കവർസ്റ്റോറി

മൗലാനാ മൗദൂദി

ആധുനികതാവിമർശം സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം ഇസ്‌ലാമികപ്രസ്ഥാനം

അനീസുദ്ദീൻ അഹ്മദ്

സ്വരബഹുത്വങ്ങളുടെ മേളനമാണ് സമകാലിക ലോകത്തിന്റെ ഒരു സവിശേഷത. സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം അല്ലെങ്കിൽ തനിമാഷ്ട്രീയം (Identity Politics), നവ സാമൂഹികപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ (New Social Movements) എന്നിവയൊക്കെ ചേർന്ന് പുതിയലോകത്തെ തമ്മിലിണങ്ങിയും ഇടഞ്ഞും നിൽക്കുന്ന, വൈവിധ്യവും വൈരുധ്യങ്ങളുമുള്ള സ്വത്വപ്രകാശനങ്ങളുടെ അരങ്ങാക്കി മാറ്റിയിട്ടുണ്ട്. ചിന്താമണ്ഡലത്തിലും ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിലും ആധുനികാനന്തരം ഉണ്ടായ മാറ്റങ്ങൾ ഇതിനു കാരണമായിത്തീർന്നു. മാറിവരുന്ന സാംസ്കാരിക സന്ദർഭങ്ങളെ സംവാദാത്മകമായി അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന ഇസ്‌ലാമികപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കും ഇതുമായി പ്രതിസ്പന്ദിക്കേണ്ടിവരുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പൊതുവെയും കേരളത്തിൽ വിശേഷിച്ചും ഉരുവപ്പെട്ടുവന്ന ആധുനികതാ വിമർശനത്തിന്റെയും സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെയും അവബോധപ്രകാരങ്ങളെ

ഇസ്‌ലാമിക പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സമീപനങ്ങളുമായി ചേർത്തുനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇതിനായി കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ചരിത്രാവസ്ഥകളിലൂടെ സാമാന്യമായി കടന്നുപോകേണ്ടതുണ്ട്.

കോളനീകരണവും ആധുനികതയും

യൂറോപ്യൻ സന്ദർഭത്തിൽ 17-ാം ശതകം മുതൽ ആരംഭിച്ചതും 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അർധഘട്ടം മുഴുക്കെ വ്യാപിച്ചതുമായ സാമൂഹിക-ചരിത്രാനുഭവമാണ് പൊതുവെപ്പറഞ്ഞാൽ ആധുനികത (Modernity). മുതലാളിത്തം, കോളനീകരണം, ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ, വ്യവസായവൽക്കരണം തുടങ്ങിയവയോടും ആധുനികശാസ്ത്രം, സാമൂഹികശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ ജ്ഞാനരൂപങ്ങളോടും സ്വതന്ത്രവ്യക്തി സങ്കൽപത്തോടും ബന്ധപ്പെട്ട് വികാസം പ്രാപിച്ച ജീവിതാനുഭവമാണിത്. ഈ വിചാരമാതൃകക്ക് ഊടും പാവും നൽകിയ സ്വതന്ത്രചിന്തയോടും ശാസ്ത്രീയാന്വേഷണങ്ങളോടും അന്ധമായ എതിർപ്പു പുലർത്തിയ ക്രൈസ്തവ ചർച്ചിന്റെ നിലപാടുകൾക്ക് ദൂരവ്യാപകമായ പ്രത്യാഘാതങ്ങളാണുണ്ടാക്കാൻ കഴിഞ്ഞത്. ദൈവവും മതവും പള്ളിയും പരാജയമടഞ്ഞതായി വിലയിരുത്തപ്പെടുകയും ഇതു മതേതരമായ (Secular) ഒരു ആശയധാരക്ക് അടിത്തറയൊരുക്കുകയും ചെയ്തു. ബൈബിൾ വചന കേന്ദ്രിതമായ പ്രപഞ്ചബോധത്തെ നിരസിച്ച് മനുഷ്യനെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു വെക്കുകയാണ് ആധുനികത ചെയ്തത് എന്നുപറയാറുണ്ട്. യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയമായ കോളനീകരണ സംരംഭങ്ങൾ മതേതരമായ ആശയാവലികൾ കോളനീകൃത നാടുകളിൽ രൂഢമൂലമാക്കാൻ സഹായിക്കുകയും ചെയ്തു.

