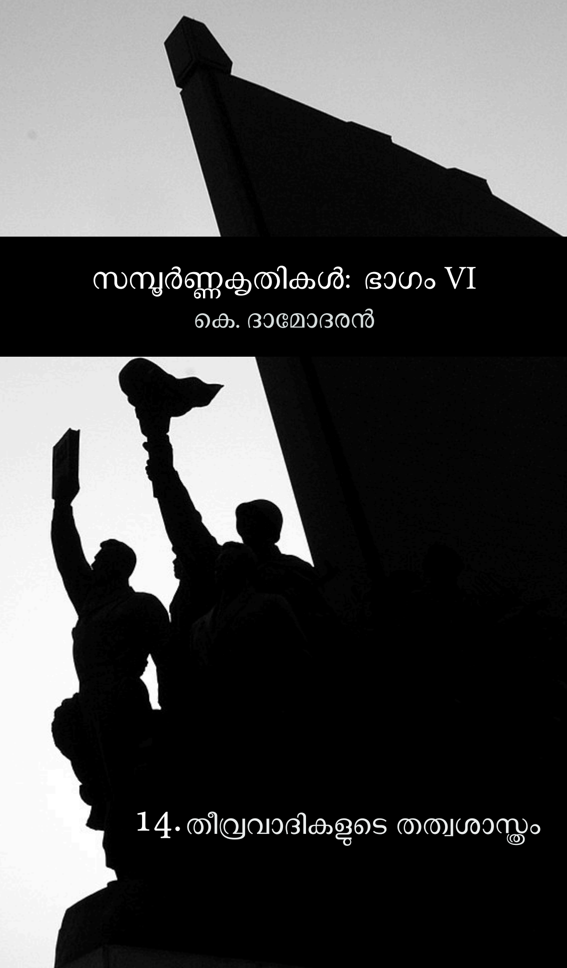

സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ: ഭാഗം VI

കെ. ദാമോദരൻ

14. തീവ്രവാദികളുടെ തത്വശാസ്ത്രം

സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ: ഭാഗം VI

കെ. ദാമോദരൻ

(മലയാളം: രാഷ്ട്രീയം, ചരിത്രം)

കെ. ദാമോദരൻ എഡിറ്റോറിയൽ കമ്മിറ്റി

- ആന്റണി തോമസ്
- സി. എൻ. ജയദേവൻ
- എം. പി. അച്യുതൻ
- ഐ. വി. ശശാങ്കൻ
- ഡോ. വള്ളിക്കാവ് മോഹൻദാസ്

© 2009–2020 Prabhatham Printing & Publishing Co. (P) Ltd., Trivandrum, owned by Communist Party of India, Trivandrum.

Printed editions published by Prabhatham Printing & Publishing Co. (P) Ltd.

First published in print media 2009.

The electronic versions are released under the provisions of Creative Commons Attribution By Share Alike license for free download and usage.

The electronic versions were generated from sources marked up in LaTeX in a computer running GNU/LINUX operating system. PDF was typeset using XeTeX from TeXLive 2020. The base font used was traditional script of Rachana, contributed by KH Hussain, et al. and maintained by Rachana Institute of Typography. The font used for Latin script was Linux Libertine developed by Philipp H. Poll.

Cover: Mansu Hill Grand Monument, a picture of sculpture by Jennybento. The image is taken from Wikimedia Commons and is gratefully acknowledged.

Sayahna Foundation
JWRA 34, Jagathy, Trivandrum, India 695014
URL: www.sayahna.org

ഉള്ളടക്കം

14 തീവ്രവാദികളുടെ തത്വശാസ്ത്രം 1

1 ഹിന്ദുമത പുനരുദ്ധാരണം 2

2 ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ആപത്ത് 3

3 തിലകന്റെ അദ്വൈതം 4

4 കർമ്മയോഗത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം . . . 5

5 അരവിന്ദന്റെ തീവ്രവാദം 6

6 കർമ്മത്തിൽ നിന്ന് യോഗത്തിലേക്ക് 7

7 ജീവിതവും ദർശനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം 8

8 അരവിന്ദന്റെ പൂർണ്ണാദ്വൈതം 9

14

തീവ്രവാദികളുടെ തത്വശാസ്ത്രം

ലാലാലജ്പത് റായ്, വിപിൻ ചന്ദ്രപാൽ, ബാലഗംഗാധര തിലകൻ മുതലായവർ രാഷ്ട്രീയരംഗത്തിൽ തീവ്രവാദികളായിരുന്നു. സാമ്രാജ്യവാദികളുമായി സന്ധിചെയ്തുകൊണ്ടും സഹകരിച്ചുകൊണ്ടും പടിപടിയായി രാഷ്ട്രീയാവകാശങ്ങൾ നേടുകയെന്ന മിതവാദി നേതാക്കന്മാരുടെ നയത്തിൽ അവർക്ക് വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നില്ല. വിദേശവസ്ത്ര ബഹിഷ്കരണം, നിയമലംഘന പ്രസ്ഥാനം മുതലായ പരിപാടികളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ബഹുജനസമരങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കണമെന്നും ബഹുജന സമരങ്ങളിലൂടെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം അവസാനിപ്പിക്കണമെന്നും അവരാവശ്യപ്പെട്ടു. അഹിംസ, സമാധാനം മുതലായ പദങ്ങളെ സംശയത്തോടുകൂടിയാണ് അവർ വീക്ഷിച്ചത്. ഭീകരപ്രസ്ഥാനക്കാരുടെ പരിപാടികളെപ്പോലും അവർ അനുകൂലിച്ചു.

1 ഹിന്ദുമത പുനരുദ്ധാരണം

എന്നാൽ, സാമൂഹ്യരംഗത്തിൽ അവർ മതപുനരുദ്ധാരണ വാദികളായിരുന്നു. അയിത്തം, ജാതിവ്യവസ്ഥ, മതവ്യത്യാസങ്ങൾ, ശൈശവ വിവാഹം മുതലായ അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായ സമരത്തിന്റെ ഊക്കു കുറയ്ക്കുമെന്നും ഇന്ത്യയെ ഒരു സ്വതന്ത്രരാജ്യമാക്കി മാറ്റിയതിനുശേഷമേ സാമൂഹ്യകാര്യങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധിക്കാൻ പാടുള്ളു എന്നുമാണ് അവർ വാദിച്ചത്. എന്നല്ല, അവർ തങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിൽ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ കാലഹരണപ്പെട്ട ആചാരങ്ങളും ചടങ്ങുകളും മറ്റും സ്വയം അനുഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്തു. ഹിന്ദു മതത്തിന്റെയും വൈദിക സംസ്കാരത്തിന്റെയും പൂർവകാലമഹിമകളെ അവർ കൊട്ടിഘോഷിച്ചു. അവർ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായ സമരങ്ങൾ നടത്തിയത് മുഖ്യമായും ഹിന്ദുസംസ്കാരത്തെ 'മ്ലേച്ഛന്മാരായ' ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ആക്രമണങ്ങളിൽ നിന്നു കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടിയായിരുന്നു. ക്രിസ്ത്യാനികളെ മാത്രമല്ല, മുസ്ലീങ്ങളെയും അവർ വിദേശികളായ മ്ലേച്ഛന്മാരായിട്ടാണ് കരുതിയത്. അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ദേശീയത്വം എന്നുവെച്ചാൽ ഹിന്ദുധർമ്മം എന്നായിരുന്നു അർത്ഥം. ഇന്ത്യക്കാർ എന്നുവെച്ചാൽ ഹിന്ദുക്കൾ എന്നും. ഹിന്ദുധർമ്മത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കാതെ ഇന്ത്യയ്ക്കു മോചനമില്ലെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചു. ബാലഗംഗാധര തിലകൻ എഴുതി:

> "ധർമ്മം എന്ന വാക്കിന്റെ അർത്ഥം കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കൽ എന്നാണ്. ധൃ, അതായത് ധരിക്കുക അല്ലെങ്കിൽ കൂട്ടിപ്പിടിച്ച് നിർത്തുക, എന്ന ധാതുവിൽ നിന്നാണതുണ്ടായത്. എന്താണ് നമ്മൾ കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കേണ്ടത്? ആത്മാവിനെ ദൈവവുമായി, മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനുമായി, കൂട്ടി യോജിപ്പിക്കണം. ധർമ്മം എന്നു വെച്ചാൽ ദൈവത്തോടും മനുഷ്യനോടുമുള്ള നമ്മുടെ കർത്തവ്യങ്ങൾ എന്നാണർത്ഥം. ധാർമ്മികവും സാമൂഹ്യവുമായ ഈ ഐക്യമാണ് ഹിന്ദുധർമ്മത്തിൽ നിന്ന് നമുക്കു ലഭിക്കുന്നത്. ഇതാണ് നമ്മുടെ നിർവചനമെങ്കിൽ നമ്മൾ ഭൂതകാലത്തിലേക്കു മടങ്ങിപ്പോവുകയും ഇതെങ്ങനെ പ്രയോഗത്തിലിരുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കുകയും വേണം. വൈദികകാലത്തെ ഇന്ത്യ സ്വയം സമ്പൂർണ്ണമായ ഒരു രാജ്യമായിരുന്നു. മഹത്തായ ഒരു രാഷ്ട്രമായി അതു യോജിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ആ ഐക്യം അപ്രത്യക്ഷമായതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് നമുക്ക് വലിയ അധഃപതനം വന്നുചേർന്നത്. ആ ഐക്യത്തെ വീണ്ടെടുക്കുകയാണ് നേതാക്കന്മാരുടെ കടമ". [1]

അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ തുടർന്നു:

> "നമുക്ക് മതത്തിലും ജ്ഞാനത്തിലും മഹത്തായ ഒരു പാരമ്പര്യമുണ്ട്. മതത്തിലും ജ്ഞാനത്തിലും നമുക്കുള്ള ഈ പാരമ്പര്യം മറ്റുള്ളവരുടേതിനോടു തുല്യം മാത്രമല്ല, കൂടുതൽ മികവുറ്റതുമാണ്. ഈ പാരമ്പര്യങ്ങളെ ഉപേക്ഷിച്ചാൽ നമുക്ക് നമ്മുടെ ജനങ്ങളെ യോജിപ്പിച്ചുനിർത്താനുള്ള ഉപാധി നഷ്ടപ്പെടും. കാലപ്പഴക്കം കൊണ്ടു മഹത്വം നേടിയ ഈ പാരമ്പര്യങ്ങളെ തകർക്കുകയെന്നു വെച്ചാൽ അവയെ നിലനിർത്തിപ്പോരുന്ന ജനങ്ങളുടെ ചൈതന്യത്തെ നശിപ്പിക്കുക എന്നാണർത്ഥം. ഈ വസ്തുതകൾ നമ്മൾ ഇടവിടാതെ ഓർമ്മിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കണം".

---

1. Bala Gangadhara Tilak: His writings and Speeches, PP. 13–14.

2 ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ആപത്ത്

പരിഷ്കരണ വാദികളുടെ വാദങ്ങളെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് “നമ്മുടെ ഇന്നത്തെ അധഃപതനം ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഫലമല്ല, നമ്മൾ ഹിന്ദുമതത്തെ പൂർണ്ണമായി ഉപേക്ഷിച്ചതിന്റെ ഫലമാണ്” എന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം ഈ അധഃപതനത്തെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുക മാത്രമാണ് ചെയ്തത്. എന്തെന്നാൽ, ഇംഗ്ലീഷ് പള്ളിക്കൂടങ്ങളിൽ നിന്നു ലഭിക്കുന്നത് ഇന്ത്യയുടെ സനാതനങ്ങളായ ആദ്ധ്യാത്മിക മൂല്യങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഉൽബോധനങ്ങളല്ല, പാശ്ചാത്യ ഭൗതികമൂല്യങ്ങളിലുള്ള പരിശീലനമാണ്. തിലകൻ പറഞ്ഞു:

> “നമ്മുടെ അഭ്യസ്തവിദ്യരിൽ പലരും പാശ്ചാത്യരുടെ ഭൗതികവാദ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ വിമർശനം കൂടാതെ സ്വീകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെ ദാരുണമായ ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷം ആവിർഭവിച്ചു. പുതിയ തലമുറ തങ്ങളുടെ മനസ്സുകളെ പാശ്ചാത്യരുടെ പരുക്കൻ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ഒരു കാർബൺ കോപ്പിയാക്കി മാറ്റി”. [2]

പാശ്ചാത്യരായ ഭരണാധികാരികൾക്ക് ഇന്ത്യയുടെ വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായത്തിലോ സാമൂഹ്യകാര്യങ്ങളിലോ ഇടപെടാൻ യാതൊരധികാരവുമില്ലെന്നായിരുന്നു തിലകന്റെ അഭിപ്രായം. എന്നാൽ, അഭ്യസ്തവിദ്യരായ സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താക്കളുടെ കുറ്റമാണ് കൂടുതൽ ഭീകരം. പരിഷ്കർത്താക്കൾ ആദ്യമായി ചെയ്യേണ്ടത് നിലവിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസരീതിയെ പ്രാചീന ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങൾക്കനുയോജ്യമായ വിധത്തിൽ പരിഷ്കരിക്കുകയാണ്. “പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായി വേണ്ടത് മതവിദ്യാഭ്യാസത്തിലേക്ക് നമ്മുടെ ശ്രദ്ധ തിരിക്കുകയാണ്”. [3] എന്നാൽ മാത്രമേ ഇന്ത്യയിൽ ഒരു പുതുചൈതന്യമുണ്ടാവുകയുള്ളൂ. ഇതിനെതിരാണ് ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം. “സാന്മാർഗിക നിയമങ്ങളെപ്പറ്റി തികഞ്ഞ ഭൗതികവാദികളായ തത്വജ്ഞാനികൾ എഴുതിയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ മാത്രമാണ് നമ്മുടെ കോളേജുകളിൽ പഠിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. നമ്മുടെ ഇടയിൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ പണ്ഡിതന്മാർക്കുപോലും ഗീതയിൽ പരാമർശിച്ച അടിസ്ഥാന കർമ്മയോഗ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ നല്ലപോലെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല”. [4]

പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ പണ്ഡിതന്മാരോ സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താക്കളോ അല്ല, അവരെ എതിർത്ത യാഥാസ്ഥിതിക ഹിന്ദുപണ്ഡിതന്മാരാണ് ഇന്ത്യയുടെ ആത്മീയ ചൈതന്യത്തെ നിലനിർത്താൻ കൂടുതൽ സഹായിച്ചത് എന്നുപോലും അരവിന്ദഘോഷ് അഭിപ്രായപ്പെട്ടു.

“ഹിന്ദുമതത്തിലെ യാഥാസ്ഥിതിക ഘടകം തമസ്സും അജ്ഞതയും നിശ്ചേഷ്ടതയും നിഷ്ക്രിയത്വവും നിറഞ്ഞതാണ്. അങ്ങനെയൊക്കെയാണെങ്കിലും അതിന്റെ ചെറുത്തുനിൽപ്പാണ് കൂടുതൽ ദ്രുതഗതിയിലുള്ളതും കൂടുതൽ പൂർണ്ണവുമായ തകർച്ചയിൽ നിന്ന് രാജ്യത്തെ രക്ഷിക്കുകയും ഉറച്ച ദേശീയ ചൈതന്യത്തിന് ഉയിർത്തെഴുന്നേൽക്കാനും സ്വയം കണ്ടെത്താനും ആവശ്യമായ സമയവും സൗകര്യവും നൽകുകയും ചെയ്തത്”. [5] പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായം ഇന്ത്യക്കാരെ തവിട്ടുനിറത്തിലുള്ള കുരങ്ങന്മാരാക്കി മാറ്റാനും ഇന്ത്യയുടെ സമഗ്രമായ സത്തയുടെ രൂപവൽക്കരണത്തെ തടഞ്ഞുനിർത്താനുമാണ് ഉപകരിച്ചത് എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. [6] തിലകനെപ്പോലെ തന്നെ അദ്ദേഹവും ഇന്ത്യയുടെ ചിരന്തനങ്ങളായ ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങളെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്തു.

ബംഗാൾവിഭജനകാലത്ത് തിലകനും അരവിന്ദഘോഷും സമരസഖാക്കളായിരുന്നു. രണ്ടുപേരും മിതവാദി നേതാക്കന്മാരുടെ തണുപ്പൻ നയങ്ങളെ എതിർക്കുകയും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായ സമരം കൂടുതൽ ഊർജിതമാക്കാൻ വേണ്ടി ജനങ്ങൾക്കിടയിലിറങ്ങി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. രണ്ടുപേരും ഇന്ത്യയുടെ പാരമ്പര്യങ്ങളെയും ചിന്തകളെയും സ്വായത്തമാക്കിയ പണ്ഡിതന്മാരായിരുന്നു. രണ്ടുപേരും ഹിന്ദുമതത്തിൽ അടിയുറച്ചു വിശ്വസിച്ച ആത്മീയ വാദികളായിരുന്നു. പക്ഷേ, അവരുടെ വീക്ഷണഗതികൾ തികച്ചും ഒരുപോലെയായിരുന്നു എന്നുപറയാൻ വയ്യ.

---

2. Gleanings from Tilak's Writings and Speeches, P. 111.
3. Bala Gangadhara Tilak, His Writings and Speeches, P. 73.
4. B. G. Tilak: Gita—Rahasya, Vol. 1, P. 93.
5. A. Ghose: The ideal of the Karma Yogin, P. 25.
6. A. Ghose: The Foundations of Indian Culture, PP. 22–23.

