള്ള കുടിലുകളിപ്പോഴും'

ജാതിവർഗ്ഗഭേദങ്ങൾക്കതീതമായി കേരളജനത ഒന്നുപോലെ പുലരുന്ന നാടാണ് കവിയുടെ ആദർശഭൂമി. 1953-മുതൽ തിരുവിതാംകൂറിലേക്കു കുടിയേറിപ്പാർത്ത ക്രിസ്ത്യാനികൾ മൈസൂർ, കർണ്ണാടകം തുടങ്ങിയ അയൽസംസ്ഥാനങ്ങളിലേക്കും കടന്നുചെന്നിരുന്നു. ഇവരുടെ ജീവിതത്തിന്റെ യാതനകളും അന്യനാട്ടുകളിലേക്കുള്ള മലയാളത്തിന്റെ വളർച്ചയും കണ്ട കവി പശ്ചിമഘട്ടങ്ങളെ കടന്നുള്ള മലയാളക്കരയുടെ വളർച്ചയെപ്പറ്റി പാടി. സന്ദർശിച്ച സ്ഥലങ്ങളിലും ഇടപെട്ട യുദ്ധരംഗങ്ങളിലും മലയാളികളെ കണ്ടുമുട്ടി. അവിടെയെല്ലാം കേരളത്തിന്റെ ഊർജ്ജവും സൗന്ദര്യവും ദർശിച്ചു.

കേരളീയഗന്ധമുള്ള പല കവിതകളും അദ്ദേഹം രചിച്ചു. 'കൈരളീമുരളി', 'മലനാട്ടിലെ നർത്തകി', 'കേരളം വളരുന്നു', 'ഭാർഗ്ഗവക്ഷേത്രം' എന്നിങ്ങനെയുള്ള കാവ്യനാമങ്ങൾപോലും കേരളവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. സ്വന്തം ജീവിതാനുഭവങ്ങൾ പാലായെ ദരിദ്രരുടെ കവിയും ദേശീയതയുടെ ഉപാസകനും കേരളത്തനിമയുടെ പ്രയോക്താവുമാക്കി. ദൈവത്തിന്റെ സ്വന്തം നാടായ കേരളം പാലായുടെ ഹൃദയഭൂമിയാണ്.

വിണ്ണിലേയ്ക്ക് ദൃഷ്ടികളുയർത്തുമ്പോഴും കവി കാലുറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് കേരളമണ്ണിലാണ്. കേരളീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ മധുരവും ദീപ്തവും

സൗമ്യവുമായ ഭാവനയാണ് പാലാക്കവിതകളിലെ ഗതി നിർണ്ണയിച്ച തെന്നുപറയാം. മീനച്ചിലാറിന്റെ തീരത്ത് ജനിച്ച് നാടിന്റെ പവിത്രത അനുഭവിച്ച കവി തന്റെ ജീവിതത്തിലും കവിതകളിലും മീനച്ചിലാറിന്റെ നീരൊഴുക്കിന്റെ തെളിമ കാത്തുസൂക്ഷിച്ചു. ഇന്നത്തെ മീനച്ചിലാറിന്റെ ശോച്യമായ അവസ്ഥയും ഇത്തരുണത്തിൽ ചിന്തിക്കാവുന്നതാണ്. ഇന്ന് ഈ നാട്ടുകാണുന്ന കവി വിലാപകാവ്യം രചിക്കേണ്ടതായിവരും.

കേരളത്തിന്റെ പ്രകൃതിഭംഗിയും ചരിത്രവും സംസ്കാരവും ജീവിതവും രാഗലയങ്ങളും ആദിമപ്രഭാവത്തോടുകൂടി ആവിഷ്കരിക്കുകയും വർത്തമാനകാലത്ത് വന്നുചേർന്ന അധഃപതനത്തിൽ സഹതപിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ആ കവിതകൾ കേരളീയതയിൽ അടിസ്ഥാനമുറപ്പിച്ച് കേരളത്തിന്റെ ആത്മസ്പന്ദനമായി വികസിപ്പിച്ച് കേരളത്തിന്റെ മഹിമകളെ വർണ്ണിക്കുന്നവയാണ്. കേരളത്തിന്റെ ചേതന കാവ്യനാദമായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതയിൽ വർത്തിക്കുന്നു. ആയതിനാൽ കേരളത്തിന്റെ കവി എന്ന് അദ്ദേഹത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കുവാൻ സാധിക്കും. മറുനാടൻ സംസ്കാരസൗന്ദര്യങ്ങളുടെ വന്ധ്യത നേരിട്ടനുഭവിച്ചതുകൊണ്ട് പ്രേമധാമമായ കേരളത്തിന്റെ ഓർമ്മകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കേരളപ്രണയം കത്തിജ്ജ്വലിപ്പിച്ചു.

സൗന്ദര്യമുഗ്ധമായ കാമുകനെപ്പോലെ പ്രകൃതിലാവണ്യത്തെ അനുഭവിക്കുന്ന കാമഭ്രാന്ത് അദ്ദേഹത്തിലില്ല. സൗന്ദര്യത്തിന്റെ മേഖലകളെ ഭോഗാസക്തികൊണ്ട് ദൂഷിപ്പിക്കാതെ ലോലഹൃദയനായി പ്രകൃതിയുടെ വർണ്ണങ്ങൾ നഷ്ടപ്പെടുത്താതെ പകർത്താൻ ആനന്ദാതിരേകത്തോടെ ശ്രമിക്കുന്ന ഒരു ചിത്രകാരന്റെ മനസ്സാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകളിലുള്ളത്. കേരളീയതയെന്നത് ഭാരതീയതയുടെ ഒരംശം ആയതിനാൽ പ്രാദേശികതയിൽ അദ്ദേഹം കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്നു എന്നുപറയുവാൻ സാധിക്കില്ല. കേരളത്തനിമ അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞ കവി ഭാരതീയതയുടെ ചക്രവാളങ്ങളിലേക്കും തൂലിക ചലിപ്പിച്ചു. അങ്ങനെ അദ്ദേഹം ഭാരതത്തിന്റെ കവിയുമായി.

'പാഞ്ചജന്യം', 'പമ്പാനദി', 'മാതൃപൂജ', 'പുഷ്പാഞ്ജലി', 'അഗ്നിപരീക്ഷണം', 'സ്വയംപ്രഭ', 'ഓർമ്മപുതുക്കുക', 'വന്നുപോയി' തുടങ്ങിയ കൃതികളിലെല്ലാം ഭാരതീയതയും കേരളീയതയും ദർശിക്കാൻ സാധിക്കും. കേരളസംസ്കാരത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന കവിതയാണ് 'സ്വയംപ്രഭ' (വിളക്കുകൊളുത്തു എന്ന കവിതാസമാഹാരത്തിലേത്) 'സത്യദർശനം' (ശ്രാവണഗീതം എന്ന സമാഹാരം) 'ഭഗവത്ഗീത' (പൗർണ്ണമി എന്ന സമാഹാരം) 'ദിവ്യദർശനം' (അനന്തപുരിഎന്ന സമാഹാരം) എന്നീ

കവിതകളിൽ ആർഷഭാരതത്തിന്റെ വിശ്വാസങ്ങളുടെ ലളിതമായ ചരിത്രം കാണാം. 'കേരളാംബിക'എന്ന കവിതയിൽ ഭിന്നമതങ്ങൾ കൈകോർത്തുവാഴുന്ന ചിത്രം കാണുന്നു.

'ഭിന്നമാം മതങ്ങൾക്കു
പൊന്നുകായ്ക്കുന്ന താവളം'

ഏതെങ്കിലുമൊരു മതവിഭാഗത്തിന്റെ പ്രത്യേകനാടല്ല കേരളം

'ഹിന്ദുവും മുസൽമാനും ക്രിസ്ത്യനും യഹൂദനു
മൊന്നുപോൽ പുലരുന്നിതെത്രയോ ശതാബ്ദമായ്
അവർതൻ സഹോദരനിർവിശേഷമാം സ്നേഹം
നിവരെ പൊൻപൂക്കളായ് സൗരഭം പൊഴിക്കുന്ന്' (കേരളാംബിക)

ഒരു പൂന്തോട്ടത്തിലെ നാനാവർണ്ണത്തിലും തരത്തിലുമുള്ള പൂക്കൾ ഒന്നുപോലെ വിടരുന്നതുപോലെയാണ് വിഭിന്ന മതവിശ്വാസികൾ ഇവിടെ ഒരുമയോടെ വാഴുന്നത്.

'ഏകമേ, മതം ജാതി ദൈവമെന്നോതും കർമ-
യോഗിമാരുദിക്കുന്ന ഭാർഗ്ഗവക്ഷേത്രത്തിങ്കൽ'

'മതവും വിവാദവും മാറിനില്ക്കട്ടേ, ജാതി
മദവും നശിക്കട്ടെ, മാനുഷൻ നന്നാവട്ടേ!'

'ശക്തിയേകുക' (പുലരി) എന്ന കവിതയിൽ ഭാർഗ്ഗവക്ഷേത്രത്തിൽ നിന്നും ജാതിചിന്ത പിഴുതെറിഞ്ഞ് സമഭാവനയോടെ മനുഷ്യർ വളർന്നുവരണമെന്ന് കവി ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു.ഓണം, വിഷു, ദീപാവലി, തിരുവാതിര തുടങ്ങിയ ആഘോഷങ്ങളോരോന്നും പാലായുടെ കവിതയ്ക്കു വിഷയമായിട്ടുണ്ട്. 'ഓണം' (കേരളം വളരുന്നു രണ്ടാം ഭാഗം), 'പൂച്ചെണ്ടുകൾ' (കേരളം വളരുന്നു ആറാം ഭാഗം), 'ഉത്സവം' (കേരളം വളരുന്നു എട്ടാം ഭാഗം), 'ഓണോത്സവം' (കൈരളീമുരളി), 'മധുരോത്സവം' 'ഓണനിലാവിൽ', 'വരുമോ വീണ്ടും മാവേലി', 'സത്യമേവജയതേ', 'അന്നും ഇന്നും' (മലനാട്ടിലെ നർത്തകി) 'പൂക്കളം', (ശ്രാവണഗീതം) പാലാഴി എന്ന സമാഹാരത്തിലെ 'മംഗളാർച്ചന', 'നമ്മുടെ ഓണം' എന്നീ കവിതകളിൽ ഓണത്തെ പരാമർശിച്ചിരിക്കുന്നു.

'പരിഭവമില്ലാതോണം ചെറ്റ-
പ്പുരകളിലേക്കു കടന്നാലോ
മുടിവെച്ചാടിയ മാബലിമന്നൻ
കുടിലുകൾതോറും വന്നാലോ
ജോറായിന്നൊരു കറിയും കൂട്ടി-
ച്ചോറായുണ്ടു കഴിക്കേണ്ടേ'

നാടൻപാട്ടിന്റെ ഈണത്തിലെഴുതിയ ഈ കവിതയിൽ ഓണാഘോഷത്തിന്റെ ചൊടിയും താളവും ദർശിക്കുന്നുണ്ട്.

'ഓണമില്ലാതിരിക്കിലോ കേരളം മരുപ്രദേശ-
മോളമില്ലാതുള്ള ഹൈമജല പ്രദേശം'

'ചിങ്ങപ്പൂക്കൾ', 'വരുമോവീണ്ടും മാവേലി', 'അന്നും ഇന്നും', 'മംഗളാർച്ചന', 'നമ്മുടെ ഓണം' എന്നീ കവിതകളിൽ ഓണത്തിന്റെ മാറിയ മുഖം ദർശിക്കുന്നു.

'പണ്ടുപണ്ടേ യുഗങ്ങൾ കൊളുത്തി-
ക്കൊണ്ടുവന്ന വിളക്കുകൾ കെട്ടു
ആ വെളിച്ചത്തിലാടിക്കളിച്ച
പൂവലാംഗികളാവിയായ് പോയി
ആ വികസ്വര മന്ദിരം ക്ഷാമ-
ദേവതയ്ക്കൊരു കുത്തരങ്ങായി'

(അന്നും ഇന്നും)

ഓണാഘോഷങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല പ്രകൃതിയിലും ഇന്നു മാറ്റങ്ങൾ ദൃശ്യമാണ്. പി. കുഞ്ഞിരാമൻ നായർ കഴിഞ്ഞാൽ മലയാളത്തിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ ഓണക്കവിതകൾ എഴുതിയ കവിയാണ് പാലാ.

തിരുവാതിരയെക്കുറിച്ചുള്ള ഐതിഹ്യം ചുരുക്കമായി പ്രതിപാദിച്ചുകൊണ്ട് ആഘോഷങ്ങളുടെ പ്രത്യേകതകൾ വർണ്ണിക്കുകയും അതിന്റെ പ്രാധാന്യം വിശകലനം ചെയ്യുകയുമാണ് 'തിരുവാതിര' (കേരളം വളരുന്നു മൂന്നാം ഭാഗം) എന്ന കവിതയിൽ. തിരുപ്പാവൈ, തിരുവെമ്പാവെ പരിപാടൽ എന്നീ കൃതികളിൽ തിരുവാതിരമഹോത്സവത്തെപ്പറ്റി പരാമർശിക്കുന്നു. മലയാളികൾക്ക് വിഷു വർഷാരംഭദിനമാണ്. ശ്രീകൃഷ്ണനെ സ്തുതിച്ചും വിഷുക്കണി കണ്ടും കൈനീട്ടം വാങ്ങിയും വരാൻ പോകുന്ന ഒരു വർഷം സന്തോഷകരമായിത്തീരുവാൻ പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു. 'വിഷു' എന്ന കവിതയുടെ വിഷയം ഇതുതന്നെയാണ് (കേരളം വളരുന്നു മൂന്നാം ഭാഗം)

കവിതയുടെ ആദ്യഭാഗത്ത് പ്രകൃത്യുപാസകനായി കവി എത്തുന്നു.

'പൊന്നിനാലലുക്കിട്ട പച്ചിലക്കുട ചൂടി
കൊന്നയും മന്ദാരവും മന്ദിരാങ്കണം പൂകി'

നില്ക്കുന്ന കാഴ്ച കണികാണുവാൻ കവി കേരളനാടിനെ ക്ഷണിക്കുന്നു. വിഷുവിനു ജ്യോതിഷത്തോടുള്ള ബന്ധത്തെ സ്മരിച്ചുകൊണ്ട് കണികാണൽ പ്രാധാന്യമുള്ളതാണെന്നു കവി സൂചിപ്പിക്കുന്നു. തുലാമാസത്തിലെ

നരകചതുർദശി നാളിൽ ദീപാവലി കൊണ്ടാടുന്നു. തിന്മയുടെമേൽ നന്മ നേടിയ വിജയവും വിജ്ഞാനമാകുന്ന വെളിച്ചത്തിനുവേണ്ടി പ്രാർത്ഥി ക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയും ദീപാവലി അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. ശ്രീകൃ ഷ്ണൻ നരകാസുരവധം നടത്തിയതും ശ്രീരാമൻ ലങ്കാപുരിയിൽ പ്രവേ ശിച്ച് രാവണനെ വധിച്ചതും ഈ സുദിനത്തിൽ അനുസ്മരിക്കുന്നു.

'നാമതു തിരുത്തീടണം, നൂതനം
നാമരൂപത്തിലാവണം ജീവനം
കൂരിരുളിൽ കിടക്കുന്ന കാലത്തിൻ-
ക്രൂരതകളെ സ്നേഹാഭിഷേകത്താൽ,
സ്നിഗ്ദ്ധക്കോമളമാക്കിയിക്കോവിലിൽ
ഭക്തിപൂർവ്വം കൊളുത്തുക, ദീപം നാം !
നാം കൊളുത്തുമീ ദീപാവലിയുടെ
നാളമെത്തട്ടെ ! നീളും യുഗങ്ങളിൽ'

(ദീപാവലി - കേരളം വളരുന്നു എട്ടാം ഭാഗം)

ഉദയംപൂജ-മീനം-മേടം മാസങ്ങളിൽ വേമ്പനാട്ടുകായലിന്റെ ഇരു കരകളിലും താമസിക്കുന്ന കൃഷിക്കാർ നടത്തുന്ന ചടങ്ങാണ്. ഈ ചട ങ്ങിന്റെ പരിശുദ്ധിയും ആഘോഷരീതിയും ലക്ഷ്യവുമെല്ലാമാണ് 'ഉദയം പൂജ' (വിളക്കുകൊളുത്തു എന്ന കവിതാസമാഹാരം) എന്ന കവിതയുടെ വിഷയം. കർഷകർ മൂന്നു ദിവസങ്ങളിലായി ആഘോഷം നടത്തുന്നു. ദാരിദ്ര്യം, രോഗം ഇവ ഇല്ലാതാക്കുവാനും അദ്ധ്വാനിക്കുവാനുള്ള ശക്തി ലഭിക്കാനും വേണ്ടി സൂര്യദേവനെ ഭജിക്കുന്ന ഉത്സവമാണിത്. കേരള ത്തിലെ ആചാരാഘോഷങ്ങളോട് ബന്ധപ്പെട്ട കവിതകൾ വിശകല നം ചെയ്യുമ്പോൾ നിലവിലിരിക്കുന്ന ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളോട് ഭക്തി പുലർത്തുന്ന കവിമനസ്സിനെ ദർശിക്കാൻ സാധിക്കും.

മാമാങ്കം തേവരുടെ ഉത്സവമാണ്. ചരിത്രപ്രധാനമായ ഈ ഉത്സവ ത്തെ ഇതിവൃത്തമാക്കിയ കവിതയാണ് 'മാമാങ്കം'. (കേരളം വളരുന്നു ആറാം ഭാഗം) മാമാങ്കം നടക്കുന്ന നാളിനെയും സ്ഥലത്തെയും ചരിത്ര സംബന്ധമായ വിശദാംശങ്ങളെയും ഈ കവിതയിൽ പരാമർശിക്കുന്നു. ഉത്സവത്തിന്റെ മതപരമായ പ്രാധാന്യവും വ്യക്തമാക്കുന്നു. പൂജാദികർ മ്മങ്ങളനുഷ്ഠിച്ച് തീർത്ഥാടനം നടത്തി പാപമുക്തമായിത്തീരുന്നതിനു വേണ്ടി ഭക്തജനങ്ങൾ അത്യുത്സാഹപൂർവ്വം ഈ ഉത്സവത്തിൽ പങ്കെ ടുത്തിരുന്നു. ഭക്തിക്കപ്പുറം രാഷ്ട്രീയക്കൊതി വളർന്നപ്പോൾ ആയുധശ ക്തി പരീക്ഷിക്കുവാനുള്ള മത്സരരംഗമായി ഇവ മാറി.

സരസ്വതീദേവിയെ ആരാധിച്ച് വിദ്യ എന്ന സങ്കല്പം കേരളത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്നു. 'വിളക്കുകൊളുത്തു' എന്ന സമാഹാരത്തിലെ 'സ്വർഗ്ഗറാണി', 'വെളിച്ചത്തിനുവേണ്ടി', 'തീജ്വാല' എന്നീ കവിതകളും 'പുഷ്യരാഗം', 'അക്ഷരങ്ങൾ', 'ദീപ്തിഗോപുരം', 'ദേവദർശനം' എന്നീ കവിതകളും (ശ്രാവണഗീതം) 'പൂജോത്സവം' എന്ന കവിതയും (മലനാട്ടിലെ നർത്തകി) വിദ്യയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ളതാണ്. വിദ്യയുടെ നാഥയായ സരസ്വതീദേവിയെ സ്തുതിക്കുന്ന കവിതയാണ് 'പൂജോത്സവം'. 'പുഷ്യരാഗത്തിൽ' സരസ്വതീദേവിയെ അമ്മയുടെ സ്ഥാനത്തു പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു.

'എന്നിൽ നിന്നെന്നെത്തുറന്നു വിടുന്നുവോ
നിൻനാദവൈഖരി നിൻ കലാചാതുരി
വിദ്യേ, ഭഗവതി, നീ തൊട്ടുണർത്തുന്നു
വിദ്യുൽപ്രവാഹമെന്നോരോ സിരയിലും'

വിദ്യാദേവിയുടെ നാദവും സ്പർശവും എന്നിലെ എന്നെ വളർത്തിയെടുക്കുവാൻ കാരണമാകുന്നു.

'വെളിച്ചത്തിനുവേണ്ടി' എന്ന കവിതയുടെ ഉള്ളടക്കവും ഇതുതന്നെ.

'എന്നിലൂടെ നീ നിശ്വസിച്ചപ്പോ-
ളെന്നിലെന്നെ നീ വേർതിരിച്ചപ്പോൾ
ജനവീഥിയിൽ നിന്നിരുൾ നീങ്ങി
ചിന്മയ ദീപനാളമായ് നിന്നേൻ'

'അക്ഷരങ്ങൾ' എന്ന കവിതയിൽ ബാല്യകാലവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ മധുരസ്മരണകൾ അയവിറക്കുന്നു. അക്ഷരങ്ങളുടെ അർത്ഥവ്യാപ്തി കണ്ടെത്തുന്നുമുണ്ട്. അജ്ഞതയുടെ അന്ധകാരത്തിൽ നിന്നും മനുഷ്യമനസ്സിനെ തട്ടിയുണർത്തി പ്രകാശത്തിലെത്തിക്കുന്ന സ്നേഹമയിയാണ് സരസ്വതീദേവി. (സ്വർഗ്ഗറാണി എന്ന കവിത) തന്റെ ചരണങ്ങളിൽ ജീവനർപ്പിക്കുന്നവരെ സർവ്വജ്ഞപീഠം കയറുവാൻ സ്വർഗ്ഗറാണി സഹായിക്കുന്നു. ഈ റാണിക്ക് കവി ഭക്തിപൂർവ്വം പ്രണാമങ്ങളർപ്പിക്കുന്നു.

ആദർശസമ്പന്നന്മാരുടെ നാടാണ് കേരളം. കേരളത്തെ വളർത്തിയ മഹാത്മാക്കളെ പ്രകീർത്തിച്ചുകൊണ്ട് അവരിലൂടെ കൈവരിച്ച ഔന്നത്യത്തിന്റെ ചിത്രം കവിതകളിലൂടെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു. 'ശ്രീശങ്കരൻ' (കേരളം വളരുന്നു മൂന്നാം ഭാഗം), 'ശ്രീനാരായണൻ' (കേരളം വളരുന്നു നാലാം ഭാഗം), 'ശ്രീബുദ്ധൻ' (പൗർണ്ണമി), 'മുഹമ്മദുനബി' (കൈരളീമുരളി) എന്നീ കവിതകളിൽ കേരളത്തെ വികസിപ്പിച്ച ആദർശപുരുഷന്മാരെ പരാമർശിക്കുന്നു. 'പിതൃദർപ്പണം' എന്ന കവിതയിലും

ശങ്കരാചാര്യരുടെ പാവനസ്മരണയ്ക്കു മുമ്പിൽ പ്രണാമങ്ങളർപ്പിക്കുന്നു. വേലുത്തമ്പിദളവയുടെ ജീവിതത്തെ പുനരാവിഷ്കരിക്കുന്ന കവിതയാണ് 'വേലുത്തമ്പി'. (കേരളം വളരുന്നു അഞ്ചാം ഭാഗം). പ്രാചീന കേരളത്തിലെ രാജാക്കന്മാരിൽ പ്രസിദ്ധനായ ചെങ്കുട്ടവന്റെ രാജ്യസേവനങ്ങളെ സ്മരിക്കുന്ന കവിതയാണ് ചെങ്കുട്ടവൻ. (കേരളം വളരുന്നു അഞ്ചാം ഭാഗം). കേരളസിംഹം എന്നറിയപ്പെടുന്ന കോട്ടയത്തുതമ്പുരാന്റെ വീരചരിതങ്ങളാണ് 'കേരളസിംഹം' (കേരളം വളരുന്നു ആറാം ഭാഗം). സ്വദേശാഭിമാനി രാമകൃഷ്ണപിള്ളയുടെ ധീരോദാത്തമായ ജീവിതത്തെ അനുസ്മരിക്കുന്ന കവിതയാണ് 'ബഹിഷ്കൃതൻ' (കേരളം വളരുന്നു ഏഴാം ഭാഗം). കേരളത്തിനുവേണ്ടി രക്തസാക്ഷിത്വം വരിച്ച വീരയോദ്ധാക്കളെ സ്മരിച്ചുകൊണ്ട് എഴുതിയ കവിതയാണ് 'ജീവശിഖകൾ' (കേരളം വളരുന്നു ഏഴാം ഭാഗം).

കാവ്യമണ്ഡലത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കു കാരണക്കാരായ കാളിദാസൻ, എഴുത്തച്ഛൻ, മേല്പത്തൂർ, നിരണം കവികൾ എന്നീ പ്രാചീനകവികളെയും ഏ.ആർ, ആശാൻ, ഉള്ളൂർ, വള്ളത്തോൾ, ചങ്ങമ്പുഴ എന്നീ ആധുനികരേയും കുറിച്ച് പാലാ കവിതകൾ രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. കാളിദാസന്റെ കൃതികളെക്കുറിച്ചും കാവ്യാത്മാവിനെക്കുറിച്ചുമുള്ള ചിന്തകളാണ് 'ഭാരതകവി' (പൗർണ്ണമി) എന്ന കവിതയുടെ ഉള്ളടക്കം. 'വനസംഗീത'ത്തിൽ (ശ്രാവണഗീതം) കാളിദാസന്റെ കാവ്യജീവിതത്തിന്റെ വളർച്ചയുടെ ചിത്രം അവതരിപ്പിക്കുന്നു. രാമപുരത്തുവാര്യരെ സ്മരിച്ചുകൊണ്ടെഴുതിയ കാവ്യമാണ് 'അനശ്വരഗാനം' (ശ്രാവണഗീതം). മേല്പത്തൂർ നാരായണഭട്ടതിരിയുടെ ജീവിതവും കാവ്യങ്ങളും വിവരിക്കുന്ന കവിതയാണ് 'മേല്പത്തൂർ' (കേരളം വളരുന്നു എട്ടാം ഭാഗം) നിരണം കവികളുടെ സേവനത്തെ സ്മരിച്ചുകൊണ്ടെഴുതിയതാണ് 'നിരണം കവികൾ' (കേരളം വളരുന്നു എട്ടാം ഭാഗം) എന്ന കവിത. എഴുത്തച്ഛന്റെ കാവ്യപ്രപഞ്ചത്തെ സ്തുതിച്ചുകൊണ്ട് വിലയിരുത്തുന്ന കവിതകളാണ് 'രാമാനുജൻ' (കേരളം വളരുന്നു ആറാം ഭാഗം), 'തുഞ്ചത്തെ പൈങ്കിളി' (കേരളം വളരുന്നു എട്ടാം ഭാഗം) എന്നിവയിലൂടെ ആധുനിക കവിത്രയത്തെയും പാലാ നാരായണൻനായർ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. കുമാരനാശാനെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്ന 'കുമാരനാശാൻ' (കേരളം വളരുന്നു മൂന്നാം ഭാഗം) 'ആർഷപത്മം' (ശ്രാവണഗീതം), ഉള്ളൂരിനെ സ്മരിച്ചുകൊണ്ടെഴുതിയ 'ഉള്ളൂർ മഹാകവി' (കേരളം വളരുന്നു എട്ടാം ഭാഗം) 'ബൃഹസ്പതി' (ശ്രാവണഗീതം) വള്ളത്തോളിന്റെ കാവ്യജീവിതം ഇതിവൃത്തമാക്കിയ 'വള്ളത്തോൾ' (കേരളം വളരുന്നു നാലാം ഭാഗം) എന്നീ കവിതകൾ കവികളെ മാനിച്ചുകൊണ്ടെഴുതിയിരിക്കുന്നു.

'നീർക്കയങ്ങളിൽ മുങ്ങിത്താഴാതെ നീലാഭ്രത്തിൻ
നേർക്കുയർന്നാട്ടും തങ്കത്താമരപ്പൂ' (ആർഷ പത്മം)

ആയിട്ടാണ് കുമാരനാശാനെ കവി കാണുന്നത്.

'എൻ ഗുരുവുറങ്ങുന്നു' എന്ന കവിത (പാലാഴി) വള്ളത്തോളിന് ആദരാഞ്ജലിയർപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണ്. ചങ്ങമ്പുഴയുടെ അകാലനിര്യാണത്തിൽ വേദനിച്ച കവിമനസ്സിന്റെ സ്വരമാണ് 'ഗാനഗന്ധർവൻ' (മലനാട്ടിലെ നർത്തകി). രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോറിനെ സ്മരിച്ചുകൊണ്ട് എഴുതിയതാണ് 'രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ'. (കൈരളീമുരളി). പ്രാചീനകവികളായ ചെറുശ്ശേരി, പൂനം, പൂന്താനം തുടങ്ങിയ കവികളെയും അനുസ്മരിക്കുന്നുണ്ട്. തന്റെ സമകാലീനനായ വെണ്ണിക്കുളത്തെ സ്മരിച്ചുകൊണ്ട് എഴുതിയതാണ് 'ബലികർമ്മം' എന്ന കവിത (പുലരി). ഏതൊരു സമൂഹത്തിന്റെയും സാംസ്കാരിക പ്രതിഫലനം ഭാഷയിലൂടെ ദർശിക്കാൻ സാധിക്കുന്നു. പാലാ മാതൃഭാഷയെ സ്നേഹിക്കുകയും യുവസുന്ദരിയായി കല്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ സുന്ദരിയുടെ കഥാഖ്യാനമാണ് കൈരളി (ശ്രാവണഗീതം), 'കൈരളീമുരളി' (കൈരളീമുരളി), 'മലനാട്ടിലെ നർത്തകി' (മലനാട്ടിലെ നർത്തകി) എന്നീ കവിതകൾ. 'കൈരളീമുരളി' എന്ന കവിതയിൽ മലയാളഭാഷയുടെ ഇന്നത്തെ അവസ്ഥ സൂചിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു.

'ഭരിതവിനോദം വളർന്നു ഭാഷാ-
ഭഗവതി സർവസംപൂജ്യയായി'

വളർച്ചയുടെ തികവിൽ എത്തിനിൽക്കുന്ന മലയാളഭാഷ സർവ്വാരാധ്യയാണ്. ഭാഷയുടെ ആരംഭവികാസപരിണാമങ്ങൾ, ഇന്നത്തെ അവസ്ഥ എല്ലാം ഈ കവിതയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. കൈരളിയുടെ നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ ചരിത്രം വിവരിക്കുന്നു. മലയാളഭാഷയുടെ വളർച്ചയുടെ ചരിത്രം തന്നെയാണ് 'കൈരളിയിലും', 'മലനാട്ടിലെ നർത്തകി'യിലും അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. മലനാട്ടിലേയ്ക്കു നൃത്തംവെച്ചുകൊണ്ടു കടന്നുവരുന്ന സുന്ദരിയായി 'മലനാട്ടിലെ നൽത്തകി'യിൽ കവി കൈരളിയെ കാണുന്നു. കേരളത്തെ കലയുടെ കളിത്തൊട്ടിലായി 'ഭാർഗ്ഗവക്ഷേത്രം' (വിളക്കുകൊളുത്തു) എന്ന കവിതയിൽ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. പ്രതികൂലസാഹചര്യങ്ങൾ അലട്ടുന്ന നാളുകളിൽപ്പോലും കലയുടെ മഹിമ കൈവെടിയാതെ വിശ്വഭാവനയ്ക്കു മുതൽക്കൂട്ടായിത്തീരുന്ന ഭാർഗ്ഗവക്ഷേത്രമാണ് മലനാട്.

'നേതൃദോഷത്താൽ ചേരി-
പ്പോരിനാൽ ഞെരുങ്ങുന്ന
നേരമാണെന്നാൽപ്പോലും
ഭാർഗ്ഗവക്ഷേത്രത്തിലെ,

ദേവതയ്ക്കന്തസ്സത്ത-
വിട്ടുപോയില്ലാ, വിശ്വ-
ഭാവനയ്ക്കവൾ മുതൽ-
ക്കൂട്ടുമായ് മുന്നേറുന്നു'

'നമോവാകം' എന്ന കവിതയിൽ അന്യനാട്ടുകളിൽപ്പോലും കലയുടെ പരിമളം പരത്തി നിത്യയൗവ്വനമായി ശോഭിക്കുന്ന കലാകേരളത്തിനു നമോവാകമർപ്പിക്കുന്നു. (കേരളം വളരുന്നു ആറാം ഭാഗം) 'കടലാസുപൂക്കൾ' (ശ്രാവണഗീതം) കലയുടെ മറവിൽ നടക്കുന്ന കലാഭാസങ്ങളുടെ ചിത്രമാണ് കടലാസുപൂക്കളെന്നു വിശേഷിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് സർഗ്ഗശക്തിയുടെ സൃഷ്ടികളല്ലാത്ത കലകളെയാണ്.

'കൃത്രിമച്ഛായം തേച്ച പൂക്കളേ വഴിമാറി-

നില്ക്കുവിൻ, വിടരട്ടെ സർഗ്ഗവാസന പാരിൽ'

കല ഏതൊക്കെ രൂപഭാവങ്ങളിൽ എപ്രകാരമുള്ള ആനന്ദം ആസ്വാദകർക്കു നല്കുന്നതെന്ന് (കൈരളീമുരളിയിൽ) വ്യക്തമാക്കുന്നു. 'കലാപൂജ' (കലാപൂജ), 'അനുഭൂതി' (ശ്രാവണഗീതം) എന്നീ കവിതകളിലും പാലായുടെ കലാപരമായ ദർശനങ്ങൾ കണ്ടെത്താം. കേരളത്തിന്റെ തനതുകലയായ കഥകളിയെ പ്രമേയമാക്കി രചിച്ചിട്ടുള്ള കൃതിയാണ് 'കഥകളി'. (കേരളം വളരുന്നു അഞ്ചാം ഭാഗം), വ്യത്യസ്ത വേഷങ്ങൾ കെട്ടി ഭാവമുദ്രകൾ കാണിച്ച് രംഗാഭിനയം കാഴ്ചവയ്ക്കുന്ന കഥകളിനടനു തുല്യമാണ് കേരളത്തിന്റെ പ്രകൃതി. നവരസഭാവങ്ങൾ കാണിക്കുന്ന ഋതുഭേദങ്ങളും കാട്ടരുവിയുടെ സംഗീതവും ഇടിയുടെ ഗർജ്ജനമാകുന്ന താളമേളകലാശങ്ങളുമെല്ലാം കഥകളി അരങ്ങിന്റെ പ്രതീതി ജനിപ്പിക്കുന്നു. തുള്ളൽ, കൂത്ത്, കൂടിയാട്ടം, തിരുവാതിരക്കളി തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ (കേരളം വളരുന്നു ഒന്നാം ഭാഗം), 'കരയുന്ന ചിലങ്ക' (കേരളം വളരുന്നു എട്ടാം ഭാഗം) തുടങ്ങിയവയിലുണ്ട്. 'വിളക്കുകൊളുത്തു' എന്ന സമാഹാരത്തിലെ 'പമ്പാനദി', 'വെച്ചുപാട്ട്' എന്നീ കവിതകളിൽ വള്ളംകളിയെ ഇതിവൃത്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു. ആലപ്പുഴ പുന്നമടക്കായലിലെ നെഹ്റു ട്രോഫി വള്ളംകളിയാണ് 'വെച്ചുപാട്ടി'ന്റെ വിഷയം ഉത്തൃട്ടാതി വള്ളംകളിയും തിരുവാറന്മുളയിൽ നടക്കുന്ന പള്ളിയോടം കളിയെപ്പറ്റിയുള്ള 'പമ്പാനദി' എന്ന കവിതയിൽ പമ്പാനദിയുടെ സൗന്ദര്യം വർണ്ണിക്കുന്നു.

ഓണം എന്ന കവിതയിൽ നാടൻ കളികളെ സ്മരിക്കുന്നു.

'പന്തടി, വില്ലാൻകളി
ചേക്കേറു തിരുവോണ-
പ്പന്തിയിൽ പാടേ നേടി
സമ്മാനബിരുദങ്ങൾ.

തഞ്ചിടും തിരകളിൽ
താളമിട്ടോടിക്കേറും
വഞ്ചിയും വഞ്ചിപ്പാട്ടും
നമ്മുടെ സമ്പാദ്യങ്ങൾ'

ആര്യദ്രാവിഡസമന്വയത്തെക്കുറിച്ച് 'ഇരുളടഞ്ഞ ഏടുകൾ', 'മലനാട്' എന്നീ കവിതകളിൽ പരാമർശിക്കുന്നു. കേരളം വളരുന്നു ഒന്നാം ഭാഗത്ത് കേരളക്കരയിലെത്തിയ വിദേശികളെക്കുറിച്ചും സോളമനെക്കുറിച്ചും പരാമർശിക്കുന്നു. തുന്നൽ, നെയ്ത്ത്, കെട്ടിടനിർമ്മാണം ഇവയെ പരിഷ്കരിച്ചുകൊണ്ട് ഇവിടെയെത്തിയ യഹൂദന്മാരെ ഓർമ്മിക്കുന്ന കവിതയാണ് 'യഹൂദന്മാർ'. (കേരളം വളരുന്നു മൂന്നാം ഭാഗം). 'ഒന്നാകട്ടെ' എന്ന കവിതയിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ആഗമനത്തെക്കുറിച്ചാണു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ശ്രാവണഗീതത്തിലെ 'നാളത്തെ വിപ്ലവത്തിൽ' കേരളത്തിലെ ഹരിജനങ്ങളുടെ വളർച്ചയുടെ കഥ പറയുന്നു. നീലിയും അഴകനുമെന്ന രണ്ട് അടിയാന്മാരുടെ കഥകളിലൂടെ ഇത് അവതരിപ്പിക്കുന്നു. തകർന്നടിഞ്ഞ ജന്മിത്വത്തെക്കുറിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്ന മറ്റൊരു കവിതയാണ് 'മറിമായം' (ശ്രാവണഗീതം). കേരളീയരെ തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന പ്രധാന കണ്ണിയാണ് ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ. ഇവയിൽ കാലാനുസൃതമായ മാറ്റങ്ങൾ വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. കേരളീയസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെ തിരസ്കരിച്ചാൽ ജനതയുടെ നിലനില്പിനെത്തന്നെ അതുബാധിക്കും എന്ന് പാലാ മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ഇപ്രകാരം കേരളം എന്ന വികാരം സിരകളിൽ ചോര തിളപ്പിക്കുന്ന ഊഷ്മളതയായിരുന്നു പാലായ്ക്ക്.

പാലായുടെ കൃതികൾ

'ശ്രാവണഗീതം', 'വിളക്കുകൊളുത്തു', 'പൗർണ്ണമി', 'പൂക്കൾ', 'നവയുഗം', 'ബാഷ്പരംഗം', 'നിർവാണമേഖല', 'ജീവിതകാഹളം', 'കൈരളീമുരളി', 'രാഗാലാപം', 'നിർധനൻ, അടിമ, അന്ത്യപൂജ, ഗാനനാടകങ്ങൾ, മനുഷ്യൻ, അമൃതകല, എനിക്കു ദാഹിക്കുന്നു, മലനാട്, കേരളം വളരുന്നു (8 ഭാഗങ്ങൾ), ഓളങ്ങൾ, തരംഗമാല, മലനാട്ടിലെ നർത്തകി, പാലാഴി, മേഘസഞ്ചാരം, ശാന്തി, വൈഖരി, കഥാഭിനയമാല (3

ഭാഗങ്ങൾ), അഭിനയഗാനങ്ങൾ (2 ഭാഗങ്ങൾ), ശിശുഗാനങ്ങൾ, കസ്തൂർബാ, ഓമനപൈതൽ, വനദേവതാ കഥകൾ, അത്ഭുതകഥകൾ, അംശുമാലി, കലാപൂജ, കുഞ്ഞിക്കവിത, പടക്കളം, പുലരി, അനന്തപുരി, അമരജ്യോതി, ഗാന്ധിഭാരതം, ദേവതാത്മാ ഹിമാലയം, തേൻകുരുവികൾ, അമൃതവർഷിണി.

ഉപസംഹാരം

തെളിഞ്ഞ ഭാഷയും പ്രസാദാത്മകതയും പാലാക്കവിതകളുടെ മുഖമുദ്രകളാണ്. കവിതകളിലെ പദസമ്മേളനം ആസ്വാദകരുടെ മനസ്സിനെ അയവുള്ളതാക്കുന്നു. കക്ഷിരാഷ്ട്രീയഭേദമില്ലാതെ അനുവാചകർക്കെല്ലാം കവിതകൾ ഹൃദ്യമായിത്തീരുന്നു. സ്വന്തമായതിനോടു പുച്ഛവും അന്യമായതിനോടു ആദരവും വളർത്തുന്ന ഒരു പ്രവണത ചിലരുടെയിടയിലെങ്കിലും കണ്ടുവരുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ കേരളീയസ്വത്വത്തെ തിരിച്ചറിയാൻ പാലാക്കവിതകൾക്കു സാധിക്കുന്നു എന്നത് തർക്കമറ്റ യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. രാജ്യം സാംസ്കാരികമായും, സാമ്പത്തികമായും, സാമൂഹികമായും സാമ്രാജ്യത്വത്തിന് അടിപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ പാലാക്കവിതകളെ പുനർവായനയ്ക്കും അപഗ്രഥനത്തിനും വിധേയമാക്കുന്നത് ഉചിതമായിരിക്കും.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. നമ്പൂതിരി, എ.പി.പി., 1960, കവിതയിലേക്കൊരു കൈത്തിരി, കറന്റ് ബുക്ക്സ്, തൃശ്ശൂർ
2. പാലായുടെ കൃതികൾ
3. മീരാക്കുട്ടി, പി., 1988, ആശാൻതൊട്ട് ഇടശ്ശേരിവരെ, വിദ്യാർത്ഥിമിത്രം ബുക്ക്ഡിപ്പോ, കോട്ടയം
4. ലീലാവതി, എം., 1985, മലയാളകവിതാസാഹിത്യചരിത്രം, കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ
5. ശങ്കരക്കുറുപ്പ്, ജി., 1970, ജി. യുടെ നോട്ടുബുക്ക്, കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ,
6. ശങ്കരക്കുറുപ്പ്, ജി., 1977, ജി. യുടെ ഗദ്യലേഖനങ്ങൾ, സാഹിത്യ പ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, കോട്ടയം
7. മുരളി പിരപ്പൻകോട്, 2000, ഗ്രന്ഥാലോകം മാസിക, കേരള സ്റ്റേറ്റ് ലൈബ്രറി കൗൺസിൽ, തിരുവനന്തപുരം

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്രദർശനം

ശ്രീജ ജെ.എസ്.

അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാള വിഭാഗം, കെ.കെ.ടി.എം. ഗവ. കോളേജ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ.

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ജീവിതവും ദർശനങ്ങളും ഇതിനകം തന്നെ നിരവധി വായനകൾക്കും പ്രതിവായനകൾക്കും വിധേയമായിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും ഇന്നും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തകളും കർമ്മങ്ങളും സമൂഹത്തോട് സംവദിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അന്ധവിശ്വാസജഡിലമായ പാരമ്പര്യങ്ങളിൽനിന്ന് ഏറെ മുന്നോട്ടുപോയ ആധുനിക കേരളത്തിന്റെ സൃഷ്ടികർത്താക്കളിൽ ഏറ്റവും മുമ്പിൽ നില്ക്കുന്ന ഗുരു അദ്വൈതം എന്ന മഹത്ദർശനത്തിന്റെ അനുകർത്താവായിരിക്കെത്തന്നെ സാധാരണക്കാരായ അനുയായികളുടെ ആത്മീയ ആവശ്യങ്ങളുടെ സാക്ഷാത്കാരത്തിനായി സഗുണോപാസനയുടെ വഴിയിലൂടെ സഞ്ചരിച്ചതിന്റെ ഫലമാണ് കേരളത്തിനകത്തും പുറത്തുമായി അദ്ദേഹം പ്രതിഷ്ഠിച്ചതോ പുനഃപ്രതിഷ്ഠിച്ചതോ ആയ അമ്പതോളം ക്ഷേത്രങ്ങൾ. ഒരുപക്ഷേ, ഗുരുവിന്റെ കർമ്മപദ്ധതികളിൽ ഏറ്റവും വിപ്ലവാത്മകവും ഇതുതന്നെയായിരുന്നു. സമകാലിക പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഈ പ്രതിഷ്ഠാകർമ്മങ്ങളിലെ ഭക്തിയും രാഷ്ട്രീയവും അത് സൃഷ്ടിച്ച ദൂരവ്യാപകഫലങ്ങളും വിശകലനം ചെയ്യുക എന്ന ലക്ഷ്യം മുൻനിർത്തി ഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്രദർശനത്തെ ഒരു പുനർവായനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കുകയാണിവിടെ.