രാഷ്ട്രീയമായ കോളനീകരണം 15-ാം ശതകത്തിൽ തന്നെ തുടങ്ങുന്നുണ്ടല്ലോ. 1492ൽ അമേരിക്കയിലും 1498ൽ ഇന്ത്യയിലും പ്രവേശിച്ച യൂറോപ്യൻമാർ അമേരിക്കൻ ഏഷ്യൻ ഭൂഖണ്ഡങ്ങളെ തങ്ങളുടെ വാണിജ്യത്തിന്റെയും ചൂഷണത്തിന്റെയും കേന്ദ്രമാക്കുകയായിരുന്നു. 1700 വരേയുള്ള വിവിധ കാലഘട്ടങ്ങളിലായി ലാറ്റിനമേരിക്കയിൽ സ്പെയിൻ, പോർച്ചുഗൽ, ബ്രിട്ടൻ, ഫ്രാൻസ് എന്നീ രാജ്യങ്ങളുടെ കോളനികൾ വന്നു. പിന്നീട് കുറെക്കാലം ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ വികാസമായിരുന്നു. ഭൂമിയുടെ നിയന്ത്രണത്തിനും കൊളോണിയൽ ചൂഷണത്തിനുമായി പല വ്യവസ്ഥകളും നടപ്പാക്കിത്തുടങ്ങി. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാം പകുതിയോടെ ആഫ്രിക്കൻ ഭാഗങ്ങൾ യൂറോപ്യർ കൈയേറി. ഈ പ്രക്രിയ രണ്ടാം ലോകയുദ്ധം വരെ നീണ്ടുനിന്നു.

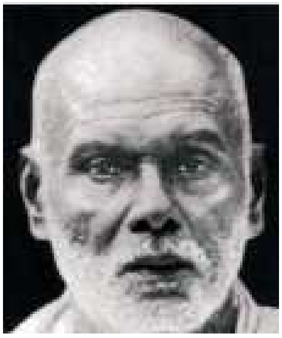
ആന്തരികമായി നേരത്തെ ദുർബലമായിരുന്ന മുസ്‌ലിംനാടുകൾക്ക് കടുത്ത ആഘാതമായിരുന്നു കൊളോണിയൽ കടന്നുകയറ്റം. ഈജിപ്ത്, സുഡാൻ, ഇറാഖ്, ഫലസ്ത്വീൻ, ഇന്ത്യ, മലേഷ്യ, നൈജീരിയ എന്നീ നാടുകൾ ബ്രിട്ടനും സിറിയ, ലബനാൻ, തുനീഷ്യ, അൾജീരിയ, മൊറോക്കോ, മൗറിത്താനിയ എന്നിവ ഫ്രാൻസും ലിബിയയെ ഇറ്റലിയും അടക്കിഭരിച്ചു[1]. കൊളോണിയൽ ചൂഷണത്തിനുപയുക്തമാകുന്ന തരത്തിലുള്ള ദേശരാഷ്ട്ര(Nation-state) നിർമിതിയാണ് പിന്നീടുനടന്നത്. അധിനിവിഷ്ട പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള വിഭവങ്ങൾ കടത്തിക്കൊണ്ടുപോവാനുള്ള ഒരു വഴിയായിരുന്നു ഇത്. മറുവശത്ത് സെക്യുലർ ഭൗതികതയിലധിഷ്ഠിതമായ സാംസ്കാരികാധിനിവേശത്തിന്റെ പ്രയോഗപാഠങ്ങൾ ഇന്നാടുകളിൽ അവർ രചിക്കുകയും ചെയ്തു.