3 തിലകന്റെ അദ്വൈതം

അദ്വൈതവേദാന്തമായിരുന്നു തിലകന്റെ വീക്ഷണഗതിയുടെ അടിസ്ഥാനം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ഏകവും അനശ്വരവും നിർഗുണവുമായ ആത്മാവ് ശരീരത്തിലെന്നപോലെ പ്രപഞ്ചത്തിലാകെയും അനാദിയായും പൂർണ്ണമായും അലിഞ്ഞുചേർന്നു കിടക്കുന്നു. എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളിലും ഏകമായ ആത്മാവ്, അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മം, നിറഞ്ഞുകിടക്കുന്നു എന്ന് മനസ്സിലാക്കലാണ് മനുഷ്യരാശിയുടെ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ ലക്ഷ്യം. [7]

എന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അദ്വൈതം ജ്ഞാനത്തിലല്ല കർമ്മത്തിലാണ് ഊന്നിയത്. വേദാന്തചിന്തകളിൽ വിഷാദാത്മകത്വത്തെയും നിഷ്ക്രിയത്വത്തെയും കുത്തിനിറയ്ക്കാനുള്ള എല്ലാ പരിശ്രമങ്ങളെയും അദ്ദേഹം കഠിനമായി എതിർത്തു. ജീവിതം യഥാർത്ഥമാണെന്നും അതിലെ ക്ലേശങ്ങളെയും ദാരുണങ്ങളായ പരീക്ഷണങ്ങളെയും അക്ഷോഭ്യമായ ധീരതയോടെ നേരിടുകയാണ് മനുഷ്യന്റെ കടമയെന്നും അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. വേദാന്തം ആവശ്യപ്പെടുന്നത് ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒളിച്ചോടിപ്പോവാനല്ല, സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ നിന്ന് ഒറ്റപ്പെട്ട് സ്വന്തം ഉള്ളിന്റെ ഉള്ളിലേക്ക് തിരിഞ്ഞുനടക്കാനല്ല, പിന്നെയോ, ജ്ഞാനത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി സാമൂഹ്യജീവിതം മെച്ചപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്താനാണ്. സമൂഹത്തിന്റെ മോചനമാണ് വ്യക്തിയുടെ ജീവിതലക്ഷ്യം. തിലകന്റെ അഭിപ്രായമനുസരിച്ച്, ഈ ജീവിതലക്ഷ്യം നേടാനുള്ള സമരത്തിൽ നിസ്വാർത്ഥമായും ശ്രമരഹിതമായും പങ്കെടുക്കാനാവശ്യമായ ജ്ഞാനവും ശക്തിയുമാണ് വേദാന്തത്തിൽ നിന്നു ലഭിക്കുന്നത്. ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും ഒന്നാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നവർ “തങ്ങളുടെ എല്ലാ കഴിവുകളുമുപയോഗിച്ച് എല്ലായിപ്പോഴും പരിശുദ്ധ മനസ്സോടുകൂടി, ഫലാസക്തി കൂടാതെ, നിഷ്കാമമായി, ഈ ലോകത്തിൽ തങ്ങളുടെ കർത്തവ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റണം. അങ്ങനെ ചെയ്യുന്നതിനിടയിൽ, വേണ്ടിവന്നാൽ, സ്വന്തം ജീവൻ ബലികഴിക്കാൻ അവർ തയ്യാറാവണം. എന്തുതന്നെ സംഭവിച്ചാലും കർത്തവ്യ നിർവഹണത്തിൽ അവർ ഉപേക്ഷ കാണിക്കരുത്. ഇതാണ് ലോകസംഗ്രഹം അല്ലെങ്കിൽ സാർവലൗകികമായ ക്ഷേമം എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്. ഇതുതന്നെയാണ് യഥാർത്ഥമായ കർമ്മയോഗം”. [8]

---

7. B. G. Tilak: Gita—Rahasya, P. 357.
8. Ibid, P. 562.

4 കർമ്മയോഗത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം

തിലകന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഭഗവദ്ഗീതയിലടങ്ങിയ ഗഹനങ്ങളായ തത്വങ്ങളുടെ രത്നച്ചുരുക്കമാണ് കർമ്മയോഗം. അതു തന്നെയാണ് പ്രായോഗികവേദാന്തം. അദ്ദേഹം വിശദീകരിച്ചു: “ആത്മാവിന്റെ ഉന്നതി സ്വന്തം പ്രിയ ഇഷ്ടം. എല്ലാം നിങ്ങളുടെ കൈകളിലാണ് കിടക്കുന്നത്. കർമ്മയോഗം ഈ ലോകത്തെ ശൂന്യമായി കാണുന്നില്ല. നിങ്ങളുടെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങൾ സ്വാർത്ഥതാല്പര്യങ്ങൾ കൊണ്ടും ആസക്തി കൊണ്ടും പങ്കിലമാകരുതെന്നു മാത്രമേ അതാവശ്യപ്പെടുന്നുള്ളൂ. ഇതാണ് പ്രായോഗിക വേദാന്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ശരിയായ വീക്ഷണം. കുതർക്കങ്ങളിൽ പെട്ടു പോയാൽ ഇതിന്റെ രഹസ്യം മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയാതെ വരും”. [9]

ഭഗവദ്ഗീതയെക്കുറിച്ചുള്ള തിലകന്റെ വ്യാഖ്യാനം മറ്റു പണ്ഡിതന്മാരുടേതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനമനുസരിച്ച് കർമ്മമാണ് ഗീതയുടെ കേന്ദ്രബിന്ദു, അല്ലെങ്കിൽ സാരാംശം. ദുഃഖത്തിലും ദുരിതത്തിലും കഴിഞ്ഞു കൂടുന്ന ജനങ്ങളുടെ മോചനത്തിനും സുഖത്തിനും വേണ്ടി കർമ്മനിരതനാവാനാണ് ഗീത ഉപദേശിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം എഴുതി: “മനുഷ്യൻ ഈശ്വരനുമായി ഐക്യം പ്രാപിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അവൻ തീർച്ചയായും ലോകത്തിന്റെ ക്ഷേമമാഗ്രഹിക്കുകയും അതിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യണം. അങ്ങനെ ചെയ്തില്ലെങ്കിൽ ആ ഐക്യം പൂർണ്ണമാവുകയില്ല. ആകെയുള്ള മൂന്നു ഘടകങ്ങളിൽ രണ്ടു ഘടകങ്ങൾ (മനുഷ്യനും ഈശ്വരനും) തമ്മിലുള്ള ഐക്യം മാത്രമേയുണ്ടാകൂ. മൂന്നാമത്തെ ഘടകം (പ്രപഞ്ചം) ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടും. ഇങ്ങനെയാണ് ഞാൻ എനിക്കുവേണ്ടി ഈ പ്രശ്നത്തിനു പരിഹാരം കണ്ടത്. ലോകസേവനത്തിലൂടെ ഈശ്വരനെ സേവിക്കുക എന്നതാണ് മോക്ഷത്തിലേക്കുള്ള സുനിശ്ചിതമാർഗ്ഗം. ഈ മാർഗ്ഗം ലോകത്തെ ഉപേക്ഷിച്ചു കൊണ്ടല്ല, ലോകത്തിൽ ജീവിച്ചുകൊണ്ടു മാത്രമാണ്, കൈക്കൊള്ളാൻ സാധിക്കുക”. [10]

ഇതിന്റെ അർത്ഥം ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും പുരോഗതിക്കും വേണ്ടിയുള്ള സജീവമായ സമരത്തിലൂടെ മാത്രമേ ആത്മസാക്ഷാൽക്കാരം നേടാൻ കഴിയൂ എന്നാണ്. വിദേശീയരായ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭരണമവസാനിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ നിന്ന് അകന്നുനിൽക്കുന്ന ഒരാൾക്ക് തന്റെ സ്വന്തം ആത്മാവിന്റെ മോചനം നേടാൻ സാധിക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ട് “ദുഷ്ടന്മാരുടെ ആധിപത്യത്തിനും അവർ ലോകത്തിലെ ദുർബലരായ ജനങ്ങളുടെ മേൽ നടത്തുന്ന മർദ്ദനങ്ങൾക്കും എതിരായി ഫലപ്രദമായ പ്രതികാരനടപടികളെടുക്കുക” [11] എന്നതാണ് ഓരോ ഇന്ത്യക്കാരന്റെയും കർത്തവ്യം. “ശഠം പ്രതി ശാഠ്യം” എന്ന തത്വം പ്രായോഗികമാക്കാൻ വേണ്ടി ജനങ്ങൾ കർമ്മരംഗത്തിലിറങ്ങണം. ഇതാണ് വേദാന്തം ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നത്. ഇതാണ് കർമ്മത്തിന്റെ, പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെയും സമരങ്ങളുടെയും, തത്വശാസ്ത്രമാണത്. മഹാഭാരത യുദ്ധത്തിന്റെ സന്യാസമാർഗ്ഗത്തിന്റേതായിരുന്നു എന്ന വാദം യുക്തിക്കു നിരക്കാത്തതാണ് എന്ന് തിലകൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു.