അരുവിപ്പുറം മുതൽ കളവങ്കോടം വരെ

1888-ലെ അരുവിപ്പുറം ശിവപ്രതിഷ്ഠയോടുകൂടിയാണ് ഗുരുവിന്റെ വിഗ്രഹപ്രതിഷ്ഠാസംരംഭം ആരംഭിക്കുന്നത്. ക്ഷേത്രനിർമ്മാണം,

പ്രതിഷ്ഠാസങ്കല്പം, പൗരോഹിത്യം, വൈദിക-താന്ത്രിക വിധികൾ എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച നിലവിലെ നിയമങ്ങളെ അട്ടിമറിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഈ പ്രവർത്തനം അന്നത്തെ സാഹചര്യത്തിൽ ഒരു വിപ്ലവം തന്നെയായിരുന്നു. തുടർന്നങ്ങോട്ട് ശിവൻ, സുബ്രഹ്മണ്യൻ, ഗണപതി, അർദ്ധനാരീശ്വരൻ, ദേവി തുടങ്ങിയ ദൈവസങ്കല്പങ്ങളെ വിഗ്രഹങ്ങളായി ഗുരുവോ ഗുരുശിഷ്യന്മാരോ പലയിടങ്ങളിലായി പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. ഇതിന്റെ അവസാന ഘട്ടത്തിൽ നടത്തിയ കാരമുക്ക് ശ്രീചിദംബരക്ഷേത്രം (ദീപം, 1921), മുരുക്കുംപുഴ കാളകണ്ഠേശ്വരം ക്ഷേത്രം (സത്യം, ധർമ്മം, ദയ, ശാന്തി എന്നെഴുതിയ പ്രഭ, 1921), വെച്ചൂർ ഉല്ലല ഓംകാരേശ്വരക്ഷേത്രം (കണ്ണാടി, 1927), കളവങ്കോടം അർദ്ധനാരീശ്വരക്ഷേത്രം (ഓംശാന്തി എന്നെഴുതിയ നിലക്കണ്ണാടി, 1927) എന്നിവിടങ്ങളിലെ പ്രതിഷ്ഠകൾ മറ്റുള്ളവയിൽനിന്നു വേറിട്ടുനില്ക്കുകയും പ്രതീകാത്മകതയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതാണ് ഗുരുവിന്റെ പ്രതിഷ്ഠാകർമ്മങ്ങളുടെ രത്നചുരുക്കം.

സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും

തന്റെ ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ നടത്തിപ്പിനെക്കുറിച്ചും ദൈനംദിന പ്രവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഗുരുവിന് വ്യക്തവും യുക്തിസഹവുമായ കാഴ്ചപ്പാടുണ്ടായിരുന്നു. സങ്കീർണ്ണമായ വൈദിക-താന്ത്രിക പൂജാ കർമ്മങ്ങളോ ഉത്സവത്തിന്റെ പേരിലുള്ള അനാവശ്യ ചെലവുകളോ പാടില്ല, ആനയും വെടിക്കെട്ടും പാടില്ല, വിശ്വാസികൾക്ക് ഒത്തുകൂടുന്നതിനും പ്രാർത്ഥനകൾക്കും പ്രസംഗങ്ങൾക്കും ഉള്ള സൗകര്യങ്ങൾ ഉണ്ടാകണം, ഉത്സവങ്ങൾ ജ്ഞാനോത്സവങ്ങളാകണം, അനുബന്ധമായി വ്യവസായങ്ങൾ, വിദ്യാലയങ്ങൾ, തൊഴിൽ പരിശീലനകേന്ദ്രങ്ങൾ, എന്നിവ സ്ഥാപിക്കണം, നടവരവുകൾ പാവങ്ങൾക്ക് പ്രയോജനകരമാംവിധം വിനിയോഗിക്കണം, ചുറ്റും മരങ്ങൾ വച്ചുപിടിപ്പിക്കണം, ശുദ്ധവായു ലഭിക്കണം, വൃത്തിയുണ്ടാകണം, ജനങ്ങൾ കുളിച്ചു വൃത്തിയായി വരണം തുടങ്ങിയവയായിരുന്നു ഗുരുവിന്റെ ഇതുസംബന്ധമായ ആഗ്രഹങ്ങൾ. പ്രകൃതിരമണീയമായ സ്ഥലങ്ങളിൽ നിർമ്മിച്ച ആരാധനാലയങ്ങളിലൂടെ പരിസ്ഥിതിയുടെ ഗുണങ്ങൾ അദ്ദേഹം പ്രയോജനപ്പെടുത്തി. കുളിച്ച്, വൃത്തിയുള്ള വസ്ത്രം ധരിച്ച്, ശുദ്ധവായു ശ്വസിച്ച് ഈശ്വരനെ ഭജിക്കാൻ നിർദ്ദേശിക്കുമ്പോൾ ഭക്തിയെക്കാൾ ആരോഗ്യം ആയിരുന്നിരിക്കണം ഗുരുവിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഒപ്പം വിശ്വാസവും ശുഭപ്രതീക്ഷയും മനുഷ്യന് നല്കുന്ന ധനാത്മക ഊർജ്ജവും അതു നൽകിയേക്കാവുന്ന ഗുണഫലങ്ങളും ഗുരു തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു.

സഗുണോപാസന ഈശ്വരാരാധനയുടെ ഏറ്റവും താഴ്ന്നതലം മാത്രമായിരുന്നിട്ടും അദ്ദേഹം വിഗ്രഹാരാധനയ്ക്കും ബഹുദൈവാരാധനയ്ക്കും വഴങ്ങിയത് ഭക്തിക്കുവേണ്ടിയോ യുക്തിക്കുവേണ്ടിയോ എന്നതിലുമേറെ ഭക്തിയെ യുക്തിസഹമാക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയായിരുന്നു എന്നുവേണം മനസ്സിലാക്കാൻ. ഈശ്വരാരാധനയെ ആത്മീയം എന്നതിനേക്കാൾ കൂടുതൽ രാഷ്ട്രീയം, സാമൂഹികം, മനശ്ശാസ്ത്രപരം എന്നീ നിലകളിലാണ് ഗുരു പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആദ്ധ്യാത്മിക വിമോചനം ലക്ഷ്യമാക്കിയുള്ള ഒരു അനശ്വര ദർശനമല്ല, മറിച്ച് കാലികപ്രസക്തി മാത്രമുള്ള ഒരു പ്രായോഗിക ദർശനമായിരുന്നു ഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠകളുടെ അടിത്തറ. അന്നത്തെ സാഹചര്യത്തിൽ വിപ്ലവകരമായ താല്ക്കാലിക വികസനം സാദ്ധ്യമാക്കിയെന്നതിൽ തർക്കമില്ലെങ്കിലും സുസ്ഥിരവികസനം എന്ന വിദൂരലക്ഷ്യം സാദ്ധ്യമാക്കാൻ കഴിയില്ല എന്ന പരിമിതി ഇതിനുണ്ട്. ഏറെക്കുറെ ഗുരുവും അതു തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു എന്നതിന് തെളിവാണ് 'ഈ ആരാധനകളെല്ലാം ഒരിക്കൽ വേണ്ടാതെ വന്നേക്കാം. വിദ്വാന്മാർക്ക് ഇതു ഹിതമല്ലാതെ വരും. അവിദ്വാന്മാരും ഗതാനുഗതികന്യായേന വേണ്ടെന്നുവയ്ക്കും' (ശ്രീനാരായണഗുരു വിശ്വമാനവികതയുടെ പ്രവാചകൻ, പു.39-40) എന്ന ഗുരുവിന്റെ പരാമർശം. പക്ഷേ അവിദ്വാന്മാരായ അനുയായികൾ ഗതാനുഗതികന്യായേന അത് വേണ്ടെന്ന് വയ്ക്കുകയല്ല; പകരം സ്വന്തം സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങൾക്കായി ഉപയോഗിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്.

സുസ്ഥിര വികസനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഉത്തമബോദ്ധ്യം ഉണ്ടായിരിക്കെത്തന്നെ സാഹചര്യസമ്മർദ്ദത്താൽ താല്ക്കാലിക വികസനം മാത്രം ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊണ്ട് പ്രവർത്തിക്കേണ്ടിവന്നത് ഗുരുവിൽ ആശയസംഘർഷം സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ടാകണം. യുക്തിയും ഭക്തിയും തമ്മിലുണ്ടായ സംഘർഷവും ആശയക്കുഴപ്പം സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ടാകാം. ഇതിന്റ ഫലമായി പല ഘട്ടങ്ങളിൽ പല ദൈവങ്ങളിലൂടെയും പല വിഗ്രഹങ്ങളിലൂടെയും പല പ്രതീകങ്ങളിലൂടെയും മാറിമാറി കടന്നുപോകുന്ന ഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠകളിൽ ചില വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും ചില സമാന്തരതകളും കടന്നുവരുന്നു. ഇത് ക്ഷേത്ര സംബന്ധിയായ ഗുരുവീക്ഷണത്തിൽ ഒരു സൈദ്ധാന്തിക അസ്ഥിരതയ്ക്ക് കാരണമായി. ക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠകളെപ്രതി എക്കാലത്തും ഗുരു നേരിട്ട വിമർശനങ്ങൾക്ക് മുഖ്യകാരണമിതാണ്. പില്ക്കാലത്ത് ഗുരുധർമ്മത്തിൽ സംഭവിച്ച പ്രായോഗിക പാളിച്ചകൾക്കും (അനുയായികളുടെ സ്വാർത്ഥതാല്പര്യങ്ങൾക്കൊപ്പം) ഇതും ഒരു കാരണമായി.

അന്നത്തെ സാഹചര്യത്തിൽ സാധ്യമാക്കിയ ഗുണഫലങ്ങൾ അംഗീകരിക്കുമ്പോൾതന്നെ വിഗ്രഹാരാധനയെയും ബഹുദൈവാരാധനയെയും പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു, പരിഷ്കരണങ്ങളുടെ പേരിൽ ചെയ്തത് ആര്യവൽക്കരണം തന്നെയായിരുന്നു എന്നിങ്ങനെ നിരവധി എതിർവാദങ്ങളും ഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്രദർശനത്തെക്കുറിച്ച് ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അവർണ്ണരുടെ ദൈവങ്ങളായ മാടൻ, മറുത, ചാമുണ്ഡി തുടങ്ങിയവയൊക്കെ ദുർദ്ദേവതകളായാണ് ഗുരു കണ്ടിരുന്നത്. മണക്കൽ ക്ഷേത്രം, കുളത്തൂർ കോലോത്തുംകര ക്ഷേത്രം, കളവങ്കോടം ക്ഷേത്രം തുടങ്ങിയ ഇടങ്ങളിൽ നിലവിലെ വിഗ്രഹങ്ങൾ മാറ്റിയാണ് ഗുരു പ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയത്. മദ്യവും ഇറച്ചിയും മീനുമൊക്കെ ഉൾപ്പെടുന്ന അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആചാരവൈവിദ്ധ്യങ്ങളെ തിരസ്കരിക്കുകയും പകരം സാത്വിക ആചാര, ആഹാരരീതി നടപ്പിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മദ്യവും ജന്തുബലിയും പോലുള്ള കാര്യങ്ങളിൽ ഗുരുവിന്റെ നയം ശരിയായിരുന്നു എങ്കിലും 'കാളനാകാമെങ്കിൽ കാളയുമാകാം' എന്ന് അദ്ധ്വാനസാക്ഷരത വാദിക്കുന്ന വർത്തമാനകാല സാഹചര്യത്തിൽ ഈ സസ്യഭക്ഷണ രാഷ്ട്രീയം പുനർവായന ആവശ്യപ്പെടുന്നു. കളമെഴുത്ത്, സർപ്പംപാട്ട്, സർപ്പംതുള്ളൽ, ദുക്കം തുടങ്ങിയ ദ്രാവിഡാചാരങ്ങളെല്ലാം ഗുരു അനാചാരങ്ങളായിട്ടാണ് കണ്ടത്. പില്ക്കാലത്ത് വികസിച്ച നാടോടിവിജ്ഞാനീയം എന്ന വിജ്ഞാനശാഖയുടെ രീതിശാസ്ത്രം ഉപയോഗിച്ച് പരിശോധിച്ചാൽ ദേശീവൈവിദ്ധ്യങ്ങളുടെയും പ്രാദേശികസ്വത്വങ്ങളുടെയും വംശീയകലകളുടെയും പ്രസക്തി ഗുരു തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നില്ല എന്നുതന്നെ പറയേണ്ടിവരും. ആധുനിക ദളിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രമനുസരിച്ചും സവർണ്ണ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം സൃഷ്ടിച്ച വരേണ്യ മാതൃകകളല്ല, പകരം സ്വന്തം അസ്തിത്വം സ്വയം അംഗീകരിച്ചും മറ്റുള്ളവരെക്കൊണ്ട് അംഗീകരിപ്പിച്ചും തനത് പശ്ചാത്തലത്തിൽ വേരുറപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള വളർച്ച എന്നതാണ് പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടവന്റെ വികസനസ്വപ്നം. ശിവഗിരിയിലെ ബ്രഹ്മവിദ്യാലയത്തിലെ പാഠ്യപദ്ധതിയിൽ ഗുരുദേവകൃതികൾ, ഉപനിഷത്തുകൾ, മതങ്ങൾ, ഭാഷകൾ, ശാസ്ത്രം എന്നിവയ്ക്കൊപ്പംതന്നെ വൈദിക, താന്ത്രിക പഠനവും ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അവിടത്തെ തന്ത്രവിദ്യാലയത്തിൽ പഠിച്ചിറങ്ങിയ നിരവധി ഈഴവർ ഇന്ന് കേരളത്തിൽ ധാരാളം ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ പൗരോഹിത്യം നിർവ്വഹിക്കുന്നുമുണ്ട്. പക്ഷേ ഈഴവനെ വൈദിക-താന്ത്രിക വിദ്യകൾ പഠിപ്പിച്ച് ബ്രാഹ്മണ്യം നേടിയെടുക്കാനുള്ള ശ്രമം വർണ്ണവ്യവസ്ഥയോടുള്ള വെല്ലുവിളി എന്ന നിലയിൽ ആ പശ്ചാത്തലത്തിലെ മാത്രം ശരിയാണ്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ആരാധനയുടെ

കാര്യത്തിൽ അനാചാരങ്ങൾ തിരസ്കരിക്കുമ്പോഴും അനുകരണങ്ങൾ ഒഴിവാക്കിയും സ്വത്വം നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടും ഉള്ള ഒരു പുതുമാർഗ്ഗം അവർണ്ണന് നിർദ്ദേശിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല എന്നതും ഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്ര ദർശനത്തിന്റെ ഒരു പരിമിതിയാണ്.

ആരാധനയിലെ ലിംഗപക്ഷം

'ജാതിഭേദം മതദ്വേഷം
ഏതുമില്ലാതെ സർവ്വരും
സോദരത്വേന വാഴുന്ന
മാതൃകാസ്ഥാനമാണിത്'

എന്ന് അരുവിപ്പുറം ക്ഷേത്രച്ചുവരിൽ എഴുതിവയ്പിക്കുമ്പോൾ അന്ന് (ഇന്നും) നിലവിലുള്ള ലിംഗപരമായ അസമത്വത്തെക്കുറിച്ച് ഗുരു ബോധവാനായിരുന്നോ എന്ന് സംശയമാണ്. ഭക്തർ എന്ന നിലയിൽ കാര്യമായ വിവേചനങ്ങൾ ഒന്നുമില്ലെങ്കിൽപോലും ഗുരു പ്രതിഷ്ഠിച്ച ക്ഷേത്രങ്ങളിലും നിർവ്വഹണങ്ങളുടെ കർതൃസ്ഥാനത്ത് സ്ത്രീയ്ക്ക് സ്ഥാനമില്ല. എല്ലായിടത്തും വൈദികവൃത്തി നടത്തുന്നത് പുരുഷന്മാർ തന്നെയാണ്. എല്ലാ അസമത്വങ്ങളും ഇല്ലാതാക്കാൻ വിഭാവനംചെയ്ത അരുവിപ്പുറത്തോ ശിവഗിരിയിലോ ആലുവ അദ്വൈതാശ്രമത്തിലോ കർതൃസ്ഥാനത്ത് ഒരു സ്ത്രീയെ അന്നും ഇന്നും സങ്കല്പിക്കാൻപോലും സമൂഹത്തിന് പ്രയാസമാകും. ശ്രീനാരായണ ധർമ്മസംഘം എന്ന സന്യാസിസംഘത്തിലോ ശിവഗിരിയിലെ ബ്രഹ്മവിദ്യാലയത്തിലോ ഇടക്കാലത്ത് പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന തന്ത്രവിദ്യാലയത്തിലോ സ്ത്രീകൾക്ക് പ്രവേശനമില്ല. ചുരുക്കത്തിൽ ശ്രീനാരായണഗുരു എന്ന ആത്മീയാചാര്യന്റെ ക്ഷേത്രദർശനം സ്ത്രീയുടെ ആത്മീയതയെ കാര്യമായി അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നില്ല.

ഗുരുമന്ദിരങ്ങളിൽനിന്നും ഗുരുക്ഷേത്രങ്ങളിലേക്ക്

സാധാരണ ക്ഷേത്രാചാരങ്ങളും മന്ത്രതന്ത്രാദികളും ഒക്കെ ഒഴിവാക്കി ശിവഗിരിയിൽ ശാരദ എന്ന ജ്ഞാനദേവതയെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുമ്പോൾ ഗുരുവിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങൾ മഹത്തരങ്ങളായിരുന്നു. പക്ഷേ പില്ക്കാലത്ത് ഗുരു പ്രതിഷ്ഠിച്ച ക്ഷേത്രങ്ങളിൽപോലും വൈദിക താന്ത്രികാചാരങ്ങളും കരിയും കരിമരുന്നും സ്വർണ്ണക്കൊടിമരവും ബ്രാഹ്മണ പൗരോഹിത്യവും ഉൾപ്പെടെ നടപ്പിൽ വരികയാണുണ്ടായത്. ശ്രീനാരായണധർമ്മസംഘത്തിന്റെ നേരിട്ടുള്ള നിയന്ത്രണത്തിൽ വരുന്നതൊഴികെയുള്ള മിക്കവാറും ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ സ്ഥിതി ഇതുതന്നെ. 'ഇനി ക്ഷേത്രംപണിയരുത്'

(ശ്രീനാരായണഗുരു വിശ്വമാനവികതയുടെ പ്രവാചകൻ, പു. 43) എന്നായിരുന്നു ഗുരുവിന്റെ അവസാനകാല നിർദ്ദേശം. പക്ഷേ വിഗ്രഹഭഞ്ജകനായ ഗുരുവിനെത്തന്നെ വിഗ്രഹമാക്കി എന്നുള്ളതാണ് പിന്നീട് സംഭവിച്ച ഏറ്റവും വലിയ ദുരന്തം. ഈയിടെ കണ്ടുവരുന്ന മറ്റൊരു പ്രതിഭാസമാണ് 'ഗുരുമന്ദിര'ങ്ങളുടെ 'ഗുരുക്ഷേത്ര'ങ്ങളായിട്ടുള്ള പരിണാമം. ജാതിമതാതീതമായ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക-വൈജ്ഞാനിക കേന്ദ്രങ്ങളായി ഗുരു വിഭാവനം ചെയ്ത പൊതു ഇടങ്ങളെല്ലാം അങ്ങനെ 'ക്ഷേത്രസംസ്കാര'ത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെട്ടു. ഈ അധഃപതനത്തിൽ അനുയായികളുടെ പക്വതയില്ലായ്മയ്ക്കൊപ്പം ഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്രദർശനത്തിലെ പരിമിതികൾക്കും പങ്കുണ്ട്. ഹൈന്ദവതയുടെ ചട്ടക്കൂട്ടിൽനിന്നും പുറത്തുകടക്കാൻ ഗുരു ശ്രമിച്ചിരുന്നു എങ്കിലും അതിന് വിഘാതമായി നിന്ന മുഖ്യഘടകവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഈ ക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠകൾ തന്നെയായിരുന്നു.

ചുരുക്കത്തിൽ, പ്രത്യക്ഷത്തിൽ പുരോഗമനാത്മകമായിരുന്നു എങ്കിലും ഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്രദർശനത്തിൽ സൈദ്ധാന്തികമായ അസ്ഥിരത സൃഷ്ടിച്ച ഒരു അവ്യക്തതയുണ്ടായിരുന്നു. അനാചാരങ്ങളോടൊപ്പം ദ്രാവിഡന്റെ ആചാരവൈവിദ്ധ്യങ്ങളെയും അപ്പാടെ തിരസ്കരിച്ചപ്പോൾ പ്രാദേശിക സ്വത്വത്തെയും ദേശീവൈവിദ്ധ്യങ്ങളെയും കൂടിയാണ് അദ്ദേഹം തിരസ്കരിച്ചത്. ജാതിഭിന്നതകൾ ഒരുപരിധിവരെ ഇല്ലാതാക്കാനായെങ്കിലും ലിംഗസമത്വം എന്ന ആശയം ഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്രങ്ങളിലും നടപ്പിലാകുന്നില്ല. ആരാധനയ്ക്ക് വരേണ്യ മാതൃകകളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തവും അവർണ്ണസ്വത്വത്തെ നിഷേധിക്കാത്തതുമായ ഒരടിത്തറയിടാൻ അദ്ദേഹത്തിനായില്ല.അതുകൊണ്ടുതന്നെ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ പ്രതിഷ്ഠാകർമ്മങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച ദൂരവ്യാപക ഫലങ്ങൾ അത്ര ഗുണകരവുമല്ല.

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. ഉണിത്തിരി, എൻ.വി.പി. ഡോ., ശ്രീനാരായണഗുരു, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, 2000.
2. ഗുരു കുമാരനാശാന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ, ഡി.സി.ബുക്സ്, 1996.
3. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ., ശ്രീനാരായണഗുരു വിശ്വമാനവികതയുടെ പ്രവാചകൻ, പ്രഭാത് ബുക്സ്, 2014.
4. ഭാസ്കരൻ, ടി. ഡോ., മഹർഷി ശ്രീനാരായണഗുരു, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2008.
5. സുകുമാർ അഴീക്കോട്, ഗുരുവിന്റെ ദുഃഖം, ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2002.

നാരശിങ്കാമൃതം–നിർമ്മിതിയും പ്രയോഗവും

ഡോ. ലാലു എസ്. കുറുപ്പ്
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാള വിഭാഗം, എൻ.എസ്.എസ്. കോളേജ്, നിലമേൽ.

മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ സമ്പന്നമായ ഒരു കാവ്യശാഖയാണ് കിളിപ്പാട്ട്. ഇരുനൂറിനടുത്ത് സാഹിത്യകൃതികൾ കിളിപ്പാട്ട് ശൈലിയിൽ പിറവിയെടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഇത്തരം രചനകളിൽ മുഖ്യമായും പുരാണേതിഹാസങ്ങൾ പുനരാഖ്യാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നതായി കാണാം, ആധ്യാത്മികേതിരവിഷയങ്ങൾ പ്രതിപാദിക്കുന്നവയും വിരളമായിട്ടുണ്ട്. അക്കൂട്ടത്തിൽപ്പെടുന്ന ഒരു കൃതിയാണ് 'അഗസ്ത്യയോഗസാരം' കിളിപ്പാട്ട്. അച്ചടിമഷി ഇതുവരെ പുരണ്ടിട്ടില്ലാത്ത ഈ രചനയുടെ ഏക കൈയെഴുത്ത് പ്രതി കേരളസർവ്വകലാശാല ഹസ്തലിഖിത ഗ്രന്ഥാലയത്തിൽ സംരക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു. സിദ്ധവൈദ്യപ്രകാരം ഉള്ള നാരശിങ്കാമൃതം എന്ന ഔഷധത്തിന്റെ നിർമ്മാണവും ഉപയോഗക്രമവും ആണ് പ്രസ്തുത കാവ്യത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം.

ബി.സി. 10,000-ത്തിനും ബി.സി.4000-ത്തിനും ഇടയിൽ ലമൂറിയ ഭൂഖണ്ഡത്തിൽ ഉദയംചെയ്ത ആരോഗ്യശാസ്ത്രമത്രെ സിദ്ധം. 'സിദ്ധിക്കേണ്ടത്', 'പൂർണ്ണത' എന്നീ അർഥങ്ങളുള്ള 'സിദ്ധ്' എന്ന ധാതുവിൽ നിന്നുമാണ് ഇതിന്റെ ഉല്പത്തി. തമിഴ്നാട്ടിലെ ആത്മീയാചാര്യന്മാരായ സിദ്ധന്മാർ പ്രദാനം ചെയ്തതാണ് ഇതിന്റെ ചികിത്സാക്രമങ്ങൾ. പ്രധാനമായും പതിനെട്ടു സിദ്ധന്മാർ ഉണ്ടായിരുന്നതായി പ്രാചീന തമിഴ് ഗ്രന്ഥങ്ങൾ തെളിവുനൽകുന്നു.[1]

സിദ്ധവൈദ്യത്തിന്റെ ഒന്നാംസംഘം രൂപീകരിച്ച അഗസ്ത്യരെ ആ സംഘത്തിലെ മറ്റു സിദ്ധൻമാർ തങ്ങളുടെ ഗുരുവായി വാഴിച്ചതായി

'മർമ്മസംഗ്രഹ ആദിത്യൻ'എന്ന തമിഴ് കൃതിയിൽ കാണുന്നു.[2] അഗസ്ത്യമുനി രചിച്ചതായി അനേകം മരുത്വഗ്രന്ഥങ്ങൾ തമിഴ് ഭാഷയിൽ ഉണ്ട്.അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ആദിനൂൽ'എന്ന വിശിഷ്ട ഗ്രന്ഥത്തിൽ,

'നവമണി മാന്തർക്കന്റ് നായകനേ മൈന്തർക്ക്
നവമണി ഉമയാൾ കെഞ്ചി ശങ്കരം ചെയ്യവെന്റ്
ശിവമണി പൊതികൈവാഴും ചെന്തിയിൽവാഴ് മുരുകൻ
ഗുരുമണി സിദ്ധവൈദ്യം കുറുവോം ആദിശിഷ്യൻ'[3]

എന്നിങ്ങനെ സിദ്ധവൈദ്യത്തിന്റെ ഉല്പത്തിയെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്. സിദ്ധവൈദ്യഗ്രന്ഥങ്ങൾ എല്ലാം തമിഴ് ഭാഷയിലാണ് രചിച്ചിട്ടുള്ളത്. അഗസ്ത്യമുനിയാൽ വിരചിതമായ അകത്തിയർ 21,000 അകത്തിയർ ഗുണപാഠം,അകത്തിയർ പുളൈളത്തമിഴ് തുടങ്ങിയ കൃതികൾ അവയിൽ മുഖ്യസ്ഥാനം അലങ്കരിക്കുന്നു. അഗസ്ത്യർ വിവരിക്കുന്ന സിദ്ധൗഷധങ്ങളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതും 'സന്നമാകും തമിഴ തന്നിൽ'പറഞ്ഞതുമായ 'നാരശിങ്കാരമൃത'ത്തെക്കുറിച്ച് 'ശങ്കവെടിഞ്ഞു ഭാഷയായി പറയുക'യാണ് 'അഗസ്ത്യയോഗസാരം കിളിപ്പാട്ടി'ൽ

ഗ്രന്ഥസ്വരൂപം

'വിഘ്നങ്ങളൊക്കയും നീക്കങ്ങൾ ചെയ്യുന്ന
വിഘ്നേശ്വര! മമ കാത്തുകൊണ്ടീടുക
അമ്മേ, സരസ്വതീ! വാണീഭഗവതിയെന്മൊഴി
ശോഭിതമാക്കി വയ്ക്കേണമേ.
എന്നുടെ ദേശികന്മാരുടെ പാദങ്ങളൊ-
ന്നൊഴിയാതെ വണങ്ങുന്നിതെപ്പോഴും'

എന്നിങ്ങനെ കാവ്യം ആരംഭിക്കുന്നു.തുടർന്ന് കവി,

'മുന്നം മഹത്തുക്കൾ പാരം വിചാരിച്ചു
സന്നമാകും തമിഴതന്നിൽ പറഞ്ഞതു
കേരള ഭാഷയിലാക്കി ചമയ്ക്കുവാൻ'കിളിപ്പൈതലിനെ ക്ഷണിക്കുന്നു.

തത്സമയം അവിടെയെത്തുന്ന തത്ത, 'നാരീനരന്മാർക്ക യൗവനമേകുവാൻ' 'കുംഭോത്ഭവൻ പണ്ടു ചൊന്നോരമൃതത്തെ'ക്കുറിച്ച് ചൊല്ലാൻ തുടങ്ങുന്നു. തൊണ്ണൂറ്റിനാല് ഈരടികളുള്ള പ്രസ്തുതകാവ്യം ശാരികത്തരുണി രണ്ടുനാൾകൊണ്ടു പാടിക്കൊടുക്കുന്നതയാണ് സംവിധാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ദ്വിതീയാക്ഷരപ്രാസം ആദ്യവസാനം ദീക്ഷിക്കുന്ന കവി കാകളീവൃത്തവ്യവസ്ഥ പരമാവധി പാലിക്കുന്നതിലും വിജയിച്ചിട്ടുണ്ട്.

'അഗസ്ത്യയോഗസാരം കിളിപ്പാട്ടി'ന്റെ ഒരു കടലാസു പകർപ്പ് കേരള സർവ്വകലാശാല ഹസ്തലിഖിതഗ്രന്ഥശാലയിൽ ടി 987- ാം നമ്പറായി സംരക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു.[4]

കൃതിയുടെ ആദ്യഭാഗത്ത് ഔഷധനിർമിതിക്കുവേണ്ട ചേരുവകളെക്കുറിച്ചും അവ ശുദ്ധിചെയ്യേട്ടുക്കേണ്ട മാർഗങ്ങളെക്കുറിച്ചും ചേരുവകളുടെ അളവുകളെക്കുറിച്ചും ആണ് പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. തുടർന്ന് മരുന്നു കഴിക്കേണ്ടവിധം, ഔഷധത്തിന്റെ പ്രത്യേകത എന്നിവ വർണ്യവിഷയമാകുന്നു. കാവ്യത്തിന്റെ അവസാനഭാഗം മനുഷ്യരാശിക്കു വന്നുചേരുന്ന വിവിധതരം രോഗങ്ങളെക്കുറിച്ചും നാരശിങ്കാമൃതസേവയാൽ അവ എപ്രകാരം ഭേദമാകും എന്നതിനെക്കുറിച്ചും വ്യക്തമാക്കുന്നു.കർത്തൃസൂചന കാവ്യാന്തർഗതമായ തെളിവുകളിൽനിന്നും ലഭ്യമല്ലാത്ത പ്രസ്തുത കൃതിയിലെ വൈദ്യശാസ്ത്രപരമായ വർണ്ണനകൾ അവലോകനം ചെയ്യുവാനാണ് ഇവിടെ ഉദ്യമിക്കുന്നത്.

ചേരുവകൾ

നാരശിങ്കാമൃതത്തിന്റെ നിർമ്മിതിക്കുവേണ്ട ചേരുവകളെക്കുറിച്ച് 'അഗസ്ത്യയോഗസാര'ത്തിന്റെ ഈരടി നമ്പർ പതിനാറ് മുതൽ ഇരുപത്തിയഞ്ച് വരെയുള്ള ഭാഗങ്ങളിലായി പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നു. ശതാവരിക്കിഴങ്ങ്, എള്ള്, ഞെരിഞ്ഞിൽ, വാരാഹിമൂലം, അമൃതവള്ളി, മുരുക്കിൻകന്ദം, ഉമ്മത്തിൻവിത്ത്, വന്നിക്കിഴങ്ങ്, തിന, മുക്കട്ടു[5], പഞ്ചസാരപ്പൊടി, നെയ്യ്, തേൻ, ശർക്കര എന്നിവയാണ് ഈ ലേഹ്യത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയ്ക്കായി നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഇവ ചേർക്കേണ്ട വിധവും അളവും ഇതോടൊപ്പം അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്.

ലേഹ്യം തയ്യാറാക്കുന്ന വിധം

ശതാവരിക്കിഴങ്ങ്, ഞെരിഞ്ഞിൽ, വന്നിക്കിഴങ്ങ് എന്നിവ വെവ്വേറെയായി കഴുകി അരിഞ്ഞെടുത്ത് ചൂർണമാക്കണം. എല്ലാം തുല്യ അളവിലാണ് വേണ്ടത്. വാരാഹിമൂലം, അമൃതവള്ളി, മുരിക്കിൻ കന്ദം, ഉമ്മത്തിൻവിത്ത് എന്നിവ പത്തുപലം[6] വീതമെടുത്ത് പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം ചൂർണമാക്കി മാറ്റണം. തിന, മുക്കട്ടു എന്നിവയും ഇതുപോലെ തയ്യാറാക്കണം. ഇതിനുപുറമെ എഴുപതുപലം പഞ്ചസാര പൊടിച്ചത്, പതിനേഴര പലം നെയ്യ്, മുപ്പത്തിയഞ്ച് പലം തേൻ എന്നിവയും കരുതണം. ചേരുവകൾ എല്ലാം കൂടി ഒരു മൺകലത്തിൽ നിക്ഷേപിച്ച് നന്നായി ഇളക്കി യോജിപ്പിക്കണം. അതിനുശേഷം വായു ലേശവും കടക്കാത്തവിധം

ഘടത്തിന്റെ വായ് മൂടിക്കെട്ടണം. തുടർന്ന് ഈ പാത്രം നെല്ലിൽ പുതച്ച് മുപ്പതു ദിവസം വയ്ക്കേണ്ടതാണ്.

ഔഷധം സേവിക്കേണ്ട വിധം

'അഗസ്ത്യ യോഗസാര'ത്തിലെ മുപ്പത്, മുപ്പത്തൊന്ന് ഈരടികളിലായി നാരശിങ്കാമൃതം സേവിക്കേണ്ട അളവും കാലവും വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു.

'പന്നഗ ഭൂഷണ പാദങ്ങൾ കുപ്പീട്ടു
അന്നന്നരപ്പലമാശു ഭുജിക്കണം
വാസരം മുപ്പതു സേവചെയ്തീടുകിൽ
വാസവതുല്യനാമെന്നേ പറയാവൂ.'[7]

എന്നിങ്ങനെ ലേഹ്യം സേവിക്കുമ്പോൾ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട കാര്യങ്ങൾ പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും മരുന്നു കഴിക്കേണ്ട സമയം ഇതിൽ രേഖപ്പെടുത്തികാണുന്നില്ല.

പഥ്യം

മരുന്നുകളുടെ പ്രവർത്തനഗുണം വീര്യപ്പെടുത്താനും രോഗശമനം ത്വരിതപ്പെടുത്താനും പഥ്യം പാലിക്കേണ്ടത് അത്യാവശ്യമാണ്. ശരിയായ ഭക്ഷണ ക്രമീകരണത്തിലൂടെ മാത്രമോ, ഭക്ഷണ ക്രമീകരണവും ഔഷധചികിത്സയും കൊണ്ടോ ധാരാളം അസുഖങ്ങൾ ഭേദപ്പെടുത്താൻ കഴിയും. ചികിത്സാസമയത്തും അതിനു മുമ്പും ശേഷവും ഭക്ഷണക്രമീകരണം പാലിക്കേണ്ടതാണ്. എന്നാൽ 'നാരശിങ്കാമൃതം' എന്ന ഈ ലേഹ്യം സേവിക്കുന്നവർക്ക് 'പഥ്യമേതുമില്ല' എന്ന് പ്രത്യേകം പറയുന്നുണ്ട്. എന്നിരിക്കിലും,

'ശക്തിയാം ബാലയെ നിത്യവും പൂജിച്ചു
ശക്തിധരനെയുമവ്വണ്ണം സേവിതം
രാഗാദി വർഗങ്ങൾ ദൂരെക്കളയണ -
മാഗമസാരവിചാരങ്ങളാകണം.'[8]

എന്ന് ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ആഹാരകാര്യത്തിലും പറയത്തക്ക പഥ്യം നോക്കേണ്ട എന്നിരിക്കിലും രാഗാദിദോഷങ്ങൾ വെടിഞ്ഞ് ഭക്തിമയമായ തെളിഞ്ഞമനസ്സ് രോഗിക്ക് അവശ്യം ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്ന് സാരം.

രോഗവിവരണം

നാരശിങ്കാമൃത സേവയാൽ മനുഷ്യശരീരത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന അസുഖങ്ങളെല്ലാം ഭേദമാകുമത്രെ.

'ദേഹവ്യാധി എല്ലാം പോയി
വാതപിത്ത ശ്ലേഷ്മന്താനും ഭേദമില്ലാതാകും'[9]

എന്ന് ആമുഖമായി പറയുന്ന വൈദ്യർ, കുഷ്ഠം, വെള്ളപ്പാണ്ട്, പറങ്കിപ്പുണ്ണ്, എന്നിവയെല്ലാം ഈ ലേഹ്യം അകറ്റുമെന്ന് തീർത്തുപറയുന്നു. മാത്രമല്ല,

'ദൂരയങ്ങു മണ്ടും മങ്ങും ക്രൂരവ്രണമെല്ലാം
രാജനാകും രാജയക്ഷ്മാ രാശിവച്ചൊളിക്കും
ശ്വാസകാസമെന്നതെല്ലാം ലേശമില്ലാതാകും
വീർപ്പുമുട്ടൽ കക്കൽ വിക്കൽ ആർത്തിപൂണ്ടങ്ങോട്ടും'[10]

എന്നിങ്ങനെ ഉറപ്പും വൈദ്യൻ നൽകുന്നുണ്ട്. ഇതിനുപുറമെ തലവേദന, കണ്ണുനോവ്, നാവിലുള്ള വ്യാധി, പീനസം, പല്ലുനോവ് എന്നിവയെല്ലാം അകറ്റി 'വാട്ടമായ ദേഹമെല്ലാം പുഷ്ടിയായിത്തേറുവാൻ' കൈക്കൊണ്ട ഔഷധമാണത്രെ ഈ ലേഹ്യം.

തുമ്മൽ, ശൂലരോഗം, വലുവ്, വയറുവേദന, സന്നി, വായുകോപം, നീരിറക്കം, മൂത്രംപോക്ക്, പിത്തക്കുറ് എന്നിവയും ഈ ഔഷധം ശമിപ്പിക്കും.

'ഇഷ്ടമോട്ടു രണ്ടുനേരം
പുഷ്ടമോദാൽ കൊണ്ടാൽ
യോനിലിംഗം തന്നിലൂനമാകും വ്യാധി
കാണിപോലും വൈകിടാതെ നാണമറ്റങ്ങോട്ടും'[11]

എന്നീ വരികളിൽനിന്നും യോനി, ലിംഗം എന്നിവയിലുള്ള വ്യാധികൾ മാറുവാൻ കേവലം രണ്ടുനേരം ഈ ലേഹ്യം സേവിച്ചാൽ മതിയാകുമെന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. അനപത്യതാ ദുഃഖത്താൽ വലയുന്ന ദമ്പതിമാരോട് പ്രസ്തുത ലേഹ്യം കഴിച്ചാൽ,

'പൂക്കാത്തനാരിമാർ പൂത്തുകായ്ക്കും തുലോം' എന്നാശ്വസിപ്പിക്കാനും വൈദ്യൻ മറക്കുന്നില്ല.

ഉപസംഹാരം

ആധുനികലോകത്തെ സങ്കീർണമായ രോഗങ്ങൾ സുഖപ്പെടുത്താൻ പാരമ്പര്യ ചികിത്സാരീതികൾക്ക് കഴിയുന്നു എന്നതും പാർശ്വഫലങ്ങൾ

ഇല്ല എന്നതും ഇത്തരം ചികിത്സകളുടെ പ്രശസ്തി യ്ക്കും പ്രസക്തിക്കും നിദാനങ്ങളാണ്. ആൺപെൺ ഭേദമന്യേ ആരോഗ്യവും കാന്തിയും വീണ്ടെടുത്ത് അവരിൽ യുവത്വത്തിന്റെ പ്രസരിപ്പ് പകരുന്ന നാരശിങ്കാമൃതത്തിന്റെ പ്രസക്തിക്കുള്ള കാരണവും മറ്റൊന്നല്ല.

കുറിപ്പുകൾ

1. അജ്ഞാതകർത്ത്യകമായ ' മരുത്തുവ വാത യോഗ ജ്ഞാനഷാസ്ത്ര'ത്തിൽ 'ആദികാലത്തിലേ തില്ലെയിൽ തിരുമൂലർ അഴകർമലൈ രാമദേവർ/അനന്തഷയനം കുംഭമുനി തിരുപ്പതി കൊങ്കണവർ /കമലമുനിയാരൂർ ചോതിരംഗം ചട്ടൈമുനി/കരുവൈ കരുവൂരാർ സുന്ദരാനന്തർ കൂടൽ/ചൊല്ലമെട്ടുക്കുടിയിൽ വാൽമീകരോട്ടു നറ്റൊൽകാശിയിൽ നന്ദിതദേവർ/പാതിയരി ചങ്കരൻകോവിൽ പാമ്പാട്ടി പവനി മലൈയിൽ മച്ചമുനി പേരൂർ കോരക്കർ/പതഞ്ജലി രാമേശ്വരം ചോതി വൈദീശ്വരൻ കോവിൽ ധന്വന്തരി/തികഴ് മയൂരം കുദംബൈസിത്തരുണൈയോരിടൈക്കാടർ സമാധിയിൽ/സേർന്തനരമൈകാക്കവേ' എന്നിങ്ങനെ പതിനെട്ട് സിദ്ധരെയും അവരുടെ സമാധിസ്ഥലങ്ങളെയും പറ്റി പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്.
2. (പാരമ്പര്യ സിദ്ധവൈദ്യവിജ്ഞാനകോശം ഒന്നാം വാല്യത്തിൽ (പുറം 8) ഉദ്ധരിച്ചിരിക്കുന്ന വരികൾ) എന്നാൽ ഇതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി കോടിക്കണക്കിന് സിദ്ധൻമാർ ഉണ്ടായിരുന്നതായി 'രസവാദനൂൽ സിദ്ധർമയം', 'ജ്ഞാന വെട്ടിയാൻ 1500' തുടങ്ങിയ കൃതികളിൽ പരാമർശിച്ചു കാണുന്നു. പാരമ്പര്യ സിദ്ധവിജ്ഞാനകോശം ഒന്നാം വാല്യത്തിൽ ഇപ്രകാരം കാണുന്നു. (പുറം - 13,14).
3. ആശയം ആദിവേദപ്പൊരുളായ ശ്രീപരമേശ്വരൻ ശക്തി സ്വരൂപിണിയായ പാർവതീദേവിക്ക് സിദ്ധവൈദ്യസൂക്തങ്ങൾ ഉപദേശിച്ചു. മുരുക ഭഗവാൻ തന്റെ ശിഷ്യനായ അഗസ്ത്യ മഹർഷിക്ക് ആ സൂക്തങ്ങൾ പകർന്നു നൽകി. അങ്ങനെ പാരമ്പര്യമായി ലഭിച്ചതാണ് സിദ്ധവൈദ്യം.
4. കേരളസർവകലാശാല ഹസ്തലിഖിത ഗ്രന്ഥാലയത്തിൽ ഗ്രന്ഥം നമ്പർ 2084 ആയി 'അഗസ്ത്യയോഗസാര'ത്തിന്റെ കടലാസ്സുകർപ്പ് സംരക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു. പത്ത് പുറങ്ങളിലായി തൊണ്ണൂറ്റിനാല് ഈരടികൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രസ്തുത രചനയുടെ കർത്താവ് നാരായണൻ രാമൻപിള്ളയാണെന്ന് ഗ്രന്ഥാരംഭത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിക്കാണുന്നു.
5. മുക്കടു - ചുക്ക്, മുളക്, തിപ്പലി ഇവ മൂന്നിനെയും ചേർത്ത് പറയുന്നത്.
6. പലം - ഇരുപത്തൊന്ന് കഴഞ്ച് കൂടിയ തൂക്കം (ഒരു കഴഞ്ച്= പത്ത് പണമിട, ഒരു പണമിട = നാല് കുന്നിക്കുരുവിന്റെ തൂക്കം)
7. അഗസ്ത്യയോഗസാരം, കടലാസ് പകർപ്പ് ഗ്രന്ഥം നമ്പർ 2084, പുറം - 4.
8. അതേ ഗ്രന്ഥം, പുറം -10
9. അതേ ഗ്രന്ഥം, പുറം -5

10. അതേ ഗ്രന്ഥം, പുറം -6
11. അതേ ഗ്രന്ഥം, പുറം -7

ഗ്രന്ഥസൂചി

14. അഗസ്ത്യയോഗസാരം കിളിപ്പാട്ട് (ഗ്രന്ഥ നമ്പർ-ടി 987), തിരുവനന്തപുരം: കേരളസർവ്വകലാശാല ഹസ്ത ലിഖിത ഗ്രന്ഥശാല.
15. ഒരു കൂട്ടം ഡോക്ടർമാർ, ആയുരാരോഗ്യസൗഖ്യം, കോട്ടയം: ഭാരത് ബുക്സ്, 2004
16. ക്രിസ്റ്റൽ ആശാൻ.പി ഉണ്ടത്തിൽ പാരമ്പര്യ സിദ്ധവൈദ്യവിജ്ഞാന കോശം, വർക്കല: എൻ.വി.വി എൻ ട്രസ്റ്റ്, 2007.