യൂറോപ്യൻ പുരോഗതിക്കു നിദാനം മതത്തെ പടിക്കുപുറത്താക്കിയതാണെന്ന ധാരണയാണ് സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കപ്പെട്ടത്. ഒരു സെക്യുലർ ജീവിതക്രമം ഇത്തരം ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളിൽ അടിച്ചേൽപിക്കപ്പെട്ടു. മുസ്‌ലിം നാടുകളിലേക്കുള്ള അധിനിവേശത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ് പ്രധാനമന്ത്രിയായിരുന്ന ഇവാർട്ട് ഗ്ലാഡ്സ്റ്റൺ (1809-1898) പാർലമെന്റിൽ തെല്ലു രോഷത്തോടെ പ്രസ്താവിച്ചത് അവരുടെ കൈയിൽ ഖുർആൻ ഉള്ളേടത്തോളം കാലം നമുക്കൊന്നും ചെയ്യാൻ കഴിയുകയില്ല എന്നായിരുന്നു (ശരീഅത്തി; 1991:24). മതജീവിതവും പൊതുജീവിതവും വിരുദ്ധദ്വന്ദ്വമാണെന്ന സാമാന്യബോധമാണ് കൊളോണിയൽ പ്രബോധനങ്ങളിലൂടെ രൂപീകരിച്ചെടുത്തത്. ആധിപത്യഭാഷയിൽ അവർ തദ്ദേശീയർക്ക് നൽകിയത് നാട്ടുകാരനെ ദേശരാഷ്ട്രത്തിലെ സെക്യുലർ പൗരനാക്കാനുള്ള വിദ്യാഭ്യാസമായിരുന്നു എന്നുപറയാം. ഇങ്ങനെ മതേതരമൂശയിൽ വാർന്നുവീണ ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്താണ് അതിന്റെ യുക്തികളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന തരത്തിൽ ദേശീയവാദ പ്രവണതകൾ ഉടലെടുക്കുന്നത്.

ദേശീയാധുനികത

ദേശരാഷ്ട്ര രൂപീകരണം ക്രമേണ ദേശീയവാദത്തിനു വഴിവെച്ചു എന്നുപറഞ്ഞല്ലോ. മുതലാളിത്ത വളർച്ചയു

ഗാന്ധിജി


ശ്രീനാരായണ ഗുരു

ഫൂലെ

ദേശീയാധുനികതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതും സാമ്പ്രദായിക മതധാരണകളോട് പൊരുത്തങ്ങളുള്ളതുമായ മുസ്‌ലിം സാമുദായിക/സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തോടും വലിയൊരളവിൽ അതിന്റെ പ്രയോഗരൂപമായ മുസ്‌ലിംലീഗിനോടും അത് പക്ഷംചേർന്ന മുസ്‌ലിംരാഷ്ട്ര/പാകിസ്താൻ വാദത്തോടും ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമി എതിരുനിന്നു എന്നത് ചരിത്രപരമായി പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. ഭാരതീയ ദേശീയതാ വാദത്തിനു ബദലായി മുസ്‌ലിം ദേശീയത ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്നതു കൊണ്ട് അതിലടങ്ങിയ വൈരുധ്യത്തെയോ രണ്ടിന്റെയും ആന്തര ദൗർബല്യത്തെയോ മറച്ചുവെക്കാൻ കഴിയില്ലെന്ന തീക്ഷ്ണവിചാരത്തെ ഈ വിമതഭാവം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു.

ടെയും വികാസത്തിന്റെയും ഫലമായിട്ടാണ് യൂറോപ്പിൽ ദേശീയത വേരുറച്ചത്. എന്നാൽ കോളനീകരണത്തോടുള്ള പ്രതികരണവും പ്രതിരോധവുമായിരുന്നു മൂന്നാം ലോകത്തിലെ ദേശീയവാദം. യൂറോപ്പിലെ ദേശീയതകൾക്ക് ആധിപത്യത്തിന്റെയും അക്രമോത്സുകതയുടെയും സ്വഭാവമുള്ളപ്പോൾ പ്രതിരോധത്തിന്റെ സ്വഭാവമായിരുന്നു മൂന്നാംലോക ദേശീയവാദങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്നത്.