കർമ്മമാർഗ്ഗത്തിനു വേണ്ടത്ര പ്രാധാന്യം നൽകാതെ ഭക്തിമാർഗ്ഗത്തെയും ജ്ഞാനമാർഗ്ഗത്തെയും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച ഗീതാവ്യാഖ്യാതാക്കളെയും തിലകൻ വിമർശിച്ചു. ജീവിതത്തിൽ ഭക്തിക്കും ജ്ഞാനത്തിനും സ്ഥാനമുണ്ട് എന്നത് ശരിയാണ്. പക്ഷേ, കർമ്മമില്ലെങ്കിൽ അവ നിഷ്പ്രയോജനങ്ങളായിത്തീരും. അതുകൊണ്ടാണ് ഭഗവദ്ഗീത കർമ്മമാർഗ്ഗത്തിന് പ്രഥമസ്ഥാനം നൽകിയത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഗീതയ്ക്ക് അടിമത്തത്തിൽ നിന്നു മോചനം നേടാൻ വെമ്പൽ കൊള്ളുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യസമര സേനാനികളെ ആവേശം കൊള്ളിക്കാൻ കഴിഞ്ഞത്.

---

9. Ibid P. xxvii.
10. Ibid, P. xxvi.
11. Ibid, P. 350.

5 അരവിന്ദന്റെ തീവ്രവാദം

തിലകന്റെ ഗീതാരഹസ്യം ഇന്ത്യയുടെ ആത്മീയവാദചിന്തകളുടെ ആധികാരികതയെ ന്യായീകരിക്കുന്നു എന്നും മനുഷ്യന്റെ പ്രയത്നവും കർമ്മനിരതമായ ജീവിതവും "ആധുനിക ചൈതന്യത്തിന്റെ ആദർശങ്ങൾക്ക് ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്തവയാണെ"ന്നും അരവിന്ദഘോഷ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയുണ്ടായി. "എന്നെ പിന്തുടർന്നാൽ മാത്രം പോരാ, യുദ്ധം ചെയ്യുകയും വേണം" (മാമനുസ്മ രയുധ്യ ച) എന്ന ഗീതാവചനം തിലകനെ എന്നപോലെ അരവിന്ദനെയും ആവേശം കൊള്ളിച്ചിട്ടുണ്ടാവണം. ഇന്ത്യൻ ദേശീയത്വത്തെ ഹിന്ദുസംസ്കാരവുമായി കൂട്ടിക്കുഴച്ചു കൊണ്ടാണെങ്കിലും അദ്ദേഹം സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിലെ ഒരു ധീരസേനാനിയായി പ്രവർത്തിച്ചു. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകത്തിൽ അദ്ദേഹം തിലകന്റെ സഹപ്രവർത്തകനായിരുന്നു. പലായനവാദത്തിലല്ല, എടുത്തുചാട്ടത്തിലാണ്, അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചിരുന്നത്. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായി സായുധലഹളകൾ നടത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള രഹസ്യപ്രവർത്തനങ്ങൾ പോലും അദ്ദേഹം സംഘടിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. അദ്ദേഹം അദ്ദേഹത്തെപ്പറ്റിത്തന്നെ എഴുതിയ ഒരു പ്രബന്ധത്തിൽ ഇക്കാര്യം തുറന്നു സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്:

> "തന്റെ പൊതുപ്രവർത്തനത്തിൽ നിസ്സഹകരണത്തെയും സിവിൽ നിയമലംഘനത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ മാർഗ്ഗങ്ങളായി അദ്ദേഹം അംഗീകരിച്ചു. പക്ഷേ, അവ മാത്രമാണ് മാർഗ്ഗങ്ങൾ എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചില്ല. ലക്ഷ്യം നേടുന്നതിന് സിവിൽ നിയമലംഘനം അപര്യാപ്തമാണെന്നുകണ്ടാൽ പരസ്യമായ ലഹളകൾ സംഘടിപ്പിക്കണമെന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടി അദ്ദേഹം, ബംഗാളിലായിരുന്ന കാലത്ത്, രഹസ്യമായ വിപ്ലവപ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തിപ്പോന്നു... പിന്നീട് ബംഗാൾ വിഭജനമുണ്ടായി. പൊതുകലാപം പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടു. അത് തീവ്രവാദികളുടെ കക്ഷിക്കും മഹത്തായ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിനും അനുകൂലമായിരുന്നു. അരവിന്ദന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആ വഴിക്കു നീങ്ങി. രഹസ്യപ്രവർത്തനത്തിന് രണ്ടാം സ്ഥാനമേയുള്ളൂ എന്നായി. എങ്കിലും ഭാവിയിലെ സായുധലഹളയെപ്പറ്റിയുള്ള ആശയം പ്രചരിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം സ്വദേശി പ്രസ്ഥാനത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി". [12]

ഭീകര പ്രസ്ഥാനത്തിലേർപ്പെട്ട വ്യക്തികൾ ദുഷ്ടരായ ചിലരെ കൊല്ലപ്പെട്ടാൽ അത് സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുമെന്നു പോലും ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചിരുന്നു.

---

12. Aurobindo on Himself.

6 കർമ്മത്തിൽ നിന്ന് യോഗത്തിലേക്ക്

എന്നാൽ, ക്രമേണ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണഗതിയിൽ വിഷാദാത്മകത്വത്തിന്റെ പ്രവണതകൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ദൈനംദിന പ്രവർത്തനങ്ങളുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത ആദ്ധ്യാത്മിക ചിന്തകളിലേക്ക് അദ്ദേഹം ആണ്ടിറങ്ങാൻ തുടങ്ങി. സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികമായ അടിത്തറ പരിശോധിക്കുന്നതിലായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രദ്ധ. 1909-ൽ അദ്ദേഹം എഴുതി: "ആത്മീയചൈതന്യം മാത്രമാണ് രക്ഷാമാർഗ്ഗം. ഹൃദയത്തിനകത്ത് മഹത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും നേടുന്നവർക്കേ രാഷ്ട്രീയമായ മഹത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും നേടാൻ കഴിയൂ". ഈ വീക്ഷണഗതി ഗീതയെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളിലും പ്രതിഫലിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗീതാവ്യാഖ്യാനം തിലകന്റേതിൽ നിന്നു തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായിത്തീർന്നു. തിലകൻ കർമ്മമാർഗ്ഗത്തിനു പ്രാധാന്യം നൽകിയപ്പോൾ അരവിന്ദൻ യോഗത്തിലാണ് ഊന്നിയത്. തിലകന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഭക്തിയും ജ്ഞാനവും കർമ്മത്തിനു മിഴിവു കൂട്ടാനുള്ള ഉപാധികൾ മാത്രമാണ്. അരവിന്ദന്റെ അഭിപ്രായത്തിലാകട്ടെ, ഭക്തിയും ജ്ഞാനവുമെന്നപോലെ കർമ്മവും യോഗശക്തി വർദ്ധിപ്പിക്കാനുള്ള ഉപകരണങ്ങളാണ്. അദ്ദേഹം എഴുതി:

> "തന്റെ ആന്തരികമായ ആത്മാവിനെയും ചൈതന്യത്തെയും സാക്ഷാൽക്കരിക്കുകയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ചൈതന്യത്തിലേക്കു പ്രവേശിക്കുകയും പരമാത്മാവുമായി ഐക്യം പ്രാപിക്കുകയും ജീവിതത്തെയും കർമ്മത്തെയും അംഗീകരിക്കുന്ന കാലത്തോളം ആന്തരിക ചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രകാശത്തിന്റെയും ശക്തിയുടേയും സഹായത്തോടുകൂടി പ്രകൃതിയുടെ മാനവികോപകരണങ്ങൾ കൊണ്ടു പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മുക്തമനുഷ്യനാണ് അന്തിമമായി, അല്ലെങ്കിൽ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ നിലയിൽ, ആവിർഭവിക്കുന്നത്, ഈ ആദ്ധ്യാത്മികമായ പരിവർത്തനത്തിന്റെയും നേട്ടങ്ങളുടെയും ഏറ്റവും ശ്രേഷ്ഠമായ ആവിഷ്കരണമാണ് ആത്മാവ്, മനസ്സ്, കർമ്മം എന്നിവയുടെ സമഗ്രമായ മോചനവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചും ദിവ്യയാഥാർത്ഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ബോധത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂട്ടിൽ അവയെ നിറയ്ക്കലും. ഇതാണ് ഗീത നമ്മുടെ മുമ്പിൽ വെയ്ക്കുന്ന ആദ്ധ്യാത്മികദർശനത്തിന്റെയും സാക്ഷാൽക്കാരത്തിന്റെയും സാരാംശം".