രൂപഭദ്രതാവാദം:
സാഹിത്യവിമർശനത്തിലെ ധൈഷണികവ്യാപാരം

അഞ്ജുമോൾ ബാബു
എം.ഫിൽ. മലയാളം, ശ്രീശങ്കരാചാര്യസംസ്കൃതസർവകലാശാല, കാലടി

ആമുഖം

മലയാള വിമർശനപദ്ധതി ചുരുങ്ങിയകാലംകൊണ്ടുതന്നെ ക്രമികമായ വികാസത്തിനു പാത്രമായി. ഭാഷയ്ക്കും സാഹിത്യത്തിനുമുള്ളതുപോലെ നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കുപിന്നിൽ വേരുകളും അടയാളങ്ങളുമൊന്നുമില്ലെങ്കിലും ബഹുമുഖമായ സ്വരൂപസാധ്യതകൾ അതിനു കൈവന്നു. വൈവിധ്യംനിറഞ്ഞ വീക്ഷണകോണിലൂടെ സാഹിത്യത്തെ വിലയിരുത്തുന്ന നിരൂപകപ്രതിഭകൾ ഈ മേഖലയിലേക്കു കടന്നുവന്നു. സംസ്കൃതത്തിന്റെയോ ഇംഗ്ലീഷിന്റെയോ വിമർശനസാധ്യതകൾ മലയാളത്തിലേക്ക് സമന്വയിപ്പിച്ചവരും അതിൽ നിന്നുരുത്തിരിഞ്ഞ പുതുമാതൃകകൾ അവതരിപ്പിച്ചവരും അവർക്കിടയിലുണ്ട്.

മാത്രമല്ല, വിമർശനമെന്നനിലയിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന നൂതനാശയങ്ങൾ പലപ്പോഴും സൂക്ഷ്മനിരീക്ഷണങ്ങളുൾക്കൊള്ളുന്ന അഭിപ്രായസംവാദങ്ങൾക്ക് വഴിയൊരുക്കിയിരുന്നു. ഇരുപക്ഷമായി തിരിഞ്ഞുനിന്ന് രൂക്ഷമായ വിമർശനങ്ങളും പ്രതിവിമർശനങ്ങളും ഉന്നയിക്കപ്പെടുമ്പോഴും അവ ആശയസംഘർഷം മാത്രമായവസാനിച്ചിരുന്നില്ല. നൂതനാശയങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിനും അവ സഹായകമായി. പ്രാസവാദം, കവിരാമായണ യുദ്ധം, ബാലാകലേശവാദം മുതലായവയൊക്കെ സാഹിത്യത്തെയും കലയെയും കുറിച്ച് വിമർശബുദ്ധിയോടെ ചിന്തിക്കാനും പ്രതികരിക്കാനും പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതായിരുന്നു. ഇവയോട് ചേർത്തുവെയ്ക്കാവുന്ന ഒരു ആശയസംവാദസ്വഭാവമാണ്

രൂപഭദ്രതാവാദത്തിനുമുള്ളത്. പില്ക്കാലത്ത് മലയാള വിമർശനപദ്ധതിയിലെ എണ്ണപ്പെട്ട പ്രയോഗമാതൃകയായിത്തീർന്ന രൂപഭദ്രതാവാദത്തിന്റെ സന്ദർഭവും പ്രസക്തിയും തുടർച്ചയും അന്വേഷിക്കുകയും വിലയിരുത്തുകയുമാണ് പ്രബന്ധ ലക്ഷ്യം.

രൂപഭദ്രത: പ്രയോഗം സാഹചര്യം

ഓരോരോ കാലഘട്ടങ്ങളിലും പൊതുജീവിതയുക്തിയനുസരിച്ചാണ് ആശയധാരകളും നിയമസംഹിതകളും സാഹിത്യത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടത്. ക്ലാസിക് നിയോ-ക്ലാസിക് പ്രവണതയുടെ പാരമ്പര്യബദ്ധതയ്ക്കും കാല്പനികതയുടെ വൈയക്തിക ഭാവനകൾക്കും റിയലിസത്തിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർത്ഥ്യ ബോധത്തിനും സാമൂഹികമണ്ഡലത്തിലെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ പരിവർത്തനങ്ങളുമായി സ്വാഭാവികമായ ബന്ധമുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സാമൂഹികയുക്തിയുടെ മാറ്റങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് സാഹിത്യം ആദരിക്കുന്ന തത്വങ്ങളും വ്യത്യാസപ്പെടുന്നു.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ട് ഭാവുകത്വപരമായ വ്യതിയാനങ്ങൾക്ക് നിരന്തരം സാക്ഷ്യംവഹിച്ച കാലഘട്ടമായിരുന്നു. കാല്പനികതയുടെയും യഥാതഥ്യത്തിന്റെയും ദേശീയതയുടെയും മറ്റും ആശയപരിസരത്തുനില്ക്കുന്ന നിരവധി കൃതികളുണ്ടായിക്കൊണ്ടിരുന്നു. വർഗസമരങ്ങളുടെ ആശയമണ്ഡലത്തിൽ നിലകൊള്ളുന്ന മാർക്സിസവും മലയാളിയുടെ ജീവിതാവബോധങ്ങളിലേക്കും സാഹിത്യാനുഭവത്തിലേക്കും കടന്നുവരുന്നതും ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ്. ലോകമൊട്ടാകെ സാഹിത്യവിമർശന രംഗത്ത് നവോന്മേഷവും ആശയദാർഢ്യവും കൊണ്ടുവന്ന ഈ വിമർശന പദ്ധതി സാഹചര്യബദ്ധമായ മാറ്റങ്ങളോടെയാണ്[1] കേരളത്തിൽ സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടത്.

സാഹിത്യ-കലാവിമർശനരംഗങ്ങളിൽ മാർക്സിസം സ്പഷ്ടമായ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തി. സാഹിത്യത്തിലെ കലാനിഷ്ഠമായ സൗന്ദര്യവാദങ്ങൾ[2]ക്കെതിരെ സാമൂഹിക പ്രതിബദ്ധതയുടെ പാഠങ്ങളുടെ ശക്തി പ്രാപിക്കലാണ് ജീവത്സാഹിത്യം, പുരോഗമനസാഹിത്യം മുതലായ സംരംഭങ്ങളുടെ വളർച്ചയിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നത്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതിയുടെ അവസാനത്തിൽ ശക്തിപ്രാപിച്ച ഈ പാരമ്പര്യങ്ങളോടനുബന്ധിച്ചാണ് രൂപഭദ്രതാവാദം ഉടലെടുക്കുന്നത്.

പൗരസ്ത്യസാഹിത്യവിചാരങ്ങളിൽ രൂപഭാവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ മുമ്പും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. മലയാളിയുടെ സൗന്ദര്യബോധം ആ ചർച്ചകളെക്കുറിച്ച് വിചിന്തനം ചെയ്തിട്ടുമുണ്ട്. എങ്കിലും, ഒരു പ്രത്യേക

ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യത്തോടെ 'രൂപഭദ്രത' എന്ന പ്രയോഗം ഉന്നയിച്ചത് ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരിയാണ്. വിമർശകത്രയത്തിലൊരാളായ അദ്ദേഹം രൂപഭദ്രതയെക്കുറിച്ച് സ്പഷ്ടമായ നിർദ്ദേശം വയ്ക്കുന്നത് 1947ലെ ഡിസംബർ ലക്കം മംഗളോദയ[3]ത്തിൽ തകഴി ശിവശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ തോട്ടിയുടെ മകൻ[4] നിരൂപണം ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള എഴുത്തിലാണ്. 'പ്രതിപാദ്യം എന്തായാലും കൊള്ളാം, പ്രതിപാദ്യമേ ഇല്ലെന്നായാലും കൊള്ളാം, പ്രതിപാദിക്കുന്നത് വടിവൊത്ത വാക്യങ്ങളിലായാൽ നല്ല സാഹിത്യമായെണ്ണിയിരുന്ന മുമ്പ്, ഇപ്പോഴാകട്ടെ പ്രതിപാദ്യം ജനകീയമാണെങ്കിൽപ്പിന്നെ, ഒരൊറ്റ വായനയ്ക്കു മനസിലാകുംവിധം ഭാഷപ്പെടുത്തിയിരിക്കുകയേ വേണ്ടൂ, സാഹിത്യമാവണമെന്നൊരു നിലയാണ്. പരമാർത്ഥത്തിൽ രണ്ടുമാവശ്യമാണ്. ആ വടിവൊത്ത വാക്യങ്ങളും ജനകീയമായ പ്രതിപാദ്യവും. പക്ഷേ ഒരു വിഷമം; ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കെന്നല്ല രണ്ടും ഒരുമിച്ചുനിന്നാൽ തന്നെ സാഹിത്യമാവുമോ? അതൊരു ചോദ്യമാണ്. ഒരു കലയായിട്ടാണ് സാഹിത്യത്തെ വീക്ഷിക്കുന്നതെങ്കിൽ, നല്ലനല്ല വാക്യങ്ങളും പോരാ, ജനകീയ കാര്യങ്ങളും പോരാ; ആ രണ്ടിലും കവിഞ്ഞ് ഒന്നുകൂടി വേണം രൂപഭദ്രത' (ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി, 2004) എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരീക്ഷണം.

വാസ്തവത്തിൽ മുണ്ടശ്ശേരി ഇങ്ങനെയൊരു അഭിപ്രായം മുൻപോട്ടുവയ്ക്കുന്നത് ആദ്യമായല്ല. കാവ്യപീഠികയിലും[5] മാനദണ്ഡത്തിലും[6] കരിന്തിരിയിലും[7] ഇതിന്റെ കാരണങ്ങൾ കാണാം. എന്തായാലും 'തോട്ടിയുടെ മകൻ' നോവലിന്റെ നിരൂപണത്തിൽ അദ്ദേഹം സന്ദർഭവശാൽ ഉപയോഗിച്ച 'രൂപഭദ്രത' എന്ന വാക്ക് വലിയ വിമർശനസംഘർഷത്തിനുതന്നെ കാരണമായി. 'സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രചാരണം പ്രധാനമായ, പ്രതിപാദ്യാംശത്തിൽ മാത്രം ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്ന പുരോഗമന സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിലെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റു ചേരിക്കാർക്കിത് അഭിമതമായില്ല. അവർ മുണ്ടശ്ശേരിയെ രൂപമാത്രവാദിയെന്ന അർത്ഥത്തിൽ ഫോർമലിസ്റ്റ് എന്നു വിളിച്ച് ആക്ഷേപിച്ചു (രവികുമാർ കെ.എസ്, 2008: 170).

ഫോർമലിസം

റഷ്യയിൽ ഉദയംകൊണ്ട സാഹിത്യനിരൂപണധാരയാണ് ഫോർമലിസം. 'കലാപരവും സൗന്ദര്യാത്മകവുമായ അവബോധത്തിന്റെ പ്രത്യേകത രൂപസംവേദനമാണെന്ന് ഫോർമലിസ്റ്റുകൾ എടുത്തുപറയുന്നു' (ചാക്കോ പി.ടി, 1998: 15). ബാഹ്യമായ യാതൊരു ഘടകങ്ങളുമായും ബന്ധപ്പെടാതെ നില്ക്കുന്ന ഒരു സ്വതന്ത്രാസ്തിത്വം കൃതിയ്ക്കുണ്ട് എന്നാണ് അവരുടെ അവകാശവാദം. 'ഗ്രന്ഥകർത്താവും അയാളുടെ ജീവിതവും

സാഹചര്യങ്ങളും ഒന്നുമല്ല, ഗ്രന്ഥമെന്ന വാങ്മയം മാത്രമാണ് പഠനീയം എന്ന് ഫോർമലിസ്റ്റുകൾ ശഠിച്ചു' (ലീലാവതി എം, 2008: 67). ശുദ്ധ കലാവാദവുമായും രൂപഭദ്രതാവാദവുമായും തത്വത്തിൽ വ്യത്യാസം പുലർത്തുന്ന ഒരു നിരൂപണശാഖയാണിത്.

മുണ്ടശ്ശേരിയുടെ രൂപഭദ്രതാ പ്രയോഗത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഫോർമലിസ്റ്റ് എന്നു വിളിച്ചവർ ഫോർമലിസത്തെയും രൂപഭദ്രതയെയും മനസിലാക്കിയിരുന്നില്ല എന്നതാണ് വാസ്തവം. 'രൂപഭദ്രതയ്ക്കായി വാദിക്കുന്നവർ പറയുംപോലെ ഭാവത്തെ സുന്ദരമായി ശില്പത്തിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കുക എന്നല്ല ഫോർമലിസ്റ്റുകൾ പറയുന്നത്, ഉള്ളടക്കം അപ്രധാനമാണെന്നാണ്. ഉള്ളടക്കത്തെ അവർ പരിഗണിക്കുന്നേയില്ല' (അച്യുതൻ എം, 2011: 401). ഫോർമലിസത്തിന് റഷ്യയിൽ സ്റ്റാലിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ഭരണകൂടത്തിൽനിന്നും എതിർപ്പ് നേരിടേണ്ടി വന്നതുപോലെ രൂപഭദ്രതാവാദം കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയഗതിക്കാരാൽ എതിർക്കപ്പെട്ടു. പക്ഷേ ഫോർമലിസം പോലെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ചിന്താഗതികളോട് ഇടഞ്ഞുനില്ക്കുന്ന ഒന്നായിരുന്നില്ല രൂപഭദ്രതാവാദം. മുണ്ടശ്ശേരിതന്നെ പിന്നീട് വിവാദങ്ങൾക്കു മറുപടിയെഴുത്തെന്നോണം രൂപഭദ്രതാവാദത്തെ ഗൗരവതരമായി ചർച്ചചെയ്തവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

മറുപടിയെഴുത്ത്

രൂപഭദ്രതയുടെ പേരിലുണ്ടായ ഗൗരവതരമായ സാഹിത്യസംവാദങ്ങൾക്കുശേഷം അദ്ദേഹം താനുന്നയിച്ച ആശയങ്ങളെ കുറച്ചുകൂടി ചിട്ടപ്പെടുത്തി 1951ൽ 'രൂപഭദ്രത' എന്ന പേരിൽ ഒരു കൃതി പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. 'കല എന്തിനുവേണ്ടി', 'രൂപഭദ്രത എന്നാൽ', 'റിയലിസം മുന്നോട്ട്' എന്ന് മൂന്ന് ഭാഗങ്ങളായാണ് ഇതു ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്.

'കല എന്തിനുവേണ്ടി' എന്ന ആദ്യഭാഗത്ത് മലയാളസാഹിത്യരംഗത്ത് നിലനില്ക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങളെ കൃത്യമായി വിലയിരുത്തിയതിനു ശേഷം കല എന്തിനുവേണ്ടിയെന്ന നിരീക്ഷണം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നു. മാത്രമല്ല പുരോഗമന സാഹിത്യത്തിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളെ പരിചയപ്പെടുത്താനും തന്റെ വീക്ഷണങ്ങൾ അതിൽനിന്ന് വ്യതിചലിക്കുന്നതെവിടെയെന്ന് വ്യക്തമാക്കാനും അദ്ദേഹം ഈ ഭാഗം ഉപയോഗിക്കുന്നു.

'രൂപഭദ്രത എന്നാൽ' എന്ന രണ്ടാം ഭാഗത്താണ് താനുന്നയിച്ച രൂപഭദ്രതയുടെ പൊരുളും തെളിച്ചവും അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സംസ്കാരഭദ്രമായ മനസ്സിൽ കലാകാരനുണ്ടാകുന്ന വികാരങ്ങളും വിചാരങ്ങളും

അനുവാചകനുമുന്നിൽ സംവേദനക്ഷമമായവതരിപ്പിക്കാൻ എഴുത്തുകാരൻ സ്വീകരിക്കുന്ന പ്രയോഗശൈലിയെയാണ് അദ്ദേഹം രൂപമെന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. 'കലാകാരന്റെ അന്തരിന്ദ്രിയത്തിൽ അടയാളപ്പെട്ടതും എന്നാൽ അന്യർക്കവിഷയമായിട്ടുള്ള ഒന്നിനെ പരേന്ദ്രിയഗോചരമാക്കുന്നതെന്തോ, അതുതന്നെ അതിനെത്തന്നെയാണ് കലാരൂപമെന്നു വിളിക്കുന്നത്, ആ രൂപത്തിലൂടെയല്ലാതെ കലാകാരന്റെ അന്തർഭാവത്തിലേക്കു കടന്നുനോക്കാൻ കഴിയുകയില്ല. അന്തർഭാവത്തെ, ഒരാകാരവുമില്ലാത്ത അവസ്ഥയിൽ, അങ്ങനെതന്നെ ഒപ്പിയെടുത്തു കൈയിൽവച്ചു നോക്കാൻതക്ക യാതൊരുപായവുമില്ലാത്തതുതന്നെ കാരണം' (ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി, 2004: 356). ഇങ്ങനെ രൂപത്തെ നിർവചിക്കുവാൻ മാത്രമല്ല അതിന്റെ ആവശ്യകതയെ കാരണസഹിതം സമർത്ഥിക്കുവാനും അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. താനുന്നയിക്കുന്ന രൂപപദ്ധതിയോട് അനുകൂലാശയം പുലർത്തുന്ന ഭാരതീയവും പാശ്ചാത്യവുമായ ചിന്തകളെ അദ്ദേഹം പരിചയപ്പെടുത്തുന്നുമുണ്ട്.

ഉൾക്കനമില്ലാത്ത രൂപനിർമ്മിതിക്ക് അദ്ദേഹം എതിരാണ്. 'ഏതൊരു ഭാവത്തെയും ബഹിരിന്ദ്രിയത്തിലൂടെ ഉള്ളിലേക്കു കടത്താനുള്ളതാണ് രൂപം' (ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി, 2004: 358) എന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണം. ഇതിലൂടെ അദ്ദേഹം ഭാവഭദ്രതയെ നിരാകരിക്കുന്നില്ല എന്നും മികവുറ്റ ഭാവസമന്വയംകൂടി 'രൂപഭദ്രതാ' സങ്കല്പത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നുണ്ടെന്നും മനസ്സിലാക്കാം. മാത്രമല്ല, ആകെപ്പാടെയുള്ള സാഹിതീയ ഭദ്രതയെതന്നെ വിശദീകരിക്കുവാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഇങ്ങനെയൊരു പരികല്പനയിലൂടെ അദ്ദേഹം നടത്തുന്നത്. രൂപഭദ്രതയിലെ രൂപം എന്ന പ്രയോഗത്തിന് സങ്കുചിതാർത്ഥം കല്പിക്കരുതെന്ന് ചുരുക്കം. അതുകൊണ്ടാണ് രൂപഭദ്രതയെന്ന പരിനിഷ്ഠിതാശയത്തെ കൃത്യമായി വ്യക്തമാക്കിയ ശേഷം ഈ സങ്കല്പനത്തിന് 'രൂപഭദ്രതയേക്കാളും ഉചിതാർത്ഥകമായി മറ്റൊരു പദം കാട്ടിത്തരാനുണ്ടെങ്കിൽ സ്വാഗതം ചെയ്യുന്നതിൽ സന്തോഷമേ ഉള്ളൂ' (ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി, 2004: 359) എന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. ഇവിടെ രൂപഭദ്രതയെന്ന പദപ്രയോഗത്തേക്കാൾ അത് വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന സങ്കല്പനത്തിനാണ് അർത്ഥസാധ്യതകളേറുന്നതെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു.

രൂപഭദ്രതാവാദത്തിനനുഗുണമായി താനുൾപ്പെടെയുള്ള നിരൂപകന്മാരുടെ നിരൂപക പ്രവണതകളെ ഇതിൽ അദ്ദേഹം വിലയിരുത്തുന്നുമുണ്ട്. സാഹിത്യമെഴുത്തിൽ ഒരഭിപ്രായം അഥവാ കാഴ്ചപ്പാട് ഉണ്ടാകണമെന്നും അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഫോർമലിസമെന്താണെന്നവതരിപ്പിച്ച്

താനൊരു ഫോർമലിസ്റ്റല്ലെന്നുകൂടി വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം രണ്ടാം ഭാഗം അവസാനിപ്പിക്കുന്നത്.

'റിയലിസം മുന്നോട്ട്' എന്ന മൂന്നാംഖണ്ഡത്തിൽ റിയലിസത്തിന്റെ സംസ്കാരവും തത്ത്വങ്ങളും അതിന്റെ സ്വഭാവഭേദങ്ങളോടെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. (മംഗളോദയത്തിലും മറ്റും രൂപഭദ്രതാവാദത്തെ സംബന്ധിച്ച് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ലേഖനങ്ങൾ ഇതോടൊപ്പം അനുബന്ധമായി ചേർത്തിട്ടുണ്ട്).

യഥാർത്ഥത്തിൽ വിവാദകാരണമായ തന്റെ രൂപഭദ്രതാ പ്രയോഗത്തെ കുറച്ചുകൂടി സൂക്ഷ്മവും സുദൃഢവുമാക്കി ഒരു സിദ്ധാന്ത പരികല്പനയോടെ അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് അദ്ദേഹം നടത്തുന്നത്. തനിക്ക് അനുകൂലമായ പൂർവ്വപക്ഷമായവതരിപ്പിച്ച ആശയങ്ങളിലും ഫോർമലിസത്തിന്റെ വിലയിരുത്തലിലുമൊക്കെ പാകപ്പിഴകളുണ്ടെങ്കിലും മലയാള സാഹിത്യവിമർശനരംഗത്ത് ചില നൂതനനിരീക്ഷണങ്ങളവതരിപ്പിക്കാൻ 'രൂപഭദ്രത'യെന്ന ഈ കൃതിക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

രൂപഭദ്രതാവാദം; വിശകലനം വിമർശനം

'മനുഷ്യകഥാനുഗായികൾ' പോലെയുള്ള കൃതികളിൽ മുണ്ടശ്ശേരി അവതരിപ്പിച്ച വിപ്ലവവീര്യങ്ങളിൽനിന്ന് കാവ്യപീഠികയുടെ പാകപ്പെടുത്തലിലേക്കുള്ള മടങ്ങിപ്പോക്കാണ് ഒരു പരിധിവരെ രൂപഭദ്രതാവാദത്തിൽ സംഭവിച്ചത്. 'അദ്ദേഹം തന്റെ പഴയ കൈനിലയിലേക്കു തിരിച്ചുചെന്നു സ്വന്തംനില ഭദ്രമാക്കിവെച്ചതാണ് രൂപഭദ്രത എന്ന പുസ്തകം' എന്ന് സുകുമാർ അഴീക്കോട് (1996: 212) അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. രാഷ്ട്രീയമായ പ്രചാരണങ്ങൾക്കുള്ള ഉപാധിയായി സാഹിത്യത്തെ വികസിപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞാൽ അത് ഉത്തമ കൃതിയായി വിലയിരുത്തപ്പെടുന്ന വഴക്കത്തോടുള്ള ശക്തമായ വിയോജനക്കുറിപ്പാണ് രൂപഭദ്രതാവാദം. പക്ഷേ അദ്ദേഹം സാഹിത്യകൃതികളുടെ ഭാവഭദ്രതയെ അപലപിക്കുന്നില്ലാതാനും. ഭാവശില്പോത്ഭിന്നമായ രൂപമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സങ്കല്പം.

രൂപഭദ്രതാവാദത്തിനെതിരെ നിരവധി വിമർശനശരങ്ങൾ ഉയർന്നത് ഈ സത്യം മനസിലാക്കാതെയാണ്. കെ.പി.ജിയും എം.എസ്. ദേവദാസും ഇ.എം.എസും എം.പി. മേനോനും ഉൾപ്പെടെയുള്ളവർ രൂപഭദ്രതാവാദത്തിന്റെ ആശയഗരിമയെ എതിർക്കുന്നവരും സാഹിത്യത്തിന്റെ ഭാവഭദ്രതയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം നല്കുന്നവരുമായിരുന്നു. 'ലോകവാണി, പുരോഗതി, പ്രവാഹം, ദേശാഭിമാനി, മംഗളോദയം, കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് തുടങ്ങിയ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളിലൂടെ നടന്ന ആശയസമരം ഒന്നൊതുങ്ങിയത് 1952ൽ മാത്രമാണ്' (ശങ്കരനുണ്ണി കെ, 2006: 138).

പുരോഗമനപരമായ പ്രതിപാദ്യമുള്ള സാഹിത്യസൃഷ്ടിയെക്കുറിച്ച് പ്രഥമമായി ചിന്തിച്ചതുകൊണ്ടാണ് ഈ എതിർപ്പുകൾ പ്രധാനമായും ഉണ്ടായത്. 'ഏതഭിപ്രായത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതായാലും, എഴുത്തുകാരുടെ അന്തർഭാവങ്ങൾ അതാതിന്റെ പാകത്തിൽ ഘടിതരൂപങ്ങളായി പ്രകടീഭവിക്കണം എന്നേ രൂപഭദ്രതയുടെ പേരിൽ ഞാൻ വാദിച്ചിട്ടുള്ളൂ. വാദിക്കുന്നുള്ളൂ. വാദിക്കാനുദ്ദേശിക്കുന്നുള്ളൂ' (ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി, 2004: 359) എന്ന് അദ്ദേഹംതന്നെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ ഇടതടവില്ലാത്ത വിമർശനങ്ങൾക്ക് രൂപഭദ്രതാ പ്രയോഗം പാത്രമായെങ്കിലും പിന്നീട് വിമർശകർ തങ്ങളുടെ വാദം പുനരാലോചനയ്ക്കു വിധേയമാക്കി നവീകരിക്കുകയും തിരുത്തുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. രൂപഭദ്രതാ വിമർശനത്തിന്റെ പ്രചാരകരിൽ പ്രമുഖനായ ഇ.എം.എസ്. 'ഒന്നാമത് ഉള്ളടക്കം പുരോഗമനമായാൽ മാത്രം പോരാ, രൂപം ഭദ്രമാവുകകൂടി വേണം എന്ന വാദം അന്ത്യവിശകലനത്തിൽ ശരിയാണ്. ഇതു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയാതെപോയെന്ന വീഴ്ച ഞങ്ങളുടെ സമീപനത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തെക്കുറിച്ച് ഞങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്ന അയഥാർത്ഥമായ ധാരണയാണ് ഇതിനുത്തരവാദി' (സുലേഖ എം.ടി, 2003: 56) എന്ന് തിരുത്തിപ്പറയുന്നുണ്ട്.

രൂപഭദ്രതാവാദ വിമർശനത്തിന്റെ പാകപ്പിഴകൾ വിലയിരുത്തുന്നതിനൊപ്പംതന്നെ ഈ വിമർശനപദ്ധതിയുടെ ആശയാവതരണത്തിൽ സംഭവിച്ച പിഴകൾകൂടി ചൂണ്ടിക്കാട്ടേണ്ടതുണ്ട്. 'മാർക്സിസ്റ്റ് സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് ഭാവത്തിനൊത്ത രൂപം, രൂപത്തിനൊത്ത ഭാവം എന്ന അദ്വൈതമല്ലാതെ രൂപവും ഭാവവും എന്ന ദ്വൈതം സാധുവല്ല' (ഗോവിന്ദപ്പിള്ള പി, 2006: 77). ഇതു മനസ്സിലാക്കാതെ രൂപംകൂടി ഭദ്രമായ ഒരു പുരോഗമന കലാസൃഷ്ടിക്കു വേണ്ടിയാണ് താൻ വാദിച്ചതെന്ന് രൂപഭദ്രതയെന്ന ആദ്യപ്രയോഗത്തിലൂടെ സംവേദനം ചെയ്യാൻ കഴിഞ്ഞില്ലെന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരാജയം. പൂർവ്വമതങ്ങളും അനുബന്ധ ആശയസംഹിതകളും ഉപയോഗിച്ച് ശക്തിപ്പെടുത്താവുന്ന വിമർശപദ്ധതിയുടെ സാധ്യതകൾ അദ്ദേഹം പൂർണമായി മനസ്സിലാക്കിയില്ലെന്നതും ഇതിനൊപ്പം ചേർത്തുവായിക്കുന്നു.

രൂപഭദ്രതയെ സാധൂകരിക്കാൻ അദ്ദേഹം നടത്തിയ ചുരുക്കം ചില പൂർവ്വാഭിപ്രായങ്ങളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിലും പാളിച്ചപറ്റിയിട്ടുണ്ട്. രൂപഭദ്രതാവാദവും ഇമേജിനെ സംബന്ധിച്ച പാശ്ചാത്യസങ്കല്പവും തമ്മിലും രൂപഭദ്രതയും രസം, ഔചിത്യം ആദിയായ പൗരസ്ത്യസങ്കല്പങ്ങൾ

തമ്മിലുമുണ്ടെന്ന് പറയുന്നതിൽ കെ. ശങ്കരനുണ്ണി നേരത്തെതന്നെ യുക്തിഭദ്രമായ സംശയങ്ങൾ പുറപ്പെടുവിച്ചിട്ടുണ്ട് (2006: 147). താനൊരു ഫോർമലിസ്റ്റല്ലെന്നു വ്യക്തമാക്കാനായി എന്താണ് ഫോർമലിസം? എന്ന് ചർച്ചചെയ്യുമ്പോൾ 'പരമാർത്ഥത്തിൽ ഫോമില്ല അവർക്കൊന്നും. വെറും ഫ്രെയിം വർക്കാണ് അവർക്ക് ഫോം' (ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി, 2004: 360) എന്ന് കുറ്റപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഈ കുറ്റം വ്യാജമാണ്. ഫോർമലിസത്തിന്റെ മൗലികസ്വഭാവം വാങ്മയത്തിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കലാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിലും അദ്ദേഹം ഒരു ഫോർമലിസ്റ്റല്ലായിരുന്നെങ്കിലും ഫോർമലിസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധാരണ രൂപഭദ്രമല്ല.

രൂപഭദ്രതാവാദം—സാഹിത്യവിമർശനത്തിലെ ധൈഷണികവ്യാപാരം

രൂപഭദ്രതാവാദം നിലനിന്ന കാലത്തിന്റെ സവിശേഷ സാഹചര്യങ്ങളോട് ചേർത്തുനിർത്തിയല്ലാതെ അതിനെ വിശകലനം ചെയ്യാനാകില്ല. ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പദവിയിലേക്കുള്ള വളർച്ചയിൽ അതിനെ പല ഘടകങ്ങളും സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. പുരോഗമനസാഹിത്യത്തിന്റെയും മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണത്തിന്റെയും ശക്തമായ ഇടപെടലുകൾ കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹികാന്തരീക്ഷത്തിൽ നിന്നതുകൊണ്ടാണ് രൂപഭദ്രത സജീവമായ ചർച്ചകൾക്കു വിധേയമായത്.

ഒരു നോവൽ നിരൂപണത്തിനിടയിലെ സൂചന മാത്രമായി തീരേണ്ട വാക്കിനെ എടുത്ത് സാഹിത്യചിന്തകളെ ബാധിക്കുവാൻപോന്ന നിരീക്ഷണമായി എടുത്തുകാട്ടിയത് പുരോഗമനസാഹിത്യത്തിന്റെ വർഗമൂല്യത്തിലും ഭാവഭദ്രതയിലും വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ചിന്തകർ തന്നെയായിരുന്നു. പുരോഗമനസാഹിത്യം മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന ആശയങ്ങൾക്ക് ബദൽ മാതൃക എന്ന നിലയിലേക്കുള്ള സ്ഥാനപ്പെടുത്തൽ വാസ്തവത്തിൽ മുണ്ടശ്ശേരിയുടേതല്ല. വാദത്തിന്റെ എതിരാളികളുടേതായിരുന്നു. ആ സ്ഥാനനിർണയത്തിലെയും വിശകലനങ്ങളിലെയും അപാകതകൾ പരിഹരിക്കുന്നതിനും താനുന്നയിച്ച രൂപഭദ്രതയെ നിർവ്വചിച്ചു പരിഹരിക്കുന്നതിനും വേണ്ടിയാണ് പിന്നീട് രൂപഭദ്രതയെന്ന ലേഖനം അദ്ദേഹം എഴുതിയതെന്നുകൂടി ഓർക്കണം. മറുഭാഗത്ത് പുരോഗമനസാഹിത്യം അത്രമേൽ ശക്തമായതുകൊണ്ടാണ് സൂചനകളിൽ മാത്രം ജീവിച്ച, പ്രബലമാകാത്ത ഒരു നിരീക്ഷണധാര മലയാള സാഹിത്യവിമർശനത്തിലെ പ്രയോഗമാതൃകയും കെട്ടുറപ്പുള്ള വാദഗതിയുമായി തീർന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വെറുമൊരു സാഹിത്യതർക്കമെന്ന നിലയിലല്ല, രൂപഭദ്രതാവാദത്തിന്റെ അസ്തിത്വം.

സാഹിത്യത്തിൽ മാത്രമല്ല സാമൂഹികചരിത്രത്തിലും ഉണ്ടാകുന്ന മാറ്റത്തിന്റെ ഒരു ഘട്ടത്തിലെ ചിഹ്നമാണത്. അതുവഴി രൂപഭദ്രതയുടെ ആശയവഴികൾ സാഹിത്യത്തിലേക്കു മാത്രമല്ല സമൂഹചരിത്രത്തിലേക്കും പടർന്നു നില്ക്കുന്നു. രൂപഭദ്രത സ്വയം ഒരു വാദമെന്ന നിലയിൽ വികസിക്കുകയും സ്വത്വമുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതോടൊപ്പം ആശയപ്രചരണത്തിൽമാത്രം ദൃഷ്ടിയൂന്നിയിരുന്ന കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ സാഹിത്യകാരന്മാർക്കും രൂപഭദ്രതാവാദം ഒരു പുനരവലോകനത്തിന് മാർഗമൊരുക്കി.

സത്വരപ്രതികരണങ്ങൾക്ക് സാധ്യതയൊരുക്കിക്കൊണ്ട് അച്ചടിമാധ്യമങ്ങളും അവയിലെ സാഹിത്യചിന്താപദ്ധതികളും സജീവമായിരുന്നു എന്നത് രൂപഭദ്രതാവാദത്തിന്റെ ക്രമാനുഗതമായ വികസനത്തിനുള്ള മറ്റൊരുകാരണമായി. വ്യത്യസ്ത പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളിലൂടെ നിരവധിപേർ വാദഗതികളുന്നയിച്ചത് രൂപഭദ്രതാവാദത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലങ്ങളിലേക്ക് വെളിച്ചംവീശുന്ന അന്വേഷണമായിമാറി.

സാഹിത്യകൃതികളിൽ ഉള്ളടക്കത്തിനും അവതരണരീതിയ്ക്കും സമഞ്ജസമായ പ്രാധാന്യവും ശ്രദ്ധയും ലഭിക്കണമെന്നു വാദിക്കുവാൻ രൂപഭദ്രതാ സിദ്ധാന്തത്തിന് കഴിഞ്ഞു. സാഹിത്യത്തിന്റെ ക്രമപ്പെടുത്തലും വികസനത്വരയും ഇതിൽ കാണാൻ കഴിയും. സാഹിത്യസംബന്ധിയായ പാശ്ചാത്യതത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ചിലതൊക്കെ മലയാളത്തിൽ അർത്ഥപൂർണമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത് രൂപഭദ്രതാവാദത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. ഫോർമലിസം, സോഷ്യലിസ്റ്റ് റിയലിസം, ക്രിട്ടിക്കൽ റിയലിസം ഇവ അവയിൽ ചിലതുമാത്രമാണ്. രൂപഭദ്രതാവാദം സൃഷ്ടിച്ച ഈ വിമർശന പരിവർത്തനങ്ങളൊന്നും വിലകുറച്ചുകാണാൻ കഴിയുന്നതല്ല.

ഈ വിമർശനപദ്ധതി ഉളവാക്കിയ മറ്റൊരു സർഗാത്മകമായ ഫലം സാഹിത്യസംബന്ധിയായ ആശയസംവാദത്തിലൂടെ നിരവധി നൂതനാശയങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിനും അവസരമൊരുക്കി എന്നതാണ്. രൂപഭദ്രതാവാദം സാഹിത്യത്തിന്റെ രൂപവും ഭാവവും മാത്രം കേന്ദ്രമാക്കിയുള്ള ചർച്ചകളിലോ അഭിപ്രായപ്രകടനങ്ങളിലോ ഒതുങ്ങുന്നതല്ല. സാഹിത്യത്തെ സാഹിത്യമാക്കുന്ന ഘടകങ്ങൾ കലാതത്വം, കലയുടെ നിലനില്പ്, കലയുടെ ആവശ്യകത, കലാധർമം, സാഹിത്യത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയ സമകാലികവും പൂർവ്വകാലികവുമായ സംഭവങ്ങൾ, ലോകബോധം, കാല്പനികത, യഥാതഥ്യം, സാംസ്കാരികമണ്ഡലം, രചയിതാവ്, കലയുടെ മാനദണ്ഡം, സാഹിത്യനിയമങ്ങൾ, യുക്തി, റിയലിസം, സോഷ്യലിസം, പ്രോഗ്രസീവ് റിയലിസം, കലാശില്പം, സോഷ്യലിസ്റ്റ്

റിയലിസം, മനഃശാസ്ത്രവിജ്ഞാനം തുടങ്ങി വിവിധവിഷയങ്ങളിലേക്ക് പടർന്നുപിടിച്ച ചിന്താധാരയാണ്.

'പുതിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കു വേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടത്തിൽ ജനങ്ങളെ ആവേശംകൊള്ളിക്കത്തക്ക വിധത്തിലുള്ള രൂപവും ഭാവവും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കലാസാഹിത്യസൃഷ്ടികൾ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാൻ കഴിയണം' (നായനാർ ഇ.കെ, 1989: 44) എന്ന ഒത്തുതീർപ്പുവ്യവസ്ഥ അവസാനം നിർദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അതിലും പ്രധാനം ഒടുവിൽ ബാക്കിവന്ന പരികല്പനകളിലേക്ക് നടന്നെത്തുംവരെ തലങ്ങും വിലങ്ങും ഉന്നയിക്കപ്പെട്ട വിമർശനങ്ങളിൽനിന്നും ഒരുപാട് ആശയങ്ങൾ മലയാളവിമർശനപദ്ധതിയുടെ മുതൽക്കൂട്ടിലേക്ക് ചേർത്തുവയ്ക്കാൻ കഴിഞ്ഞെന്നതാണ്.

ഉപസംഹാരം

മലയാള വിമർശനചരിത്രത്തിൽ തെറ്റിദ്ധാരണകളോടെ വിമർശിക്കപ്പെട്ട ഒരു ആശയപ്രയോഗമാണ് രൂപഭദ്രത. ഈ പരികല്പന ഭാവഭദ്രതയെ നിരാകരിക്കുന്നില്ല. ഭാവരൂപങ്ങളുടെ സമഷ്ടി ചൈതന്യമാണ് കൃതിയുടെ കാതൽ എന്ന വസ്തുതയാണ് ഇത് മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. അങ്ങനെ ആകമാനമുള്ള സാഹിതീയഭദ്രതയെതന്നെ വിശദീകരിക്കുവാനുള്ള ശ്രമം ഈ പരികല്പന നടത്തുന്നു.

പുരോഗമനസാഹിത്യത്തിന്റെയും മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണത്തിന്റെയും വ്യവഹാര വിനിമയങ്ങൾക്കിടയിലേക്കു കടന്നുവന്നതുകൊണ്ടാണ് രൂപഭദ്രത ഇത്രയും സജീവമായ ചർച്ചയ്ക്കും പാകപ്പെടുത്തലിനും വിധേയമായത്. മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ തനതായ നൂതനാശയങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കാനും നിരവധി പാശ്ചാത്യതത്വസംഹിതകൾ മലയാളത്തിലേക്കാവിഷ്കരിക്കാനും ഇതിനുകഴിഞ്ഞു. മാത്രമല്ല സാഹിത്യത്തിന്റെ രൂപവും ഭാവവും എന്ന വിഷയത്തിനതീതമായി നിരവധി സർഗാത്മക വിഷയങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച ചിന്താപദ്ധതികൾ രൂപപ്പെടുത്തുവാനും രൂപഭദ്രതാവാദം കാരണമായി. സാഹിത്യത്തെ മാനദണ്ഡമാക്കി മലയാള വിമർശചരിത്രത്തിൽ ഉണ്ടായ പ്രസക്തമായ ഒരു സംവാദവും വിമർശനപദ്ധതിയുടെ പ്രയോഗമാതൃകയുമാണ് രൂപഭദ്രതാവാദം.

കുറിപ്പുകൾ

1. ലോകമെമ്പാടും വർഗസമരങ്ങളുടെ ആശയമണ്ഡലത്തിലായിരുന്നു മാർക്സിസത്തിന്റെ നിലനില്പ്. എന്നാൽ കേരളത്തിൽ തൊഴിലാളി, മുതലാളി എന്ന വർഗഭേദത്തേക്കാൾ രൂക്ഷമായ പ്രശ്നം ജാതിബദ്ധമായ വേർതിരിവുകളായിരുന്നു. കേരളത്തിൽ മാർക്സിസത്തിന് ഈ പ്രശ്നത്തെക്കൂടി അഭിസംബോധന ചെയ്യേണ്ടിവന്നു.

2. 'സൗന്ദര്യാരാധനമാണ് ജീവിതലക്ഷ്യം എന്നു വിശ്വസിക്കുന്നവരുടെ മുദ്രാവാക്യമാണ് 'കല കലയ്ക്കുവേണ്ടി' (Art for Arts Sake). ശുദ്ധകലാവാദം അഥവാ ലാവണ്യവാദം എന്നറിയപ്പെടുന്ന വിശ്വാസപദ്ധതിയുടെ പ്രവാചകരിൽ പ്രമുഖനാണ് വാർട്ടർ പേറ്റർ. കലയ്ക്കു സദാചാരവുമായി സംബന്ധമില്ല. സൗന്ദര്യം വിതയ്ക്കുകയും സൗന്ദര്യാനന്ദം കൊയ്യുകയുമാണ് കലയുടെ ധർമം' (മുരളീധരൻ നെല്ലിക്കൽ, 2011: 176) എന്ന് അവർ വിശ്വസിക്കുന്നു.

3. മംഗളോദയത്തിലാണ് ഇതു പ്രസിദ്ധീകൃതമായതെന്ന് എസ്. ഗുപ്തൻനായർ (2000: 55), തോമസ് മാത്യു (2011: 35) മുതലായവരും, മാതൃഭൂമിയിലാണെന്ന് ചെങ്ങാരപ്പള്ളി നാരായണൻ പോറ്റിയും (.....: 843) പറയുന്നു.

4. തോട്ടിയുടെ മകന്റെ നിരൂപണത്തിൽ എന്നാണ് തോമസ് മാത്യു (2011: 35), കെ. ശങ്കരനുണ്ണി (2006: 142), സുലേഖ എം.ടി. (2003: 51), കെ.എസ്. രവികുമാർ (2008: 170) മുതലായവർ ഏകസ്വരത്തിൽ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. രണ്ടിടങ്ങഴിയുടെ നിരൂപണമെന്നാണ് പി.വി. വേലായുധൻപിള്ളയുടെ (2011: 800) വ്യത്യസ്താഭിപ്രായം.