ഇന്ത്യയിൽ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് ദേശീയവാദത്തിന്റെ സംഘടിതരൂപമായി. പക്ഷേ ദേശീയവാദപരമായ ആധുനികത ഇന്ത്യയുടെ ഏകത്വത്തെ കൊണ്ടുവരാൻ ഉപയോഗിച്ചത് പ്രാചീന ഭാരതീയ സംസ്കൃതകൃതികളായ രാമായണ, മഹാഭാരത പൂർവകാലത്തെയാണ് (പവിത്രൻ: 2000:40–44).

അതേസമയം ആഫ്രിക്കൻ നാടുകളിൽ കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധവികാരം മുസ്‌ലിം ദേശീയതയായി രൂപംപൂണ്ടു. ദേശീയതകളെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള രാഷ്ട്രരൂപവൽക്കരണങ്ങൾ (Nation States) മുസ്‌ലിം സമൂഹത്തിലുണ്ടാക്കിയ പ്രശ്നത്തെപ്പറ്റി സുഡാൻ പ്രസിഡണ്ടായിരുന്ന ഡോ. ഹസനുത്തുറാബി പറയുന്നുണ്ട്: “കൃത്യമായ അതിരുകൾ, ഓരോന്നിനും പരമാധികാരം, പൊതുനിയമങ്ങൾ, ദേശീയതാൽപര്യത്തിന് കൽപിക്കപ്പെടുന്ന പരമോന്നത സ്ഥാനം തുടങ്ങിയ സവിശേഷതകൾ മൂലം ഈ രാഷ്ട്രങ്ങൾ ഇസ്‌ലാമിക പാരമ്പര്യ സങ്കൽപങ്ങളിൽ നിന്ന് വേറിട്ടുനിന്നു. അതേസമയം തുറന്ന അതിരുകളുള്ള സാർവദേശീയ സമൂഹം എന്നതായിരുന്നു ഇസ്‌ലാമിന്റെ സങ്കൽപം. ഈ പുതുദേശീയതാ സങ്കൽപവുമായി ഇണങ്ങാൻ പ്രയാസമുണ്ടായിരുന്ന മുസ്‌ലിംകൾക്കിടയിൽ നിന്ന് പുതിയൊരു വിഭാഗത്തെ വളർത്താൻ സാമ്രാജ്യത്വ വിദ്യാഭ്യാസപദ്ധതികൾ പരിശ്രമിച്ചു. ഇങ്ങനെ ഉയിർകൊണ്ട വരേണ്യ അഭ്യസ്തവിഭാഗം പരമ്പരാഗത സമൂഹങ്ങളിൽ നിന്ന് അകലം ദീക്ഷിച്ച് ദേശീയതാസങ്കൽപങ്ങളുടെ പ്രചാരകരും മതേതരത്വവാദികളുമായി മാറി” (ഇസ്‌ലാമിന്റെ ലോകം: *പ്രബോധനം* വിശേഷാൽ പതിപ്പ്, 2004 പേ.39). തുർക്കി കേന്ദ്രീകരിച്ചുണ്ടായിരുന്ന ഉസ്മാനിയാ ഖിലാഫത്തിന്റെ തകർച്ച മുസ്‌ലിം നാടുകളിലെ സെക്യുലർ–ദേശീയതാവൽക്കരണം ത്വരിതഗതിയിലാക്കി.