7 ജീവിതവും ദർശനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം

തിലകന്റെയും അരവിന്ദന്റെയും വീക്ഷണഗതികളിലുള്ള ഈ വ്യത്യാസം അവരുടെ ജീവിതരീതികളിലുണ്ടായ വ്യത്യാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നു കാണാം. രണ്ടുപേരും ബംഗാൾ വിഭജനത്തെ തുടർന്നുണ്ടായ സ്വാതന്ത്ര്യസമര പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്തതിന് അറസ്റ്റ് ചെയ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി. തിലകൻ ബർമ്മയിലെ മണ്ഡാലേ ജയിലിലേക്ക് നാടുകടത്തപ്പെട്ടു. അനുകൂലമല്ലാത്ത കാലാവസ്ഥയുടെയും അധികാരികളുടെ നിർദ്ദയമായ പെരുമാറ്റത്തിന്റെയും ഫലമായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആരോഗ്യത്തിന് ഉടവുതട്ടി. പക്ഷേ, പ്രതികൂലസാഹചര്യങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ കൂടുതൽ ദൃഢചിത്തനാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഗീതയുടെ സന്ദേശം അദ്ദേഹത്തെ കൂടുതൽ ഉത്സാഹഭരിതനും കർമ്മനിരതനുമാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ജയിലിൽ നിന്നു മോചിപ്പിക്കപ്പെട്ടതിനുശേഷം അദ്ദേഹം തന്റെ രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനങ്ങൾ തുടർന്നു. മാറിയ പരിതഃസ്ഥിതികൾക്കനുസരിച്ച് അദ്ദേഹം മറ്റു ദേശീയനേതാക്കന്മാരുമായി സഹകരിച്ചുകൊണ്ട് ഹോംറൂൾ പ്രസ്ഥാനം കെട്ടിപ്പടുക്കാനൊരുങ്ങി. 1920-ൽ ചരമം പ്രാപിക്കുന്നതുവരെയും അദ്ദേഹം തന്റെ സജീവരാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിന്ന് വിട്ടുമാറുകയുണ്ടായില്ല.

അരവിന്ദന്റെ ജീവിതം വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. 1908-ൽ അദ്ദേഹം ഒരു ബോംബു കേസിലെ പ്രതിയെന്ന നിലയ്ക്ക് അറസ്റ്റ് ചെയ്യപ്പെടുകയും ഒരു കൊല്ലത്തെ ജയിൽവാസത്തിനുശേഷം വിട്ടയക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അപ്പോഴേക്കും വിപ്ലവപ്രസ്ഥാനം താൽക്കാലികമായിട്ടാണെങ്കിലും അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഈ മാന്ദ്യം അരവിന്ദന്റെ മനസ്സിനെയും ബാധിച്ചു. അദ്ദേഹം തന്റെ ദുഃഖഭാരത്തെപ്പറ്റി ഇങ്ങനെ എഴുതി:

> “ഈ പ്രാവശ്യം ഞാനാണ് ഒരുകൊല്ലം മുഴുവനും ഏകാന്തതയിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടിയത്. മടങ്ങിവന്നപ്പോൾ എല്ലാം മാറിയിരിക്കുന്നതായിട്ടാണ് കാണുന്നത്. എല്ലായിപ്പോഴും എന്റെകൂടെ ഇരിക്കുകയും എന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളുമായി സഹകരിക്കുകയും ചെയ്ത ഒരാൾ ബർമ്മയിൽ ഒരു തടവുകാരനാണ്. മറ്റൊരാൾ വടക്ക് ഒരു തടവിൽ കിടന്നു നരകിക്കുകയാണ്. ഞാൻ മടങ്ങിവന്നപ്പോൾ ചുറ്റുപാടും നോക്കി. ഉപദേശങ്ങൾക്കും പ്രചോദനത്തിനും വേണ്ടി ഞാൻ ആരെയൊക്കെ സമീപിക്കാറുണ്ടായിരുന്നുവോ അവരെയെല്ലാം കാണാൻ വേണ്ടി ഞാൻ ചുറ്റുപാടും നോക്കി. അവരെ ഞാൻ കണ്ടില്ല. അതിലുമുപരിയായി മറ്റൊന്നുണ്ട്. ഞാൻ ജയിലിൽ പോയ സമയത്ത് രാജ്യം മുഴുവനും വന്ദേമാതരം എന്ന വിളികൊണ്ട് മുഖരിതമായിരുന്നു. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ആശ കൊണ്ട്, അധഃപതനത്തിൽ നിന്ന് പുതുതായി ഉയിർത്തെഴുന്നേറ്റ കോടിക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളുടെ ആ ആശകൊണ്ട്, രാജ്യമാകെ സജീവമായിരുന്നു. ഞാൻ ജയിലിൽ നിന്ന് പുറത്തുവന്നപ്പോൾ ആ വിളിക്കുവേണ്ടി ചെവിയോർത്തു. പക്ഷേ, അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഒരു നിശബ്ദത മാത്രമാണുണ്ടായിരുന്നത്. രാജ്യത്തിലൊട്ടുക്കും വിചിത്രമായ ഒരു നിശബ്ദത വ്യാപിച്ചിരുന്നു. ജനങ്ങളാകെ ഭയവിഹ്വലരായതുപോലെ തോന്നി. ഭാവിയെപ്പറ്റിയുള്ള സുഖപ്രതീക്ഷകൾ നിറഞ്ഞ പ്രകാശമാനമായ സ്വർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഞങ്ങളുടെ മുകളിൽ മേഘാവൃതമായ കറുത്ത ആകാശമാണുണ്ടായിരുന്നത്. അതിൽനിന്ന് മാനുഷികങ്ങളായ ഇടിയും മിന്നലും വർഷിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. ഏതുവഴിക്കാണ് നീങ്ങേണ്ടത് എന്ന് ആർക്കും അറിഞ്ഞുകൂടാ എന്നു തോന്നി”. [13]

1910 ഏപ്രിലിൽ അദ്ദേഹം ഫ്രഞ്ചു പ്രദേശമായിരുന്ന പുതുശ്ശേരിയിലേക്ക് താമസം മാറ്റുകയും അങ്ങനെ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ അറസ്റ്റിൽ നിന്ന് രക്ഷപെടുകയും ചെയ്തു.

പുതുശ്ശേരിയിൽ താമസമുറപ്പിച്ചതിനുശേഷവും കുറച്ചുകാലം അദ്ദേഹം ബ്രിട്ടീഷിന്ത്യയിലെ ചില വിപ്ലവകാരികളുമായി ബന്ധം പുലർത്തിയിരുന്നു. പക്ഷേ, ക്രമത്തിൽ അദ്ദേഹം അത്തരം ബന്ധങ്ങളെല്ലാം അവസാനിപ്പിക്കുകയും ആദ്ധ്യാത്മിക പ്രശ്നങ്ങളിൽ മുഴുകുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിരന്തന സുഹൃത്തുക്കളായിരുന്ന ലാലാലജ്പത് റായിയെപ്പോലെയും സി.ആർ. ദാസിനെപ്പോലെയുമുള്ള നേതാക്കന്മാർ ഇന്ത്യയിലെ രാഷ്ട്രീയ രംഗത്തിലേക്ക് മടങ്ങിവരാൻ അദ്ദേഹത്തോട് വീണ്ടും വീണ്ടും അഭ്യർത്ഥിച്ചുനോക്കി. താൻ മറ്റൊരു മാർഗ്ഗത്തിലൂടെ മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണെന്നും ലക്ഷ്യം നേടുന്നതുവരെ പ്രവർത്തനരംഗത്തിലേക്കു മടങ്ങിവരാൻ നിവൃത്തിയില്ലെന്നുമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ മറുപടി. 1950-ൽ മരണമടയുന്നതുവരെയും അദ്ദേഹം പുതുശ്ശേരിയിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട തന്റെ ആശ്രമത്തിൽ തന്നെ കഴിച്ചുകൂട്ടി.