5. ഭാവാംശത്തിന് ഉള്ളിൽതന്നെ ഒരാകൃതി കൊടുക്കലാണ് രൂപകല്പനയിൽ ആദ്യത്തെ ഘട്ടം. കഥാപാത്രങ്ങൾ അവയുടെ സ്വഭാവങ്ങൾ, വികാരഭേദങ്ങൾ, അവയേർപ്പെടുന്ന രംഗങ്ങൾ ഇത്യാദിയെ സ്വരൂപിക്കൽ ഇവിടെയാരംഭിക്കുന്നു കവിയുടെ വ്യക്തിത്വം. അവിടെ നിന്ന് അത് പദവാക്യച്ഛന്ദോലങ്കാര നിബന്ധരീതി വരെ വ്യാപിക്കുന്നതായി കാണാം. പദാദികൾ കൊണ്ടു മേല്പറഞ്ഞ രൂപമാവിഷ്കരിക്കലില്ലേ, അത് രൂപനിർമ്മിതിയിൽ പിന്നത്തെ ഘട്ടം. ചുരുക്കത്തിൽ രൂപം ആഭ്യന്തരവും ബാഹ്യവുമെന്നു രണ്ടായിട്ടു ഗ്രഹിക്കണമെന്നുതന്നെ (ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി, 2004: 158).

6. മേഘസന്ദേശത്തിനൊരു രൂപമുണ്ടെങ്കിൽ അത് അത്ഭുതപൂർവ്വമായ ആ കവികല്പനയുടെ രൂപമാണ് (ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി, 2004: 268).

7. ഭാവമാണ് ജീവൻ എന്ന ശീർഷകത്തിൽ സാഹിത്യത്തിൽ ഭാവരൂപങ്ങൾക്കുണ്ടായിരിക്കേണ്ട സമന്വയമാണിവിടെ അദ്ദേഹം ചർച്ചചെയ്യുന്നത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

17. അച്യുതൻ, എം., 2011, പാശ്ചാത്യ സാഹിത്യ ദർശനം, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

18. ആഷാ മേനോൻ, 2000, ജീവന്റെ കൈയൊപ്പ്, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

19. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്, ..., തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

20. കൃഷ്ണപിള്ള, എൻ., 2014, കൈരളിയുടെ കഥ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

21. ഗുപ്തൻനായർ, എസ്., 2000, ഇസങ്ങൾക്കപ്പുറം, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

22. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ., 1987, പുരോഗമന സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം: നിഴലും വെളിച്ചവും, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

23. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള പി., 2011, ഇ.എം.എസും മലയാള സാഹിത്യവും, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

24. ചന്ദ്രശേഖരൻ എം.ആർ., 2007, ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി വിമർശനത്തിന്റെ പ്രതാപകാലം, ഗ്രീൻ ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

25. ചാക്കോ പി.ടി., 1998, സാഹിത്യതത്ത്വം, സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണ വകുപ്പ്, കേരളസർക്കാർ തിരുവനന്തപുരം.

26. ജയപ്രസാദ് വി., 2014, അവലോകനം, രൂപഭദ്രതാവാദം—പ്രതിവാദം, ജയപ്രസാദ് വി. (എഡി.), സെന്റർ ഫോർ കൾച്ചറൽ സ്റ്റഡീസ്, തിരുവനന്തപുരം.

27. ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി, 2004, മുണ്ടശ്ശേരികൃതികൾ വാല്യം -1, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

28. ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി, 2014, രൂപഭദ്രത അതു പിൻതിരിപ്പനോ മുൻതിരിപ്പനോ, രൂപഭദ്രതാവാദം—പ്രതിവാദം, ജയപ്രസാദ് വി. (എഡി.), സെന്റർ ഫോർ കൾച്ചറൽ സ്റ്റഡീസ്, തിരുവനന്തപുരം.

29. തോമസ് കെ.എം., 1994, മുണ്ടശ്ശേരിയും മലയാള നിരൂപണവും, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

30. തോമസ് മാത്യു എം., 2004, മുണ്ടശ്ശേരിയുടെ നിരൂപണപദ്ധതി (അവതാരിക), മുണ്ടശ്ശേരികൃതികൾ വാല്യം 1, ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

31. തോമസ് മാത്യു, 2011, ദന്തഗോപുരത്തിലേക്ക് വീണ്ടും, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.

32. ദേവദാസ് എം.എസ്., 2008, തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

33. നമ്പൂതിരിപ്പാട് ഇ.എം.എസ്., 1996, ഭാവരൂപങ്ങളെപ്പറ്റി വീണ്ടും, സാഹിത്യസംവാദം, ഇ.എം.എസും നിരൂപകന്മാരും, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

34. നായനാർ ഇ.കെ., 1984, സാഹിത്യകാരൻ ഏത് ചേരിയിൽ, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

35. നാരായണൻ പോറ്റി, ചെങ്ങാരപ്പള്ളി, ..., മലയാളസാഹിത്യസർവ്വസ്വം, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

36. പരമേശ്വരൻ നായർ ബി.എ., 2014, സാഹിത്യത്തിലെ ഭാവരൂപങ്ങൾ, രൂപഭദ്രതാവാദം - പ്രതിവാദം, ജയപ്രസാദ് വി. (എഡി.), സെന്റർ ഫോർ കൾച്ചറൽ സ്റ്റഡീസ്, തിരുവനന്തപുരം.

37. 21. മാത്യു ഡാനിയേൽ, 2001, മലയാള വിമർശനത്തിന്റെ സൗന്ദര്യരേഖകൾ, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.

38. 22. മുരളീധരൻ നെല്ലിക്കൽ, 2011, വിശ്വസാഹിത്യദർശനങ്ങൾ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

39. രവികുമാർ കെ.എസ്., 2008, ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി, മലയാളസാഹിത്യ നിരൂപണം, രാമചന്ദ്രൻ നായർ പന്മന (എഡി.), കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.

40. രവികുമാർ കെ.എസ്., 2010, ആഖ്യാനത്തിന്റെ അടരുകൾ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

41. രവീന്ദ്രൻ പി.പി., 2011, മുണ്ടശ്ശേരി ഒരു പുനർവായന, അനിൽകുമാർ വി.എസ്. (എഡി.), സാഹിത്യ അക്കാദമി, ന്യൂഡൽഹി.

42. ലീലാവതി എം., 2008, സാഹിത്യനിരൂപണത്തിലെ ദിശാബോധം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

43. വാസുദേവൻ തോന്നയ്ക്കൽ, 2010, മലയാള സാഹിത്യവിമർശനം, ചിന്ത പബ്ലി ഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

44. വിജയൻ എം.എൻ., 1998, ചിതയിലെ വെളിച്ചം, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

45. വേലായുധൻപിള്ള പി.വി., 2011, നിരൂപണം, ആധുനിക മലയാള സാഹി ത്യചരിത്രം പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെ, ജോർജ് കെ.എം. (എഡി.), ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

46. ശങ്കരനുണ്ണി കെ., 2006, അന്തപ്പായിയുടെയും മുണ്ടശ്ശേരിയുടെയും സാഹിത്യ പക്ഷപാതങ്ങൾ, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം.

47. സുകുമാർ അഴീക്കോട്, 1996, മലയാള സാഹിത്യ വിമർശനം, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

48. സുലേഖ എം.ടി., 2003, മുണ്ടശ്ശേരി നിരൂപണത്തിലെ കലയും കാലവും, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.

സ്ത്രൈണാരാധനയുടെ അനുഷ്ഠാനവടിവുകൾ കേരളീയകലാപാരമ്പര്യത്തിൽ

രമ്യ പി.പി.
ഗവേഷക, മലയാളവിഭാഗം, ശ്രീകേരളവർമ്മ കോളേജ്, തൃശ്ശൂർ.

നാട്ടറിവുകളുടെയും, വിധിനിയമങ്ങളുടെയും, അനുഷ്ഠാനകലാപാരമ്പര്യത്തിന്റെയും വിശാലമായ ഭൂമികയിലുരുവംചെയ്ത സാംസ്കാരിക പൈതൃകം കേരളീയതയുടെ സവിശേഷതയാണ്. ആരാധനയ്ക്കും വിശ്വാസങ്ങൾക്കും അനുഷ്ഠാനാദികൾക്കും മതങ്ങളേക്കാൾ ഏറെ പ്രാക്തനതയും സാംസ്കാരികമൂല്യവും കല്പിക്കേണ്ടതാണ്. മതനിയമങ്ങൾക്കപ്പുറത്തുള്ള പൗരാണിക നാടൻ വിശ്വാസസംഹിതയിൽനിന്നാണ് അനുഷ്ഠാനാദികളുടെ പൂർവ്വികതത്വത്തെ കണ്ടെത്തേണ്ടത്. "ഏതു മതത്തിലും മതനിയമങ്ങൾ അനുശാസിക്കാത്ത ആചാരവിശ്വാസങ്ങൾ കാണും" (79:1996). ഒട്ടുമിക്ക ആരാധനാക്രമങ്ങളുടെയും ആന്തരികസത്തയെ അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ ദ്രാവിഡത്വത്തിന്റെ ഭൂതകാല ഇടങ്ങളിലേക്ക് പ്രവേശിക്കേണ്ടതായിവരുന്നു.

വിശ്വാസങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായ ഉദാത്തപൂർണമായ നാടോടിജീവിതസമ്പ്രദായമാണ് കേരളീയപരിസരത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നത്. "നാടൻ വിശ്വാസങ്ങളാണ് ആരാധനകൾക്കും മാന്ത്രികകർമ്മങ്ങൾക്കും അനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും ഉത്സവാഘോഷങ്ങൾക്കും അനുഷ്ഠാനനൃത്തങ്ങൾക്കുമെല്ലാം അടിസ്ഥാനം"(87:1996). ജനവിശ്വാസമാണ് ഇത്തരം അനുഷ്ഠാനാദികളുടെ പ്രസക്തി വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നത്. സാമൂഹികനരവംശവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ പരിധിയിലുൾപ്പെടുന്നവയാണ് ഇത്തരം വിശ്വാസത്തിലൂന്നിയ

അനുഷ്ഠാനാദികൾ. മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതനിലയെയും ജീവിത സമ്പ്രദായത്തെയും ആസ്പദമാക്കിയുള്ള വൈജ്ഞാനികതലം എന്ന നിലയ്ക്ക് സാമൂഹികനരവംശവിജ്ഞാനീയത്തിൽ സ്ത്രീ-പുരുഷ അധികാര പരിധികളെയും പ്രാതിനിധ്യത്തെയും വിശകലനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്. വിശ്വാസത്തിലും ആചാരങ്ങളിലും പാരമ്പര്യ അനുഷ്ഠാനകലകളിലും ലിംഗപദവി നിർണയിക്കുവാൻ ഇത്തരം മാനവസംസ്കാരത്തിന്റെ പൊതുളിടങ്ങൾ നിയാമകമായി മാറുന്നു.

സംസ്കാരത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള സുപ്രധാന ഘടകമാണ് പെൺകലാരൂപങ്ങൾ. ആൺ അധികാരപരിധിയിൽ സ്ത്രൈണതയുടെ പൊടിപ്പുകൾ എത്രമേൽ മഹത്വവത്കരിക്കപ്പെടുന്നു എന്നതിന്റെ അടയാളപ്പെടുത്തലുകളാണ് അനുഷ്ഠാനങ്ങളും കേരളീയ അനുഷ്ഠാനകലകളും. കാർഷിക മിത്തിലൂന്നിയ ഉർവരതാപൂജയിലും പ്രകൃതിപൂജയിലും മൃഗാരാധനയിലും പെൺഉറവിടങ്ങളുടെ ബൃഹത്തായ മേഖല വലയം ചെയ്യുന്നു. ഒട്ടുമിക്ക അനുഷ്ഠാനങ്ങളും ആരാധനയിൽനിന്നാണ് ഉരുവം കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഉർവ്വരതാരാധന അതിൽ ഏറ്റവും ശ്രേഷ്ഠമാണ്. ഭൂമിപൂജയാണ് ഉർവ്വരതാരാധനയുടെ അടിസ്ഥാനം. "കൃഷി സ്ഥലത്തിന് 'ഉർവ്വര' എന്നു പേരുണ്ട്. ഭൂമിയെ സ്ത്രീലിംഗഗണത്തിപ്പെടുന്ന ദേവതയായിട്ടാണ് ഭാരതീയർ കരുതുന്നത്."(120:1996). ഫലഭൂയിഷ്ഠമായ ഭൂമിയും പ്രത്യുത്പാദനശേഷിയുള്ള സ്ത്രീയും പരസ്പരപൂരകങ്ങളാണ്. ഭൂമി വിത്തുകളെ മണ്ണിനടിയിലെ കോശയിടങ്ങളിൽ സംരക്ഷിക്കുന്നതുപോലെ സ്ത്രീയുടെ ഗർഭപാത്രം വളർച്ചയ്ക്കുതകുന്ന വളക്കൂറുള്ള മണ്ണായിമാറുന്നു. ഭൂമിയിലും സ്ത്രീത്വം ആരോപിക്കുന്നതിന്റെ പൊരുളിതാണ്. ഭൂമിയെ എന്നതുപോലെ ഭൂമിയിൽ വിളയുന്ന ധാന്യാദികളെയും മാതൃസങ്കല്പമായി പൂജിക്കുവാൻ തുടങ്ങി. സമൃദ്ധി എപ്പോഴും ഐശ്വര്യദേവതയാണ് കേരളീയ കാർഷികപരിസരത്തിൽ സമൃദ്ധിയുടെയും ഐശ്വര്യത്തിന്റെയും ആഘോഷങ്ങൾ കൊണ്ടാടപ്പെടുന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനം ഉർവ്വരതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ്. "റൈസ്മദർ, കോൺമദർ, ബാർളിമദർ തുടങ്ങിയ ഉർവ്വരദേവതാസങ്കല്പങ്ങൾ പാശ്ചാത്യദേശങ്ങളിലെ പ്രാക്തന സംസ്കാരങ്ങളിൽ കാണാം"(2:1985).

ഐശ്വര്യദേവതയായ നെൽക്കതിർ ശ്രീഭഗവതിയായി വിളയാടുന്നു എന്ന കേരളീയ വിശ്വാസസങ്കല്പം ആരാധനയിലെ സ്ത്രീസാന്നിദ്ധ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാകുന്നു. "കാർഷിക ജനതയുടെ ദൈവം എവിടെയും അമ്മയാണ്"(72:1979). ഉർവ്വരതയുടെ അനുഷ്ഠാനാംശങ്ങൾ തെയ്യം, ഗോദാവരിയാട്ടം, കണ്യാർക്കളി, പൂരക്കളിയിലെ പള്ള്

തുടങ്ങിയ അനുഷ്ഠാന കലാപ്രകടനങ്ങളിൽ തെളിഞ്ഞുകാണുന്നു. കേരളത്തിൽ ഉർവ്വരദേവതയായി ശ്രീപോതി അഥവാ ശ്രീഭഗവതി, ഗോദാവരി, ശ്രീപാർവ്വതി അംശങ്ങളായ കുറത്തി, കന്നി, കർക്കടകോത്തി തുടങ്ങിയ സ്ത്രൈണദേവതാ സങ്കല്പങ്ങളെ സമൃദ്ധിയുടെ പക്ഷത്തു നില നിർത്തുമ്പോൾ ചേട്ടാ, മാരി, ചൂരി, മറുത തുടങ്ങിയ ക്ഷാമ, നാശദേവതളെ എതിർപക്ഷത്ത് കുടിയിരുത്തുന്നു. ഉർവ്വരാരാധനയിലെ സ്ത്രീലിംഗാരാധനയുടെ പ്രത്യക്ഷീകരണങ്ങളാണ് ഇവ.

ധാന്യങ്ങൾ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന ഭൂമിയും, ശിശുവിനെ പ്രസവിക്കുന്ന സ്ത്രീകളും പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന വിശ്വാസപ്രമാണമാണ് ഇതിന്റെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനം. "മദ്ധ്യകേരളത്തിലെ ചില പ്രദേശങ്ങളിൽ കൊണ്ടാടുന്ന ഉച്ചാർവേലയുടെ ചടങ്ങുകളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും ഭൂമിദേവിയുടെ ആർത്തവത്തെ ആദരിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണ്"(123:1996).

കാർഷികസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായ മൃഗപൂജയിലും ഗോമാതൃക്കളെ ആരാധിക്കുന്നതിനു തത്തുല്യമായ നാടൻ പുരാവൃത്തസങ്കല്പങ്ങളും കേരളത്തിൽ പാലിക്കുന്നു. മൃഗപൂജയിലെ ഏറ്റവും പരിപാവനമായ ദിവ്യധേനുവായി ഗോദാവരിയെ കേരളീയർ ആരാധിക്കുന്നു. ഉത്തരകേരളത്തിൽ മലയരും, പാണരും നടത്തുന്ന കോതാമൂരിയാട്ടം എന്ന അനുഷ്ഠാനകല ഈ വിശ്വാസത്തിന്റെ കലാപ്രകടനമാണ്.

സ്ത്രൈണസാന്നിദ്ധ്യത്തിന്റെ സുപ്രധാന ഇടമാണ് നാഗാരാധനയിൽ ഉള്ളത്. സർപ്പക്കാവുകൾ കേരളീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഈറ്റില്ലങ്ങളിൽ ഒന്നാണ്. എവിടെ ആരാധിക്കപ്പെടുക എന്നതിലുപരി ആരാധന സമർപ്പണത്തിലാണ് സ്ത്രീസാന്നിദ്ധ്യം മുഴച്ചുനില്ക്കുന്നത്. മണ്ണാറശാല, പാമ്പുമേയ്ക്കാട്, ആമേടമംഗലം തുടങ്ങിയ പ്രശസ്ത നാഗക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ആചാരങ്ങൾക്കും, പൂജാവിധികൾക്കും മേൽനോട്ടംവഹിക്കുന്നത് തറവാട്ടിലെ മുതിർന്ന സ്ത്രീജനമാണ്. ഇതുകൂടാതെ മണ്ണാൻമാരുടെ നാഗാരാധന പരമായ അനുഷ്ഠാനകലയായ കുറുന്തിനിപ്പാട്ടിലും കുറുന്തിനിഭഗവതിയെയാണ് സ്തുതിക്കുന്നത്. ഈ അനുഷ്ഠാനകലയുടെ പിണിയാളായി സ്ത്രീസാന്നിദ്ധ്യമുണ്ട് എന്നതും ഇതിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. നാഗാരാധനയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കേരളീയക്ഷേത്രങ്ങളിലും തറവാടുകളിലും നാഗയക്ഷിക്കളങ്ങളും നടത്തിവരുന്നു.

വിഗ്രഹാരാധനയിലും സ്ത്രൈണസാന്നിദ്ധ്യം മിഴിവേകുന്നുണ്ട്. ഉത്തരകേരളത്തിലെ തെയ്യപുരാവൃത്തങ്ങളിൽ സ്ത്രീവീരവനിതകളെ ഈശ്വര മഹത്വത്തിലേക്ക് ഉയർത്തുന്ന വിശ്വാസാവലി കാണാവുന്നതാണ്. ഒരു സമുദായത്തിനോ, വർഗ്ഗത്തിനോ സമാരാധ്യരായവരാണ്

വീരമാതൃക്കളായി പരിവർത്തനം ചെയ്യുന്നത്. മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതി, മാക്കപ്പോതി, കാപ്പാളത്തി തുടങ്ങിയ വനിതകളെ മഹത്തുക്കളായി, മാതൃസമാനയായ ധീരവനിതകളായി, വാഴ്ത്തുന്നു.

സ്ത്രീകളെ ആരാധിക്കുന്നതിന്റെ മറ്റൊരു രൂപമാണ് കന്യാകാരാധന (virgin cult) ഇതും തെയ്യാട്ടത്തിൽ പ്രാധാന്യം ചെലുത്തിക്കാണുന്നു. പലപ്പോഴും കോലംകെട്ടിയാടുന്ന ഭഗവതിമാരെല്ലാം തന്നെ കന്യകമാരായിരിക്കും. ശക്തിദേവിയെപ്പോലും അത്തരത്തിലാണ് ആരാധിക്കുന്നത്.

'പഞ്ചുരുളി' എന്ന പേരരിലറിയപ്പെടുന്ന പഞ്ചാക്ഷരിയെ 'കന്യാവു കഴിഞ്ഞവളല്ലോനീ' എന്ന് പ്രത്യേകം പ്രകീർത്തിക്കുന്നുണ്ട്.(57:1979).

മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതിയും കന്യകാദേവിയാണ്. "പെരിഞ്ചെല്ലൂർ രയരമംഗലത്തില്ലത്തെ വിദുഷിയും സാധ്വിയുമായ കന്യക, ഗുരുകുലത്തിൽ വെച്ച് വേദശാസ്ത്രം പഠിക്കുന്ന സഹപാഠികളുമായി തർക്കിച്ചു. രസങ്ങളിൽവെച്ച് ശൃംഗാരവും വേദനകളിൽവെച്ച് പ്രധാനം പ്രസവവേദനയുമാണെന്ന് സമർത്ഥിച്ചു. കന്യകയായ ഇവൾക്ക് അനുഭവജ്ഞാനമുണ്ടെന്നു പറഞ്ഞുപരത്തി. ഇതോടെ ഗുരുകുലത്തിൽനിന്നും കുടുംബത്തിൽ നിന്നും അവൾ ബഹിഷ്കൃതയായി. ആത്മപ്രഭാവംകൊണ്ട് തീയുണ്ടാക്കി അവൾ ആത്മാഹുതി ചെയ്തു. ലോകാനുഗ്രഹത്തിനായി പരമശിവൻ ഭൂമിയിലേക്കയച്ച ഈ കന്യകയായ കന്യാദേവതയെ അനുഷ്ഠാനകലയിൽ കെട്ടിയാടുന്നു. ഗ്രാമീണദേവതയായി പൊതുവിശ്വാസമണ്ഡലത്തിൽ ഇരിപ്പിടം ഉറപ്പിച്ച് മാതൃസങ്കല്പവിശ്വാസഭൂമികയിലമരുന്ന അമ്മദേവികൾ മിക്കവരും അവിവാഹിതകളാണ് എന്നതാണ് കന്യകാരാധനയുടെ പ്രസക്തി.

ആരാധനയിൽ ദേവിയുടെ പ്രതിരൂപമായി വെളിച്ചപ്പാടിനെ അവരോധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈശ്വരചൈതന്യത്തെ മനുഷ്യശരീരത്തിൽ വെളിച്ചപ്പെടുത്തുന്നവരാണിവർ. "പൗരോഹിത്യം ഒരുകാലത്ത് സ്ത്രീകളുടെതായിരുന്നു എന്നതിന്റെ തെളിവാണ് എന്നും കാവുകളിൽ കാണുന്ന വെളിച്ചപ്പാടുകൾ"(56:1979). വൈദിക കാലഘട്ടത്തിൽ പ്രതേ്യകസ്ഥാനം സ്ത്രീകൾക്ക് കല്പിച്ചുനല്കിയിരുന്നു. എന്നാൽ ജാതീയതയുടെ അസമത്വങ്ങളിൽ ഉഴറി സ്ത്രീപാരതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പ്രതീകമാകുന്ന സാമൂഹികാവസ്ഥയുടെ അപചയത്തെ ചോദ്യംചെയ്യുകയാണ് ഇത്തരം സ്ത്രീസാന്നിധ്യങ്ങൾ. പൂർവ്വകാലഘട്ടത്തിലെ അധികാര ആചാരകോയ്മയിൽ സ്ത്രീ സുധീര സാന്നിദ്ധ്യമായിരുന്നു. പഴയ കാലഘട്ടത്തിൽ സ്ത്രീ ധരിച്ചിരുന്ന വസ്ത്രത്തോട് ഏറെ സാധർമ്യം പുലർത്തുന്നു ഇന്നത്തെ വെളിച്ചപ്പാടിന്റെ വസ്ത്രധാരണം. കാലവണയെത്തുന്ന മുണ്ട്, ചുവന്നപട്ട്, മാറത്ത്

ധരിക്കുന്ന ചുവന്ന മേൽമുണ്ട്, നീട്ടിവളർത്തിയകേശം, തലയിലെ ചുവന്ന പട്ടുവസ്ത്രം, കാതില, കാൽചിലമ്പ്, അരപ്പട്ടയോട് ഉപമിക്കാവുന്ന അരമണി ഇവയെല്ലാമണിഞ്ഞ് ഈശ്വരസന്നിധിയിൽ ഉറഞ്ഞുതുള്ളുന്ന വെളിച്ചപ്പാട് നൃത്തംചെയ്യുന്ന ഒരു സ്ത്രീരൂപംതന്നെയാണ്. ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ കേരളീയ ആചാരങ്ങൾ സ്ത്രീകളുടെ കൈപ്പിടിയിലായിരുന്നു എന്നതിന്റെ ഉത്തമമായ വെളിപ്പെടലാണ് വെളിച്ചപ്പാടുകൾ. ദേവീപൂജയുടെ ദ്രാവിഡസംസ്കാരത്തെ വ്യക്തമാക്കി ആര്യാധിപത്യത്തിന് മുന്നെ തന്നെ കേരളത്തിൽ നിലനിന്ന മാതൃദേവതാ സംസ്കാരത്തെ വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നു വെളിച്ചപ്പാട് എന്ന ആചാരരൂപം.

സ്ത്രീദേവതയാണെങ്കിലും പുരുഷശരീരത്തിലാണ് പൊതുവെ വെളിച്ചപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ഇതിനു ബദലായി നിടുവൻകുളങ്ങര* ഭഗവതിയെ പ്രസാദിപ്പിക്കുവാൻ വെളിച്ചപ്പാടാകുന്നത് ഒരു സ്ത്രീയാണ്. അതുപോലെ പീലിക്കോട് കോണത്ത് തറവാട്ടിൽ ഗന്ധർവ്വൻ തെയ്യത്തിന് നോറ്റിരിക്കുന്നതും ഒരു സ്ത്രീയാണ്. ക്ഷേത്രത്തിലെ കഴകക്കാരൻ തറവാടായ കോയങ്കര തോട്ടുമണ്യത്തറവാട്ടിലെ മുതിർന്ന സ്ത്രീക്കാണ് നോറ്റിരിക്കാൻ അവകാശമുള്ളത്. ഇണങ്ങ്കൂടൽ ചടങ്ങ് നടത്തി ഈ സ്ത്രീയെ ചടങ്ങിന് ആനയിക്കുന്നു. ക്ഷേത്ത്രിന്റെ വടക്കുവശത്ത് പ്രത്യേകം തയ്യാറാക്കിയ ഓലക്കൊട്ടിലിൽ സ്ത്രീ വ്രതാനുഷ്ഠാനത്തോടെ നോറ്റിരിക്കണം. ഭഗവതിപുറപ്പാടാകുന്നതിനു മുൻപ് ശുഭ്രവസ്ത്രവും കഴുത്തിൽ പത്താക്കും കെട്ടി നോറ്റിരിക്കുന്ന സ്ത്രീ ഒരുങ്ങിനില്ക്കണം.

വൈവിധ്യപൂർണമായ പദവികളിലൂടെ സ്ത്രീആരാധിക്കുകയും ആരാധിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന കേരളീയവിശ്വാസപൈതൃകത്തിന്റെ പൊരുളിടങ്ങളിൽനിന്നാണ് അനുഷ്ഠാനകലാരൂപങ്ങളുടെ നിർവ്വഹണം.

അമ്മദൈവങ്ങളുടെ വിശ്വാസഭൂമിക, അനുഷ്ഠാന കലകളിൽ

ആരാധനയുടെ പ്രത്യക്ഷനിർവ്വഹണങ്ങളാണ് അനുഷ്ഠാനകലകൾ. തെയ്യം, തിറ, പടയണി, മുടിയേറ്റ് തുടങ്ങി അനവദ്യങ്ങളായ അനുഷ്ഠാന കലകളാൽ സമ്പന്നമാണ് മലയാളനാട്. ഓരോ കലാനിർവഹണത്തിനും മാനവചരിത്രത്തോളംതന്നെ പഴക്കം അവകാശപ്പെടാം. നിയതവും കൃത്യവുമായ പൗരാണികവിശ്വാസത്തിൽ ഉരുവംകൊണ്ട വിത്തുകൾ അനുഷ്ഠാനകലകളുടെ നെടുംതൂണാണ്. അത് കാളിയായും ശക്തിയായും ദുർഗയായും ഓരോ അംശങ്ങളിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. സ്ത്രീ വിശ്വാസസംഹിതയുടെ നിയാമകമായി മാറുന്ന ദൈവികതയുടെ പരിവേഷമായി മാറുന്ന സംസ്കാരത്തിന്റെ മാതൃകകൾ കേരളസാംസ്കാരിക ഭൂമികയുടെ

മുഖമുദ്രയാകുന്നു. ആചാരാനുഷ്ഠാനാദികളിൽ സ്ത്രീമൗലികതയുടെ പ്രച്ഛന്നതയാണ് അമ്മ ദൈവങ്ങളായി പരിണമിക്കുന്നത്.

അമ്മദൈവത്തിന്റെ വൈവിധ്യത ഏറെ പുലർത്തുന്ന അനുഷ്ഠാനകലയാണ് തെയ്യം. അമ്മ ദൈവങ്ങൾ കാർഷകജനതയുടെ അരാധനാസങ്കല്പങ്ങളുടെയും, ഗ്രാമീണജനതയുടെ ആരാധനാപ്രീണനത്തിന്റെയും മൂർത്തരൂപമായി ഗണിക്കുന്നു. നാടൻ ജനതയുടെ അപരിത്യാജ്യമായ അംശമായി ആരാധനയും അനുഷ്ഠാനകലകളും പരിവർത്തനം ചെയ്യുന്നു. കാളി എന്നത് പുരാണ സങ്കല്പമാണ്. കാളിമിത്ത് തെയ്യത്തിൽ ഭാഗികമായി മാത്രമാണ് കടന്നുവരുന്നത്. കാളിസങ്കല്പം, അമ്മദൈവസങ്കല്പം, ശക്തിസങ്കല്പം എന്നവ ഒത്തിണങ്ങിയ പുരാവൃത്ത സവിശേഷത തെയ്യത്തിൽ പ്രകടമാണ്. ശൈവ-വൈഷ്ണവ മതത്തോടൊപ്പം തന്നെ ദേവിആരാധനയുടെ ശാക്തമതവും കേരളീയ വിശ്വാസഭൂമികയിൽ വ്യക്തമായൊരിടം നേടിയിരുന്നു.

ശക്തി, ആനന്ദഭൈരവി, മഹാഭൈരവി, ത്രിപുരസുന്ദരി, ലളിത, തുടങ്ങിയ ഭാവങ്ങളിൽ അവതരിച്ച് ശാക്തമത സ്ത്രീരൂപസങ്കല്പത്തെ ഏറെ പ്രകടമാക്കുന്നു. കേരളീയ ഗ്രാമീണപരിസരങ്ങളിൽ ശക്തി ഗ്രാമദേവതയായി ഭവിക്കുന്നു. ഉത്തരമലബാറിലെ ഗ്രാമീണദേവതകളാണ് തെയ്യത്തിൽ കെട്ടിയാടുന്നത്. കടമ്മനിട്ടഭഗവതി, ശാർക്കരഭഗവതി, ഏഴംകുളംഭഗവതി, ചെമ്പിലോട്ടുഭഗവതി, തിരുമാന്ധാംകുന്ന് ഭഗവതി, മേക്കോട്ട്ഭഗവതി, നീലമ്പേരൂർ പള്ളിഭഗവതി, ശ്രീഉച്ചൂളിക്കടവത്ത് ഭഗവതി, കാരാട്ട് ഭഗവതി, ചെക്കിച്ചേരിഭഗവതി, മാമ്പള്ളിഭഗവതി, കോയിക്കുളങ്ങര ഭഗവതി ഇതെല്ലാം ഉത്തരകേരളത്തിലെ ഗ്രാമദേവതകളാണ്. എല്ലാ ദേവതകളുടെയും അംശം ശാക്തമതത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇതുകൂടാതെ ശ്രീപാർവ്വതി അംശമായ കുറത്തി, ചണ്ഡികാസ്വരൂപിണിയായ ചാമുണ്ടി കൂടാതെ തോട്ടുങ്കൽഭഗവതി, പുതിയഭഗവതി, ആര്യങ്കരഭഗവതി, പടക്കത്തിഭഗവതി, കണ്ണങ്കാട്ടുഭഗവതി ഇവരിലും ശാക്തചൈതന്യമുണ്ട്.

തെയ്യം കെട്ടിയാടുന്ന മിക്ക ഗ്രാമങ്ങളിലും അമ്മദൈവങ്ങളായി ഗ്രാമദേവതകൾ സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്നു. അധികം ദേവതമാരുടെയും പിതൃത്വം ശിവനിലാണ്. "ഭഗവതിമാരെല്ലാം അമ്മമാരായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. എങ്കിലും പലർക്കും തായിസ്ഥാനം നലകിയിട്ടില്ല. തായിപ്പരദേവതയുടെ മുഖ്യആരാധനാസ്ഥാനം മാടായിക്കാവാണ്. അമ്മദൈവങ്ങളിൽ തിരുവർക്കാട്ടമ്മയാണ് മുഖ്യ" (97:2003). മാടായിക്കാവിലമ്മയ്ക്ക് കാളിസങ്കല്പമാണ് നല്കുന്നത് ദാരികാന്തകിയായ കാളിയെ

തായിയായി സ്വീകരിച്ച് മാടായിക്കാവിൽ കുടിയിരുത്തുകയാണ് ഉണ്ടായത്. പഞ്ചുരുളിത്തെയ്യവും ദാരികാന്തകിദേവിസങ്കല്പമാണ്. തുളുനാട്ടിലെ 'കുണ്ടോറ' എന്ന സ്ഥലത്ത് അധിവസിക്കുന്ന ദാരികാന്തകിയായ കാളിയെ കുണ്ടോമചാമുണ്ടിയായും കെട്ടിയാരാധിക്കുന്നു. മനുഷ്യരുടെ ബപ്പ്, വസൂരി, നട്ടപ്രാന്ത് ഇവയെ തഴുകിയൊഴിപ്പിക്കുകയാണ് ദേവി ചെയ്യുന്നത്.

"മുന്നൂറ്റിയമ്പതോളം വരുന്ന തെയ്യങ്ങളിൽ ഭൂരിഭാഗവും സ്ത്രീതെയ്യങ്ങളാണ്. അവയിൽതന്നെ മുക്കാൽ ഭാഗവും ശക്തിയുടെ പ്രതീകമത്രെ ."തെയ്യത്തിലെ എല്ലാ സ്ത്രീരൂപങ്ങളും ശക്തിദേവിയുടെ അംശങ്ങളാണെങ്കിലും അവരുടെ മൂലകഥകളിൽ മൺമറഞ്ഞ മനുഷ്യസ്ത്രീകളാണ് കഥാപാത്രമാകുന്നത്. ഏതെങ്കിലും ഒരു കുടുംബത്തിലെയാ തറവാട്ടിലെയോ ഒരു മനുഷ്യസ്ത്രീയെ അവരുടെ വൈവിധ്യപൂർണമായ ജീവിതത്തേയും അന്ത്യത്തെയും മുൻനിർത്തി ആരാധിക്കുന്നതുമൂലം പിന്നീട് അവർ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെതന്നെ അമ്മദൈവമായി പരിണമിക്കുന്നു. സഹോദരന്മാരാൽ ചതിച്ചുകൊല്ലപ്പെട്ട കടോങ്കാട്ടുമാക്കം മാക്കപോതിയായും നാട്ടുവാഴിയുടെ ശിക്ഷയ്ക്ക് വിധേയമായ കണ്ടംഭദ്രയും പുതിയമനയിൽ ഭഗവതിയും മുച്ചിലോട്ടു ഭഗവതിയും മനുഷ്യസ്ത്രീയിലുൾച്ചേർന്ന ദേവതാംശങ്ങളാണ്.

നാഗാരാധനയുടെ ഭാഗമായ തെയ്യാട്ടങ്ങളിൽ നാഗകന്നിയാട്ടമാണ് പ്രധാനം. നാഗക്കാളി, നാഗഭഗവതി, തുടങ്ങിയ സ്ത്രീദേവതകളെയും തെയ്യംകെട്ടിയാടിക്കാറുണ്ട്. മൃഗാരാധനയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് വരുന്നത് ശ്രീപാർവ്വതിപുരാവൃത്തമാണ്. പുള്ളിക്കരിങ്കാളിത്തെയ്യം അതിനുത്തമ ഉദാഹരണമാണ്. "ഭാരതത്തിലെ സാഹിത്യത്തിലും കലയിലും ലാവണ്യമാനം മുറ്റിനില്ക്കുന്ന സാലഭഞ്ജിക സ്ത്രീയും വൃക്ഷവും ചേർന്ന ഉർവ്വരതാസങ്കല്പമാണ്''(7:2004). പാലമരത്തിലും പനയിലും കുടിയേറിയ യക്ഷിസങ്കല്പം ദേവതാമിത്താണ്. "ഭൂമിയുടെ സ്വത്തും സ്വത്വവുമാണ് യക്ഷി"(18:2004). കേരളത്തിലെ ആരാധനാമൂർത്തികളിൽ സുന്ദര യക്ഷി, രക്തയക്ഷി, നാഗയക്ഷി തുടങ്ങിയ യക്ഷിസങ്കല്പങ്ങളുണ്ട്. യക്ഷിക്കളത്തിൽ സ്ത്രീകൾ പൂക്കുലതല്ലി ഉറഞ്ഞുതുള്ളുന്നത് കേരളീയ ദ്രാവിഡാചാരങ്ങളിൽ മുഖ്യമാണ്. ഇന്നും ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ സർവ്വസാധാരണമായി കാണുന്ന അനുഷ്ഠാനചടങ്ങായിത്തീർന്ന യക്ഷിതുള്ളൽ. തെയ്യാട്ടത്തിലും യക്ഷിയുടെ സാമിപ്യമുണ്ട്. കരിഞ്ചാമുണ്ടി ഒരു യക്ഷിത്തെയ്യമാണെന്നാണ് ഐതിഹ്യം. പുള്ളിഭഗവതി, പർവ്വച്ചാമുണ്ടി എന്നീദേവതകളും യക്ഷിത്തെയ്യങ്ങളാണ്.

ഉർവ്വരതാരാധനതെയ്യങ്ങളിലും സ്ത്രീസാമീപ്യമുണ്ട്. കർക്കിടകോത്തി, കലിച്ചി, മറുത തുടങ്ങിയവ ഉർവ്വരതാസങ്കല്പത്തെയ്യങ്ങളാണ്. ഗ്രാമീണ ജനതയെ ആധിവ്യാധികളിൽനിന്നു മുക്തരാക്കുവാൻ വേടനാരീരൂപംപൂണ്ട പാർവ്വതിയാണ് കർക്കടകോത്തിയായി എഴുന്നള്ളുന്നത്. ഉച്ചാടനദേവതകളും തെയ്യത്തിൽ സജീവമാണ്. മന്ത്രവാദികൾ ആരാധിക്കുന്ന കുറത്തി, ചാമുണ്ഡിധൂമം എന്നീ ദേവതകൾ സ്ത്രൈണസാന്നിദ്ധ്യമായി ഉച്ചാടന തെയ്യത്തിൽ ഉണ്ട്. മലങ്കുറത്തി, പുള്ളിക്കുറത്തി, കുഞ്ഞൻകുറത്തി, വടക്കൻകുറത്തി തുടങ്ങി 18 തരം കുറത്തികൾ തന്നെ തെയ്യാട്ടത്തിലുണ്ട്. പാർവ്വതി സങ്കല്പമാണ് കുറത്തി. രോഗനിവാരണ ദേവതകളും തെയ്യത്തിൽ വെളിപ്പെടുന്നുണ്ട്. വസൂരിമാല സങ്കല്പമുള്ള പുതിയ ഭഗവതിത്തെയ്യം, രോഗവിമുക്തി ധർമ്മം പാലിക്കുന്നു. 'ചുവക്കാളി' എന്ന സ്ത്രൈണദേവത ശരീരത്തിൽ ചൊറിഞ്ഞുണ്ടാകുന്ന രോഗനിവൃത്തിയാണ് വരുത്തുന്നത്.

തെയ്യത്തിൽ മാത്രമുള്ള ദേവാംശമാണ് മരക്കലദേവതകൾ. പായക്കപ്പലുകളെയാണ് മരക്കലം എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ആര്യപൂങ്കന്നി, ആയിത്തിഭഗവതി, ആര്യങ്കരഭഗവതി, ആയിരംതെങ്ങിൽ ഭഗവതി, ആരിയഭഗവതി, തുടങ്ങിയവർ മരക്കലത്തിലേറിവിളയാടിവന്ന ദേവതകളാണ്.

ഇവകൂടാതെ 'ഉമ്മച്ചിത്തെയ്യം' ഉത്തരമലബാറിലെ നീലേശ്വരത്ത് പ്രസിദ്ധിയാർജിച്ച തെയ്യമാണ്. അള്ളടരാജവംശത്തിന്റെ ആരാധനാമൂർത്തിയാണ് ഉമ്മച്ചിത്തെയ്യം. നീലേശ്വരം മെക്കാട്ടില്ലം ക്ഷേത്രത്തിലാണ് ഈ അപൂർവ്വതെയ്യക്കോലം കെട്ടിയാടുന്നത്. യോഗ്യാർ അകമ്പടിയാൽ മർമ്മസ്ഥാനത്ത് അടിയേറ്റ തൽക്ഷണം മരണമടഞ്ഞ മുസ്ലീം സ്ത്രീ പിന്നീട് ദൈവക്കരുവായി മാറിയതാണ് ഉമ്മച്ചിത്തെയ്യം. കുളിത്തെയ്യവും ഇതുപോലെ വ്യത്യസ്തമായ തെയ്യമാണ് സ്ത്രൈണമൂർത്തിയായ കുളിയെ ഉർവ്വരതയുടെ അടയാളമായിട്ടാണ് ഗണിക്കുന്നത്.

ദേവതാസങ്കല്പത്തിൽ സ്ത്രൈണതപുലരുന്നുണ്ടെങ്കിലും പുരുഷന്മാരാണ് നാലമ്പലങ്ങളിൽ കോലങ്ങൾ എല്ലാംതന്നെ കെട്ടിയാടുന്നത്. എന്നാൽ സ്ത്രീകെട്ടിയാടുന്ന കോലവും ഉത്തരമലബാറിൽ ആചരിക്കുന്നുണ്ട്. മലയിക്കുത്ത് അഥവാ ദേവക്കുത്ത് എന്നു പ്രസിദ്ധിയാർജിച്ച സ്ത്രീതെയ്യം തെയ്യത്തിൽത്തന്നെ വ്യത്യസ്തതപുലർത്തുന്നു. മാട്ടൂൽ തെക്കുമ്പാട്ട് കൂലോം താഴെക്കാവിൽ കളിയാട്ട മഹോത്സവത്തോടനുബന്ധിച്ചാണ് ഈ അപൂർവ്വ തെയ്യക്കോലം കെട്ടിയാടുന്നത്. കേരളത്തിൽ സ്ത്രീ തെയ്യം കെട്ടിയാടുന്ന ഏകക്ഷേത്രമാണിത്. തെയ്യാട്ടത്തിൽ പൊതുവേ

കാണുന്ന കീഴ്‌വഴക്കങ്ങളും അനുഷ്ഠാനരീതികളും ഇതിൽ വ്യത്യസ്തമാണ്. അപ്സരസ്സിന്റെ കോലമായതുകൊണ്ട് ദേവക്കൂത്ത് തെയ്യംഗണത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുന്നില്ല. എന്നാലും അനുഷ്ഠാനരീതികളും ആഹാര്യവും കണക്കിലെടുത്ത് ഭക്തർ തെയ്യമായിത്തന്നെ ഈ കോലത്തെ ആരാധിക്കുന്നു. പെരുമയിൽ തെക്കുമ്പാട്ട് ദ്വീപ് പൂങ്കാവനത്തിൽ ഒറ്റപ്പെട്ടുപോയ വള്ളിർമ്മ (വള്ളിയമ്മ) എന്ന അപ്സരസാണ് ഈകോലമൂർത്തി ദേവക്കൂത്ത് കെട്ടുന്ന സ്ത്രീ നാല്പതോളം ദിവസം വ്രതമനുഷ്ഠിക്കുന്നു. ചുഴലിഭഗവതിയുടെ അറയ്ക്കുപുറത്താണ് ഇതു കെട്ടിയാടുന്നത്. വിണ്ണൂർഭ്രതത്തെ കത്തിക്കുന്ന ചടങ്ങിനുശേഷമാണ് സ്ത്രീതെയ്യത്തിനു തുടക്കം.