ഇന്ത്യയിൽ, ദേശീയ മുഖ്യധാരക്കു സമാന്തരമായിത്തന്നെ കീഴാള ജനകീയ ആധുനികത കൂടി രൂപപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇവ ആശ്രയിച്ചത് സംഘടിത കീഴാള ജനകീയ പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളെയാണ്. അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠ, എസ്.എൻ.ഡി.പി, സാധുജനപരിപാലന സംഘം എന്നിവയുടെ രൂപീകരണം നടന്നത് ഇക്കാലത്താണ്. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനം കോളനിശക്തികൾക്കെതിരെ സമരത്തിന് നേതൃത്വം കൊടുത്തപ്പോൾ പ്രാദേശിക സ്വഭാവമുള്ള കീഴാള ജാതിസംഘങ്ങൾ ഫ്യൂഡൽ വിരുദ്ധ ജാതിവിരുദ്ധ സമരങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം കൊടുത്തു. ഫൂലേയും അംബേദ്കറും രാമസ്വാമി നായ്ക്കരും ശ്രീനാരായണ ഗുരുവും ഇവിടെ ഐക്യപ്പെടുന്നു (പവിത്രൻ: 2000: 42). ഇന്നുയർന്നു കേൾക്കുന്ന ദലിത് സ്വത്വവാദത്തിന്റെ ആദ്യരൂപങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നത് ആധുനികതയുടെ ഈ യുക്തിബോധത്തിനകത്താണ്. പുതിയ ദലിത് അവബോധത്തിന്റെ ആരംഭം അംബേദ്കറിലാണെന്നു ദലിത് സൈദ്ധാന്തികരിൽ പലരും വാദിക്കുന്നുമുണ്ട്.

കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ദേശീയതാ സങ്കൽപനത്തെ ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ സ്വാംശീകരിക്കുന്നതാണ് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം നാം കാണുന്നത്. നേരത്തേ സൂചിപ്പിച്ചപോലെ, ബ്രാഹ്മണിക്കൽ മൂല്യങ്ങളോട് പ്രതിപത്തിയുള്ള സവർണോന്മുഖമായ ഒരതീത ഭൂതകാലമായിരുന്നു ഈ ദേശീയവാദത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂട് രൂപപ്പെടുത്തിയത്. യൂറോപ്യൻ ദേശീയതകൾ ഗ്രീസിലെ ക്ലാസിക് പാരമ്പര്യത്തെ തങ്ങളുടെ ഭൂതകാലമായി നിർമിച്ചെടുത്തപ്പോൾ ഇന്ത്യയിൽ അത് ശ്രുതികളുടെയും സ്മൃതികളുടെയും കാലമാണെന്നുമാത്രം. ഭാഷയുടെ മാനകീകരണവും (Standardization) അച്ചടിമാധ്യമങ്ങളും ഇത്തരം വ്യവഹാരങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ വഹിച്ച പങ്കിനെക്കുറിച്ച് നിരീക്ഷണങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട് (രാമകൃഷ്ണൻ 2001 :23). സംസ്കൃത ബാഹുല്യമുള്ള ഹിന്ദി ‘ഔദ്യോഗിക ഭാഷ’യായിത്തീരുന്നത് ദേശീയതാവാദത്തിന്റെ ഇത്തരമൊരു തുടർച്ചയിലാണ്. രാജ്യത്തിന്റെ അതിര് ദേശീയതയുടെ അതിരായി മാറുകയും അവ ദേശീയവാദത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തോട് ഇണങ്ങാതെ നിൽക്കുന്നവരെ അതിനു പുറത്തുള്ളവരായി നിർവചിക്കുകയും ചെയ്ത ഈ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിൽ തന്നെയാണ് മുസ്‌ലിം സ്വത്വവാദത്തിന്റെ സാമുദായികമുഖം പ്രബലപ്പെടുന്നത്. ഇതിന്റെ പ്രയോഗരൂപമായിരുന്നു മുസ്‌ലിംലീഗ്.[2] അതേസമയം നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച കീഴാള ജനകീയാധുനികത മിക്കവാറും ഇടതുപക്ഷ കൂട്ടായ്മകളുമായി ഐക്യപ്പെടുന്നതാണു കാണുന്നത്. കോളനിവിരുദ്ധ സമരത്തേക്കാളേറെ ഇടതുപക്ഷം പ്രാദേശിക തലങ്ങളിൽ നടന്ന ജാതി/ഫ്യൂഡൽ വിരുദ്ധ ജനകീയ മുന്നേറ്റങ്ങൾക്ക് പിൻബലം നൽകുവാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. കേരളത്തിലും ബംഗാളിലുമൊക്കെ ഇതുകൂടുതൽ രാഷ്ട്രീയക്കരുത്ത് നേടി.[3]