തിലകനും അരവിന്ദനും ഹിന്ദുസംസ്കാരത്തെ മുറുക്കിപ്പിടിക്കുകയും ഭാരതീയദർശനങ്ങളിൽ പാണ്ഡിത്യം നേടുകയും ചെയ്തു. എങ്കിലും ബംഗാൾ വിഭജനത്തെ തുടർന്നുണ്ടായ സാമ്രാജ്യവിരുദ്ധ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടതിനുശേഷം അവർ വ്യത്യസ്ത ജീവിതമാർഗ്ഗങ്ങളാണവലംബിച്ചത്. മണ്ഡാലേ ജയിലിൽ നിന്നു തിരിച്ചുവന്നതിനു ശേഷവും തിലകൻ ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ സജീവമായി പങ്കെടുത്തു. അരവിന്ദനാകട്ടെ, സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിലേക്കു തിരിച്ചുപോയില്ല. ക്രമേണ അദ്ദേഹം ലൗകികജീവിതത്തിൽ നിന്നു തന്നെ അകന്നുപോവുകയും നിഗൂഢാർത്ഥവാദത്തിന്റെ ദന്തഗോപുരത്തിലിരുന്നുകൊണ്ട് തന്റെ ആത്മീയവാദ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ഒരുകാലത്ത് ആവേശകരങ്ങളായ ലേഖനങ്ങളിലൂടെയും പ്രസംഗങ്ങളിലൂടെയും പതിനായിരക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായി തട്ടിയുണർത്തിയ അദ്ദേഹം പണക്കാരായ ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാരുടെയും ഇടത്തരക്കാരുടെയും ആത്മീയഗുരുവായി മാറി. ഈ മാറ്റം അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തകളിലും പ്രതിഫലിക്കാതിരുന്നില്ല.

13. Aurobindo: Speeches, P. 52.

8 അരവിന്ദന്റെ പൂർണ്ണാദ്വൈതം

അരവിന്ദഘോഷിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം പൊതുവിൽ പൂർണ്ണാദ്വൈതം അല്ലെങ്കിൽ പൂർണ്ണവിജ്ഞാനം എന്ന പേരിലാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. ആത്മീയവാദത്തെയും ഭൗതികവാദത്തെയും കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കാനും സയൻസ്, തത്വശാസ്ത്രം, മതം എന്നിവയെ സംശ്ലേഷിപ്പിക്കാനും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അതിന്റെ പൂർണ്ണമായ സമഗ്രതയിൽ നോക്കിക്കാണാനും ശ്രമിക്കുന്ന ഒരു ദർശനമാണത്.

എല്ലാം ബ്രഹ്മമാകുന്നു, പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ളതെല്ലാം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രകടനങ്ങളാണ്, പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മമാണ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഔപനിഷദ് സങ്കല്പങ്ങളുടെ അടിത്തറയിലാണ് അരവിന്ദൻ തന്റെ ദാർശനികവ്യവസ്ഥ കെട്ടിപ്പടുത്തത്. ബ്രഹ്മവും പ്രപഞ്ചവും വ്യത്യസ്തങ്ങളല്ല, സർവവ്യാപിയായ ഒരേ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ വിഭിന്നങ്ങളായ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങൾ മാത്രമാണെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഈ അദ്വൈതം ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. ശങ്കരന്റെ മായാവാദത്തിലോ പാരമാർത്ഥിക സത്യം, വ്യാവഹാരികസത്യം എന്നിങ്ങനെയുള്ള സത്യത്തിന്റെ വ്യത്യസ്ത രൂപങ്ങളിലോ അദ്ദേഹത്തിനു വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, "യഥാർത്ഥമായ ഏകതത്വവാദം, അല്ലെങ്കിൽ യഥാർത്ഥമായ അദ്വൈതം, എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും ഒരേ ബ്രഹ്മമായി കാണുന്നു. അതു ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ നിത്യമായ സത്യവും നിത്യമായ അസത്യവും എന്നും ബ്രഹ്മവും ബ്രഹ്മവുമല്ലാത്തതും എന്നും ആത്മാവും അനാത്മാവും എന്നും യാഥാർത്ഥ്യവും അയഥാർത്ഥമെങ്കിലും ശാശ്വതമായ മായയും എന്നും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ രണ്ട് അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളാക്കി വിഭജിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നില്ല". [14]

ബ്രഹ്മം ഏകവും അദ്വിതീയവുമാണെന്നും പക്ഷേ, അത് വിഭിന്നരൂപങ്ങളിലാണ് പ്രകടമായിത്തീരുന്നത് എന്നുമാണ് അദ്ദേഹം വാദിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യം സച്ചിദാനന്ദമാണ്. അതിൽ സത്, ചിത്, ആനന്ദം എന്നീ മൂന്നു തത്വങ്ങളടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വിവിധങ്ങളായ നാമരൂപങ്ങളും അനന്തമായ ചലനാവസ്ഥയും ഈ പ്രാപഞ്ചിക ചൈതന്യത്തിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ സച്ചിദാനന്ദത്തിന്റെ, പ്രകടനരൂപങ്ങൾ മാത്രമാണ്.

പക്ഷേ, സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മം എണ്ണമറ്റ നാമരൂപങ്ങളിലൂടെ അഭിവ്യക്തമാകുന്നതെന്തിനാണ്? ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ലീലയാണത് എന്നത്രേ മറുപടി. വെറും ആനന്ദത്തിനുവേണ്ടിയാണ് ബ്രഹ്മം നാമരൂപങ്ങളിലൂടെ പ്രകടമാകുന്നത്. അരവിന്ദൻ എഴുതി: "ലോകത്തിന്റെ അസ്തിത്വം ശിവന്റെ ലഹരി പിടിപ്പിക്കുന്ന നൃത്തമാണ്. അത് ആ ശ്വേതമായ അസ്തിത്വത്തിന് യാതൊരു മാറ്റവും വരുത്തുന്നില്ല. അസ്തിത്വം എവിടെ എന്തായിരുന്നുവോ, എന്താകുന്നുവോ, എന്തായിരിക്കുമോ, അങ്ങനെ തന്നെ അവിടെയിരിക്കുന്നു; അതിന്റെ ഏകോദ്ദേശ്യം നൃത്തത്തിലെ ആനന്ദമാണ്". [15]

നർത്തകനെന്നപോലെ തന്നെ നൃത്തവും യഥാർത്ഥമാണ്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, ബ്രഹ്മം എന്ന 'അനിർവചനീയമായ യാഥാർത്ഥ്യ'ത്തിന് ദിവ്യമായ അസ്തിത്വം മാത്രമല്ല, ഭൗതികമായ അസ്തിത്വവുമുണ്ട്. ഭൗതികമായ അസ്തിത്വമാണ് പ്രപഞ്ചം. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ചൈതന്യമാണ് ബ്രഹ്മം. അതിന്റെ ഏറ്റവും താഴ്ന്ന രൂപത്തിലുള്ള പ്രകടനരൂപമാണ് ഭൗതികസത്ത. ഭൗതികസത്തയുടെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ അസ്തിത്വത്തെ അരവിന്ദൻ അംഗീകരിക്കുന്നു. ശങ്കരനെപ്പോലെ ഭൗതികസത്ത മായയാണെന്ന് അരവിന്ദൻ കരുതുന്നില്ല. നേരെമറിച്ച്, ഭൗതികസത്ത ഒരാവശ്യകതയാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുന്നു. എന്തെന്നാൽ, "ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്മേൽ അടിയുറച്ചുനിന്നുകൊണ്ട് മാത്രമേ ഭൗതികസത്തയ്ക്കപ്പുറത്തുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അതിന്റെ പൂർണ്ണതയിൽ ഗ്രഹിക്കാൻ കഴിയൂ". [16]

എന്നാൽ, ഭൗതികസത്ത വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണെങ്കിലും അതിന് 'പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ചൈതന്യ'ത്തിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായ ഒരു നിലനിൽപ്പില്ലെന്ന് അരവിന്ദൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഭൗതികസത്തയുടെ അസ്തിത്വം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. പക്ഷേ, അവൻ നിലനിൽക്കുന്നത് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രകടിതരൂപമെന്ന നിലയ്ക്കാണ്. ബ്രഹ്മമില്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യനുമില്ല. "ദിവ്യസത്ത സ്വയം ബഹുരൂപങ്ങളിൽ പ്രകടമാകുന്നു. അതാണ് വ്യക്തിപരമായ എല്ലാ അസ്തിത്വങ്ങളുടെയും ആത്മാവ്". ദിവ്യസത്ത അനന്തവും അപരിമേയവുമാണ്. അത് എല്ലായിടത്തും, ഓരോ വ്യക്തിയിലും, സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. "ഏകമായ യാഥാർത്ഥ്യം എണ്ണമറ്റ രൂപങ്ങളുടെയും ശക്തികളുടെയും യാഥാർത്ഥ്യമായി സ്വയം പ്രകടമാകുന്നു. അതാണ് എല്ലായിടത്തും നമ്മെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്". [17] അതിനാൽ, പ്രപഞ്ചമെന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അംഗീകരിച്ചേ മതിയാവൂ. "അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഏതെല്ലാം അവസ്ഥകളിലൂടെയാണോ നാം പരമാത്മാവിനെ സമീപിക്കുകയും പരമാത്മാവുമായി സാത്മ്യം പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ആ അവസ്ഥകൾക്കും അവയുടേതായ യാഥാർത്ഥ്യമുണ്ടായിരിക്കണം. എന്തെന്നാൽ, അയഥാർത്ഥവും അസത്യവുമായത് നമ്മെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്കു നയിക്കുകയില്ല. പരമാത്മാവിൽ നിന്ന് ഉൽഭൂതമാകുന്നവയ്ക്ക്, പരമാത്മാവ് ആശ്രയം നൽകുകയും സൂചിപ്പിക്കുകയും അഭിവ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നവയ്ക്ക്, യഥാർത്ഥസത്തയുണ്ടായിരിക്കണം". [18] ഇങ്ങനെ അരവിന്ദനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ഭൗതികസത്ത ആദ്ധ്യാത്മിക ജീവിതത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന പടിയിലേക്കുള്ള പ്രയാണത്തിലെ ആരംഭഘട്ടമാണ്.