കാളിസങ്കല്പം

ദാരിക നിഗ്രഹകാരിണിയായ കാളിയാണ് ദേവിസങ്കല്പമിത്തിലെ സുപ്രധാന അംശം. ഉഷ്ണപ്രദേശം കൂടിയായ കേരളഭൂമികയിൽ വസൂരിയുടെ പ്രതീകമായ ദാരിക രാക്ഷസനുമേൽ വിജയംവരിച്ച കാളി ഭഗവതിക്കുള്ള അനുമോദനങ്ങളും പ്രാർത്ഥനകളുമാണ് കേരളത്തിലെ ഒട്ടുമിക്ക അനുഷ്ഠാനകലകളിലെയും പുരാവൃത്തം. തിന്മയെ പരാജയപ്പെടുത്തി നന്മയെ വ്യാപിപ്പിക്കുന്ന കാരണകാരിയായ കാളിയെ ഭഗവതിക്കാവുകളിൽ അമ്മദൈവമായി ആരാധിക്കുന്നു. അനുഷ്ഠാനനാടകങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലമായി ഈ പുരാവൃത്തത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയുണ്ടായി.

സംഘകാലഘട്ടത്തിലെ യുദ്ധദേവതയായ 'കൊററവൈ' കാളിയുടെ പ്രതിരൂപമാണ് കുരവൈക്കൂത്തു നടത്തി സംഘകാല ജനത ദേവിയെ പ്രീതിപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. സംഘകാല അനുഷ്ഠാനകലയായി അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന കുരവൈക്കൂത്ത് യുദ്ധത്തിനു മുന്നോടിയായി നടത്തിവരുന്ന ആചാരംകൂടിയാണ്. ദ്രാവിഡസംസ്കാരത്തിന്റെ പിന്തുറ സ്വീകരിച്ചതുകൊണ്ടാണ് ഇന്നും കേരളത്തിൽ കാളിസങ്കല്പം ഏറെ പ്രകടമായിക്കാണുന്നത്. ദ്രാവിഡത്വജാതിസമൂഹമാണ് കാളിആരാധനയിൽ ഏറെ പ്രാധാന്യം നല്കുന്നത്.

മുടിയേറ്റിലാണ് കാളിപുരാവൃത്തത്തിന്റെ സുപ്രധാന അംശം പ്രയോഗിക്കുന്നത്. അവിസ്മരണീയമാംവിധം കാളികഥ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. അനുഷ്ഠാനനാടോടിനാടകം എന്നും ഇതിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. മുടിയേറ്റിലെ സുപ്രധാന സ്ത്രൈണസാമീപ്യം പ്രധാന ദേവതാകഥാപാത്രമായ കാളിയും പരിചാരികയായ കൂളിയുമാണ് കരിവേഷധാരിണിയായ കാളിയുടെ ഉഗ്രപ്രതാപം സ്ത്രൈണചേതനയുടെ കരുത്തിന്റെ പ്രതീകമാകുന്നു. കാളിപുറപ്പാട് മുടിയേറ്റിലെ പ്രധാനചടങ്ങാണ്. കാളി കരുത്തിന്റെ പെൺരൂപമായി മാറുമ്പോൾ കൂളി സാമൂഹികവിമർശനത്തിന്റെ

മൂർത്തപ്രതീകമാകുന്നു. സംഭാഷണങ്ങളിലൂടെ സാമുദായിക പ്രശ്നങ്ങളെ ഹാസ്യവിഷ്കാരം നടത്തി പ്രകാശനംചെയ്യുന്നത് കുളിയാണ്. പ്രേക്ഷകനോട് ഇതിനായി കുളി നേരിട്ട് സംവാദം നടത്തുന്നു. കൂത്തിൽ ചാക്യാരും തുള്ളലിൽ നമ്പ്യാരും നടത്തുന്ന സാമൂഹിക നിരൂപണത്തിന് മുന്നോടിയായി മുടിയേറ്റിലെ കുളിയെ പ്രതിഷ്ഠിക്കാം. കുളിയുടെ വികൃതമായ വേഷവും അവിഹിതഗർഭവും പൈതങ്ങളെ തേടിയുള്ള അലച്ചിലുകളും കാളിയോട് എണ്ണിപ്പെറുക്കുന്ന പരാതികളും ദാരികദുർഭരണത്തിന്റെ സൂചകങ്ങളായി വിലയിരുത്താം ഈ സൂചനകളിലെല്ലാം തന്നെ സമകാലിക അവസ്ഥകളെ വ്യംഗ്യമായി ചർച്ചാവിധേയമാക്കുന്നു. "ദാരികന്റെ ദുർഭരണത്തിന്റെ പ്രതീകമായിട്ടാണ് കുളിയെ മുടിയേറ്റിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതെന്ന് മുടിയേറ്റ് കലാകാരനായ കീഴില്ലം ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു"(61:1981).

മിഖായേൽ ബക്തീന്റെ 'നാടോടിച്ചിരി' (Folk laugher) എന്ന ആശയത്തെ കേരളീയ അനുഷ്ഠാനകലയിൽ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത് കുളിയാണ്. യുക്തിനിഷ്ഠമായ ഹാസ്യമാണ് കുളിഅവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇവിടെ ഇത്തരം അനുഷ്ഠാനകലകളിലൂടെ അധഃകൃതവംശത്തിന്റെ വിമർശനശബ്ദമാണ് ഉയർന്നുകേൾക്കുന്നത്. വിനോദ ഭാഷ്യത്തെയാണ് വിമർശനമാധ്യമമായി ഗണിക്കുന്നത്. "അനുഷ്ഠാനത്തിലെ പൊറാട്ടിന്റെ ധർമ്മമാണ് കുളിനിർവഹിക്കുന്നത്"(59:1981). ശിവനെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള ലിംഗപുരാണത്തിലാണ് കാളിദാരിക കഥ ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതെങ്കിലും മൂലകഥയിലെ പ്രമേയചാതുരിയിൽനിന്നു വിട്ടുമാറാതെതന്നെ തികച്ചും കേരളീയമായ പശ്ചാത്തലത്തിലും അന്തരീക്ഷത്തിലും വ്യാപിച്ചു കിടക്കുന്ന വ്യാഖ്യാനഭേദങ്ങളോടുകൂടി കാളികഥ പൂരണം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അത് കേരളീയസമൂഹത്തിന്റെ പ്രത്യേകതതന്നെയാണ്. "തെക്കേമലബാറിലെ മണ്ണാന്മാർ പാടുന്ന പാട്ടിൽ കടലിലൊഴുകിവന്ന കാളിയെ കൊല്ലത്ത് രാജാവാണ് വളർത്തുന്നത്. പാണ്ഡ്യദേശത്തുവെച്ചാണ് ദാരികവധം നടത്തുന്നത്"(10:2003).

കാളിപുരാവൃത്തത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള അനുഷ്ഠാനകലകൾ കേരളത്തിൽ സജീവമാണ്. കൊല്ലം, ആലപ്പുഴ, കോട്ടയം ജില്ലകളിലെ ദേവി ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ആചരിച്ചുവരുന്ന 'മുടിയെടുപ്പ്' എന്ന അനുഷ്ഠാനകലയിൽ കാളിപുരാവൃത്തമാണ് അനാവൃതമായിരിക്കുന്നത്. 'ഭൈരവി' എന്നാണ് കാളിവേഷത്തെ സ്തുതിക്കുന്നത്. "ചങ്ങനാശ്ശേരിക്ക് സമീപം വാഴപ്പിള്ളി ദേശത്തുള്ള കൽക്കുളത്ത് കാവിൽ 12 വർഷത്തിന്റെ ഇടവേളയിൽ ഈ അനുഷ്ഠാനകല നടത്താറുണ്ട്."(89:2012).

തൃശ്ശൂർ, പാലക്കാട് ജില്ലകളിൽ ആചരിക്കുന്ന അനുഷ്ഠാനനാടകമാണ്

കാളിദാരികൻ. കുന്നംകുളം കാട്ടക്കാമ്പാൽക്ഷേത്രം, ചേലക്കര അന്തി മഹാകാളൻകാവ് തുടങ്ങിയ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ഈ കല അനുഷ്ഠിക്കുന്നു. കാളി, ദാരികൻ, കോയമ്മ എന്നീ മൂന്നു കഥാപാത്രങ്ങളാണ് രംഗത്ത്. കോയമ്മ ദേവിയെ യുദ്ധരംഗത്തേക്ക് ആനയിക്കുന്ന സ്ത്രൈണ കഥാപാത്രമാണ്. കുളിക്ക് തുല്യയാണിവർ. കഥകളിയിലെ ബ്രാഹ്മണ വേഷമായ മിനുക്കിനോട് സാമ്യമുള്ളതാണ് കോയമമയുടെ ആഹാര്യം. കാളിയോടൊപ്പം തന്നെ കോയമ്മയും അരങ്ങിലെത്തുന്നു.

മധ്യതിരുവിതാംകൂറിലേയും, കൊച്ചിപ്രദേശങ്ങളിലേയും, അനുഷ്ഠാനകലയായ തീയാട്ടുണ്ണികൾ നടത്തിപ്പോരുന്ന ഭദ്രകാളിത്തീയാട്ടിൽ ദാരികനിഗ്രഹത്തിനുശേഷം ദദ്രകാളി ദാരികാസുര ശിരസ്സുമായി കൈലാസത്തിലെത്തി പരമശിവനുമുമ്പിൽ ദാരികനിഗ്രഹത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്നതാണ് ഇതിലെ പ്രമേയം.

തിരുവിതാംകൂർ പ്രദേശങ്ങളിലെ ദേവീക്ഷേത്രങ്ങളിൽ നടത്തിവരുന്ന പറണേറ്റ് അഥവാ കാളിയൂട്ട് എന്ന അനുഷ്ഠാനകലയിലും കാളിപുരാവൃത്തമാണ് അടിസ്ഥാനം. മധ്യമലബാറിലെ ഉതിരക്കോലം അനുഷ്ഠാനകലയിലും കാളിദാരികവധമാണ് പ്രമേയം. കോലംവെട്ട്, കൊലക്കൊറ എന്നീ പേരുകളിലും ഈ കലാരൂപം അവതരിപ്പിക്കുന്നു. കോഴിക്കോട് ജില്ലയിലെ പൊയിൽക്കാവ്, ബാലുശ്ശേരി, ഉറവിങ്കൽ, അരിക്കുളം എന്നീ ക്ഷേത്രങ്ങളിലാണ് ഇത് നടത്തിപ്പോരുന്നത്. കുംഭ-മീന മാസങ്ങളിൽ തൃശ്ശൂർ ജില്ലയിലെ ചില കാവുകളിൽ പറയൻ അവതരിപ്പിക്കുന്ന കോലംകളിയിലും കാളിദാരികകഥയാണ് ആദ്യന്തം പറയുന്നത്. തൃശ്ശൂർ ജില്ലയിലെ കാട്ടൂർ പൊഞ്ഞനം ക്ഷേത്രത്തിലും പറയർ നടത്തുന്ന കാളകെട്ടും കാളകളിയും എന്ന അനുഷ്ഠാനകല കാളിസങ്കല്പത്തിലാണ് അനുഷ്ഠിക്കുന്നത്. ദാരികവധം എന്ന പേരിലും പാലക്കാട് പടിഞ്ഞാറുവശത്ത് പറയർ തന്നെ ഒരു അനുഷ്ഠാനകല നടത്തുന്നുണ്ട്.

കാളിനാടകത്തിന്റെ കണിശമായ ആഖ്യാനമില്ലാതെ പ്രസ്തുത പുരാവൃത്തവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് വരുന്ന കാളിനാടക പരിശിഷ്ടങ്ങളായ അനുഷ്ഠാനകലകളുമുണ്ട്. തെയ്യം കൂടാതെ തന്നെ പടയണി, മുക്കം,തിറ, കുത്തിയോട്ടം, വടയർവേല, കുമ്മാട്ടി, കച്ചയേറും ആണ്ടിയാട്ടവും എല്ലാം ഇതിലുൾപ്പെടുന്നു.

മധ്യതിരുവിതാംകൂറിലെ ദേവീക്ഷേത്രങ്ങളിലും ദദ്രകാളികാവുകളിലും ദേവിപ്രീണനത്തിനായി അനുഷ്ഠിക്കുന്ന കലാരൂപമാണ് പടയണി (പടേനി) മഠത്തിൽക്കാവ് ഭഗവതിക്ഷേത്രം, പനമറ്റത്ത് കാവ് ദേവിക്ഷേത്രം, അഴകിയകാവ് ദേവിക്ഷേത്രം, മുണ്ടൻകാവ് ദേവിക്ഷേത്രം,

പൂരുരുട്ടിക്കാവ് ദേവിക്ഷേത്രം എന്നിവിടങ്ങളിൽ ഈ അനുഷ്ഠാനകല അരങ്ങേറുന്നു. ദാരിക നിഗ്രഹം കഴിഞ്ഞ് കലിപൂണ്ട് സംഹാരരൂപി ണിയായി തുള്ളിയലറി വരുന്ന കാളിയുടെ കോപമടക്കാൻ ശിവഭൂത ഗണങ്ങൾ വിവിധങ്ങളായ കോലങ്ങൾ കെട്ടുന്നതാണ് ഇതിന്റെ ഇതി വൃത്തം. ഈ രംഗത്തു വരുന്ന കോലങ്ങളിലൂടെ സംസ്കാരമൂല്യത്തിന്റെ പ്രതിഷ്ഠാപനമാണ് വ്യക്തമാകുന്നത്.

പടയണിയിൽ സ്ത്രീകോലങ്ങളെയും അവതരിപ്പിക്കുന്നു. പലതരം യക്ഷിക്കോലങ്ങളും മറുതക്കോലവും ഭൈരവിക്കോലവും ഇതിനുദാഹര ണങ്ങളാണ്. അടന്തഒറ്റ, മുറിയടന്ത എന്നീ താളത്തിനൊപ്പമാണ് സൗ ന്ദര്യത്തെ മദിപ്പിക്കുന്ന ദേവതകളായ യക്ഷിക്കോലങ്ങൾ ചുവടുവെയ്ക്കു ന്നത്. ദാരികാസുരപത്നിയും മയപുത്രിയുമായ മനോദരിയാണ് മറുത ക്കോലമായി മാറുന്നത്.

തെയ്യത്തിന്റെ പ്രാദേശികഭേദമായ പൂതനും തിറയും കാളിപുരാവൃ ത്തത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. പാലക്കാട്, മലപ്പുറം എന്നീ ജില്ലകളിൽ മകരക്കൊയ്ത്തു കഴിഞ്ഞ വേല, വിഷുവേല, വൃശ്ചികത്തിലെ പൂരങ്ങളുടെ ആരംഭം എന്നിവയുടെ വരവറിയിച്ചു വരുന്നതാണ് പൂതനും തിറയും, ദാ രികനിഗ്രഹം കഴിഞ്ഞു വരുന്ന കാളിയെയും, ഭൂതഗണങ്ങളെയുമാണ് ഇത് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്.

ദക്ഷിണകേരളത്തിലെ ഗരുഡൻതൂക്കം ദാരികവധാനന്തരം രക്ത ദാഹം ശമിക്കാതെ ക്രുദ്ധയായി നിലകൊള്ളുന്ന കാളി സമീപത്തേക്ക് വിഷ്ണു വാഹനമായ ഗരുഡനെ അയക്കുന്നതാണ് പുരാവൃത്തം. അതുപോ ലെ തെക്കൻ കേരളത്തിലെ കുത്തിയോട്ടവും ദാരികവധാനന്തരം ക്രുദ്ധ യായ കാളിയുടെ കോപശമനത്തിനായി നടത്തുന്ന ബലിയാണ്. വട യാർ വേലയിലും ദാരികവധാനന്തരം കാളി മയനിർമ്മിതമായ ദാരിക രാജധാനി ഇളക്കിക്കൊണ്ടുവരുന്നതാണ് പുരാവൃത്തം. കാളിപ്രീണനാർ ത്ഥം കൊല്ലം പട്ടാഴി മണ്ണടി ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ നടത്തിപ്പോരുന്ന മുടിപ്പേ ച്ചും, തെക്കൻകേരളത്തിൽ പ്രചാരമുള്ള ഭദ്രകാളിത്തുള്ളലും തൃശ്ശൂരിലെ കുമ്മാട്ടികോലങ്ങളും കാളിപുരാവൃത്തസഹിതമാണ്.

സ്ത്രൈണചേതനയുടെ അംശം മുറ്റിനില്ക്കുന്ന മറ്റ് അനുഷ്ഠാനകലകളും കേരള പരിസരത്തിൽ സജീവമാണ്. ഉത്തരകേരളത്തിലെ കാവുകളിൽ നടത്തിപ്പോരുന്ന പൂരക്കളിയിലെ സമാപനചടങ്ങായ പള്ള് പാട്ടിൽ ശിവ പാർവ്വതിമാർ പള്ളന്റെയും പള്ളത്തിയുടെയും രൂപത്തിൽ കൃഷി പ്പണിയിലേർപ്പെടുന്നതാണ് ഇതിവൃത്തം. അതുപോലെ കോതാമൂരിയാ ട്ടത്തിൽ ഹരിനാരായണ കൃഷ്ണ സ്തുതികൾക്കൊപ്പം ഭഗവതിപ്പാട്ടുകളും

പാടാറുണ്ട്. അഗ്രശാലമ്മ എന്നറിയപ്പെടുന്ന ചെറുകുന്ന് അന്നപൂർണേശ്വരിയുടെ കഥ ഇതിൽ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നു.

സ്ത്രൈണാംശത്തെ ആരാധിക്കുന്ന അനുഷ്ഠാനകലകൾ വേറെയും കേരളീയപരിസരത്തിൽ സജീവമാണ്. ആദിവാസി വിഭാഗമായ കുറിച്യരുടെ അനുഷ്ഠാനകലയായ ഭഗവതിയാട്ടത്തിൽ കരിമ്പിലി ഭഗവതിയുടെ കോലമാണ് കെട്ടിയാടുന്നത്. പോവൂതി എന്നാണ് ഈ ഭഗവതിയെ അവർ വിളിക്കുന്നത്. സ്ത്രീകൾക്ക് സുഖപ്രസവത്തിനും പാതിവ്രത്യ സംരക്ഷണത്തിനും സഹായിക്കുന്ന ദേവിയാണിത്. സ്ത്രീസംരക്ഷണത്തിനായി ദുർമൂർത്തികളെ ആട്ടിയകറ്റുകയാണ് ഈ തുള്ളലിന്റെ ലക്ഷ്യം. കേരളത്തിൽ പ്രചാരമുള്ള വിനോദവും അനുഷ്ഠാനവും ഇടകലർന്നുള്ള കലയാണ് കുറത്തിയാട്ടം. തെക്കൻ കുറത്തിയാട്ടത്തിലാണ് കുറത്തിയെ ശ്രീപാർവ്വതിയായി ഗണിക്കുന്നത്. ശ്രീപരമേശ്വരനും പാർവ്വതിയും ഏഴരശനിപിടിപെട്ട് വലയുന്നതാണ് ഇതിലെ ഇതിവൃത്തം. തെക്കെ മലബാറിലെ മലവായിയാട്ടത്തെയും ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കേണ്ടതുണ്ട്. മലവായിദേവതയെ കുടിയിരുത്തിയ ആസ്ഥാനങ്ങളിലാണ് ഈ അനുഷ്ഠാനകല നടത്തിപോരുന്നത്. ഈ ദേവത നീലി, കരിനീലി, ചെറുനീലി, മലവായി എന്നീപേരിലാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. സ്ത്രീപ്രാതിനിധ്യമുള്ളതും അനുഷ്ഠാനവും വിനോദവും ഒത്തിണങ്ങിയകലാരൂപമാണ് കുമ്മിയടി. അധഃകൃതവിഭാഗത്തിലെ സ്ത്രീകളാണ് ഇത് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇതിന്റെ ആഢ്യവത്കരണമാണ് തിരുവാതിരകളിയിൽ ഉള്ളത്. ധനുമാസത്തിൽ ശ്രീപാർവ്വതി തിരുവാതിരനാളിൽ നോറ്റവ്രതത്തിന്റെ പ്രകീർത്തനമായാണ് സ്ത്രീകൾ തിരുവാതിരയാടുന്നത്.

കാളിപുരാവൃത്തം, അമ്മസങ്കല്പം എന്നീ വിശ്വാസങ്ങൾ കൂടാതെ കേരളീയസംസ്കാരഭൂമികയിൽ സ്ത്രൈണാചാരങ്ങൾ അരക്കിട്ടുറപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഐശ്വര്യത്തിന്റെ പ്രതീകമായ നിറപുത്തരിയിലെ നെൽക്കതിർ ശ്രീഭഗവതിയാണെന്നാണ് വിശ്വാസം. കുടുംബ ഐശ്വര്യത്തിന്റെ പ്രതീകമായി ഇവിടെ സ്ത്രീമാറുകയാണ് ഇതിലൂടെ. കർക്കിടമാസത്തിൽ കേരളീയഭവനങ്ങളിൽ പഞ്ഞമാസദുരിതം തീർത്ത് ഐശ്വര്യദേവതയായ ശ്രീപാർവ്വതിയെ കുടിയിരുത്താൻ ചേട്ടാഭഗവതിയെ അടിച്ചുപുറത്തുകളയുന്ന ആചാരമുണ്ട്. 'ശ്രീപോതിയകത്ത് ചേട്ടാഭഗവതിപുറത്ത്' എന്നത് പൈതൃകമായി കേട്ടുവരുന്ന വാമൊഴിയാണ്. കുടുംബങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളാണ് ഇത്തരം ചടങ്ങുകൾ ആചരിക്കുന്നതെന്നതും ഇതിലെ സവിശേഷതയാണ്. കേരളീയ ഭവനങ്ങളിലെ ഐശ്വര്യത്തിന്റെ പ്രതീകമായി സ്ത്രൈണ ദേവതാംശത്തെയാണ് കുടിയേറ്റുന്നത്.

ആരാധനയിലും അതിലുരുത്തിരിക്കുന്ന കലകളിലും പെൺമയുടെ

സ്വത്വം ഉൾക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ആരാധിക്കുന്നവളായും ആരാധിക്കപ്പെടുന്നവളായും സ്ത്രീയെ പുനർവായനാവിധേയമാക്കാം. കേരളീയ സമൂഹത്തിന്റെ അകസംസ്കാരത്തിലേക്ക് ഇടുങ്ങി കുടുംബ അനുമാനങ്ങളിലേക്ക് മാത്രമായി പരിമിതപ്പെട്ടുപോകുന്ന സ്ത്രീയിടങ്ങൾ ആരാധനയിലൂടെ മേൽക്കോയ്മ നേടുന്നു. "ഗോത്രവൃത്തം പുരുഷക്രിയകൾക്ക് പ്രാധാന്യമുള്ള കലകൾക്ക് പ്രാമുഖ്യം നല്കിയപ്പോൾ ഗൃഹവൃത്തം സ്ത്രീകളുടെയും, കുട്ടികളുടെയും കലകൾക്കാണ് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തത്"(40:2003).

പുരുഷാധികാരത്തിന്റെ പദവിയിൽ കലകൾ അമരുമ്പോഴും ആരാധനാപ്രാതിനിധ്യത്തിലേയ്ക്ക് സ്ത്രൈണചേതന കേരളീയവിശ്വാസ ഇടങ്ങളിൽ ഉയരുകയും മിഴിവുറ്റതായി പരിണമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പുരുഷന്റെ ഗോത്രകലയോടും നാട്ടറിവുകളോടും തുലനം ചെയ്ത് അതിനെല്ലാം പുരാവൃത്തം സൃഷ്ടിക്കുന്നത് അമ്മൂമ്മയറിവുകളും, മുത്തശ്ശിപ്പാട്ടുകളും അമ്മായിക്കഥകളുമാണ്. "സ്വന്തം ശരീരത്തെ പ്രകൃതിചാക്രികതയുടെ ഇരയാണെന്ന ഭാവനയിൽ സ്ത്രീ ആവിഷ്കരിച്ചകലകളും സമൂഹത്തിന്റെ പ്രധാനഘടകമായിമാറുന്നു"(40:2003) എന്നതും വിസ്മരിക്കാവുന്നതല്ല. ഗാർഹികമായ അനുഷ്ഠാനകലകളെ ഈ ഇനത്തിൽ കൊണ്ടുവരാം. കോലമെഴുത്ത്, അല്പന, മാരനെവരവേൽക്കൽ, അർപ്പണ, ഓണത്തപ്പനെ വരവേൽക്കൽ, നോയമ്പുനോൽക്കൽ, ആർത്തവദിനചര്യചടങ്ങുകൾ, ഇവയിൽ സ്ത്രൈണതയുടെ മാസ്മരിക കരപ്രയോഗം ദർശിക്കാവുന്നതാണ്. മുസ്ലീം വനിതകൾ അവരുടെ മതാചാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി കൈവെള്ളയിൽ വരക്കുന്ന മയിലാഞ്ചിയും അനുഷ്ഠാനമേഖലയിൽ തന്നെ ഒതുക്കാവുന്നതാണ്.

സ്ത്രീ ആരാധിക്കപ്പെടുന്നവളും, ആരാധിക്കുന്നവളുമായി സമൂഹഅവബോധതലത്തിൽ നിലകൊള്ളുമ്പോൾ പൗരാണികത സൃഷ്ടിക്കുന്ന മാതൃദേവതാസങ്കല്പങ്ങൾ ആദിമകേരളീയസംസ്കാരഭൂമികയിൽ ഉയർന്ന പദവിയലങ്കരിച്ചിരുന്ന സ്ത്രീസമൂഹത്തിന്റെ മേൽക്കോയ്മയെയാണ് വ്യംഗ്യമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സ്ത്രൈണഭാവത്തെ പുരുഷശരീരത്തിലേക്ക് പരകായം നടത്തുമ്പോഴും ഓരോ മിത്തിന്റേയും സൂക്ഷ്മമായ അസ്തിത്വത്തിന് കാരണഭൂതമാകുന്നത് സ്ത്രൈണചേതനയാണ്. ആര്യവത്കരണം സൃഷ്ടിച്ച അകത്തളങ്ങൾ സ്ത്രീകൾക്ക് പില്ക്കാല തടവറകളുടെ ആദിമരൂപമാകുമ്പോൾ ദ്രാവിഡത്വം പുറംസമൂഹത്തിലെ സ്ത്രൈണ സ്വാതന്ത്ര്യവിശാലതയെ മിഴിവുറ്റതാക്കുന്നു. അവിടെ അവൾ ആരാധിക്കുന്നവളും ആരാധിക്കപ്പെടുന്നവളുമാകുന്നു. അത്തരം ദ്രാവിഡസംസ്കാരപ്പൊലിമയുടെ പ്രത്യക്ഷീകരണങ്ങളാണ് കേരളീയ അനുഷ്ഠാനങ്ങളും ആചാരങ്ങളും കലകളും.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ചന്ദ്രശേഖരൻ നായർ, എൻ., കേരളീയകലകൾ, ശ്രീനികേതൻ, തിരുവനന്തപുരം-4,1981
2. ചുമ്മാർ ചൂണ്ടൽ, മുടിയേറ്റ്, കേരളഫോക്ക്ലോർ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 1981.
3. ഗോപിനാഥൻ, ആർ. (ഡോ.), കേരളത്തനിമ, ഹെറിറ്റേജ് സ്റ്റഡീസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2010.
4. രാഘവൻ, പയ്യനാട് (ഡോ.), തെയ്യവും തോറ്റംപാട്ടും, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 1979.
5. രാജഗോപാലൻ, സി.ആർ. (ഡോ.), ഗോത്രകലാവടിവുകൾ, നാട്ടറിവ് പഠനകേന്ദ്രം, തൃശ്ശൂർ, 2001.
6. ----------------, മുടിയേറ്റ് നാടോടിനേരരങ്ങ്, ----------, ---------, --------, 2003.
7. ----------------, കാവേറ്റം നാടൻ കലാപഠനങ്ങൾ, ----------, ---------, --------, 2004.
8. രവിശ്ശരനാട്, തെയ്യക്കഥകൾ, റെയിൽബോ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, ചെങ്ങന്നൂർ, 2002.
9. രവികുമാർ, ബി., അനുഷ്ഠാനകലരംഗാവതരണവും ഫോക്ക്ലോറും, കേളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2003.
10. ശശിധരൻ ക്ലാരി, ഡോ., കേരളീയകലാനിഘണ്ടു, ഒലിവ്, കോഴിക്കോട് 2012.
11. ശ്രീധരമേനോൻ, എ., കേരളചരിത്രം, ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1987.
12. സുധാകരൻ, കെ.പി., കേരളീയകലകൾ, ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്,കോഴിക്കോട്, 2011.
13. ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ, ഡി., കേരളം കേരളീയകല, എം.എസ്. ബുക്ക് ഡിപ്പോ, കൊല്ലം, 1972.
14. വാസുദേവൻപിള്ള കടമ്മനിട്ട, പടേണിയുടെ ജീവതാളം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1997.
15. വിഷ്ണു നമ്പൂതിരി, എം.വി. (ഡോ.), കേരളത്തിലെ തനതുകലകൾ, കോതാമൂരിയാട്ടം, കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1985.
16. -------------, നാടോടിവിജ്ഞാനീയം, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1996.
17. -------------, തെയ്യം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1999.
18. വിജയകുമാർ മേനോൻ, കലയുടെ മുഖദർശനം, പുരോഗമന കലാസാഹിത്യ സംഘം, മാവേലിക്കര, 1989.
19. -------------, ആധുനികകലാദർശനം, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 1993.
20. -------------, ഭാരതീയകല ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ, ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2003.

21. -------------, ദൈവത്തായ്, ഫോക്ക് കലാപഠനങ്ങൾ, നാട്ടറിവുപഠനകേന്ദ്രം, കണിമംഗലം, 2004.

ENGLISH REF

10. Mathur J.C,Historical cultural Heritage,Mary,Vol XXI

ആനുകാലികങ്ങൾ

49. രാജഗോപാലൻ, സി.ആർ. (ഡോ.), തമൊഴിക്കാവ്യബോധം, സാഹിത്യലോകം, ജനു.-ഫെബ്രു. പു. 37. ലക്കം 1, 2010.

50. വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി, എം.വി. (ഡോ.), ജനവിജ്ഞാനവും സൗന്ദര്യസങ്കല്പവും, ജനുവരി-ഫെബ്രുവരി, പു. 9, ലക്കം 1, 2004.

51. വിജയകുമാർ മേനോൻ, ദൃശ്യകലയിലെ പ്രകൃതിലാവണ്യദർശനം.

നവോത്ഥാനകാലത്തെ സ്ത്രീനിർമ്മിതി

('ശാരദ' എന്ന മാസികയെ ആസ്പദമാക്കി ഒരു പഠനം)

ജൂലിയാ ഡേവിഡ്

അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാള വിഭാഗം, മഹാരാജാസ് കോളേജ്

നവോത്ഥാനകാല കേരളത്തിലെ സ്ത്രീനിർമ്മിതി കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും, വിക്ടോറിയൻ സദാചാരമൂല്യങ്ങളും അടിസ്ഥാനമാക്കി രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. ഒരേസമയം സ്ത്രീവിമോചനപരവും സ്ത്രീവിരുദ്ധവുമായ ആശങ്ങളും സംവാദങ്ങളുമാണ് നവോത്ഥാനകാലം അഭിസംബോധനചെയ്തത്. സ്ത്രീയുടെ സാമൂഹികപദവി ഏറ്റവുമധികം ചർച്ചചെയ്തതും ഇക്കാലത്താണ്. കുടുബത്തിനകത്തെ സ്ത്രീയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചതും സാമൂഹികനിയന്ത്രണത്തിന്റെ താക്കോൽസ്ഥാനം പുരുഷൻ ഏറ്റെടുക്കുന്നതും നവോത്ഥാനകാലത്തിന്റെ സവിശേഷതകളായി കാണാം. ഇത്തരം ചർച്ചകൾ ശക്തമായിരുന്ന കാലത്ത് മലയാളത്തിലിറങ്ങിയ സ്ത്രീ മാസിക യാണ് ശാരദ. സ്ത്രീയുടെ സമഗ്രമായ വളർച്ച ലക്ഷ്യമാക്കിയ പ്രസ്തുത മാസികയിലെ ലേഖനങ്ങളുടെ ലഘുപഠനമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം.

കേരളത്തിൽ പത്രമാസികകളുടെ ആരംഭത്തോടെയാണ് ജ്ഞാന വിതരണവും സമ്പാദനവും ജനകീയമായത്. 1847-ൽ ഗുണ്ടർട്ടാണ് ആദ്യ പത്രമാസിക മലയാളലിപിയിൽ അച്ചടിച്ചപ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. തുടർന്ന് നിരവധി പത്രങ്ങളും മാസികകളും പുറത്തിറങ്ങി. കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാനകാലത്തെ നവീകരണപ്രക്രിയകൾക്ക് മാസികകൾ വലുതായ സംഭാവനകൾ നല്കി. വിവരവിതരണപ്രക്രിയകൾക്കും സാഹിത്യാദികളുടെ ചർച്ചകൾക്കും, സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക നവീകരണ ശ്രമങ്ങൾക്കും, ഭാഷാഗദ്യത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കും മലയാളത്തിലെ ആദ്യകാലമാസികകൾ

പ്രാധാന്യം നല്കുകയുണ്ടായി. കേരളത്തിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രസവിശേഷതക ളെക്കുറിച്ചും, മലയാള ഭാഷ സംസാരിക്കുന്നവരെക്കുറിച്ചും ഐക്യകേര ളത്തിന്റെ സാധ്യതകളെക്കുറിച്ചും അവബോധമുണ്ടാക്കിയത് ഇത്തരം പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളാണ്.

ആദ്യകാലസ്ത്രീമാസികകൾ സ്ത്രീശാക്തീകരണവുമായി (women empowerment) ബന്ധപ്പെട്ട പ്രശ്നങ്ങൾ ഉയർത്തുകയും നിരന്തര ചർച്ച കൾക്കു വിധേയമാക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസം, സാമൂഹിക അടിമത്തം, ഗാർഹികപീഡനം, സ്വാതന്ത്ര്യം, സ്വത്വബോധം തുടങ്ങി യവ പൊതുബോധത്തിലേയ്ക്ക് വിതരണംചെയ്തത് സ്ത്രീകൾക്കുവേണ്ടിയു ള്ള മാസികകളിലാണ്. ശ്രീ.എൻ.കെ. രവീന്ദ്രന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ: 'പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പൂർവ്വാർദ്ധത്തിൽ കേരളത്തിലാരംഭിച്ച ഏതാണ്ടെല്ലാ മാധ്യമങ്ങളും സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസത്തെയും സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യ ത്തെയും സംബന്ധിച്ച ചർച്ചകൾക്കുവേദിയൊരുക്കിയെങ്കിലും, കേരള ത്തിലെ സ്ത്രീവിമോചനാശയങ്ങളുടെ മൂർത്തവും സത്യസന്ധവുമായ രേ ഖകൾ സ്ത്രീകളെ അഭിസംബോധന ചെയ്തിരുന്ന സ്ത്രീമാസികകളിൽ നി ന്നാണ് പ്രധാനമായും ലഭിക്കുന്നത്'. (പുറം: 28, 2010) എന്നാണ്.

സ്ത്രീകളുടെ പ്രശ്നങ്ങളും സാമൂഹികവളർച്ചയും ശാക്തീകരണവും ചർച്ച ചെയ്യാൻ സ്ത്രീകൾതന്നെ പ്രാസാധികമാരായി ആരംഭിച്ച മാസികയാണ് ശാരദ. 1905-ൽ എറണാകുളത്തുനിന്നാണ് മാസിക പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. റാണി സേതുലക്ഷ്മീഭായി, റാണി പാർവ്വതീഭായി, ഇക്കുവമ്മ തമ്പുരാൻ എന്നിവർ രക്ഷാധികാരികളായിരുന്നു. എറണാകുളത്തെ ടി.സി. കല്യാ ണിയമ്മ, ടി. അമ്മുക്കുട്ടിയമ്മ എന്നിവരും തിരുവനന്തപുരത്തെ ബി. കല്യാണിയമ്മയും ഈ മാസികയുടെ പ്രസാധികമാരായി വർത്തിച്ചു.

ധാരാളം സ്ത്രീശാക്തീകരണ ലേഖനങ്ങൾ ശാരദയിൽ ഉണ്ടായി. 'ശാരദ പ്രത്യേകം സ്ത്രീകളുടെ ഉപയോഗത്തിനായി തുടങ്ങുന്നതാകുന്നു.' എന്നു തുടങ്ങുന്നതാണ് ഒന്നാം ലക്കത്തിലെ പ്രസ്താവന. മലയാളഭാഷ പരിചയമുള്ള എല്ലാ സ്ത്രീകളുടെയും 'അഭ്യുദയത്തിനു' വേണ്ടിയുള്ള വസ്തുത കൾ ലളിതവും സുഗമവുമായ ഭാഷയിൽ പ്രതിപാദിക്കുകയാണ് ലക്ഷ്യം. മാത്രമല്ല അത് സ്ത്രീകൾക്ക് നിത്യമായ ഗുണം ലഭ്യമാക്കുമെന്ന ബോധ്യ വും തങ്ങൾക്കുണ്ടെന്ന് മാനേജരും ഉടമസ്ഥനുമായ കെ. നാരാണയണ മേനോന്റെ പ്രസ്താവന വെളിപ്പെടുത്തുന്നു.

1905-ൽ ആരംഭിച്ച ശാരദ എറണാകുളത്തെ തൃപ്പൂണിത്തുറയിൽ നിന്നും രണ്ടുകൊല്ലംമാത്രമേ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചുള്ളൂ. തുടർന്ന് തിരുവന ന്തപുരത്തുനിന്ന് വീണ്ടും പ്രസിദ്ധീകരണമാരംഭിച്ചു. സ്വദേശാഭിമാനി

രാമകൃഷ്ണപിള്ള യുടെയും, ഭാര്യ ബി. കല്യാണിയമ്മയുടെയും ചുമതലയി ലാണ് ഇക്കാലത്ത് ശാരദയുടെ ലക്കങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകൃതമായത്. സ്വ ദേശാഭിമാനിപത്രവും പ്രസ്സും 1910 സെപ്റ്റംബർ 26-ന് കണ്ടുകെട്ടുകയും പത്രാധിപർ കെ.രാമകൃഷ്ണപിള്ളയെ അറസ്റ്റുചെയ്ത് നാടുകടത്തുകയും ചെ യ്തതോടെ ശാരദയുടെ പ്രസിദ്ധീകരണം നിലച്ചുപോയി. ശാരദയുടെ പ്ര സിദ്ധീകരണ കാലം 1905 മുതൽ 1909-വരെയാണ്.

ശാരദ മലയാളത്തിലുണ്ടായ രണ്ടാമത്തെ സ്ത്രീമാസികയാണ്. ആദ്യത്തേത് 1887-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച കേരളീയ സുഗുണബോധിനി യാണ്. എന്നാൽ അതിൽ പ്രസാധകരുടെ പക്ഷത്ത് പുരുഷൻമാരാ യിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പൂർണ്ണമായ അർത്ഥത്തിൽ 'സ്ത്രീകളുടെ മാസിക' എന്ന് കേരളീയ സുഗുണബോധിനിയെ വിശേഷിപ്പിക്കാനാ വില്ലെന്ന് എൻ.കെ.രവീന്ദ്രൻ 'പെണ്ണെഴുതുന്ന ജീവിത'ത്തിൽ പറയു ന്നു. (2020, പുറം: 28). യഥാർത്ഥത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെതു മാത്രമായ ഒന്നാ മത്തെ മാസിക ശാരദയാണ്. വിദ്യാസമ്പന്നരായ സ്ത്രീകൾ പത്രാധി പസ്ഥാനത്തു നിന്നുകൊണ്ട് വിമോചനത്തിനും ശാക്തീകരണത്തിനു മായി പ്രവർത്തിച്ച, വ്യക്തമായ ലക്ഷ്യത്തോടു കൂടിയ, മാസികയാണ ത്. ലേഖനങ്ങളോടൊപ്പം ചെറുകഥ, നോവൽ, നാടകം, കവിത, ശാ സ്ത്രലേഖനങ്ങൾ, ലഘുകുറിപ്പുകൾ, വിവിധ രാജ്യങ്ങളെ പരിചയപ്പെടു ത്തുന്ന പ്രബന്ധങ്ങൾ, ജീവചരിത്രകുറിപ്പുകൾ തുടങ്ങി വൈവിധ്യമാർ ന്ന രചനകളായിരുന്നു ശാരദയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നത്. പ്രസ്തുതരചനക ളിലെല്ലാം സ്ത്രീകളുടെ സർവ്വതോന്മുഖമായ വളർച്ചയും ശാക്തീകരണ വും ലക്ഷ്യമാക്കിയിരുന്നു.

സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹികപദവി, വിദ്യാഭ്യാസം, വിമോചനം, ശാക്തീ കരണം, സ്വതന്ത്രരൂപീകരണം എന്നിവ നിരന്തരം ചർച്ചചെയ്തുകൊണ്ട് നിരവധി വിമർശനങ്ങളും ശാരദയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തേണ്ടിവന്നു. വീടിന കത്താണോ, പുറത്താണോ സ്ത്രീയുടെ പ്രവർത്തനരംഗം എന്ന വിഷയ മാണ് ഏറ്റവുമധികം ചർച്ചചെയ്തത്. സ്ത്രീയുടെ പ്രവർത്തനമേഖല വീട്ടി നകത്താണെന്ന് സൂചിപ്പിക്കുകയും സമർത്ഥിക്കുകയുംചെയ്യുന്ന ലേഖ നങ്ങൾ മാസികയുടെ പ്രധാനലക്ഷ്യം മാറ്റിമറിക്കുമെന്ന തിരിച്ചറിവ് ബുദ്ധിമതികളായ പ്രസാധികമാർക്കുണ്ടായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്രാസാധികമാർ നിരന്തരം ഇടപെടുകയും സ്ത്രീ ശാക്തീകരണം പ്രധാന വിഷയമായി സ്വീകരിച്ച് പലതരം കുറിപ്പുകളും മഹതികളുടെ ജീവചരി ത്രങ്ങളും വിവിധലക്കങ്ങളിൽ ബോധപൂർവ്വം ചേർത്തതായും കാണാം.

അമേരിക്ക, ചൈന, ജപ്പാൻ, കൊറിയ, ബ്രിട്ടൻ, ലാറ്റിനമേരിക്കൻ രാജ്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയ നിരവധി സ്ഥലങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളെക്കുറിച്ചും

അവരുടെ സവിശേഷതകളെക്കുറിച്ചും ഓരോ ലക്കങ്ങളിലും ചേർത്തി ട്ടുണ്ട്. അതതു രാജ്യങ്ങളിലെ സമർത്ഥകളായ സ്ത്രീകൾ സമൂഹത്തിൽ രണ്ടാംകിടക്കാരായി മാത്രം കാണുന്നവർ, വോട്ടവകാശത്തിനുവേണ്ടി നിരന്തരസമരത്തിലേർ പ്പെടുന്നവർ, ലോകസഞ്ചാരത്തിലേർപ്പെടുന്ന ധീരരായ വനിതകൾ എന്നിങ്ങനെ 'മലയാള'ത്തിലെ ജനങ്ങൾ അറി യാനിടയില്ലാത്ത പുതുലോകം വായനക്കാർക്കായി വെളിപ്പെടുത്തുവാൻ ശാരദയിലെ ലേഖകരും പ്രസാധികമാരും കഠിനപരിശ്രമം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

നായർസ്ത്രീ മാത്രമല്ല, ക്രിസ്ത്യാനികൾ, മുസ്ലീംങ്ങൾ ഇതര വിഭാഗ ങ്ങളിൽ പെട്ടവർ—എല്ലാവരും പാർശ്വങ്ങളിലല്ല, പൊതുധാരയിൽ എത്തിപ്പെടേണ്ടവരാണെന്ന വാദം പ്രസാധികമാർ പരിമിതസാഹച ര്യങ്ങളിൽ നിന്നാണെങ്കിലും, നടത്തുകയുണ്ടായി. ഉയർന്ന പദവികളി ലെത്തിയ സ്ത്രീകളെ അനുമോദിക്കാനും ശാരദ ശ്രദ്ധിച്ചു. ഉന്നതബിരുദ ങ്ങൾ കരസ്ഥമാക്കിയ സ്ത്രീകളെക്കുറിച്ച് കുറിപ്പുകൾ നൽകുകവഴി മല യാളത്തിലെ സ്ത്രീകളെ പ്രചോദിപ്പിക്കുകയും പ്രസാധികമാരുടെ ലക്ഷ്യ മായിരുന്നുവെന്ന് നിരീക്ഷിക്കാം.