അരവിന്ദന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന് ദ്വിമുഖമായ ഒരു ചലനക്രമമുണ്ട്. കയറിപ്പോകലുമുണ്ട്, ഇറങ്ങിപ്പോകലുമുണ്ട്; പരിണമിച്ചു വികസിക്കലുമുണ്ട്, വികസിതരൂപത്തിൽ നിന്നുള്ള ചുരുങ്ങിച്ചുരുങ്ങിവരലുമുണ്ട്. "പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ചൈതന്യമില്ലാത്ത ഭൗതികസത്തയിലടങ്ങിയ ആദ്ധ്യാത്മിക യാഥാർത്ഥ്യമാണ് ദിവ്യസത്തയുടെ പരിണാമത്തിന്റെ പ്രാരംഭബിന്ദു" [19] എന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഒരുവശത്ത് അനുക്രമമായി ഭൗതികസത്ത, ജീവൻ, ആത്മാവ്, പ്രകാശമാനമായ അതിമനസ്സിന്റെ മാധ്യമം എന്നിവയിലൂടെയുള്ള ആരോഹണം, മറുവശത്ത് പരമാസ്തിത്വത്തിൽ നിന്ന് അതിമനസ്സിലൂടെ പ്രപഞ്ചസത്തയിലേക്കും ഒടുവിൽ ഭൗതികസത്തയിലേക്കുമുള്ള പടിപടിയായ അവരോഹണം—ഇങ്ങനെ ഒരേസമയത്ത് രണ്ടു തരത്തിലുള്ള ചലനപ്രക്രിയകൾ നടക്കുന്നു. ഈരണ്ടുതരം ചലനപ്രക്രിയകളും പരസ്പരപൂരകങ്ങളാണ്. ഒന്നു മറ്റേതിനെ സഹായിക്കുന്നു. ഭൗതികസത്തയിൽ നിന്ന് ആദ്ധ്യാത്മികതലത്തിലേക്കുള്ള ആരോഹണം ദിവ്യസത്തയുടെ അവരോഹണത്തെ സഹായിക്കുന്നു. അതുപോലെ ദിവ്യസത്തയുടെ അവരോഹണം താഴ്ന്ന പടിയിലുള്ളവയുടെ ആരോഹണാഭിലാഷങ്ങളെ സഫലീകരിക്കുന്നു. ഈ ക്രിയാത്മകമായ പ്രക്രിയയിൽ സജീവമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുകയാണ് സാഫല്യത്തിന്റെ മാർഗ്ഗം. ഇതിന്റെ അർത്ഥം പ്രകാശമാനമായ അതിമനസ്സിനെ മനുഷ്യന്റെ ചേതനയിലേക്ക് ഇറക്കിക്കൊണ്ടുവരാനും അങ്ങനെ ലോകത്തിൽ ദിവ്യജീവിതത്തിനാവശ്യമായ സാഹചര്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാനും വേണ്ടി അവിശ്രമമായി പ്രയത്നിക്കണം എന്നാണ്. ഈ ലക്ഷ്യം നേടാനുള്ള മാർഗ്ഗമാണ് പൂർണ്ണയോഗം. പരിണാമപ്രക്രിയയിലേർപ്പെട്ട ദിവ്യസത്തയുമായുള്ള മനുഷ്യന്റെ ക്രിയാത്മകമായ സഹകരണത്തിനാണ് പൂർണ്ണയോഗം എന്നുപറയുന്നത്. "പ്രപഞ്ചമാകെ ദിവ്യസത്തയുടെ പ്രകടനമാണ് അല്ലെങ്കിൽ ലീലയാണ് എന്ന ബോധ" [20] മാണ് അത്തരമൊരു സഹകരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം.

അരവിന്ദന്റെ പൂർണ്ണയോഗമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഈ ദാർശനികവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് ഉപനിഷത്തുക്കളോടും ശങ്കരൻ, രാമാനുജൻ തുടങ്ങിയ മധ്യകാലചിന്തകന്മാരോടുമുള്ള കടപ്പാട് വളരെ പ്രകടമാണ്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തകളിൽ ഹെഗൽ തുടങ്ങിയ പാശ്ചാത്യ ദാർശനികന്മാരുടെ സ്വാധീനവും കാണാം. ഭാരതീയവും പാശ്ചാത്യവുമായ ചിന്തകളിൽ നിന്ന് പലതും സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു സ്വതന്ത്രമായ ദാർശനികവ്യവസ്ഥ കെട്ടിപ്പടുക്കാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. ഉദാഹരണത്തിന്, ചൈതന്യത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ ആരോഹണത്തെക്കുറിച്ചും പരിണാമപ്രക്രിയകളെക്കുറിച്ചും പരിണാമപ്രക്രിയകൾക്കിടയിലുണ്ടാകുന്ന നിഷേധത്തിന്റെ നിഷേധം, ഗുണാത്മകമായ പരിവർത്തനം മുതലായവയെക്കുറിച്ചും ഹെഗൽ തന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ സവിസ്തരമായി പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഭൗതികസത്തയിൽ നിന്ന് ദിവ്യസത്തയിലേക്കുള്ള ആരോഹണത്തെപ്പറ്റി അരവിന്ദൻ ഉന്നയിച്ച ആശയങ്ങൾക്ക് ഹെഗലിന്റെ ചിന്തകളോടു കടപ്പാടുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു. എന്നാൽ, ഹെഗലിന്റെ ദർശനത്തിന് ശാസ്ത്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ ഒരു പരിവേഷം നൽകുന്ന നിഷേധത്തിന്റെ നിഷേധം, ഗുണാത്മകമായ പരിവർത്തനം മുതലായ തത്വങ്ങളെ അദ്ദേഹം വിട്ടുകളഞ്ഞിരിക്കുന്നു. പകരം ദിവ്യസത്തയുടെ അവരോഹണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയൊരാശയമാണ് അദ്ദേഹം ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്.