സ്ത്രീകളുടേതു മാത്രമായ പൊതുഇടങ്ങളെക്കുറിച്ച് കൃത്യമായ അവ ബോധം മാസികക്കുണ്ടായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് സ്ത്രീസമാജങ്ങളുടെ യോഗങ്ങളെക്കുറിച്ച് പ്രത്യേക ഫീച്ചറുകൾ നല്കിയത്. 1902-ൽ സ്ഥാപി ച്ച കോഴിക്കോട് സ്ത്രീജനസമാജത്തെക്കുറിച്ചും 1904 ഫെബ്രുവരിയിൽ രൂ പീകരിച്ച പാലക്കാട് സ്ത്രീസമാജത്തെക്കുറിച്ചും ശാരദയിൽ വിശദമായ വിവരണങ്ങൾ ഉണ്ട്. 1908 മാർച്ച് മാസത്തിലെ 2-ാം ലക്കത്തിൽ തിരുവ നന്തപുരം കേന്ദ്രീകരിച്ചുണ്ടായ മറ്റൊരു സ്ത്രീസമാജത്തെക്കുറിച്ചും വിവര ണമുണ്ട്. പ്രസ്തുത യോഗത്തിന്റെയും സ്ത്രീസമാജത്തിന്റെയും ലക്ഷ്യം ഇപ്ര കാരം വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്: 'ഈ യോഗത്തിന്റെ ഉദ്ദേശം പൊതുവെ എല്ലാ ജാതികളിലുമുള്ള ഉത്കർഷപ്രാപ്തിയാണ്. ഒരു വർഗത്തിനെമാത്രം ഉൾ പ്പെടുത്തിയും അന്യവർഗ്ഗങ്ങളെ ഒഴിച്ചും ഇങ്ങനെ സമാജം ഏർപ്പെടുത്തു ന്നതു ബുദ്ധിവിശാലതയെ ലക്ഷ്യപ്പെടുത്തുകയല്ല. സാമുദായിക വിഷയ ങ്ങളിൽ പരിഷ്കാരങ്ങൾ വരുത്തുവാൻ ഓരോ വർഗ്ഗക്കാരും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം യത്നങ്ങൾ ചെയ്യേണമെന്നു സമ്മതിക്കപ്പെടാം. എന്നാൽ അതിലേക്കു ഓരോ വർഗ്ഗക്കാരും അന്യവർഗ്ഗക്കാർക്ക് ഉദാഹരണമാ യോ മാതൃകയായോ തീരുന്നതാണ്.'

നവോത്ഥാനകാലത്ത് രൂപീകരിച്ച പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ജാതികേന്ദ്രിതമെന്നതുപോലെ, പുരുഷകേന്ദ്രിതവുമായിരുന്നു. അതു കൊണ്ടാണ് മേൽസൂചിപ്പിച്ച സ്ത്രീജനസമാജത്തിന്റെ ലക്ഷ്യത്തിൽ

സാമുദായിക പരിഷ്കാരങ്ങൾ ഓരോ വർഗ്ഗക്കാരും പ്രത്യേകം പരിശ്രമിച്ചാൽ മാത്രമേ സാധ്യമാകുവെന്ന് പറയുന്നത്. എന്നാൽ ഓരോ വിഭാഗം സംഘടനകളും ഇതര വിഭാഗക്കാർക്ക് ഉദാഹരണമോ മാതൃകയോ ആകേണ്ടതാണെന്ന് പറയുമ്പോൾ അക്കാലത്തെ പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സവിശേഷതതന്നെ വെളിപ്പെട്ടുവരുന്നു. 'ഈ വിഭാഗങ്ങ'ളിൽ ജാതി മാത്രമല്ല, സ്ത്രീ/പുരുഷജാതികുടെ ഉൾപ്പെടുന്നതായും നിരീക്ഷിക്കാം. പരിഷ്കരണ ശ്രമങ്ങളും സാമുദായനവോത്ഥാനശ്രമങ്ങളും ഒരു വർഗ്ഗത്തിന്റെ മാത്രം അധികാരപരിധിയിൽ വരുന്നതിലുള്ള എതിർപ്പ് സ്ത്രീജനസമാജങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിനു പിന്നിലുണ്ടെന്ന് കാണാം. 'പരസ്പരം സൗഹൃദവും സഹോദരീഭാവവും വർദ്ധിപ്പിക്കുക'— എന്നതും പ്രധാനപ്പെട്ട ലക്ഷ്യമാണെന്ന് പറയുമ്പോൾ ജാതിമതാതീതമായ ഇടപെടലുകൾക്ക് പ്രാമുഖ്യം നല്കേണ്ടതുണ്ടെന്ന സൂചനയുമുണ്ട്.

കുടുംബത്തിൽ മാത്രം കഴിഞ്ഞിരുന്ന സ്ത്രീകൾക്ക് പ്രബന്ധാവതരണങ്ങൾക്കും ലഘുചർച്ചകൾക്കും വിനോദങ്ങൾക്കും സാധ്യത നൽകുന്നവയാണ് സ്ത്രീസമാജങ്ങൾ. സമൂഹത്തെ നേരിടാനും പരിവർത്തനങ്ങൾക്കൊപ്പം നിലകൊള്ളാനും അവരെ സജ്ജരാക്കാൻ കൂട്ടായ്മകൾക്ക് കഴിയുമെന്ന് മാസിക കരുതി.

സ്ത്രീകൾക്ക് ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം നല്കണോ, എന്നതിനെക്കുറിച്ച് വ്യത്യസ്തമായ അഭിപ്രായങ്ങൾ നിലവിലിരുന്നതിന്റെ വ്യക്തമായ സൂചനകൾ ശാരദയിലുണ്ട്. ശാരദയിലെ വിദ്യാഭ്യാസലേഖനങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമായ വാദങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയാണ്. വിദ്യാഭ്യാസം ഒരു വ്യക്തിയുടെ പദവി ഉയർത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതിനാൽ സ്ത്രീകൾ നിർബന്ധമായും വിദ്യാഭ്യാസം നേടേണ്ടതുണ്ട്. പ്രൈമറിതലത്തിലുള്ളതല്ല മറിച്ച് പ്രൊഫഷണൽ കോഴ്സുകൾവരെ തെരഞ്ഞെടുത്ത് മുന്നിലെത്തേണ്ടതുണ്ട്. ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസമേഖലയിൽ എം.എ. പോലുള്ള കോഴ്സുകൾ പോലും അക്കാലത്ത് സാർവ്വത്രികമായിട്ടില്ല. അപ്പോഴാണ് തൊഴിലധിഷ്ഠിത വിദ്യാഭ്യാസം ചർച്ചചെയ്യുന്ന ലേഖനങ്ങൾ വന്നത്. അവയെല്ലാം വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ശക്തരാകേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത സൂചിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. ശാരദയുടെ 7-ാം ലക്കത്തിലെ അതിശക്തമായ ലേഖനമാണ് കെ.പത്മാവതിയമ്മയുടെ മലയാളിസ്ത്രീകളും വിദ്യാഭ്യാസവും. പ്രസ്തുത ലേഖനത്തിൽ അവർ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെയുള്ള സ്ത്രീശാക്തീകരണത്തെ അനുകൂലിച്ച് ഇപ്രകാരം എഴുതുന്നു. 'സ്ത്രീകൾക്ക് മാനസികമായ ശാക്തീകരണം നല്കുന്നതിൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് വലുതായ പങ്കുണ്ട്. മനുഷ്യർക്ക് വിദ്യാഭ്യാസംകൊണ്ട് നേടിയെടുക്കാനാവുന്നത്

ഔന്നത്യമാണ്. അതിൽനിന്ന് സ്ത്രീകളെ അകറ്റിനിർത്തുന്നത് അപകടമാണ്. സർവ്വതോന്മുഖമായ ശാക്തീകരണത്തിന് സജ്ജരാക്കുന്നത് വിദ്യാഭ്യാസമാണ്. ബാല്യകാലത്തുമാത്രം നല്കുന്ന പ്രൈമറി വിദ്യാഭ്യാസമല്ല, മറിച്ച് സ്ത്രീ ശാക്തീകരണത്തിനുവേണ്ടത് ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസമാണ്. അത്തരം ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസകേന്ദ്രങ്ങളുടെ സ്ഥാപനത്തിനും നടത്തിപ്പിനുമായി മുന്നോട്ടുവരേണ്ടത് സമ്പന്നരും ഉദ്യോഗസ്ഥരുമാണ്. അവർ പെൺകുട്ടികൾക്കുവേണ്ടി ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങൾ ആരംഭിക്കേണ്ടതാണ്" എന്നും പത്മാവതിയമ്മ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു.

വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ സ്ത്രീകൾ അവശ്യമായും തൊഴിലുകളിൽ പ്രവേശിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നും ശാരദയിലെ ലേഖനങ്ങൾ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. തങ്ങളുടെ അഭിരുചിക്കിണങ്ങുന്നവ കണ്ടെത്തേണ്ടത് സ്ത്രീകൾതന്നെയാണ്. വൈദ്യം, നിയമം, അധ്യാപനം, പത്രപ്രവർത്തനം, സാമൂഹികസേവനം തുടങ്ങി ഭരണരംഗത്തുവരെ സ്ത്രീകൾക്കു കഴിവുതെളിയിക്കാനാവും. അക്കാലത്ത് സ്ത്രീകൾ തൊഴിലിൽ ഏർപ്പെടുന്ന വൈദേശിക കാഴ്ചകൾ ലഘുകുറിപ്പുകളിലായി ശാരദയിൽ ഇപ്രകാരം ചേർത്തിരിക്കുന്നു (1909)-

1. ബെർലിൻ സർവ്വകലാശാലയിൽ 27 അമേരിക്കൻ സ്ത്രീകൾ വൈദ്യം അഭ്യസിക്കുന്നു.
2. അമേരിക്കയിൽ ഇപ്പോൾ വക്കീൽ വേലയിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുന്നവരായി ഏകദേശം രണ്ടായിരം സ്ത്രീകളുണ്ട്.
3. ആഫ്രിക്കയിൽ ടാഞ്ജിയർ എന്ന ദിക്കിൽ പാർക്കുന്ന മിസ്സ് വിൻസ്ലോ അവിടെ ഒരു മൃഗചികിത്സാശാല സ്ഥാപിച്ചു നടത്തിവരുന്നു.
4. അൾജിയേഴ്സ് നഗരത്തിലുള്ള അപ്പീൽ കോടതിയിൽ ഇദംപ്രഥമമായി ബ്ലാഞ്ചി അസൗര എന്നു പേരായ ഒരു സ്ത്രീ ബാരിസ്റ്ററായി ചേർന്നിരിക്കുന്നു.
5. ഈയിടെ അമേരിക്കയിൽ ബോസ്റ്റൺ നഗരത്തിലെ ഒരു സ്ത്രീ 12 മണിക്കൂർ നേരംകൊണ്ട് കടലിൽ 10 മൈൽ ദൂരം നീന്തിക്കയറിയിരിക്കുന്നു.

ഇതരരാജ്യങ്ങളിൽ വൈവിധ്യമാർന്ന ജോലികൾ സ്വീകരിച്ചുകഴിഞ്ഞ സ്ത്രീകളുടെ മാതൃകകളാണവ. അതിനാൽ ഇവിടത്തെ സ്ത്രീകൾക്കും പ്രസ്തുതമാതൃകകൾ സ്വീകരിക്കാവുന്നതാണ്. അക്കാലത്തെ കേരളത്തിൽ പരമ്പരാഗതതൊഴിലുകൾ മാത്രമാണ് സ്ത്രീകൾക്കു വിധിച്ചിരുന്നത്. സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക ഭദ്രതയുള്ള സ്ത്രീകൾക്ക് അടുക്കളഭരണം മാത്രമാണ് തൊഴിൽ. അല്ലാത്തവർ പുരുഷന്മാരോടൊപ്പം പരമ്പരാഗതതൊഴിലുകളിലേർപ്പെട്ടുപോന്നു. എന്നാൽ ആധുനികത മുന്നോട്ടുവെച്ച

വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായം പുതിയ തൊഴിലുകളുടെ സാധ്യതകളും തുറന്നിട്ടു. അതിൽ ആകൃഷ്ടരായ ധാരാളം യുവാക്കൾ മാസികയുടെ ആരംഭകാലം മുതല്ക്കുതന്നെ വിവിധ ഉദ്യോഗങ്ങൾ സ്വീകരിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. സ്വാഭാവികമായും വിദ്യാസമ്പന്നകളായ സ്ത്രീകളെയും തൊഴിലിലേർപ്പെടാൻ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുക, എന്നത് അക്കാലത്തെ മാസികകളുടെ പൊതുസ്വഭാവമായി. അത്തരം തൊഴിലുകളിൽ ഏറ്റവും പ്രാമുഖ്യം ലഭിച്ചത് വൈദ്യം, നിയമം എന്നീ മേഖലകൾക്കായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാവണം മേൽക്കൊടുത്ത ലഘുകുറിപ്പുകളിൽ പ്രസ്തുത തൊഴിലുകൾ കൂടുതൽ പരാമർശിച്ചിരിക്കുന്നത്. വൈദ്യം പഠിക്കുന്നവർ 27, വക്കീലായി രജിസ്റ്റർ ചെയ്തവർ 2000 എന്നിങ്ങനെയും എഴുതുമ്പോൾ തൊഴിൽ ചെയ്യുന്നവരുടെ എണ്ണത്തിലുള്ള ആധിക്യം തന്നെയാണ് പ്രധാനം. ഒന്നോരണ്ടോ പേരല്ല, മറിച്ച് ധാരാളംപേർ മാസിക ലക്ഷ്യംവെയ്ക്കുന്ന സ്ത്രീശാക്തീകരണത്തിൽ പങ്കാളികളാകണമെന്ന് കരുതിയതായി നിരീക്ഷിക്കാം. പ്രസ്തുത തൊഴിലിടങ്ങളിൽ മികവുതെളിയിച്ച പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യദേശങ്ങളിലെ വനിതകളെക്കുറിച്ചുള്ള കുറിപ്പുകൾ ഉദ്യോഗാർത്ഥികളെ പ്രചോദിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. തൊഴിൽനേടി ശക്തരാകാനുള്ള ആഹ്വാനം ശാരദ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്.

നവോത്ഥാനകാലം അഭിസംബോധനചെയ്ത പ്രധാനപ്രശ്നങ്ങളിൽ തങ്ങളുടെ നിലപാടു വ്യക്തമാക്കുവാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളാണ് ശാരദയുടെ പ്രസാധികമാർ ചെയ്തത്. അവ സ്ത്രീവിമോചനാശയങ്ങളായിരുന്നു. ചലിക്കുന്ന സ്ത്രീയെയാണ് ശാരദ വിഭാവനം ചെയ്തത്. സാമൂഹികനിയന്ത്രണം പുരുഷനിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങേണ്ടതല്ല. സമത്വദർശനത്തില ധിഷ്ഠിതമായ പുരോഗതിയാണ് ലക്ഷ്യമാക്കേണ്ടത്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും തൊഴിലിന്റെയും മേഖലകളിൽ മാത്രമല്ല പൊതു ഇടങ്ങളിലും സ്ത്രീകൾക്ക് പ്രവേശനം ലഭ്യമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ബഹുജനം എന്ന വ്യാഖ്യാനത്തിൽ കേരളീയസ്ത്രീകളുടെ ഉൾപ്പെടണം. പാശ്ചാത്യ ആധുനികത നിർമ്മിച്ചെടുത്ത സ്ത്രീമാതൃകതന്നെയാണ് ശാരദയുടെ പ്രസാധികമാരും ലക്ഷ്യമാക്കിയത്. എങ്കിലും നവോത്ഥാന സങ്കല്പങ്ങളിലും മൂല്യങ്ങളിലും 'അവളെ' അടയാളപ്പെടുത്താൻ അവർ പരിശ്രമിച്ചിരുന്നതായും കാണാം.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ശാരദ, 1905 മുതൽ 1909 വരെ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച എല്ലാ ലക്കങ്ങൾ.
2. ഉള്ളൂർ എസ്. പരമേശ്വരയ്യർ, കേരള സാഹിത്യ ചരിത്രം Vol. 4 (കേരള സർവ്വകലാശാല പ്രസിദ്ധീകരണ വകുപ്പ് 1974)

3. ഭാസ്കരനുണ്ണി, പി., പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി തൃശ്ശൂർ, 1988.
4. ഗീത, എഴുത്തമ്മമാർ, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം 2016.
5. ലതികാനായർ, ബി., പറവൂർ, ഭാരതസ്ത്രീകൾ നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട് 2012.
6. ബഷീർ, എം.എം., ആദ്യകാല സ്ത്രീകഥകൾ.
7. രവീന്ദ്രൻ, എൻ.കെ., പെണ്ണെഴുതുന്ന ജീവിതം, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2010.
8. ജയകൃഷ്ണൻ, എൻ. (എഡി.), ഫെമിനിസം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
9. സജിത മഠത്തിൽ, മലയാള നാടക സ്ത്രീചരിത്രം, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട് 2010.
10. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ., കേരളത്തിന്റെ സംസ്കാരിക ചരിത്രം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
11. ജെ. ദേവിക, കുലടയ്ക്കും കുലീനയ്ക്കുമപ്പുറം, ലിംഗഭേദ വിചാരം സരസ്വതിയമ്മയുടെ കൃതികളിൽ, സ്ത്രീവാദം- ഡി.സി. ബുക്സ്, 2000.
12. ജെ. ദേവിക, (എഡി.) 2006, ആണരശുനാട്ടിലെ കാഴ്ചകൾ, തൃശ്ശൂർ കറന്റ് ബുക്സ്.
13. രശ്മി ബിനോയ്, ചരിത്രത്തിലെ പെണ്ണിടങ്ങൾ. തിരുവനന്തപുരം കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2008.
14. ലീലാവതി എം., മലയാള കവിതാ സാഹിത്യചരിത്രം, തൃശ്ശൂർ, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി 1980.
15. Devika J., Herself: Early Writing Womens Literary History, London: John Hopkins. 2005.
16. വിർജീനിയ വൂൾഫ്, വിവ. എൻ. മൂസക്കുട്ടി, എഴുത്തുകാരിയുടെ മുറി, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2004.
17. എൻ. ജയകൃഷ്ണൻ, (എഡി.), ഫെമിനിസം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, ജൂൺ 2011.

കേരളീയവൈദ്യചരിത്രത്തിന്റെ സംസ്കാരരാഷ്ട്രീയം

ഡോ. സ്വപ്ന ശ്രീനിവാസൻ
അസി. പ്രൊഫ. മലയാളം, ഗവ. വനിതാകോളേജ്, തിരുവനന്തപുരം

ഇൻഡ്യയിലെ എല്ലാത്തരം ജ്ഞാനശാസ്ത്രങ്ങളുടെയുമെന്നപോലെ വൈദ്യവ്യവഹാരങ്ങളുടെ ചരിത്രരചനയും (historiography) ബ്രിട്ടീഷ്കാർമ്മികത്വത്തിൽ യൂറോപ്യൻ ചരിത്രരചനാപദ്ധതിയനുസരിച്ചാണ നിർവ്വഹിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഇൻഡ്യക്കാർ ശാസ്ത്രപരിജ്ഞാനമില്ലാത്തവരാണെന്നും അന്ധവിശ്വാസികളാണെന്നും വിധിയെഴുതുന്ന മെക്കാളെ യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രപഠനമാണ് ഇതിനു പ്രതിവിധിയായി നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്[1]. ചികിത്സാസംബന്ധമായ പൗരസ്ത്യജ്ഞാനശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രവ്യവഹാരങ്ങളിൽനിന്നുള്ള വ്യത്യാസം ഇൻഡ്യക്കാരുടെ അജ്ഞതയുടെ പ്രത്യക്ഷോദാഹരണം എന്ന നിലയിലാണ് മെക്കാളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത് (തോമസ് മെക്കാളെ, 2008 : 374). പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ സാംക്രമികരോഗങ്ങളെയും ചികിത്സകളെയും കുറിച്ചു രചിച്ചിരിക്കുന്ന 'കോളനൈസിങ് ദി ബോഡി' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഡേവിഡ് ആർനോൾഡ് ഭാരതീയചികിത്സാപദ്ധതികളുടെ ജനകീയത അപഗ്രഥിക്കുന്നുണ്ട് (1993: 3). ആയിരത്തി എണ്ണൂറ്റി എൺപത്തിനാലു മുതൽ കൽക്കത്ത പോലെയുള്ള സ്ഥലങ്ങളിൽ യൂറോപ്യൻ വൈദ്യശാസ്ത്രപഠനം ആരംഭിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും മെഡിക്കൽ കോളേജുകൾ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന വൻനഗരങ്ങളിലല്ലാതെ ഗ്രാമാന്തരങ്ങളിലേക്ക് കടന്നുകയറാൻ ആധുനികചികിത്സാസമ്പ്രദായത്തിനു കഴിയാത്തത് ആയുർവേദം, സിദ്ധം, യുനാനി തുടങ്ങിയ ജനകീയചികിത്സാപദ്ധതികളുടെ പ്രചാരം മൂലമാണെന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുമാനം ഭാരതീയചികിത്സാസമ്പ്രദായങ്ങളുടെ ഫോക്സ്വഭാവത്തിലേക്കുകൂടി വിരൽചൂണ്ടുന്നു. അവ

ജനസാമാന്യത്തിന്റെ അബോധത്തിൽ നിലകൊള്ളുകയും അവശ്യസമയത്ത് സ്വന്തം ധർമ്മം നിർവ്വഹിക്കുകയും പലപ്പോഴും ജീവിതചര്യയുടെ ഭാഗമായിത്തന്നെ തുടരുകയും ചെയ്യുകയാണുണ്ടായത്. അവയുടെ രാഷ്ട്രീയമോ ചരിത്രമോ പലപ്പോഴും അക്കാദമികപരിഗണനയ്ക്കു വിഷയമായിട്ടില്ല. അവ പ്രയോഗരീതി മാത്രമായാണ് കേരളീയസമൂഹത്തിൽ നിലകൊണ്ടിട്ടുള്ളത്. ഇവ പലപ്പോഴും പരമ്പരാഗതമായി പിന്തുടർന്നു പോരുന്ന ജ്ഞാനശാസ്ത്രങ്ങളാണ് എന്നും കാണാൻ കഴിയും.

കേരളത്തിലെ വൈദ്യവ്യവഹാരങ്ങൾ

ചേരചോളപാണ്ഡ്യദേശങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുന്ന പ്രാചീനതമിഴകത്തിന്റെ ചികിത്സാജ്ഞാനശാസ്ത്രമാണ് സിദ്ധവൈദ്യം. വടക്കു തിരുപ്പതിയും തെക്കു കന്യാകുമാരിയും കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറും കടലുകളും ഭൂമിശാസ്ത്രഅതിർത്തിയായിട്ടുള്ള പ്രദേശത്തെയാണ് സിദ്ധവൈദ്യം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. പതിനെട്ടു സിദ്ധന്മാരടങ്ങുന്ന ദക്ഷിണേന്ത്യൻ ആദ്ധ്യാത്മികമണ്ഡലമാണ് ഇതിന്റെ സാംസ്കാരികസ്ഥലരാശി. ഒന്നാം സംഘത്തിന്റെ കാലം മുതൽ സിദ്ധവൈദ്യത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന പരാമർശം കൃതികളിലുണ്ട്. ഏതാണ്ട് ബി.സി. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ സിദ്ധവൈദ്യത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന രേഖാപരാമർശങ്ങൾ ലഭ്യമായിത്തുടങ്ങുന്നതായിട്ടാണ് അനുമാനിക്കേണ്ടത്. (കന്തസാമിപ്പിള്ളൈ: 1998)[2] അതിനുമുമ്പ് സിദ്ധന്മാർക്ക് ജാഗ്രത്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി, തുരീയം, തുരീയാതീതം എന്നീ തലങ്ങളിലുള്ള ദർശനങ്ങളിലൂടെ കിട്ടുന്ന അറിവുകൾ ആത്മീയൗന്നത്യമുള്ള ശിഷ്യരിലേക്കു വാമൊഴിയായി പകർന്നുകൊടുക്കുകയായിരുന്നു പതിവ്. ഭൂമിശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ചും ശരീരശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ചുമുള്ള സമ്പൂർണ്ണമായ കാഴ്ചപ്പാടു പുലർത്തുന്ന ഒരു സമഗ്രജീവിതദർശനമായിരുന്നു സിദ്ധവൈദ്യം എന്നതിൽ തർക്കമില്ല.

തിണകൾ വൈദ്യശാസ്ത്രഭൂമികകൾ എന്ന നിലയിൽ

സംഘകാലത്തെ തിണസങ്കല്പം ശരീരശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഒരു സാംസ്കാരികരേഖ കൂടിയാണ്. വിവിധസ്ഥലങ്ങളുടെ ഭൂമിശാസ്ത്രപ്രത്യേകതകളെക്കുറിച്ചും അവിടെയുള്ളവരുടെ ശാരീരികപ്രത്യേകതകളെക്കുറിച്ചും അവർക്കു വരാനിടയുള്ള രോഗങ്ങളെക്കുറിച്ചും അതിന്റെ പ്രതിവിധികളെക്കുറിച്ചും 'പദാർത്ഥഗുണചിന്താമണി'യിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. ഓരോ ഭൂപ്രദേശത്തിലുള്ളവരും കഴിക്കേണ്ട ഭക്ഷണത്തിന്റെയും മരുന്നിന്റെയും പ്രത്യേകതകളെക്കുറിച്ച് 'തെറൈയാർ യമക'ത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്.

‘തിണൈ’ എന്ന വാക്കുതന്നെ നാനാർത്ഥവാചിയാണ്. ‘നിലം’, ‘ഭൂമി’, ‘തറൈ’, ‘ഇടം’, ‘മണ്ണ്’ എന്നിങ്ങനെ തിണ എന്ന വാക്കിന് നിരവധി അർത്ഥഭേദങ്ങളുണ്ട് (അണൈവാരി ആർ. ആനന്ദൻ: 2005: 163).

നിലം: ഓരോ വസ്തുവും നില്ക്കുന്നതെവിടെയോ അതാണ നിലം

ഭൂമി: ജീവിവർഗ്ഗങ്ങളും സസ്യജാലങ്ങളും പുഷ്പിക്കുന്നതെവിടെയോ അതു ഭൂമി

തറ : എല്ലാം തരുന്നത്

ഇടം: വിത്തുകളെ ആഗിരണം ചെയ്തുവളർത്തുന്നത്.

മണ്ണ്: നല്ലവയെല്ലാം ഫലം നല്കുന്നത്.

ഓരോ തിണയുടെയും പ്രത്യേകതകൾ സിദ്ധവൈദ്യത്തിൽ വിവരിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്.

1. കുറിഞ്ചിത്തിണ

കുറിഞ്ചിത്തിണയിലുള്ളവർ പൊതുവേ സ്വാഭാവികമായ ശക്തിയും രോഗപ്രതിരോധശേഷിയുമുള്ളവരാണ്. എങ്കിലും രക്തത്തെ ബാധിക്കുന്ന അസുഖങ്ങൾ ഈ പ്രദേശത്തുകാർക്കു കണ്ടുവരുന്നു. കഫസംബന്ധമായ അസുഖങ്ങളും ഇവർക്കുവരാം.

2. മുല്ലത്തിണ

മുല്ലത്തിണയിലുള്ളവർക്ക് പിത്തസംബന്ധമായും വാതസംബന്ധമായും ഉള്ള അസുഖങ്ങളാണ് കണ്ടുവരുന്നത്.

3. മരുതത്തിണ

മരുതത്തിണ കൃഷിഭൂമിയാണ്. ശുദ്ധജലം കൊണ്ടു സമൃദ്ധമായ ഈ നിലത്തിൽ പോഷകഗുണസമ്പുഷ്ടമായ ആഹാരം ലഭിക്കുന്നതിനാൽ ഈ തിണയിലുള്ളവരെ ത്രിദോഷങ്ങൾ ബാധിക്കുകയില്ല.

4.നെയ്തൽത്തിണ

കടൽത്തീരമായ നെയ്തൽത്തിണയിലാണ് ഉപ്പുണ്ടാക്കുന്നത്. ഇവിടത്തുകാർക്ക് വാതസ്വഭാവമാണുള്ളത്. ഇതു കരളിനെയും കുടലുകളെയും ബാധിക്കാം.

5. പാലൈത്തിണ

ഒന്നും വിളയാത്ത പാലൈനിലം വാതപിത്തകഫങ്ങളുടെ ക്രമരാഹിത്യംകൊണ്ട് എല്ലാ രോഗങ്ങൾക്കും ഇരിപ്പിടമാണ്. ഇവിടെ ജീവിക്കുന്നവർക്ക് അസുഖമില്ലാതെ കഴിയുക വിഷമം.

അഗസ്ത്യർ നിർദ്ദേശിച്ചതെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന ചികിത്സാവിധികളും മരുന്നുകൂട്ടുകളും ഔഷധനിർമ്മാണസാമഗ്രികളുമാണ് ഇന്നും

സിദ്ധചികിത്സയിൽ ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നത്. പതിനെട്ടുസിദ്ധരുടെയും അവരുടെ ശിഷ്യഗണങ്ങളുടെയും കർശനമായ ചിട്ടയിലാണ് സിദ്ധവൈദ്യം വളർന്നുവികസിച്ചത്. ലോഹങ്ങളും ഉപരസങ്ങളും ക്ഷാരങ്ങളും പാഷാണങ്ങളും ഉപയോഗിച്ചാണ് സിദ്ധവൈദ്യത്തിൽ ഔഷധങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രീയപരിചരണത്തിലൂടെ ലോഹസ്വഭാവത്തിലും വിഷസ്വഭാവത്തിലും മാറ്റംവരുത്തി ഇവ താഴെപറയുന്ന രൂപത്തിലുള്ള ഔഷധക്കൂട്ടുകളാക്കിമാറ്റുന്നു:

1. പർപ്പം (ഭസ്മം)
2. ചെന്തൂരം (സിന്ദൂരം)
3. കട്ട്
4. കളങ്ക്

ബൗദ്ധിക അധിനിവേശങ്ങളും പാരമ്പര്യജ്ഞാനശാസ്ത്രങ്ങളും

ആര്യാധിനിവേശത്തോടെ സിദ്ധവൈദ്യത്തിന്റെ മൂലഗ്രന്ഥങ്ങൾ പലതും നശിപ്പിക്കപ്പെടുകയും സംസ്കൃതത്തിലുള്ള അവയുടെ മൊഴിമാറ്റരൂപങ്ങൾ അധിനിവേശകർ തന്നെ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ എല്ലാ പരമ്പരാഗതജ്ഞാനശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും എന്നപോലെ സിദ്ധവൈദ്യത്തിന്റെയും കുത്തക തമിഴ്സംസ്കാരത്തിൽനിന്നുമാറി സംസ്കൃതത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്ന കാഴ്ചയാണ് ഒരു സംസ്കാരപഠിതാവിനു കാണാൻ കഴിയുക. ചരിത്രരചനാപദ്ധതി ഒരു കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനനിർമ്മിതിയായിട്ടാണ് വർത്തമാനകാലം തിരിച്ചറിയുന്നതെങ്കിലും വരിഷ്ഠമായ ഏതൊരു ചരിത്രത്തിലും കപടചരിത്രരചനയുടെ ബോധപൂർവ്വമായ അംശങ്ങൾ കണ്ടെടുക്കാൻ കഴിയും. ആര്യവ്യവഹാരമായി സിദ്ധവൈദ്യത്തെ പില്ക്കാലതലമുറയിലേക്കു പകരുകയും പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന ബോധപൂർവ്വമായ ഉദ്ദേശ്യം ഈ സംസ്കൃതവത്കരണത്തിനു പിന്നിൽ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളതായാണ് ഇതിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന വാമൊഴിചരിത്രങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. വ്യവസ്ഥാപിതചരിത്രത്തിന്റെ ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങളിൽ വിള്ളൽ വീഴ്ത്താൻ ചെറിയചെറിയ അനുഭവകഥനങ്ങൾക്കു കഴിയുമെന്നും അവ എതിർചരിത്രനിർമ്മിതിയിൽ നിർണ്ണായകമാണെന്നും സ്റ്റീഫൻ ഗ്രീൻബ്ലാറ്റും കാതറീൻ ഗാലഘറും പറയുന്നത് ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്.

സിദ്ധവൈദ്യത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന എല്ലാ രേഖാചരിത്രങ്ങളിലും സിദ്ധത്തിനു സ്വന്തമായിരുന്ന 'രസവാദ'ത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. രസം അഥവാ മെർക്കുറി ഉപയോഗിച്ചുള്ള ലോഹപരിചരണപ്രക്രിയയെയാണ് അതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. രസവാദം അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയപ്രാധാന്യം

കൊണ്ടുകൂടിയാണ് ശ്രദ്ധേയമായത്. കേവലം ഒരു ആറ്റോമികസംഖ്യയുടെ വ്യത്യാസം മാത്രമുള്ള ലോഹങ്ങളാണ് മെർക്കുറിയും സ്വർണ്ണവും. പഞ്ചലോഹവിഗ്രഹങ്ങളിൽ പ്രത്യേക അനുപാതത്തിൽ രസപ്രയോഗം നടത്തി സ്വർണ്ണമാക്കുന്ന വിദ്യ സിദ്ധവൈദ്യന്മാർക്ക് വശമുണ്ടായിരുന്നു എന്നാണ് പറയപ്പെടുന്നത്. സ്വർണ്ണം ശത്രുക്കൾ മോഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടുപോകാതിരിക്കാനായി അതിനെ മറ്റുരൂപങ്ങളിൽ സൂക്ഷിച്ചുവയ്ക്കാനും ആവശ്യം വരുമ്പോൾ തിരികെ സ്വർണ്ണമാക്കാനും ഇവർക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നുവത്രേ. മായൻസംസ്കാരത്തിനു സംഭവിച്ച ദുരന്തംപോലെയൊന്ന് സിദ്ധസംസ്കാരത്തിനും സംഭവിച്ചു എന്നാണ് പില്ക്കാലരാഷ്ട്രീയചരിത്രത്തിൽനിന്ന് അനുമാനിക്കാൻ കഴിയുക. ആയുധവിദ്യ പ്രബലമായിരുന്ന അക്കാലത്ത് യുദ്ധത്തിൽ മുറിവേറ്റവരെ രക്ഷിക്കാനും മറ്റുമായി ശസ്ത്രക്രിയകളും നടത്തിയിരുന്നു. പലതരം ശസ്ത്രക്രിയോപകരണങ്ങളെക്കുറിച്ച് സിദ്ധവൈദ്യഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പരാമർശമുണ്ട്. ഇവ കൂടാതെ കളരിപോലുള്ള ആയോധനമുറകൾ, അവയ്ക്ക് ആവശ്യമുള്ള മർമ്മചികിത്സകൾ ഇവയും സിദ്ധവൈദ്യത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. സിദ്ധവൈദ്യത്തിലെ ഏറ്റവും വിപുലമായ ശാഖകളിലൊന്നാണ് വിഷചികിത്സ. ശരീരത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന സമഗ്രസമീപനത്തിന്റെ സാക്ഷ്യം കൂടിയാണിത്. ജീവിതചര്യകൾ വേണ്ടതുപോലെ പാലിച്ചില്ലെങ്കിൽ ആഹാരംതന്നെ വിഷമായി പ്രവർത്തിക്കുമെന്നാണ് സിദ്ധവൈദ്യം അനുശാസിക്കുന്നത്. വിരുദ്ധാഹാരങ്ങൾ ഒഴിവാക്കിയും ഋതുക്കൾക്കനുസരിച്ച് ആഹാരം ക്രമപ്പെടുത്തിയും ശരീരം വിഷമയമാകുന്നതൊഴിവാക്കാം. ഇതുകൂടാതെ ചികിത്സയിൽ രണ്ടുതരം പഥ്യങ്ങളാണ് നിഷ്കർഷിക്കുന്നത്.

1. രോഗിയുടെ ശരീരപ്രകൃതമനുസരിച്ചുള്ള പഥ്യം
2. മരുന്നിന്റെ സ്വഭാവമനുസരിച്ചുള്ള പഥ്യം

കേരളത്തിലെ ആയുർവേദപാരമ്പര്യവും സിദ്ധവൈദ്യം പോലെതന്നെ പ്രാചീനമാണ്. 'അഷ്ടാംഗഹൃദയം', 'അഷ്ടാംഗസംഗ്രഹ'ം എന്നീ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കർത്താവായ വാഗ്ഭടാചാര്യർ കേരളീയനായ ബുദ്ധമതപണ്ഡിതനായിരുന്നു എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. സിദ്ധവൈദ്യപാരമ്പര്യത്തിലെ ഭസ്മസിന്ദൂരചികിത്സാരീതികളും മർമ്മപ്രയോഗങ്ങളും ഒറ്റമൂലിപ്രയോഗവും സ്വാംശീകരിച്ചുകൊണ്ട് കേരളത്തിലെ ആയുർവേദം മറ്റുനാടുകളിലെ ആയുർവേദചികിത്സാരീതിശാസ്ത്രങ്ങളെ പിന്തള്ളിക്കൊണ്ട് തനതായ മുദ്രപതിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതായി കാണാൻ കഴിയും. പല പച്ചിലമരുന്നുകളും സസ്യയോഗങ്ങളും കേരളത്തിന്റെ സ്വന്തമാണ്. വെള്ളവും തേങ്ങാപ്പാലുംകൊണ്ടുള്ള ചില അപൂർവ്വയോഗങ്ങൾ ശ്രീലങ്കൻ ബുദ്ധമതചികിത്സാസമ്പ്രദായങ്ങളിൽനിന്നു കടംകൊണ്ടതാകാനിടയുണ്ട്. കേരളത്തിലെ

ഗൃഹവൈദ്യഗ്രന്ഥം എന്നുപറയാവുന്ന 'സഹസ്രയോഗ'ത്തിലെ കസ്തൂര്യാദി, ഗോരോചനാദി, ധാന്വന്തരം തുടങ്ങിയ ഗുളികകൾ, ഇളനീർക്കുഴമ്പ് എന്ന അഞ്ജനം ഇവയൊന്നും ഉത്തരേന്ത്യൻ വൈദ്യശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ കാണുന്നില്ല. നാഡി പരിശോധിച്ചുള്ള രോഗനിർണ്ണയവും ചികിത്സയും സിദ്ധവൈദ്യത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നതാണ്.

എ.ഡി. എട്ടാംനൂറ്റാണ്ടുമുതൽ പ്രബലമായ ആര്യാധിവേശം ദ്രാവിഡമായ ജ്ഞാനശാസ്ത്രങ്ങൾക്കുമേൽ ബൗദ്ധികകർത്തൃത്വം സ്ഥാപിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി സിദ്ധത്തിലെയും ബൗദ്ധപാരമ്പര്യത്തിലെയും ഗുരുശിഷ്യപരമ്പരകളുടെ കണ്ണികൾ മുറിക്കുന്നതായി കാണാം. കഠിനമായ വ്രതനിഷ്ഠ സിദ്ധമരുന്നുകളുടെ നിർമ്മാണത്തിന് അത്യന്താപേക്ഷിതമായി നിർദ്ദേശിച്ചിരുന്നു. തമിഴിൽ 'പണിവിടൈ' എന്നു വ്യവഹരിക്കുന്ന ഗുരുകുലസമ്പ്രദായത്തിലൂടെയാണ് ഇതു സാധിച്ചിരുന്നത്. ഗുരുവിന്റെ എല്ലാ കർമ്മങ്ങളും ചെയ്തു കൂടെത്താമസിക്കലാണിത്. ഇങ്ങനെ പന്ത്രണ്ടുവർഷം കൂടെനിന്നാൽ മാത്രമാണ് സിദ്ധചികിത്സ പഠിപ്പിക്കുക. അതിൽത്തന്നെ തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെടുന്നവരെമാത്രമേ മർമവിദ്യ പഠിപ്പിക്കൂ. രാഷ്ട്രീയകാരണങ്ങൾമൂലം ഇങ്ങനെ പഠിക്കാനുള്ള സാഹചര്യം ഇല്ലാതായതോടെ ഈ അറിവുകൾ വളരെ ചെറിയ ഒരു ന്യൂനപക്ഷത്തിന്റേതുമാത്രമായി ചുരുങ്ങി. ആയുർവേദഗ്രന്ഥമായ 'അഷ്ടാംഗസംഗ്രഹ'ത്തിൽ നിന്നു മുറിച്ചുമാറ്റപ്പെട്ട വന്ദനശ്ലോകത്തെപ്പറ്റി വ്യാഖ്യാതാവായ എം. നാരായണൻ വൈദ്യർ പറയുന്നുണ്ട് (1981:4).

തൃഷ്ണാദീർഘമസദ്വികല്പശിരസം
പ്രദ്വേഷചഞ്ചൽഫണം
കാമക്രോധവിഷം വിതർക്കദർശനം
രാഗപ്രചണ്ഡേക്ഷണം
മോഹാസ്യം സ്വശരീരകോടരശയം
ചിത്തോരുഗം ദാരുണം
പ്രജ്ഞാമന്ത്രബലേണ യഃ ശമിതവാൻ
ബുദ്ധായ തസ്മൈ നമഃ

എന്ന ഈ ശ്ലോകം 'അഷ്ടാംഗസംഗ്രഹ'ത്തിന്റെ ആദ്യകാലപതിപ്പുകളിൽ മാത്രമേ കാണുന്നുള്ളൂ. അതുപോലെ 'അഷ്ടാംഗഹൃദയ'ത്തിലെ

രാഗാദിരോഗാൻ
സതതാനുഷക്താൻ
അശേഷകായ
പ്രസൃതാനശേഷാൻ

ഔത്സുക്യമോഹാ
രതിഭാൻ ജഘാന
യോളപൂർവ്വവൈദ്യായ
നമോസ്തു തസ്മൈ

എന്ന വന്ദനശ്ലോകത്തിലെ 'അപൂർവ്വവൈദ്യൻ' ബുദ്ധനാണെന്നു കാണാം (പവനൻ: 2008: 91). എന്നാൽ അതു ജഗദീശ്വരനാണെന്ന മട്ടിലാണ് സാമ്പ്രദായികമായി ഇന്നു വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടുന്നത്.

അങ്ങനെ ബോധപൂർവ്വമായ ഉന്മൂലനത്തിന്റെ ഫലമായാണ് സിദ്ധ, ആയുർവേദപാരമ്പര്യങ്ങൾ അവയുടെ സഹജസാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്ന് ഇല്ലാതാകുന്നത്. പക്ഷേ, അവ പങ്കുവെച്ച ജ്ഞാനമണ്ഡലങ്ങൾ ജനസാമാന്യത്തിൽ അലിഞ്ഞുചേരുകയാണുണ്ടായത്. മർമ്മചികിത്സ ഉത്തരകേരളത്തിലെ കളരിമുറകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടും ഒറ്റമൂലിചികിത്സകൾ 'കോടങ്കികൾ' എന്നപേരിൽ കാടാറുമാസം നാടാറുമാസം എന്ന നിലയിൽ കഴിഞ്ഞിരുന്ന അവധൂതന്മാരുമായി ബന്ധപ്പെട്ടും തുടർന്നു. ഇതാണു പിന്നീട് ലാടവൈദ്യം എന്നപേരിൽ അറിയപ്പെട്ടത്. വിഷവൈദ്യം ഋതുചര്യയായും ജീവിതക്രമമായും ജനതയുടെ ഭാഗമായി. ഗൃഹവൈദ്യം, ബാലവൈദ്യം, ഗർഭരക്ഷ, പ്രസവരക്ഷ തുടങ്ങി സാമാന്യജനങ്ങളുടെ ഭൗതികജീവിതത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമായും സംസ്കാരമായും ഇതു നിലനിന്നുപോരുന്നതായാണു കാണാൻ കഴിയുക.

കുറിപ്പുകൾ

1. irrational ,unscientific എന്നീ വാക്കുകളാണ് മെക്കാളെ ഉപയോഗിക്കുന്നത്.
2. ഒന്നാംസംഘം നാലായിരത്തി നാനൂറു വർഷവും രണ്ടാംസംഘം മൂവായിരത്തി എഴുനൂറു വർഷവും അവസാനസംഘം ആയിരത്തി എണ്ണൂറ്റിഅമ്പതു വർഷവും നിലനിന്നു എന്നാണ് സിദ്ധവൈദ്യചരിത്രകാരന്മാർ വിശ്വസിക്കുന്നത്.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

3. Anadan, Anaivaari. R(ed.)(2005), A Compendium of Siddha Doctrine, Chennai, Department of Indian Medicine and Homoeopathy.
4. Arnold, David,(1993),Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth Century India, Delhi, Oxford University Press.
5. Ashcroft, Bill *et al.* Ed.(2008), The Post-Colonial Studies Reader, London & Newyork: Routledge.
6. Kandaswamy Pillai, N. (1998), History of Siddha Medicine, Chennai, Department of Indian Medicine and Homoeopathy.

7. Sanmukhavelu, M. (2009), Line of Treatment in Siddha, Chennai, Department of Indian Medicine and Homoeopathy.
8. നാരായണൻ വൈദ്യർ, എം. (വ്യാഖ്യാതാ) (1981), അഷ്ടാംഗഹൃദയം (സൂത്രസ്ഥാനം), എടയ്ക്കാട്.
9. പവനൻ, സി.പി. രാജേന്ദ്രൻ (2008), ബൗദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ: ഒരു സാംസ്കാരികപഠനം, തിരുവനന്തപുരം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

അനുബന്ധം1

അഗസ്ത്യയോഗസാരം കിളിപ്പാട്ട്

കേരള സർവ്വകലാശാല ഹസ്തലിഖിത ഗ്രന്ഥശാലയിൽ സൂക്ഷിച്ചിരിക്കുന്ന 'അഗസ്ത്യയോഗസാരം കിളിപ്പാട്ട്' എന്ന കാവ്യം ആദ്യമായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നത് ഈ 'മലയാളപ്പച്ച'യിൽ ആണ്.

"വിഘ്നങ്ങളൊക്കയും നീക്കങ്ങൾ ചെയ്യുന്ന
വിഘ്നേശ്വര! മമ കാത്തുകൊണ്ടീടുക. 1
അമ്മ സരസ്വതീ! വാണീ ഭഗവതീ!
എൻമൊഴി ശോഭിതമാക്കിവക്കേണമേ 2
എന്നുടെദേശികൻമാരുടെപാദങ്ങ-
ളൊന്നൊഴിയാതെവണങ്ങുന്നിതെപ്പൊഴും 3
മുന്നം മഹത്തുക്കൾ പാരംവിചാരിച്ചു
സന്നമാകും തമിഴ്തന്നിൽ പറഞ്ഞത് 4
കേരളഭാഷയിലാക്കിച്ചമയ്ക്കുവാൻ
മാരാരിയേയും പ്രണമിച്ചുഭക്തിയായ്. 5
സാരങ്ങൾതെറ്റാതെ പാരംചുരുക്കി ഞാൻ
നേരോടെചൊല്ലുന്നുഭ്രമിയേറും ഗണം 6
പാരിടം ചുറ്റിപ്പറക്കുന്ന പൈങ്കിളി
പാരാതെ ചാരത്തുവന്നു വസിക്ക നീ! 7
പാലും പഴവും നൽപഞ്ചസാരപ്പൊടി
ശീലംതെളിഞ്ഞു ഭജിച്ചുകൊണ്ടിന്നഹോ 8
മാലോകർ തന്നുടെ മാലകറ്റീടുവാൻ
കോലാഹലത്തോടു ചൊല്ലണംനല്ലതും" 9

"എങ്കിലോ കേട്ടാലുമിന്നു മാലോകരേ
ശങ്കവെടിഞ്ഞു പറയുന്ന ഭാഷയായ് 10
കുംഭോത്ഭവൻ പണ്ടു ചൊന്നോരമൃതത്തെ
മുമ്പരാം സൂരികൾ കേട്ടുഗ്രഹിച്ചാലും. 11
താപസവൃന്ദങ്ങൾ നൂറായിരംകൂടി
താപമകറ്റുമഗസ്ത്യന്റെസന്നിധൗ 12
പാരംസ്തുതിച്ചങ്ങുവാണിയപേക്ഷിച്ചു
സാരം ഭവാനിന്നുചൊൽക രക്ഷാർത്ഥമായ് 13

ആയവൻ മേലെപറഞ്ഞൊരു യോഗത്തെ
ഭൂയോപി കേട്ടാലുമെത്രമഹാത്ഭുതം 14

നാരീനരന്മാർക്ക യൗവനമേകുവാൻ
നാരായണ!ശിവ! നാരശിങ്കാമൃതം 15
നല്ല ശതാവരിമൂലവുമെള്ളതും
ചൊല്ലാംഞെരിഞ്ഞിലുമെന്നിവയൊപ്പമായ് 16
പ്രസ്ഥങ്ങളോരോന്നു വെവ്വേറെത്തുടൻ
വസ്ത്രേണശോധിച്ചു സൂക്ഷ്മാലെടുക്കണം 17
വാരാഹിമൂലവും രണ്ടുപത്തുപലം
നേരോടെകൊള്ളൂ സുധാന്തുറുമവ്വണ്ണം 18
നല്ലമുരിക്കിന്റെ കന്ദവും ചൂർണ്ണിച്ചു
മെല്ലെക്കുഡുപങ്ങൾ രണ്ടുകൊണ്ടീടുക 19
ഉമ്മത്തുതന്നുടെ ബീജവും ചൂർണ്ണിച്ചു
സമ്മതമങ്ങിനെ ചേർത്തുകൊണ്ടീടണം 20
വഹ്നിക്കിഴങ്ങങ്ങു ശുദ്ധിചെയ്തിട്ടഹോ
ചൂർണ്ണിച്ചുചേർക്ക പലം പത്തിതാദരാൽ 21
നൽതിനത്തണ്ടുലംദ്വാത്രിംശവില്വമാം
മുക്കടു ചൂർണ്ണിച്ചതാക്കണമെണ്പലം 22
ഒക്കവേ ചൂർണ്ണങ്ങൾ തൂക്കിയെടത്തിട്ടു
അക്കണക്കിന്നിയും ചൊല്ലുന്നതുണ്ടഹോ 23

പഞ്ചസാരപ്പൊടി ഏഴുപത്തുപലം
കിഞ്ചാതെടുത്തിട്ടു കൂട്ടണമൻപിനാൽ 24
പത്തുമോരേഴര നെയ്യുതുകൊണ്ടിട്ടു
മുപ്പതുമഞ്ചുംപലംകൊള്ളുതേനതും 25
തേൻ തൈരു ശർക്കരചൂർണ്ണങ്ങളൊന്നിച്ചു
ദുർവ്യാപിമർദ്ദനമായവണ്ണം ശുഭം 26
നെയ്ക്കുടമായുള്ള മൺപാത്രെ പൂരിതം
ചിക്കനെക്കെട്ടണം നല്ലപോലെ മുഖം 27
നെല്ലുതന്നിൽ പുടം മുപ്പതുനാളതു
പില്പാടെടുത്തുടൻ സേവചെയ്തീടുകിൽ 28
ഒന്നുമിതിനൊത്തയോഗങ്ങൾ ചൊല്ലുവാൻ
മന്നിടെ മുമ്പിനാൽ കേട്ടിട്ടുമില്ല ഞാൻ 29
പന്നഗഭൂഷണപാദങ്ങൾ കൂപ്പീട്ടു
അന്നന്നരപ്പലമാശുഭുജിക്കണം 30

വാസരംമുപ്പതു സേവചേർത്തീടുകിൽ
വാസവതുല്യനാമെന്നേപറയാവൂ 31
ചൊല്ലാമിതിന്റെ ഗുണങ്ങളുമുള്ളപോൽ
നല്ലതല്ലോയതു നാളെപ്പുലർകാലെ" 32
എന്നുപറഞ്ഞു ശിവംപ്രതികുമ്പിട്ടു
നന്നായിവാണു വസിച്ചിതുശാരിക. 33

"സിദ്ധമാർഗ്ഗമറിഞ്ഞുള്ള തത്തതന്റെ വാക്കു
ബദ്ധമോദാൽ കേട്ടമൂലമത്തൽതീർന്നുതാനും 34
സക്തിപാരമേറിടുന്ന ചിത്തതാരിലെന്റെ
മുക്തിപെറും യോഗശേഷം കേട്ടുകൊൾവാനിപ്പോൾ 35
ഭക്തിയോടും ശാരീകേ! നീ ചൊല്ലുചൊല്ലിനിയും."

ഏവമങ്ങുകേട്ടുകിളി ഭാവമോദം പൂണ്ടു 36
മെല്ലെയങ്ങുചൊല്ലീടുന്നേൻ, "ഉല്ലസിച്ചുകേൾപ്പിൻ
വല്ലഭം നമുക്കുമില്ല നല്ലപോലെ ചൊൽവാൻ 37
എങ്കിലും ഞാൻ കേട്ടപോലെ ശങ്കവിട്ടുരയ്ക്കാം
തിങ്കൾമൌലേ! കാത്തുകൊൾക പങ്കജാക്ഷിനല്ലേ 38
ആരിതിന്റെ പ്രാഭവങ്ങൾ പാരിലങ്ങറിയും
സാരമുള്ളജനങ്ങൾക്കുസാരമെല്ലാമാകും 39
നരജരാ പോകുവാൻ പെരികെനന്നിതോർത്താൽ
നാരശിങ്കമാകും ദേഹം വ്യാധിയെല്ലാം പോയി 40
വാതപിത്തശ്ലേഷ്മന്താനും ഭേദമില്ലാതാകും
നളിനമായ് നാഡിയെല്ലാം കോമളമായ്ത്തീരും 41
പെരുതാകുംകർമ്മമെല്ലാം പെയ്യതായിക്കണ്ടാൽ
മേളമായിക്കായം താനും കല്ലുപോലെയാകും 42
മെച്ചമാകുമോർത്തുകണ്ടാൽ ഇച്ഛതരും ലേഹ്യം
കായസിദ്ധിയാർക്കുമോർക്ക പഥ്യമേതുമില്ല 43

ശങ്കരേശൻ തന്നയാണേ മങ്കമാരേ തുള്ളി
ശങ്കവിട്ടുസേവചെയ്താൽ പങ്കമെല്ലാം തീരും 44
രണ്ടുനൂറതായുസ്സാകുമിണ്ടൽ വേണ്ടതാനും
പ്രാണനാഥ തന്നിൽ പ്രേമം വേണമെന്നുവന്നാൽ 45
അണവത്താൽ ചെയ്തുകൊള്ളാം നാണമേതും വേണ്ടാ
പാരമതു ഒന്നിൽ തന്നെ നാമിന്നൂറുവേണം 46

കാതരാക്ഷിമാരെല്ലാരും നാഥനെന്നുറയ്ക്കും
സ്തംഭനമായ് ധാതുനില്ക്കും ജൃംഭിതമായേറ്റം 47
സാരമാകും ലേഹ്യത്തെ മൂഢരക്കങ്ങെത്താ
അഷ്ടദശകുഷ്ഠമെല്ലാം വിട്ടതോടിപ്പോകും 48
തോലുതന്നിൽ വന്ന വെള്ളധൂളിതായിത്തീർക്കും
പറങ്കിയെന്ന ദുഷ്ടരോഗം പറന്നുപോകും പാർത്താൽ 49
വീരരാകും കരപ്പന്മാർ പോരുമെന്നതോർത്തു
ദൂരെയങ്ങുമണ്ടുംമങ്ങും ക്രൂരവ്രണമെല്ലാം 50
രാജനാകും രാജയക്ഷ്മ രാശിവച്ചൊളിക്കും
ശ്വാസകാസമെന്നതെല്ലാം ലേശമില്ലാതാകും 51
വീർപ്പുമുട്ടൽ കക്കൽ വിക്കൽ ആർത്തിപൂണ്ടങ്ങോട്ടും
നാക്കിൽവന്ന വ്യാധിയെല്ലാം നീക്കമാക്കിച്ചെയ്യും. 52

മൂക്കിൽവന്ന പീനസങ്ങളൊക്കെയങ്ങുപോകും
പല്ലിൽവന്ന സങ്കടങ്ങൾ വെല്ലുമെന്നതോർക്ക 53
ഉള്ളിലുള്ളമന്ദമെല്ലാമുള്ളനാളും വരാ
വാട്ടമായ ദേഹമെല്ലാം പുഷ്ടിയായിത്തേറും 54
പച്ചമഞ്ഞൾരൂപംപോലെ മെച്ചമാകും കാന്തി
വിന്ദുവങ്ങറിക്കെട്ടും പിന്നെയില്ലാതാഴ്ച. 55
കായസിദ്ധിയോഗസിദ്ധിവാദമെന്നതെല്ലാം
മായമല്ല സാദ്ധ്യംസാദ്ധ്യം പൊയ്യിതില്ലിങ്ങൊട്ടും 56
തേട്ടമെല്ലാം ശിവൻതന്നെ തേടിയങ്ങു
ഹരഹര! ആനന്ദവും പാരമങ്ങുണ്ടാം. 57
സിദ്ധനായിട്ടാക്കിവയ്ക്കും സിദ്ധമാകുംലേഹ്യം
ഉത്തമാംഗം തന്നിൽവന്നു നൃത്തമാടും വ്യാധി 58
വീർത്തുമുട്ടിയാർത്തിയോടെ മണ്ടിമണ്ടിപ്പോകും
കണ്ണിൽ വന്നരോഗമെല്ലാം തിണ്ണമായിമണ്ടും 59
ശൂരനാകും ഭഗന്ദരമാരവത്തോടോട്ടും
ഭള്ളതേറും മൂലരോഗം തള്ളിനീക്കിമാററും 60
ശ്രേഷ്ഠമേറും ഗുന്മമെല്ലാം നഷ്ടമായിപ്പോകും
ആറുപത്തുശൂലരോഗം നീറതായിപ്പായും 61

ഉള്ളിലുള്ളവലിയെല്ലാം കള്ളമല്ല മാറും
ഉദരമാകും വ്യാധിയെല്ലാമാദരവോടോട്ടും 62
ഭിന്നമേറും സന്നിയെല്ലാം പിന്നെയില്ലാതാക്കും
മൂത്രമേറെപ്പോകുന്നവർക്കെത്ര നന്നിതോർത്താൽ 63

നീരിറക്കം വായുവെല്ലാം നേരതല്ലോ മാറും
പിത്തമേറിഭ്രമംവന്നാലുത്തമമിതാകും 64
യോനി ലിംഗം തന്നിലൂനമാകുംവ്യാധി
കാണിപോലും വൈകിടാതെ നാണമറ്റങ്ങോട്ടും 65
ഇഷ്ടമോട്ടും രണ്ടുനേരം പുഷ്ടമോദാൽ കൊണ്ടാൽ
എട്ടതാകും മഹാവ്യാധി ഒട്ടുമില്ലാതാകും . 66
തുഷ്ടിപൂണ്ടുകേൾപ്പിൻ നിങ്ങൾ ശിഷ്ടമങ്ങുനാളെ"

ഇപ്രകാരം ചൊല്ലിശ്ശുകമപ്രമേയം തന്നെ 67
ക്ഷിപ്രമങ്ങു സേവചെയ്തു അപ്പദാന്തെ വാണു.
മുക്തിനൽകുന്നോരുലേഹ്യത്തെ ദിന 68
മുക്തമാർഗ്ഗം മുടങ്ങാതങ്ങുകൊള്ളുകിൽ
ഭക്തിവർദ്ധിച്ചു കീർത്തിജനിച്ചീടും 69
ഉൾക്കാമ്പിലിമ്പം വളർക്കും ദിനംപ്രതി
ദിക്കുനാലിങ്കലുമുള്ള ജനങ്ങളിന്തൊക്കയും
വാഴ്ത്തു വേർനാഥനെന്നുംസദാ 70
ജ്ഞാനഗമനാദിയായുള്ളസിദ്ധിയും
ദീനമതെന്നിയേ വന്നുകൂടുംതുലോം 71
ലോഹവും കാന്തവുമഭ്രവും പങ്കവും
ഹേമവുമെന്നിവ വെവ്വേറെ ലോഹ്യത്തിൽ 72
ഏവം വിധം തിങ്ങളൊന്നിങ്കൽ
യുക്തിയായി ഭാവം വിടാതെപണമിട 73
കൊള്ളുകിൽ ബ്രഹ്മാദിവർഗ്ഗങ്ങൾപോലെ
ചിന്മയമായി ഭവിക്കും ശരീരവും ഒട്ടുമുടങ്ങി 74
മുഷിയാതെ തിങ്ങളിൽ പെട്ടെന്നിതേവനു
സാദ്ധ്യങ്ങളാകിലോ മുക്തനവനങ്ങു സാദ്ധ്യങ്ങൾ 75
സർവ്വവും വക്തവ്യമിങ്ങനെ സൽഗുരുദേശികൻ
ഈ വിധം വിദ്യകൾചെയ്തവരൊക്കയും 76
പശ്യമതായ്‌വരും പാരമതൊന്നിലുമേശാതിരുന്നിട്ടു
ആശാപരത്തിലങ്ങാവോളമാക്കണം 77
സ്നേഹമതുങ്കേന്നുപോരാതിരിക്കുകിൽ ദേഹേവാണീടാം
കാലം ബഹുത്വമായി വൃദ്ധനായുള്ളവനീവിധം 78
സിദ്ധിക്കിൽപത്തുന്തുറാകുമേമത്തെഭവാനിനി
നാടീബലംപൊലെചെരാത്തനാരിയ്ക്കുപാടവെപൊട്ടി 79
വെടിച്ചുപോംയോനിയും എന്നാലവക്കങ്ങുനൽകീട്ടിതൗഷധം

ഉന്നതമായിരമിക്കാം സുഖത്തോടെ 80
ഏണാക്ഷിമാർക്കങ്ങു സിദ്ധിച്ചതാകിലോ
വീണമുലയങ്ങു തള്ളിയെഴമ്പീട്ടും 81
ജാരനെക്കൂടവെഉണ്ടാക്കിവച്ചീട്ടും
മാരനവേലാകുറവില്ലൊരിക്കലും 82
പത്തുമൊരാറും വയസ്സുചെല്ലുമ്പോഴും
മുപ്പതുകാലമതിനുള്ളിലാകും 83
സിദ്ധിക്കവേണമതിനുണ്ടുശോഭിതം
ഉത്തമമെന്നല്ലൊ ദേശികവാചകം 84
ഒത്തൊരങ്ങൊരുമിച്ചു കൂടീട്ടു വിന്ദവും
ഓർത്തിട്ടു വാരിപ്രവാഹങ്ങളെന്നപോൽ 85
മുഗ്ദ്ധാംഗിമാരങ്ങുപത്തുനൂറാകിലും
ഭഗ്നമവനില്ല ധാതുബന്ധത്തിനും 86
താരാരിതന്നോടുസാദൃശ്യ മൊക്കുവോർ
മാരനുതുല്യമതാകുന്ന മേനിയും 87
തീരാതവ്യാധികളെന്നങ്ങിരിക്കിലും
തീരുമതിനില്ലസംശയമൊട്ടുമേ 88
പൂക്കാത്തനാരിമാർ പൂത്തുകായ്ക്കും തുലോം
ആകമതേറീട്ടു പൊന്നിറമായ് വരും 89
ദുർമ്മാർഗ്ഗമായുള്ള മർത്ത്യജനത്തിനു
ഇമ്മാർഗ്ഗമേകുകിൽ ദോഷമായ്‌വരുംദൃഢം 90
ദേശികമൂർത്തി അഗസത്യന്റെ വാക്കിനെ
ആശയെവച്ചുപറഞ്ഞൊരുഭക്തിമാൻ 91
ഷോഡശഗദ്യത്തിലാക്കിച്ചമച്ചതു
പാടവമായിപറഞ്ഞേൻ ജനങ്ങളേ 92
ഗർത്തങ്ങളായി വ്രണപ്പെട്ടദേഹവും
സത്യമതിങ്ങനെ മാറിത്തെളിഞ്ഞിട്ടും 93
ശക്തിയാംബാലയെ നിത്യവും പൂജിച്ചു
ശക്തിധരനെയുമവ്വണ്ണംസേവിതം 94
രാഗാദിവർഗ്ഗങ്ങൾ ദൂരക്കളയണ-
മാഗമസാരവിചാരങ്ങളാകണം.” 95
എന്നു പറഞ്ഞൊരു പൈങ്കിളിപ്പൈതലു-
മുന്നതമാർഗ്ഗം പറന്നങ്ങുപോയഹോ. 96

ഭൂതലിംഗസ്വാമിതുണ.

അനുബന്ധം 2

കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയുടെ വേറാക്കുറുകൾ

ഡോ. ജമീൽ അഹ്മദ്

അസി. പ്രൊഫ. ഗവ. കോളേജ് മലപ്പുറം

നവോത്ഥാനം യൂറോപ്യൻ ആശയമാണ്. ഇന്ത്യയിൽ അതിന്റെ ആശയപരമായ അധിനിവേശം സംഭവിച്ചതിനെ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനം എന്നു വിളിക്കുന്നു. പാരമ്പര്യമൂല്യങ്ങളെ തള്ളിക്കളയാനും പുതുക്കാനും മനുഷ്യനു ലഭിച്ച യുക്തിപരമായ ധീരതയെയാണ് നവോത്ഥാനം എന്നു പേരിട്ടത്. അതിന്റെ ആശയപരമായ അടിത്തറകൾ ആധുനികതയിൽ ഉണ്ട്. മധ്യകാലത്തെ മനുഷ്യാവസ്ഥകൾ യൂറോപ്പിന്റെ കലാസാംസ്കാരിക രംഗങ്ങളെയും തത്ത്വവിജ്ഞാനീയങ്ങളെയും ശാസ്ത്രമണ്ഡലത്തെയും ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചു. അതോടെ ഉളവായ സാംസ്കാരിക പ്രതിഭാസവും വിചാരവിപ്ലവവും ആണ് പാശ്ചാത്യനവോത്ഥാനം. ഫ്രഞ്ച് ചരിത്രകാരനായ ജ്യൂൾസ് മിഷെയ്‌ലെ (Jules Michelet) തന്റെ ഹിസ്റ്ററി ഒഫ് ഫ്രാൻസ് (1855) എന്ന കൃതിയിലാണ് 'റിനെസ്സൻസ്' എന്ന സംജ്ഞ ആദ്യമായി ഉപയോഗിക്കുന്നത് എന്നാണ് ഒരഭിപ്രായം. "മധ്യകാലത്തിന്റെ സങ്കുചിതലോകബോധത്തിൽനിന്ന് യൂറോപ്പിനെ അടർത്തിമാറ്റുകയും ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തെ സാധ്യമാക്കുകയും ചെയ്ത 'നവോത്ഥാനം' പുതിയ ലോകത്തെയും പുതിയ മനുഷ്യനെയും കണ്ടെത്തിയ പ്രതിഭാസ"മെന്നാണ് 'റിനെസ്സൻസി'നെ മിഷെയ്‌ലെ നിർവചിച്ചത്. 15-ാം ശതകത്തിൽ ഇറ്റാലിയൻ നഗരങ്ങളിൽ ആരംഭിച്ച ഈ ചിന്ത, പഴകിയ മതാധികാരത്തെയും പ്രപഞ്ചവീക്ഷണത്തെയും ചോദ്യംചെയ്തു. ആധുനിക മതേതര മാനവികതയ്ക്ക് ഈ നവോത്ഥാനചിന്തകളാണ് കാരണമായത്. ശാസ്ത്രചിന്തയും യുക്തിബോധവും ആയിരുന്നു ആശയപരമായ അതിന്റെ അടിത്തറ.

ബ്രിട്ടീഷ് ആധിപത്യകാലത്ത്, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലാണ് ഇത്തരം ബോധങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലേയ്ക്കെത്തുന്നത്. ഇന്ത്യയിലെ മത-സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക മേഖലകളിൽ അന്നുണ്ടായ

നവീകരണങ്ങളെയാണ് ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥയിൽ നവോത്ഥാനം എന്നു വിളിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻ മത-സാമൂഹിക ജീവിതത്തിന്റെ മുഴുവൻ സങ്കീർണതകളും പേറുന്ന ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തെ യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പകർപ്പായി കാണാനാവില്ല. ബഹുസ്വരവും ആധുനികവും മിക്കപ്പോഴും പരസ്പരവിരുദ്ധവുമായ ധാരകൾ ഉൾച്ചേർന്നിട്ടുള്ള ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനം, ബ്രിട്ടീഷ് കോളോണിയലിസത്തോടുള്ള തദ്ദേശീയ സമൂഹങ്ങളുടെ പ്രതികരണമായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ഉപരിവർഗത്തിന്റെ ഇടപെടലുകളായിരുന്നു നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചാലകശക്തി. ഇവർ പടിഞ്ഞാറൻ സാഹിത്യത്തെയും തത്ത്വചിന്തയെയും മതാത്മകമായ സ്വന്തം ലോകവീക്ഷണത്തെ പുനർനിർമിക്കുന്നതിന് ഉപാധിയാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. യൂറോപ്യൻ മൂല്യങ്ങളുമായുള്ള താരതമ്യത്തിൽ സ്വന്തം മത-സാമൂഹിക സങ്കല്പങ്ങൾ അപരിഷ്കൃതമാണെന്ന അപകർഷതാബോധം ഉണ്ടാവുക സ്വാഭാവികമാണ്. മതനവീകരണമോ പുനരുദ്ധാനമോ ആണ് നവോത്ഥാനത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ അജണ്ട എന്ന് ഇക്കൂട്ടർ കരുതിപ്പോയതിലുമില്ല അസാംഗത്യം. അങ്ങനെ, യൂറോപ്യൻ ജ്ഞാനോദയചിന്തകളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ സ്വന്തം പാരമ്പര്യത്തെ പുനർവ്യാഖ്യാനിക്കാനും പുനർനിർവചിക്കാനും പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ച വരേണ്യവിഭാഗങ്ങൾ നടത്തിയ ശ്രമങ്ങളെയാണ് പൊതുവിൽ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനം എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, വൈദേശികശക്തികളെയും ആശയങ്ങളെയും അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവന്ന ഹൈന്ദവവിഭാഗങ്ങളുടെ സ്വത്വപ്രതിസന്ധികളാണ് ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചത്. അതിനാൽ, യൂറോപ്പിൽ സംഭവിച്ചതുപോലെ പാരമ്പര്യമൂല്യങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപരമായി പിന്തള്ളാനോ ജാതിയെന്ന ഇന്ത്യൻ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രാടിത്തറയെ അട്ടിമറിക്കാനോ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാന പ്രക്രിയയ്ക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല എന്ന വിമർശനം പതിവാണ്.

ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അനുരണനം തന്നെയായിരുന്നു കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയും. അത് കേരളത്തിലെത്താൻ സ്വാഭാവികമായ സമയക്കൂടുതൽ എടുത്തു എന്നതൊഴിച്ചാൽ കാര്യമായ വ്യത്യാസങ്ങളൊന്നും നടന്നിട്ടില്ല. ദലിത്-പിന്നോക്ക ജനവിഭാഗങ്ങളിൽനിന്നുള്ള കൂടുതൽ അംഗത്വം കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നത് ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തെക്കാൾ കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെട്ടത് കേരളീയ നവോത്ഥാനമായിരുന്നു എന്ന് തോന്നിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. എങ്കിൽപ്പോലും സവർണ ഹൈന്ദവമൂല്യങ്ങളുടെ ദാർശനികമായ അടിത്തറയെ തെല്ലും അവ മുറിവേല്പിച്ചില്ല എന്ന ഒന്നാമത്തെ വിമർശനവും

മതമൂല്യങ്ങളുടെ ആത്മീയയുക്തികളെ അത് ഒരുനിലയ്ക്കും ചോദ്യംചെയ്തിട്ടില്ല എന്ന രണ്ടാമത്തെ വിമർശനവും വസ്തുനിഷ്ഠമാണ്. നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയുടെ വിവിധ ഭാവങ്ങളെ പല കോണുകളിൽ നിന്ന് നോക്കിക്കാണുന്ന ഒട്ടനവധി പഠനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പലപ്പോഴും അവ ഏകതാനമായിരുന്നു—മുൻവിധികളും വിഭാഗീയമായ ലക്ഷ്യങ്ങളും പേറുന്നതുമായിരുന്നു. അത്തരം മുൻവിധികളൊന്നുമില്ലാതെ, മതപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ലക്ഷ്യങ്ങളില്ലാതെ അക്കാദമികമായി അതിൽ ചില നിരീക്ഷണങ്ങളെ ചേർത്തുവെക്കാനുള്ള ഒരു ശ്രമമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥം. ഇങ്ങനെ, കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയുടെ പശ്ചാത്തലമായി പ്രവർത്തിച്ച വിവിധ വസ്തുതകളെ സമാഹരിക്കുമ്പോൾ നേരത്തെ പറഞ്ഞ വിമർശനങ്ങൾ എത്രത്തോളം ശരിയാണെന്നു പരിശോധിക്കാനുള്ള ഒരു പോംവഴി തുറക്കുകയാണ്. ഈ സമാഹാരത്തിൽ ശേഖരിച്ച പ്രബന്ധങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് അതു സാധ്യമാകുമോ എന്നതിലുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ വിശകലനലേഖനം. അതോടൊപ്പം ഇതിലെ ലേഖനങ്ങളെ സമഗ്രമായി പരിചയപ്പെടുത്തുക എന്ന ധർമവും ഈ വിശകലനം നിറവേറ്റാം.

ധൈഷണിക നായകത്വം

കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാന ധൈഷണികത എപ്പോഴും വിലയിരുത്തപ്പെട്ടത് അതിന് നേതൃത്വം നല്കിയ ആളുകളുടെ പേരിലാണ്. 'നവോത്ഥാനനായകന്മാർ' എന്നാണ് അതിന് നാം നല്കിയ ചെല്ലപ്പേര്. ആ പേരിലെ ലിംഗപരമായ സൂചനതന്നെ മറ്റൊരു വസ്തുതയിലേയ്ക്കുകൂടി വഴി തുറക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ട് നവോത്ഥാനനായികമാർ നമുക്കില്ലാതെപോയി എന്നതാണ് ആ സൂചന. ആ നവോത്ഥാനനായകന്മാരിലെ ഏറ്റവും പ്രാമാണികനാണ് നാരായണഗുരു. നവോത്ഥാനനായകനായ 'ബ്രഹ്മശ്രീ ശ്രീനാരായണ ഗുരുദേവൻ' എന്നു നീട്ടിപ്പരത്തി പറയാനാണ് നമുക്കിഷ്ടം. ആ നീട്ടൽ പോലും ആശയപരമായി ഭക്ത്യാദരവുകൾ നിറഞ്ഞതാണെന്നു മാത്രമല്ല ആദ്യം പറഞ്ഞ നവോത്ഥാനം എന്ന വസ്തുതയ്ക്ക് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി എതിരുമാണ്. മതാത്മകമായ ആത്മീയതയെ പുതുമപ്പെടുത്താനോ പരുവപ്പെടുത്താനോ ഉള്ള ശ്രമമാണ് നവോത്ഥാന നായകന്മാർ എന്ന് പുകൾക്കൊണ്ട കേരളീയ മഹദ്വ്യക്തിത്വങ്ങളൊക്കെയും ശ്രമിച്ചത്. മതത്തെയും പാരമ്പര്യത്തെയും തീർത്തും നിരാകരിക്കുന്ന നവോത്ഥാന ആധുനികതയെ അവർ സമ്മതിച്ചില്ല. 1888-ൽ ശ്രീനാരായണന്റെ അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠ നിലവിലെ സവർണ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ആത്മീയനിഷ്ഠകളെ തകർത്തു. ഇത്തരം പ്രതിഷ്ഠകളുടെ

തുടർച്ച ഒരു ആക്ടിവിസം എന്ന നിലയ്ക്കുതന്നെ ഗുരു ജീവിതത്തിലൂടനീളം പുലർത്തുന്നത് കാണാം. ഹൈന്ദവ ദേവീദേവന്മാരെ മാത്രമല്ല, ദീപം, കണ്ണാടി, 'സത്യം എന്ന വാക്ക്' എന്നുതുടങ്ങി ആത്മീയതയും മതമൂല്യങ്ങളെത്തന്നെ മറിച്ചിടുന്ന പ്രതിഷ്ഠാപനങ്ങളും അദ്ദേഹം നടത്തി. ഭക്തിയെ യുക്തിസഹമാക്കാനുള്ള ഗുരുവിന്റെ ഈ പ്രയത്നങ്ങളെ സാമൂഹികശാസ്ത്രപരമായി വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമമാണ് 'ശ്രീ നാരായണ ഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്രദർശനം' എന്ന ലേഖനം. ശ്രീജ ജെ.എസ്. ആണ് ലേഖിക. സ്ത്രീവാദം, സ്വത്വബോധം, ദലിത് നിലപാടുകൾ എന്നീ അറിവുകളെ വേണ്ടത്ര ഉൾക്കാഴ്ചയോടെയും ദീർഘദൃഷ്ടിയോടെയും സമീപിക്കാൻ ഗുരുവിന് കഴിഞ്ഞില്ല എന്ന വിമർശനവും ലേഖിക ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. പുരുഷകേന്ദ്രിതമായ സമൂഹഘടനയുടെ ഭാഗമായി നിലകൊണ്ട ഗുരു, ലിംഗപരമായ ചോദ്യങ്ങളെ എങ്ങനെയാണ് നേരിട്ടത് എന്ന ചോദ്യം ആവർത്തിച്ചുന്നയിക്കുകയാണ് 'ഗുരുദർശനത്തിലെ സ്ത്രീ' എന്ന ലേഖനവും (ഉദയൻ എ.സ്.). 'സ്ത്രീധർമ്മം, ചാരിത്രശുദ്ധി, ഭർതൃശുശ്രൂഷ, ശിശുപരിചരണം, ഗൃഹപരിപാലനം, ആർത്തവശുദ്ധി തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിൽ മതത്തിന്റെ വാർപ്പുമാതൃകകളെ മാറ്റിപ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ ഗുരുവിന് കഴിഞ്ഞില്ല' എന്നത് ചരിത്രസത്യമാണ്. ആത്മീയതയ്ക്കും സന്യാസത്തിനും മുഖ്യതടസ്സം സ്ത്രീപ്രലോഭനങ്ങളാണെന്ന സവർണയുക്തിതന്നെയാണ് ഗുരുവും തുടരുന്നത് എന്ന് 'ശിവശതകം', 'വൈരാഗ്യദശകം' തുടങ്ങിയ കൃതികളെ മുൻനിറുത്തി ഗവേഷകൻ സ്ഥാപിക്കുന്നു. നാരായണഗുരുവിനെ നവോത്ഥാനനായകനാക്കി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരുന്നതിൽ ജീവചരിത്രങ്ങളും പഠനങ്ങളും വഹിച്ച പങ്ക് പരിശോധിക്കുന്ന നവോത്ഥാന നായകനിർമ്മിതി—ശ്രീ നാരായണ ഗുരുവിന്റെ ജീവചരിത്രകൃതികളെ മുൻനിറുത്തിയ പഠനം (മഞ്ജുഷ പി.വി.). ശ്രീനാരായണനെ പുരസ്കരിച്ച ആദ്യകാലവ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നത് കുമാരാനാശാന്റെ കൃതിതന്നെ. 'ബ്രഹ്മശ്രീ ശ്രീനാരായണ ഗുരു ചരിത്രസംഗ്രഹം' എന്ന ആ കൃതിയുടെ തലക്കെട്ടുതന്നെ അമാനുഷികമായ പരിവേഷം നാരായണഗുരുവിന് നല്കുന്നതാണ്. ഈഴവനെ അഭിമാനിയായ മനുഷ്യനാക്കുക എന്നതാണ് നവോത്ഥാന ആധുനികത ആഗ്രഹിച്ചതെങ്കിൽ പോലും നാരായണഗുരുവെ ദൈവത്തോളം അയുക്തികമായ വിശേഷണങ്ങൾ നല്കി സ്ഥാപിക്കുകയാണ് ജീവചരിത്രങ്ങൾ പൊതുവെ ചെയ്തത്. ഗുരുവിന്റെ ജനനം, കുട്ടിക്കാലം, യൗവനം, വിവാഹം, സന്യാസം, ചികിത്സ തുടങ്ങി ഓരോ ജീവിതസന്ധിയും പ്രവാചകതുല്യവും ദൈവികവുമായ പരിവേഷത്തോടെ വിശദമാക്കിയാണ് ജീവചരിത്രകൃതികൾ നാരായണനെ ദൈവമാക്കി

മാറ്റിയത്. ആത്മീയവും മതപരവുമായ കെട്ടുപാടുകളിൽനിന്നു മുക്തമായി നമുക്ക് നവോത്ഥാനത്തെയും ആധുനികതയെയും പോലും പരിചരിക്കാനായില്ല എന്ന വസ്തുത നാരായണഗുരുവിനെ മാത്രം മുൻനിറുത്തി വിശകലനംചെയ്യാൻ കഴിയും.

കേരളത്തിന്റെ പൊതു ധൈഷണിക പാരമ്പര്യത്തിലേക്ക് ദലിതുകളെയും മുസ്ലിങ്ങളെയും ചേർത്തുവെക്കുന്ന കണ്ണികൾ വളരെ കുറവാണ്. ഉള്ളതുതന്നെയും വേണ്ടത്ര പരിഗണിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല എന്ന ആക്ഷേപം നിലനില്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ 'കേരളമുസ്ലിം സമൂഹത്തിന്റെ ആധുനികതയും മക്തിത്തങ്ങളും' (മുഹമ്മദ് ബഷീർ) എന്ന പഠനപ്രബന്ധം ഈ സമാഹാരത്തിൽ അത്തരമൊരു കണ്ണിയെ വിളക്കിച്ചേർക്കാനുള്ള ശ്രമം എന്ന നിലയ്ക്ക് വേറിട്ടുനില്ക്കുന്നു. നാരായണഗുരുവും ചട്ടമ്പിസ്വാമികളും പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പനും പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചനും 'കേരള' നവോത്ഥാനനായകരും മക്തിത്തങ്ങൾ 'മുസ്ലിം' നവോത്ഥാന നായകനുമായാണ് പൊതുചരിത്ര ഇടങ്ങൾ പോലും വ്യവഹരിക്കുക. മക്തിത്തങ്ങളുടെ സമൂഹനവോത്ഥാന ശ്രമങ്ങളുടെ കേന്ദ്രം ഭാഷയായിരുന്നു. നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭൗതിക വാഹനം ഭാഷയാണ്. ഭാഷയുടെയും ഭാഷയിലെയും നവോത്ഥാനം സമുദായത്തിന്റെകൂടി നവോത്ഥാനമാകുന്നത് അങ്ങനെയാണ്. ഈ വസ്തുതയാകട്ടെ മുസ്ലിം സമുദായത്തെക്കുറിച്ച് കൂടുതൽ ശരിയുമാണ്. കേരളമുസ്ലിങ്ങളുടെ മലയാളം-ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷകളോടുള്ള അടുപ്പവും അകലവും മക്തിത്തങ്ങൾ വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിക്കുകയും 'മലയാള ഇസ്ലാം' എന്ന പുതിയൊരു ഭാഷാപദ്ധതി സമുദായത്തിന് സമർപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ഭാഷയോടൊപ്പം സാമുദായിക നവോത്ഥാനത്തിന്റെ മറ്റൊരു ചാലകശക്തി വിദ്യാഭ്യാസമാണ്. മക്തിത്തങ്ങൾ മദ്രസാവിദ്യാഭ്യാസ പരിഷ്കരണത്തിലൂടെ കേരളമുസ്ലിങ്ങൾക്കു നല്കിയ ദിശാബോധമാണ് ആ സമുദായത്തിൽ പിന്നീടുണ്ടായ ഏതാണ്ടെല്ലാ പുതുമകളുടെയും നായകത്വം വഹിച്ചത്. ഇങ്ങനെ ഭാഷ, വിദ്യാഭ്യാസം തുടങ്ങിയ ആയുധങ്ങളുപയോഗിച്ച് മക്തിത്തങ്ങൾ നടത്തിയ നവോത്ഥാനം മുസ്ലിം സമുദായത്തിനകത്തെ അനാചാരങ്ങളെ പുറംതള്ളാൻ മാത്രമല്ല, ബ്രിട്ടീഷ് ധനസഹായത്തോടെ മിഷണറിമാർ നടത്തിയ ഇസ്ലാം വിമർശനങ്ങളെ നേരിടാൻ കൂടിയായിരുന്നു. കേരളത്തിലെ ആധുനിക നവോത്ഥാനധൈഷണികത മതപുനരുദ്ധാരണമോ പരിഷ്കരണമോ മാത്രമല്ല ലക്ഷ്യമിട്ടത് മതസ്ഥാപനംകൂടിയാണെന്ന് മക്തിത്തങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നു.

ദലിത് നവോത്ഥാനത്തിലൂടെ കേരളസമൂഹത്തിന്റെ മതാത്മക

മേൽക്കോയ്മയിൽ വിള്ളലുകളുണ്ടാക്കിയ വൈകുണ്ഠസ്വാമികളാണ് കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠനടത്തി പുതിയൊരു മതാത്മക ബദൽ കേരളത്തിൽ സൃഷ്ടിച്ചത്. അക്കാര്യത്തിൽ നാരായണഗുരുവിന് മാതൃകയാണ് അദ്ദേഹം. കണ്ണാടി എന്ന വസ്തു എങ്ങനെയാണ് നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയുടെ പ്രതീകമാകുന്നത് എന്ന് മനശ്ശാസ്ത്രവിശകലനം നടത്തി സമർഥിക്കുകയാണ് ഈ ലേഖനം (ലെജ വി.ആർ.). സവർണ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ പ്രവേശനം നിഷേധിക്കപ്പെട്ട ഒരു ജനതയെ തങ്ങളുടെ ശരീരംതന്നെ പവിത്രമാണെന്ന ആത്മീയദർശനംകൊണ്ട് കണ്ണാടി എന്ന പ്രതിഷ്ഠ ഹിന്ദുമതത്തിനുതുല്യമായ മറ്റൊരു മതത്തിലേക്കുതന്നെയാണ് വിമോചിപ്പിക്കുന്നത്. 'ആനന്ദകുമരസ്വാമിയുടെ കലാ സൗന്ദര്യദർശനങ്ങൾ' (ഡോ. എൽ. അലക്സ്) എന്ന പ്രബന്ധം നവോത്ഥാനനായകരുടെ കൂട്ടത്തിലെ വ്യത്യസ്തമായ ഒരു ധൈഷണികതയെ സ്പർശിക്കുന്നു. കേരളത്തിനു പുറത്തുള്ള പ്രതിഭകളുടെ ചിന്തകൾ കേരളീയ ധൈഷണികതയെ സ്വാധീനിച്ചതിന്റെ പ്രതിനിധാനപരമായ ഉദാഹരണമാണ് ആനന്ദകുമരസ്വാമിയുടേത്. 'ശ്രീലങ്കയിൽ ജനിച്ച് ഇന്ത്യൻ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിഹായസ്സിൽ പറന്ന' ദാർശനികനായിരുന്നു അദ്ദേഹം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഏഷ്യയുടെയും യൂറോപ്പിന്റെയും അറിവുകളുടെ സ്വാധീനം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയിൽ കാണാം. ഭാരതീയത, കല, തത്ത്വചിന്ത, മതം എന്നിവയിലൊക്കെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആലോചനകൾ വ്യാപരിച്ചു. കേരളീയ തത്ത്വചിന്ത ആന്തരികമായി പാശ്ചാത്യൻ ആധുനികതയുടെ വർണംകൂടി സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ 'സമന്വയത്തിന്റെ ധാരയായ ദ്രാവിഡ-പാശ്ചാത്യ ദർശനങ്ങളെ പ്രകടമായി കൂട്ടിയിണക്കുകയാണ് ആനന്ദകുമരസ്വാമി ചെയ്തത്' എന്ന് പ്രബന്ധം സമർഥിക്കുന്നു. അതോടൊപ്പം സൗന്ദര്യവും ഈശ്വരചൈതന്യവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ യുക്തിയുടെയും ആത്മീയതയുടെയും സംവാദമേഖലകളിൽ വലിയ സംഭാവനകൾ ചെയ്തിട്ടുമുണ്ട്. യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭൂമികയിൽ നിന്ന് ദ്രാവിഡദേശത്തെ പുതുക്കുമ്പോൾപോലും ആത്മീയവും മതപരവുമായ അടിത്തറകൾ വിട്ടുകളയാനാവുന്നില്ല എന്നതിന് നിദർശനംകൂടിയാണ് ആനന്ദകുമരസ്വാമി.