അരവിന്ദഘോഷ് ഭൗതികസത്തയുടെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ അസ്തിത്വത്തെ അംഗീകരിക്കുക മാത്രമല്ല, ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ശ്രമിക്കുക കൂടി ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇതദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനത്തിന് കൂടുതൽ മിഴിവും ഓജസ്സും നൽകുന്നുമുണ്ട്. എന്നിരിക്കിലും, അഭ്യൂഹങ്ങളെയും കേവലതത്വങ്ങളെയും ആശ്രയിക്കുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൂർണ്ണാദ്വൈതത്തിന്റെ അടിത്തറ അശാസ്ത്രീയവും ഉറപ്പു കുറഞ്ഞതുമാണ്. ഭൗതികവാദമെന്നപോലെ തന്നെ ആത്മീയവാദവും ഭാഗികവും ഏകപക്ഷീയവുമാണ് എന്നതിനാൽ രണ്ടിനെയും സമന്വയിക്കാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. പക്ഷേ, ഈ ശ്രമത്തിനിടയിൽ ഭൗതികസത്തയ്ക്കും ആദ്ധ്യാത്മികസത്തയ്ക്കുമിടയിൽ ഒരു ദ്വിത്വഭാവം സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തത്. എന്തെന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഭൗതികസത്ത ഭൗതികപദാർത്ഥങ്ങൾക്കു മാത്രമുള്ളതാണ്. ആദ്ധ്യാത്മികസത്ത ആത്മീയപ്രതിഭാസങ്ങൾക്കുമാത്രവും. ഭൗതികസത്തയ്ക്ക് പരിണാമത്തിന്റെ ഒരു സവിശേഷ ഘട്ടത്തിൽ ചേതന സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള കഴിവുണ്ടെന്ന വാദഗതിയോട് അദ്ദേഹം യോജിക്കുന്നില്ല. ബ്രഹ്മവും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള അദ്വൈതഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ സങ്കൽപ്പം അഭ്യൂഹത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ്. ഒരുവശത്ത് പ്രപഞ്ചമാകെ ബ്രഹ്മമാണെന്നും ഈ ലോകത്തിൽ ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നും മറ്റുമുള്ള ഔപനിഷദ് സിദ്ധാന്തങ്ങളെ അദ്ദേഹം അംഗീകരിക്കുന്നു. മറുവശത്ത്, പ്രപഞ്ചത്തിനുപരിയായി, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പുറത്ത് അനാദിയായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന അനിർവചനീയമായ ബ്രഹ്മം ആത്മാവിഷ്കരണത്തിലുള്ള ആനന്ദത്തിനുവേണ്ടി മാത്രം ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിലേക്കിറങ്ങി വരികയും ഭൗതികസത്തയിലൂടെ സ്വയം പ്രകടമാവുകയും ചെയ്യുന്നു എന്ന് വാദിക്കുകയാണ്. ഭൗതികപ്രപഞ്ചം തന്നെ ബ്രഹ്മമാണെങ്കിൽ പിന്നെ അതിനപ്പുറത്തുള്ള ഒരു ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റി സങ്കൽപ്പിക്കുന്നതെന്തിനാണ്? ഭൗതികസത്തയുടെ ആരോഹണം ദിവ്യസത്തയുടെ അവരോഹണത്തെ സഹായിക്കുമെന്നു പറയുന്നു. വെറും ലീലാവിനോദത്തിനുവേണ്ടി ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിലൂടെ സ്വയം പ്രകടമാകാൻ കഴിവുള്ള സർവശക്തമായ ദിവ്യസത്തയ്ക്ക് ഇത്തരമൊരു ആരോഹണത്തിന്റെ സഹായമെന്തിനാണ്? ഇങ്ങനെയുള്ള പല ചോദ്യങ്ങൾക്കും അരവിന്ദൻ തൃപ്തികരമായ മറുപടി നൽകുന്നില്ല. സാമാന്യമായി പറഞ്ഞാൽ, വ്യത്യസ്തദാർശനികന്മാർ വിഭിന്ന കാലഘട്ടങ്ങളിലും വിഭിന്ന സാഹചര്യങ്ങളിലും ആവിഷ്കരിച്ച ആശയങ്ങളെ ഗഹനവും സങ്കീർണ്ണവുമായ പൂർണ്ണാദ്വൈതമെന്ന പേരിൽ സംയോജിപ്പിക്കാനുള്ള ഒരു ശ്രമമാണ് അദ്ദേഹം നടത്തിയത്. തന്റെ സങ്കീർണ്ണമായ ദാർശനികവ്യവസ്ഥ ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികാടിത്തറയായിത്തീരുമെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്തു.

---

14. Aurobindo: Life Divine, P. 31.
15. Ibid, P. 119.
16. Ibid.
17. Ibid, P. 615.
18. Ibid, P. 427.
19. Ibid, P. 814.
20. Aurobindo: Yoga and its Objects, P. 10.

കെ. ദാമോദരൻ

കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ കേരളത്തിലെ സ്ഥാപകനേതാക്കളിൽ ഒരാളും മാർക്സിസ്റ്റ് സൈദ്ധാന്തികനും എഴുത്തുകാരനുമായിരുന്നു കെ. ദാമോദരൻ (ഫെബ്രുവരി 25, 1904–ജൂലൈ 3, 1976). മലപ്പുറം ജില്ലയിലെ തിരൂർ വില്ലേജിൽ പൊറ്റൂർ ദേശത്ത് കീഴേടത്ത് എന്ന സമ്പന്ന നായർ കുടുംബത്തിൽ കിഴക്കിനിയേടത്ത് തുപ്പൻ നമ്പൂതിരിയുടേയും കീഴേടത്ത് നാരായണി അമ്മയുടേയും മകനായാണ് ദാമോദരൻ ജനിച്ചത്. കേരള മാർക്സ് എന്നാണ് അദ്ദേഹം വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ‘പാട്ടബാക്കി’ എന്ന നാടകരചനയിലൂടെയും അദ്ദേഹം പ്രശസ്തനായി. കോഴിക്കോട് സാമൂതിരി കോളേജിൽ വിദ്യാർത്ഥിയായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളോട് ആകർഷിക്കപ്പെട്ടു. നിയമലംഘന പ്രസ്ഥാനത്തിൽ പങ്കെടുത്ത് അറസ്റ്റ് വരിച്ചു.

കാശിവിദ്യാപീഠത്തിലെ പഠനകാലഘട്ടം മാർക്സിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളോട് താൽപര്യം വർദ്ധിപ്പിച്ചു. തികഞ്ഞ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാരനായാണ് കേരളത്തിൽ തിരിച്ചെത്തിയത്. പൊന്നാനി ബീഡിതൊഴിലാളി പണിമുടക്കിൽ പങ്കെടുത്ത് അറസ്റ്റ് വരിച്ചു. നവയുഗം വാരികയുടെ പത്രാധിപരായിരുന്നു. പാർട്ടി പിളർന്നപ്പോൾ സി. പി. ഐ.-യിൽ ഉറച്ചുനിന്നെങ്കിലും അവസാനകാലത്ത് പാർട്ടിയിൽ നിന്നും അകന്നു. ജവഹർലാൽ നെഹ്രു സർവ്വകലാശാലയിൽ ഇന്ത്യൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ചരിത്രം തയ്യാറാക്കാനുള്ള പഠനത്തിനിടെ 1976 ജൂലൈ 3-ന് അന്തരിച്ചു. പദ്മം ജീവിതപങ്കാളിയായിരുന്നു.

പിൻകുറിപ്പ്

- സായാഹ്ന പുറത്തിറക്കുന്ന ഈ ഫോൺ പിഡിഎഫുകൾ വായിക്കുവാനായി ഒരിക്കലും ഒരു കമ്പ്യൂട്ടറോ ഡെസ്ക് ടോപ് ആപ്ലിക്കേഷനുകളോ ആവശ്യമില്ല. ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ സന്തതസഹചാരിയായ സ്മാർട്ട് ഫോണുകളുടെ സ്ക്രീനിൽ തന്നെ വായിക്കുവാൻ തക്ക രീതിയിലാണു ഈ പിഡിഎഫുകൾ വിന്യസിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഫോണിന്റെ വീതിക്കു നിജപ്പെടുത്തിയ രീതിയിലാണ് മാർജിനുകൾ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്.
- പിഡിഎഫ് പ്രമാണങ്ങൾ വായിക്കുവാനുള്ള പ്രയോഗങ്ങൾ എല്ലാതരം സ്മാർട്ട്ഫോണുകളിലും ഇന്നു ലഭ്യമാണ്. എന്നിരിക്കിലും സൗജന്യമായി കിട്ടുന്ന അഡോബി അക്രോബാറ്റ് റീഡർ ആണ് ഇവയിൽ ഏറ്റവും മുന്തിയത്. അതുകൊണ്ട് അഡോബി റീഡർ ഇൻസ്റ്റാൾ ചെയ്യുകയും അതിൽ ഈ ഫോൺ പിഡിഎഫുകൾ വായിക്കുകയും ചെയ്യുക.

കെ ദാമോദരന്റെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ 6

ഫോൺ പതിപ്പുകളുടെ കണ്ണികൾ

1. വിശിഷ്ടാദ്വൈതം, ദ്വൈതം, ദ്വൈതാദ്വൈതം
2. ശിവനും ശക്തിയും
3. ഏകതത്വവാദവും മതവിശ്വാസവും
4. ഇസ്ലാംമതവും പിൽക്കാല നാട്ടുവാഴിത്തവും
5. ഇസ്ലാമിലെ ഗൂഢാർഥവാദവും വിമതപ്രസ്ഥാനങ്ങളും
6. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം
7. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം
8. പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെ സ്വാധീനം
9. രാജാറാം മോഹൻ റായ്
10. സാമൂഹ്യപരിഷ്കാരവും മതപുനരുദ്ധാരണവും
11. സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ
12. ഇസ്ലാമിലെ പുനരുത്ഥാനവും നവോത്ഥാനവും
13. മിതവാദികളും തീവ്രവാദികളും
14. തീവ്രവാദികളുടെ തത്വശാസ്ത്രം
15. മതവും ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും
16. രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ
17. ഇഖ്ബാൽ
18. മഹാത്മാഗാന്ധി
19. മാർക്സിസത്തിന്റെ സ്വാധീനം
20. ജവഹർലാൽ നെഹ്റു
21. സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധിക്കു ശേഷം
22. ഭാരതീയചിന്ത എങ്ങോട്ട്?

വെബ് പതിപ്പു കണ്ണികൾ

1. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 1
2. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 2
3. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 3
4. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 4
5. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 5
6. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 6
7. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 7
8. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 8
9. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 9
10. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 10

സായാഹ്ന ഫൗണ്ടേഷൻ, ജഗതി, തിരുവനന്തപുരം 695014