സാഹിത്യ ധൈഷണികത

നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചാലകം ഭാഷയാണെന്നു മുമ്പ് പറഞ്ഞു. ഭാഷയുടെ പ്രകടമായ രൂപം സാഹിത്യമാണ്. മലയാളത്തിന്റെ സാഹിത്യവും നവോത്ഥാനവും പരസ്പരം കെട്ടുപിണഞ്ഞാണ് എന്നും കിടന്നത്. പലപ്പോഴും സാഹിത്യംതന്നെ നവോത്ഥാനമായും നവോത്ഥാനത്തെ

സാഹിത്യം മാത്രമായും നാം കണ്ടെത്തി. ഈ പ്രബന്ധസമാഹാരത്തിലെ വലിയൊരു വിഭാഗം പഠനങ്ങൾ നവോത്ഥാനധൈഷണികതയെ സാഹിത്യത്തിനോടു ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണെന്നത് ഇക്കാര്യം ഉറപ്പിക്കുന്നു. സാഹിത്യം പൊതുവായും കവിത പ്രത്യേകമായും ഒരു ധൈഷണിക വ്യാപാരമല്ല. പക്ഷേ, സാഹിത്യത്തിന്റെ രസനീയതയ്ക്കു നിദാനമായ വസ്തുതകൾ (കാവ്യമീമാംസ) ഭാരതീയ ധൈഷണിക മേഖലയിലെ പ്രധാന ഇനമാണുതാനും. കാരണം, കാവ്യമീമാംസ കേവല ആസ്വാദനത്തിന്റെ ദർശനം മാത്രമല്ല, മനുഷ്യമനസ്സിന്റെയും ഭാഷയുടെയും ഘടനകളിലേക്കുള്ള അന്വേഷണം കൂടിയാണ്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രബന്ധങ്ങളിൽ പ്രാതിനിധ്യസ്വഭാവത്തോടെ സാഹിത്യപഠനവും ഉൾച്ചേരേണ്ടതുണ്ട്. ഭാരതീയ കാവ്യമീമാംസയുടെ തണലിൽ കേരളത്തിൽ മൗലികമായ സിദ്ധാന്തങ്ങളൊന്നും ഏറെ ഉരുത്തിരിഞ്ഞിട്ടില്ല. ഭാരതീയ കാവ്യാലങ്കാര സിദ്ധാന്തങ്ങളെ നവോത്ഥാനചിന്തകളുമായി അടുപ്പിച്ചത് കേരളത്തിൽ അയ്യപ്പപ്പണിക്കരാണ്. അവയെ ചുവടുപിടിച്ച് അദ്ദേഹം ആവിഷ്കരിച്ച 'അന്തഃസന്നിവേശം' എന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ വിശദീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഡോ. എം. ഗംഗാദേവിയുടെ Ayyappapanikker and the Theory of Interiorization എന്ന ലേഖനം.

കേരളത്തിന്റെ സവർണ മതാത്മക ഭാവനയിൽ നവോത്ഥാന ആധുനികത പരിഗണിക്കപ്പെട്ടത് നിലനില്ക്കുന്ന അധീശമതഭാവനയെ പരിഷ്കരിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെയാണ് എന്ന വസ്തുതതന്നെയാണ് സാഹിത്യധൈഷണികതയിലെ ഉദാഹരണങ്ങളും പ്രകടമാക്കുന്നത്. 'ഇന്ദുലേഖ' എന്ന നോവലിനെ മുൻനിറുത്തി ജാസ്മി പി. ജെ. നടത്തിയ വായനകൾ ഈ നിരീക്ഷണം സ്ഥാപിക്കുവാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. നവോത്ഥാനം സൃഷ്ടിച്ച പുതിയ കർതൃത്വത്തെ ശരിയായി വീക്ഷിച്ച ഈ പഠനംപോലും പക്ഷേ, 'ഇന്ദുലേഖയാണ് മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ നോവൽ', 'ഇന്ദുലേഖ സ്വതന്ത്ര്യവ്യക്തിത്വമായിരുന്നു' തുടങ്ങിയ ആധുനിക വാർപ്പുമാതൃകകളിൽ കുടുങ്ങിപ്പോകുന്നതുകാണാം. ഇത്തരം പൂർവധാരണകളിൽനിന്ന് മുക്തമാകാത്ത നവോത്ഥാനമായിരുന്നു 'ഇന്ദുലേഖ'യിലൂടെ ചന്തുമേനോൻ പോലും മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ഇതു നോവലിലെ കഥ. എന്നാൽ, കവിതയുടെ അവസ്ഥ മറ്റൊന്നാണ്. കേരളീയത എന്ന വസ്തുനിർദേശം പാലാ നാരായണൻ നായരുടെ കവിതകളിൽ അന്വേഷിക്കുന്ന പ്രബന്ധം ഇവിടെ സാധുവാകുന്നത് അതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ്. (കേരളീയത തന്മയും ഉണ്മയും പാലാ നാരായണൻ നായരുടെ കവിതകളിൽ—ഡോ. മിനിമോൾ മാത്യു). 'കേരളം വളരുന്നു' എന്ന

തുടർക്കവിതയിലൂടെയാണ് പാലാ മലയാളകാവ്യനഭസ്സിൽ താരകമായത്. കേരളീയതയുടെ പുറംകാഴ്ചകളുടെ ആഖ്യാനമാണ് ആ കവിതാസമ്പുടം. 'മാതൃഭൂമി' എന്ന സങ്കല്പവും വാക്കും സംജ്ഞാനാമവും ആധുനികദേശീയബോധത്തിന്റെ നിർമിതിയാണെങ്കിലും മതാത്മകവും ആത്മീയവുമായ ഒരു തലമാണ് അതിന്ന് എന്നും കല്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഇന്ന് ദേശീയതയെക്കുറിച്ചുള്ള നിർബന്ധങ്ങൾ മതാത്മകരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ അധീശത്വയുക്തികളിൽ പെട്ടുപോകുന്നതുപോലും എപ്പോഴും അത്തരമൊരു ഒഴുക്കിന് ദേശസ്നേഹത്തിൽ സാധ്യതയുള്ളതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ്.

സാഹിത്യനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആശയരൂപീകരണമാണ് നിരൂപണം. ലക്ഷ്യവേധിയായ ഭാഷയിലൂടെ ആധുനികമലയാള വിമർശനബുദ്ധിയെ സ്വാധീനിച്ച നിരൂപകനാണ് കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധൈഷണികവ്യക്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനമാണ് 'കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര് ധൈഷണികതയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം'(എം.രാമചന്ദ്രൻ പിള്ള). പുരോഗമന സാഹിത്യത്തിന്റെ മറുചേരിയിൽ നില്ക്കുമ്പോഴും 'പുരോഗമനാത്മകത' എന്ന ആശയത്തെ കൈവിട്ടില്ല മാരാർ എന്ന് ലേഖകൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. നവോത്ഥാനത്തെപ്പോലെ പുരോഗമനാത്മകത എന്നതും എപ്പോഴും യുക്തിചിന്തയോടും ശാസ്ത്രബോധത്തോടും ഒക്കെ ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് വിശദീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. കവിതയെക്കുറിച്ചും സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ചും സവിശേഷമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ പുലർത്തിയ മാരാർ എങ്ങിനെയാണ് പുരോഗമന പക്ഷത്ത് ആശയപരമായി നിലയുറപ്പിച്ചത് എന്ന് വിശദമാക്കാൻ ലേഖകന് കഴിയുന്നുമില്ല. ഏതിനെയും പുരോഗമനവും നവോത്ഥാനവുമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ തക്ക അയഞ്ഞ സ്വരൂപം പുരോഗമനത്തിനും നവോത്ഥാനത്തിനും ഉണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് മതം പുരോഗമനാത്മകമാണെന്നും മതപരിഷ്കരണം നവോത്ഥാനമാണെന്നും നാം വിശ്വസിച്ചുറപ്പിച്ചത്. ഈ സൗകര്യം കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർക്കും ലഭിക്കുന്നു. മാരാർക്ക് സത്യസായിബാബയോടുള്ള ഭക്തിയും കവിതയുടെ പാരമ്പര്യമൂല്യങ്ങളോടുള്ള അമിത പ്രതിപത്തിയും പോലും നവോത്ഥാനവും പുരോഗമനവുമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ സൗകര്യം നല്കുന്നു എന്നതാണ് മലയാള നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയുടെ സുഖകരമായ വിസ്താരം.

കേരളത്തിന്റെ ഏതുകാലത്തെയും ധൈഷണിക വ്യവഹാരങ്ങളിൽ ചിരി മുഖ്യഘടകമായിരുന്നു. ധൈഷണികതയും ചിരിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ച് ഈ വിചിത്രചിന്തപോലും ചിരിയുദ്പാദിപ്പിച്ചേക്കാം. വിരുദ്ധമെന്ന് കരുതുന്ന ചേർച്ചകളാണല്ലോ ഹാസ്യത്തിന്റെ

പ്രധാനപ്പെട്ട ഘടകം. പക്ഷേ, കൂടിയാട്ടത്തിനിടയിലെ പുരുഷാർഥക്കൂത്തും ചാക്യാർക്കൂത്തും തുള്ളലും വെറും ചിരിയല്ല, കേരളസമൂഹരൂപീകരണത്തിന്റെ അനുഭവവും ചരിത്രവുമാണ്. 'മണിപ്രവാളകാവ്യങ്ങൾ പോലും ഹാസ്യവ്യവഹാരങ്ങളാണ്' എന്ന അഭിപ്രായവും മലയാള സാഹിത്യവിമർശനചരിത്രത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടല്ലോ. മലയാളത്തിലെ ആധുനിക സാഹിത്യത്തിൽ വി.കെ.എൻ. എന്ന എഴുത്തുകാരനുള്ള സ്ഥാനം കേവലമായ ചിരിയുടെയല്ല, മറിച്ച് ആധുനികകേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ-മത സംവാദങ്ങളിൽ ബൗദ്ധികമായ ഉണർച്ചകളുണ്ടാക്കിയ ചിരിയുടേതാണ്. കൂത്തിലെയും തുള്ളലിലെയും ചിരിപോലും കേവലമായ ചിരിയായി കുട്ടികൃഷ്ണമാരാര് കുറ്റപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും (നമ്മുടെ സംസ്കാരലോപം) അതങ്ങനെയല്ല എന്നാണ് പില്ക്കാല ഗവേഷകരൊക്കെയും വിലയിരുത്തിയത്. രാഷ്ട്രീയവും മതപരവുമായ സാമൂഹിക വിമർശനത്തിന്റെ അഗാധതലം സാഹിത്യത്തിലെ ചിരിയ്ക്കുണ്ട്. എന്നു മാത്രമല്ല, നിസ്സാരമായൊരു ഫലിതത്തിൽ പോലും ഗുപ്തമായ രാഷ്ട്രീയവും സംസ്കാരഭാരവും ഉണ്ട്. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ദിൽഷ പി.കെ. യുടെ വി.കെ.എൻ നോവലായ 'മഞ്ചലി'ലെ ഹാസ്യാനുഭവത്തെ വായിക്കേണ്ടത്. ഈ സമാഹാരത്തിലെ ഗവേഷണാത്മക പ്രബന്ധങ്ങളിൽ ഒന്നാണിത്.

വിമർശനമെന്ന നിലയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന നൂതനാശയങ്ങൾ ധൈഷണികമായ വ്യവഹാരമേഖലകളെ ഉത്തേജിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. തിരിച്ചും പറയാം. ധൈഷണികമായി ഉണ്ടാകുന്ന നവോത്തേജനങ്ങളാണ് നിരൂപണസാഹിത്യത്തെയും പ്രകാശമാനമാക്കുന്നത്. മലയാളസാഹിത്യത്തിലുണ്ടായ ഏതൊരു വിവാദവും സംവാദവും പുതിയ സാംസ്കാരിക ചിന്തകളെ ഉന്നയിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രാസവാദം, രൂപഭദ്രതാവാദം, പുരോഗമന സാഹിത്യം, ആവിഷ്കാരസ്വാതന്ത്ര്യവാദം തുടങ്ങി ഉത്തരാധുനികകാലത്ത് ഏറെ ചർച്ചാവിഷയമായ ഒട്ടനവധി സംവാദവിഷയങ്ങളടക്കം കേവലം സാഹിത്യമേഖലയെ മാത്രമല്ല ബൗദ്ധികജീവിതത്തെ മുഴുവൻ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനിക മലയാളത്തിന്റെ ധൈഷണികതയെ ഇത്തരം വിവാദങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയതെങ്ങനെ എന്ന അന്വേഷണം രൂപഭദ്രതാവാദത്തെ മുൻനിറുത്തി പരിശോധിക്കുകയാണ് അഞ്ജുമോൾ ബാബു (രൂപഭദ്രതാവാദം സാഹിത്യവിമർശനത്തിലെ ധൈഷണിക വ്യാപാരം). രൂപഭദ്രത വേണം എന്ന് മലയാളത്തിൽ ആദ്യമായി നിർദേശിക്കുന്നത് മുണ്ടശ്ശേരിയാണ്. അതിനെ അക്കാലത്ത് എതിർത്തത് കമ്യൂണിസ്റ്റ് ചേരിയിലെ എഴുത്തുകാരാണ്. റഷ്യൻ ഫോർമലിസമാണ് മുണ്ടശ്ശേരി ഉന്നയിക്കുന്ന രൂപഭദ്രത എന്ന് തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെടുകയും

ചെയ്തു. റഷ്യൻ ഫോർമലിസത്തെ റഷ്യയിലെ ഇടതുപക്ഷം എതിർത്തു എന്നതുകൊണ്ടുമാത്രമാണ് അതിന്റെ സമാനധ്വനി കേരളത്തിലുമുണ്ടായത്. ഈ തെറ്റ് പിന്നെ ഇ.എം.എസുതന്നെ തിരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. നവോത്ഥാന ആധുനികതയോ ഉത്തരാധുനികതയോ ആകട്ടെ ചിന്തകളുടെയും ആശയങ്ങളുടെയും തെറ്റായ മനസ്സിലാക്കൽ സമൂഹത്തിന്റെ ഊർജ്ജം അനാവശ്യമായി ചെലവഴിക്കാനിടവരുത്തും എന്നതിനുകൂടി ഉദാഹരണമാണിത്. സാഹിത്യവിമർശനം യുക്തിയുടെ പ്രകടനരംഗമാണെങ്കിൽപോലും മാരാരും ഒരളവുവരെ മുണ്ടശ്ശേരിയും മതത്തെയും പാരമ്പര്യത്തെയും കൈയൊഴിഞ്ഞുള്ള വിമർശനസമ്പ്രദായത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയില്ല എന്നുതന്നെ മനസ്സിലാക്കാനാകും. എന്നാൽ മലയാളവ്യാകരണത്തിന്റെ നില മറ്റൊന്നാണ്. ഏറ്റവും കണിശമായ ശാസ്ത്രീയയുക്തി പാലിക്കപ്പെടുക വ്യാകരണത്തിലാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മതത്തിന്റെയും ദൈവികഭാവനകളുടെയും ഒരു പിന്തുണയുമില്ലാതെ വ്യാകരണധൈഷണികതയ്ക്ക് പുലരാനാവും. ഡോ. ഉണ്ണി ആമപ്പാറയ്ക്കലിന്റെ ഏ ആറിന്റെ വ്യാകരണ ധൈഷണികത എന്ന പഠനം 'എ.ആർ. രാജരാജവർമയുടെ വ്യാകരണധൈഷണികതയുടെ പ്രത്യേതകതകൾ' അന്വേഷിക്കുന്നു. കേരളപാണിനീയത്തിന്റെ പരിഷ്കരിച്ച പതിപ്പ് പുറത്തിറങ്ങിയിട്ട് നൂറ്റാണ്ട് തികഞ്ഞിട്ടും ഇത്തരമൊരന്വേഷണം മലയാളത്തിൽ നടന്നില്ല എന്നതുകൊണ്ട് ഈ പ്രബന്ധം കൂടുതൽ പ്രസക്തവുമാണ്. പുതുതായി കണ്ടെത്തുന്ന യുക്തികൾക്കും ബോധങ്ങൾക്കുമനുസരിച്ച് തിരുത്തിത്തിരുത്തി മുന്നേറുക എന്നതാണ് ശാസ്ത്രീയതയുടെ ഏറ്റവും സ്വീകാര്യമായ ഗുണം. ഇന്നത്തെ ശരി ആകണമെന്നില്ല നാളത്തെ ശരി. മതവും ആത്മീയബോധവും ഇത്രയും അനായാസകരമായി തിരുത്തലിനു തയ്യാറാകാറില്ല. അങ്ങനെ പരിഗണിക്കുകയാണെങ്കിൽ സ്വന്തം സിദ്ധാന്തങ്ങളെ കാലത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് തിരുത്തിയും പരിഷ്കരിച്ചും മുന്നേറിയ ഏ ആറും കേരളപാണിനീയവുമാണ് കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയിലെ ഏറ്റവും ശാസ്ത്രീയമായ ചിന്ത എന്നു ഈ ലേഖനം വ്യക്തമാക്കും.

മലയാളസാഹിത്യവിമർശനരംഗത്തെ ആധുനികതയുടെ അവസാന തലമുറയിലെ മൂന്നു വ്യക്തികളെ പ്രത്യേകമായി എടുത്ത് ആധുനിക ധൈഷണികതയുടെ സമീപനരീതികളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ലേഖനമാണ് 'ആധുനിക ധൈഷണികത കെ.എൻ. പണിക്കർ, സച്ചിദാനന്ദൻ, ബി. രാജീവൻ എന്നിവരുടെ സാമൂഹിക വിമർശനരീതികളെക്കുറിച്ച് ഒരവലോകനം' (ജയരാജൻ പി.) എന്നത്. ജ്ഞാനോദയ ആധുനികത ഇന്ത്യയിലെത്തിയപ്പോൾ അതിന്റെ പുരോഗമനാത്മക

സ്വഭാവങ്ങളിൽനിന്നു മാറി മതമൂല്യങ്ങളുടെ പരിഷ്കരണമോ സ്ഥാപനമോ ആയതെങ്ങനെയെന്ന് കെ.എൻ. പണിക്കർ മുമ്പേ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്ന് ലേഖകൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥയിൽ നവോത്ഥാന ആശയങ്ങൾ പരാജയ വർഗീയതയുടെ രൂപത്തിലുള്ള വലതുപക്ഷത്തിന്റെയും ആഗോളവത്കരണത്തിന്റെ വേഷത്തിലുള്ള സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെയും കടന്നുകയറ്റമായിരുന്നു എന്നാണ് ഡോ. പണിക്കർ ശരിയായി നിരീക്ഷിക്കുന്നത്. കെ.എൻ. പണിക്കരുടെ ഈ ദാർശനിക അവബോധത്തിന്റെ ക്രിയാത്മകമായ തുടർച്ച ലേഖകൻ കണ്ടെത്തുന്നത് സച്ചിദാനന്ദനിലും ബി. രാജീവനിലുമാണ്.

ജനകീയ ധൈഷണിക

ആധുനിക നവോത്ഥാനം യൂറോപ്പിൽ സൃഷ്ടിച്ച പല പഠനമേഖലകളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നാണ് ഫോക്‌ലോർ. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ മനുഷ്യവിരുദ്ധമെന്ന് തോന്നുന്ന മൂല്യങ്ങളെ നിരാകരിക്കുന്നതോടൊപ്പം അതിന്റെ സാംസ്കാരികമായ അംശങ്ങളെ കണ്ടെത്താനുള്ള അക്കാദമിക ശ്രമങ്ങളാണ് നാടോടിസാഹിത്യപഠനമെന്ന പുതിയ ഗവേഷണമേഖലയെ സൃഷ്ടിച്ചത്. ഉത്തരാധുനിക സാംസ്കാരിക പഠനത്തിന്റെ വരവ് പഴയ ഫോക്‌ലോർ രീതിശാസ്ത്രത്തെ കടപുഴക്കിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ചരിത്രപരമായ സാധ്യത എന്ന നിലയ്ക്ക് ജനപ്രിയ സാംസ്കാരിക മേഖലകളിലെ അടരുകളെ നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നോക്കിക്കാണുന്നതിന് പ്രസക്തിയുണ്ട്. വ്യവസായവിപ്ലവത്തിന്റെ വിപരീത ഫലമായിരുന്ന ഫോക്‌ലോർ എങ്കിലും മതവിശ്വാസം, ആചാരം, അനുഷ്ഠാനം, പാരമ്പര്യം എന്നീ മൂല്യങ്ങളെ അമിതമായ ആദരവുകളോടെ സ്വീകരിക്കാനുള്ള ഫോക്‌ലോറിസ്റ്റുകളുടെ ആവേശം ആ പഠനമേഖലയെത്തന്നെ സംശയത്തിന്റെ നിഴലിൽ നിറുത്തി. ആഗോളവത്കരണത്തിന്റെയും വിപണിപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെയും അധികാരശക്തികൾ നാടോടിത്തനിമകളെത്തന്നെ തങ്ങളുടെ പരസ്യത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കിയത് ഫോക്‌ലോർ ഗവേഷണരംഗത്ത് അങ്കലാപ്പുണ്ടാക്കി. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പാരമ്പര്യമായതിനെയെല്ലാം വിമർശനാത്മകമായി മാത്രം സമീപിക്കുക എന്ന നവോത്ഥാനദർശനം ഫോക്‌ലോറുമായി ഇടഞ്ഞുനില്ക്കുന്നു. പക്ഷേ, ജനകീയവിചാരങ്ങളെ കൃത്യമായി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു എന്നതിനാൽ നവോത്ഥാനധൈഷണികതയെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിൽ നാടോടിവിജ്ഞാനീയങ്ങളെ പരിഗണിക്കാതെ വയ്യ. ആ മേഖലയിലുള്ളതും ഈ സമാഹാരത്തിലെ വ്യത്യസ്തവുമായ ഒരന്വേഷണമാണ് 'നാടോടി വിജ്ഞാനീയമേഖലിയിലൂടെ

നവോത്ഥാനം—ജന്തുചരിതത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം' (ഡോ. നിഷ ഫ്രാൻസിസ് ഒ.). നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയെ പ്രത്യേക വ്യക്തിയിലൂടെയോ പ്രസ്ഥാനത്തിലൂടെയോ അല്ലാതെ കാണാനുള്ള ശ്രമം അഭിനന്ദനീയവുമാണ്. ഫോക്‌ലോർ, നരവംശശാസ്ത്രം എന്നിവയുടെ രീതിശാസ്ത്രമുപയോഗിച്ച് നാടോടി-സംസ്കാര പഠനങ്ങളിലെ നവോത്ഥാന ചിന്തയെ വിശകലനംചെയ്യാൻ ജന്തുചരിതത്തെയാണ് ലേഖിക ആസ്പദിച്ചിരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനും മൃഗവും തമ്മിലുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ വ്യത്യാസം വിശേഷബുദ്ധിയാണ്. മൃഗങ്ങളെക്കാൾ മനുഷ്യർ സർഗാത്മകമായി ചിന്തിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് അവയെക്കാൾ ആധിപത്യം മനുഷ്യനുണ്ടായത്. എങ്കിലും മനുഷ്യന്റെ ചിന്ത മൃഗത്തെ പലനിലയ്ക്കും ആശ്രയിച്ചു. മതവും സാമൂഹികജീവിതവും മൃഗചരിതത്തെ ചിഹ്നവും അർഥവും നല്കി സ്വീകരിച്ചു. കലയും ഭാഷയും പോലും മൃഗാനുബന്ധഭാവനകളിൽനിന്നും ചിഹ്നങ്ങളിൽ നിന്നും മുക്തമല്ല എന്ന് ഈ പഠനം വിശദമായി പരിശോധിക്കുന്നു.

കേരളീയതയുടെ കാഴ്ചയുടെ സംസ്കാരമെന്ത് എന്ന ആലോചനാവിഷയം സിനിമ അടക്കമുള്ള വിഷ്വൽ സെൻസിബിലിറ്റി ചർച്ചകളിൽ ഏറെ കൈകാര്യംചെയ്യപ്പെട്ടതാണ്. ഈ സവിശേഷമായ സൗന്ദര്യദർശനം രൂപപ്പെടുന്നതിൽ നമ്മുടെ അനുഷ്ഠാനപരവും ആരാധനാപരവുമായ ആവിഷ്കാരങ്ങൾക്ക് വലിയ പങ്കുണ്ട്. പാരിസ്ഥിതികവും ആത്മീയവുമായ പശ്ചാത്തലസ്വാധീനം ഏറെയുള്ള കേരളീയകലകളെ നാടോടിവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ പഴയ രീതിശാസ്ത്രത്തെമാത്രം ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടല്ലാത്ത നിരീക്ഷണങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഡോ. ആനി 'കേരളീയ ചുവർചിത്രകലയിലെ സൗന്ദര്യാത്മക പരിപ്രേക്ഷ്യം' എന്ന ലേഖനത്തിൽ. ചായക്കൂട്ടുകളിലും ആഖ്യാനരീതിയിലും മാത്രമല്ല ആസ്വാദനത്തിൽപോലും കേരളീയമായ മാനം സൃഷ്ടിക്കാൻ ചുവർചിത്രകലകൾക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതോടൊപ്പം കേരളീയ ചിന്തയുടെ കലാപരമായ വശത്തിലും മതത്തിന്റെ ഛായ വിട്ടുപോയിട്ടില്ല എന്നു കാണാനാവും. ചുവർചിത്രങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടത് ഏറക്കുറെ മുഴുവനായും ക്ഷേത്രച്ചുമരുകളിലും അതിനു പ്രമേയപരമായ ഉറവിടം ഹൈന്ദവ പുരാണകഥകളിലാണെന്നും ആകസ്മികമല്ല. ചിത്രം എന്നതിന്റെ മതപരമായ സാധ്യതകളിലൊന്ന് ദൈവികമായ അതിമാനുഷത്വം ചിത്രീകരിക്കാനുള്ള ഭൗതികവിഭവങ്ങൾ അതിലുണ്ട് എന്നതാണ്. നിറം, വെളിച്ചം, ഇരുട്ട്, ഭാവം, പശ്ചാത്തലം തുടങ്ങിയ ദൃശ്യസാധ്യതകളാണ് വരയും വർണങ്ങളും നല്കുന്നത്. വസ്തുക്കളുടെ അളവുകളിലെ ഏറ്റക്കുറച്ചിൽ ചെറുതിനെ വലുതായും വലുതിനെ ചെറുതായും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുത്തും. തെങ്ങിനെക്കാളും വലിയ

മനുഷ്യന്റെ ഒരു ചിത്രം പ്രകൃതിയുടെ ചെറുപ്പത്തെക്കാളേറെ കാഴ്ചയിൽ വരുത്തുക മനുഷ്യന്റെ ദൈവികമായ വലുപ്പമാണ്. കേരളത്തിലെ ചുമർചിത്രകലയിൽ പ്രകൃതിയിൽനിന്നുള്ള നിറക്കൂട്ടുകൾകൊണ്ട് വൈഷ്ണവാരാധനാമൂർത്തികളുടെ ചിത്രങ്ങൾ ഇങ്ങനെ വരച്ചുവെച്ചത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ സൗന്ദരാത്മകതയുടെ ആത്മീയ സൂചനകളാണ് എന്ന് പ്രബന്ധത്തിന്റെ പിന്നിൽ നിന്നു വായിക്കാം.

വിദ്യാലയത്തിനും ആയുധപരിശീലന കേന്ദ്രത്തിനും 'കളരി' എന്ന പൊതുവാക്ക് മലയാളത്തിൽ നടപ്പുണ്ട്. ആയോധനവും അറിവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം പോരാട്ടവുമായി മാത്രം ബന്ധപ്പെട്ടതല്ല, മറിച്ച് മനുഷ്യത, ആയുസ്സ്, സമയം, ശക്തി മുതലായ ഭൗതികജ്ഞാനങ്ങളെക്കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ്. ഈ ജ്ഞാനമേഖലകളിൽ കേരളത്തിനുള്ള പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഉത്തമനിദർശനമാണ് കളരിപ്പയറ്റ്. കളരി സമ്പ്രദായത്തിലും കെട്ടുമുറയിലും അഭ്യാസത്തിലും അതിന്റെ പണിത്തര നിർമിതികളിലടക്കം പാലിക്കുന്ന വിശ്വാസപരവും ആചാരസംബന്ധിയുമായ മതമൂല്യങ്ങളെ സവിസ്തരം കളരിപ്പയറ്റ് കേരളത്തിന്റെ തനതുആയോധനസമ്പ്രദായം (ഷെറീനാ റാണി) എന്ന ലേഖനം പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. അളവുകളിലെയും കണക്കുകളിലെയും ശാസ്ത്രീയമായ കൃത്യതമാത്രമല്ല, അവ ഒരുക്കുന്നതിലെ മതാത്മകവിശ്വാസങ്ങളുംകൂടി കളരിപ്പയറ്റിൽ സമന്വയിക്കുന്നുണ്ട്. പിഴവും പിഴയും അവ രണ്ടിലും സാധ്യമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ പഠനം ആ രണ്ടുവശങ്ങളെയും ഒരേ പോലെത്തന്നെ പരിചരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ആയോധനവിദ്യപോലെ വൈദ്യവിദ്യയും അറിവും ശരീരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ഉറപ്പിക്കുന്ന പാരമ്പര്യവിജ്ഞാനമാണ്. അവയ്ക്കു പരസ്പരവും അഴിയാത്ത ബന്ധങ്ങളുമുണ്ട്. കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയെ കേരളീയ വൈദ്യവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെ വിശകലനം ചെയ്തും മനസ്സിലാക്കാനാകും എന്നതിനു തെളിവാണ് കേരളീയ വൈദ്യചരിത്രത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയം (ഡോ. സ്വപ്ന ശ്രീനിവാസൻ) എന്ന പഠനം. നവോത്ഥാന ആധുനികതയുടെ അധിനിവേശസ്വഭാവം ഏറ്റവുമധികം പ്രകടമായത് വൈദ്യവിജ്ഞാനീയത്തിലാണ്. സിദ്ധവൈദ്യത്തിനുമേൽ ആയുർവേദവും ആയുർവേദത്തിനുമേൽ അലോപ്പതിയും ചികിത്സയെ കീഴടക്കി. കേരളത്തിന്റെ ധൈഷണിക പാരമ്പര്യത്തിന്റെ തനതു ചികിത്സാരീതിയായി ആയുർവേദത്തെ പരിചയപ്പെടുത്തുമ്പോഴും അതിനുമുമ്പും അതിനോടൊപ്പവും നിലനിന്ന നാടൻ ചികിത്സാമുറകളെക്കൂടി 'അശാസ്ത്രീയം' എന്ന ആധുനികതയുടെ ആക്ഷേപവാക്ക് ഉപയോഗിച്ച് തള്ളിക്കളയുകയാണ് നാം ചെയ്തത്. ഇംഗ്ലീഷ് വിജ്ഞാനത്തിന്റെ

സംസ്ഥാപന വേളയിൽ അലോപ്പതിയെപ്പോലും അശാസ്ത്രീയം, അയുക്തികരം തുടങ്ങിയ വാക്കുകളിലാണ് ആധുനികവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ ഏജന്റായ മെക്കാളെപോലും പരിചയപ്പെടുത്തിയത് എന്ന് പ്രബന്ധം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഇതോടൊപ്പം ചേർത്തുവായിക്കേണ്ട ലേഖനമാണ് നാരശിങ്കാമൃതം–നിർമ്മിതിയും പ്രയോഗവും (ഡോ. ലാലു എസ്. കുറുപ്പ്). സിദ്ധവൈദ്യപ്രകാരമുള്ള 'നാരശിങ്കാമൃതം' എന്ന ഔഷധത്തിന്റെ നിർമാണവും ഉപയോഗക്രമവും വിവരിക്കുന്ന ഒരു കിളിപ്പാട്ടിന്റെ ഹസ്തലിഖിതഗ്രന്ഥം വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ലേഖനമാണിത്. ദ്രാവിഡ വൈദ്യവിജ്ഞാനീയമാണ് സിദ്ധവൈദ്യം. അതിലുണ്ടായ ഏതാണ്ടെല്ലാ പ്രാചീനകൃതികളും തമിഴിലാണ്. ജ്യോതിഷം, ചുവർചിത്രകല, കളരിപ്പയറ്റ്, വൈദ്യവിജ്ഞാനീയം എന്നീ ജനകീയപാരമ്പര്യങ്ങളെ നവോത്ഥാനധൈഷണികതയെ മുൻനിറുത്തി വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോഴും അവയിലുള്ള മതാത്മകവും ആത്മീയവുമായ നിറങ്ങളെ മാറ്റിനിറുത്താനാവില്ല എന്നുതന്നെ ഫലശ്രുതി.

സാമൂഹിക ധൈഷണികത

മനുഷ്യനെ ഒറ്റയായി കാണാനും മനുഷ്യർക്കിയടയിലുള്ള വിള്ളലുകളെയും വിഭാഗീയതകളെയും യുക്തിയുപയോഗിച്ച് ചോദ്യംചെയ്യുവാനും നവോത്ഥാന ആധുനികതയുടെ ജ്ഞാനശേഷി മുതിർന്നത് വലിയ മുന്നേറ്റംതന്നെയായിരുന്നു. പക്ഷേ, ആ മനുഷ്യൻ ആര് എന്ന മറുചോദ്യമാണ് ഉത്തരാധുനികത ഉന്നയിച്ചത്. അതുകൊണ്ടാണ് സ്ത്രീ, ദലിത്, പിന്നാക്ക, ന്യൂനപക്ഷ, ആദിവാസി, അപര ജനവിഭാഗങ്ങളൊക്കെ വേറെവേറെ സ്വത്വങ്ങളാണെന്നും മനുഷ്യനെന്ന വലിയ വലയ്ക്കുള്ളിൽ അവർ കൂടുതൽ അരികിലാണെന്നും പുതിയ കാലം ശബ്ദിക്കുന്നത്. നവോത്ഥാനകാല ധൈഷണികതയെ പിന്തുടരുന്ന ഈ സമാഹാരത്തിൽ അതുകൊണ്ടുതന്നെ പുതിയ സ്വത്വബോധത്തിൽനിന്നുള്ള ചോദ്യങ്ങളും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ആധുനികോത്തര സമീപനങ്ങളിൽ ഉയർന്നുവന്ന ഇത്തരം അറിവുകളെ നവോത്ഥാന ആധുനികത കൊളോണിയൽ മൂല്യങ്ങളുടെ സ്ഥാപനതന്ത്രമായി മാത്രമാണ് പരിഗണിച്ചത്. കേരളത്തിൽ അച്ചടിരംഗത്തുണ്ടായ ആദ്യചുവടുകൾ ആധുനികതയുടെ ചിന്താപദ്ധതികളെ ആവിഷ്കരിച്ച കൂട്ടത്തിൽ സ്ത്രീശാക്തീകരണ ആശയങ്ങൾക്ക് എത്ര വിഹിതമാണ് ലഭിച്ചത് എന്ന് പരിശോധിക്കുകയാണ് 'നവോത്ഥാനകാലത്തെ സ്ത്രീനിർമിതി ശാരദ എന്ന മാസികയെ മുൻനിറുത്തി ഒരു പഠനം' (ജൂലിയാ ഡേവിഡ്) എന്ന ലേഖനം. തൊട്ടുമുമ്പേ സൂചിപ്പിച്ച നാടോടി വിജ്ഞാനീയത്തെ പ്രധാന ആകരമായി

എടുത്ത് ഉത്തരാധുനികമായ സ്ത്രീചിന്തയിലൂടെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന മറ്റൊരു പ്രബന്ധമാണ് 'സ്ത്രൈണാരാധനയുടെ അനുഷ്ഠാന വടിവുകൾ കേരളീയ കലാപാരമ്പര്യത്തിൽ' (രമ്യ പി. പി). മതത്തെക്കാൾ പ്രാക്തനവും സാംസ്കാരിക മൂല്യവും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കുണ്ട് എന്ന വ്യത്യസ്തമായ നിരീക്ഷണത്തിലാണ് ലേഖനം ആരംഭിക്കുന്നത്. (എന്നാൽ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ആദ്യവാക്യത്തിലേ 'സാംസ്കാരിക പൈതൃകം' എന്ന വാക്ക് വായിക്കുന്നതോടെ ലേഖിക ഉന്നയിക്കാനുദ്ദേശിക്കുന്ന വിഷയത്തിന് കോട്ടം തട്ടുകയും പുതിയ പെൺഭാഷയുടെ പ്രതിരോധപരമായ കരുത്ത് ചോർന്നുപോകുകയും ചെയ്യുന്നു). എന്നാൽ ആ വ്യത്യസ്തമായ ആശയാടിത്തറയിൽനിന്ന് നിലവിലുള്ള ആണധികാര നവോത്ഥാന ധൈഷണികതയെ പുനപ്പരിശോധിക്കാനല്ല, മറിച്ച് അതിന്റെ വാർപ്പുമാതൃകകളെ പുനർനിർമ്മിക്കാനേ പ്രബന്ധകാരിക്കു കഴിയുന്നുള്ളൂ. ആചാരങ്ങളുടെയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും സ്ത്രീപെരുമകൾ നിരത്തിവെക്കുന്നത് അടിസ്ഥാനപരമായി മതത്തിലെ ആൺകോയ്മകളെ സ്ഥാപിക്കും വിധമാകുന്നുണ്ട്. സർവം സഹയും ശ്രേഷ്ഠയും പവിത്രയും ദേവിയുമായ പെണ്ണിനെ സങ്കല്പിക്കുന്നതിലൂടെ സ്ഥാപിതമാകുന്ന അധികാരങ്ങളെ ആധുനികാനന്തര ഫെമിനിസം സംശയത്തോടെയാണ് നോക്കിയിട്ടുള്ളത്. ഈ സംശയനോട്ടം ഇല്ലാതായതുകൊണ്ടാണ് മുസ്ലിം സ്ത്രീകൾ കൈകളിലണിയുന്ന മൈലാഞ്ചി അനുഷ്ഠാനപരമായ സ്ത്രീശക്തിയെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു എന്നുപോലും ഗവേഷകയ്ക്ക് പറയാനാകുന്നത്.

മലയാള ധൈഷണികതയെ സ്വാധീനിച്ച യൂറോപ്യൻ യുക്തിബോധം ആധുനികതയുടെ വ്യവസ്ഥാപനത്തിനും സാമൂഹിക നിർമാണത്തിന്റെ ആശയതലം സ്വരൂപിക്കുന്നതിനും സഹായകമായിട്ടുണ്ട്. ഒരു വശത്ത് മതത്തിന്റെയും ആത്മീയതയുടെയും ആശയങ്ങളും മറുവശത്ത് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആശയങ്ങളും കേരളീയ ബുദ്ധിജീവിതത്തിൽ സമന്വയിച്ചു. ശാസ്ത്രവും മതവും രണ്ടു ഭാഗങ്ങളിൽ നിലയുറപ്പിച്ച അറിവുകളാണെങ്കിലും കേരളത്തിന്റെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ ശാസ്ത്രത്തിലേയ്ക്ക് മതവും മതത്തിലേയ്ക്ക് ശാസ്ത്രവും സ്വാഭാവികമായി പ്രവേശിക്കുന്നതു കാണാം. കേരളത്തിലേക്കുള്ള യൂറോപ്യൻ അധിവേശം നമ്മുടെ ഭാഷയെയും സംസ്കാരത്തെയും രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് എന്നതുപോലെ അവരുടെ വിവിധ പ്രൊജക്ടുകളുടെ ഇടപെടലുകളാണ് കേരളീയചിന്തക്ക് വികാസത്തിന്റെ പാതയൊരുക്കിയത്. മലയാള അക്ഷരങ്ങൾ ആദ്യമായി അച്ചടിമഷിപുരണ്ടത് ഒരു ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥത്തിലാണെന്നതും മലയാള അച്ചടിയുടെയും മാധ്യമപ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും ആദ്യകാല ചരിത്രം ക്രിസ്തുമത പ്രചാരണത്തിനുവേണ്ടിയാണെന്നും ഓർക്കുക. കേരളത്തിലെ

സസ്യശാസ്ത്രഗ്രന്ഥവും മതപ്രചാരണ ഗ്രന്ഥവും ഒരേപോലെ ഇവിടത്തെ അറിവിനെയും ഭാഷയെയും പണിതുയർത്തിയിട്ടുണ്ട്. ആധുനികതയുടെ കേരളീയ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഈ അറിവുവിതരണക്രമം എങ്ങനെയാണ് പ്രവർത്തനക്ഷമമായത് എന്ന പരിശോധിക്കുകയാണ് ആതിര ടി. ആർ. 'ശാസ്ത്രമലയാളം വ്യവസ്ഥാപനവും വിതരണവും പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ രചനാസംരംഭങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ആലോചന' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ. പ്രിയദർശിനിയുടെ 'ആധുനികപൂർവ്വ കേരളത്തിലെ സസ്യജ്ഞാനം കൃഷിഗീതയിൽ'എന്ന പ്രബന്ധവും ഇതിനോട് ചേർത്തു വായിക്കാവുന്നതാണ്.

അല്പം ദീർഘമായിപ്പോയ ഈ വിശകലനം അവസാനിപ്പിക്കേണ്ടത് ഇങ്ങിനെയാണ്. കേരളത്തിലെ ജ്ഞാനോദയ ആധുനികത ഉദ്പാദിപ്പിച്ച നവോത്ഥാനധിഷണ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തെ അതേപടി പിന്തുടരുന്നതായിരുന്നുവെന്ന മാത്രമല്ല, മതാത്മകവും പാരമ്പര്യാനസാരിയുമായ സാമൂഹികക്രമത്തെ ശുദ്ധീകരിച്ച് സംസ്ഥാപിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തിൽ പരിമിതവുമായിരുന്നു. നവോത്ഥാനം, ആധുനികത, പുരോഗമനാത്മത എന്നൊക്കെ പേരിടുമ്പോൾ പാശ്ചാത്യമായ ശാസ്ത്രീയ യുക്തിബോധം, പാരമ്പര്യനിഷേധം തുടങ്ങിയ ധൈഷണികമൂല്യങ്ങളെ കേരളീയനവോത്ഥാനം ആശ്രയിച്ചതുപോലും മതത്തിന്റെയും ആത്മീയതയുടെയും യുക്തികളെ ശുദ്ധീകരിക്കാനും പുനഃസ്ഥാപിക്കുവാനുമായിരുന്നു. ഈ വസ്തുത ഉറക്കെ പറയുന്നത് കേരളത്തിലെ ആധുനിക നവോത്ഥാനധൈഷണികതയെ പരിഹസിക്കാനോ കുറ്റപ്പെടുത്താനോ അല്ല, മറിച്ച് അതിന്റെ സ്വാഭാവികമായ അവസ്ഥയെ തെര്യപ്പെടുത്താൻ മാത്രമാണ്.

മലയാളപ്പച്ച
malayala pachcha

മലയാളം - ഇംഗ്ലീഷ്
അർദ്ധവാർഷിക റിസേർച്ച് ജേണൽ

മലയാളവിഭാഗം
കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്
പുല്ലൂറ്റ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ
കേരളം.

ISSN 2454-292X
VOLUME 01 NUMBER 04
FEBRUARY, 2017

cc BY
creative commons

ISSN 2454-292X

Printed, published and edited by Head of the Post Graduate Department of Malayalam, KKTM Govt. College, Pullut, Kodungallur, Kerala. Ph. 9847118529