പാരമ്പര്യം, ആധുനികത: ഗാന്ധിയും ഗുരുവും മൗദൂദിയും

സങ്കീർണമായ ഈ സാമൂഹികാന്തരീക്ഷം തന്നെയാണ് സയ്യിദ് അബുൽ അഅ്‌ലാ മൗദൂദി (1903–1979) നേതൃത്വം നൽകിയ ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമിയുടെയും രാഷ്ട്രീയ ഭാവുകത്വത്തിന്റെ ചേരുവകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. തീർച്ചയായും, തൗഹീദിൽ[4] (ഏകദൈവത്വം) അധിഷ്ഠിതമായ ഇസ്‌ലാമിന്റെ ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ ഖുർആനും അതിന്റെ വ്യാഖ്യാന–പ്രയോഗ മാതൃകയായ പ്രവാചകൻ മുഹമ്മദ് നബിയുടെ അരുളുകളും ചെയ്തികളുമായിരുന്നു അതിന്റെ പ്രമാണസാമഗ്രികൾ. ആചാരങ്ങളിലടച്ചോതുക്കപ്പെട്ട മതസമുദായം എന്ന ഇസ്‌ലാമിനെക്കുറിച്ച കേവല സാമ്പ്രദായിക മതസങ്കല്പനത്തോട് കലഹിച്ചുകൊണ്ടാണ് അതിന്റെ വിമോചനപരമായ രാഷ്ട്രീയ ഉള്ളടക്കം മൗദൂദി ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചത്.[5] “ഇസ്‌ലാമിനെ ഏതൊരു രൂപത്തിൽ എന്റെ ചുറ്റുപാടുള്ള മുസ്‌ലിം സൊസൈറ്റിയിൽ ഞാൻ കണ്ടുവോ, ആ ഇസ്‌ലാമിൽ എനിക്കു തീരെ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നില്ല. വിമർശന നിരീക്ഷണത്തിനുള്ള യോഗ്യത കൈവന്നശേഷം ഞാൻ ആദ്യമായി ചെയ്തത് എനിക്ക് അനന്തരമായി ലഭിച്ചിരുന്ന ആ നിർജീവ മതമാകുന്ന മാലയെ എന്റെ കഴുത്തിൽ നിന്ന് പൊട്ടിച്ചെറിയുകയാണ്”[6] എന്ന് മൗദൂദി പറയുന്നുണ്ട്. പാരമ്പര്യമെന്നും തനിമയെന്നും കൊട്ടിഘോഷിക്കപ്പെടുന്ന മതത്തിന്റെ കെട്ടുകാഴ്ചകൾക്കു നേരെയുള്ള ശക്തമായ ഒരു വിയോജനക്കുറിപ്പാണിത്.

പ്രവാചകപരമെന്നും പൗരോഹിത്യമെന്നും മതത്തിന്റെ പാരമ്പര്യത്തെ വ്യവച്ഛേദിക്കുകയും ആദ്യത്തേതിനോട് ഐക്യപ്പെടുകയുമാണ് ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്. മുസ്‌ലിം എന്നത് പാരമ്പര്യമായോ ജാതീയമായോ ഉള്ള മാഹാത്മ്യത്താൽ വന്നുചേരുന്ന സംജ്ഞയല്ലെന്നും യാതൊരാളും ജന്മംകൊണ്ടു മാത്രം മുസ്‌ലിമാകുന്നില്ലെന്നും മുസ്‌ലിംസാധാ

രണക്കാരെ അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ട് സയ്യിദ് മൗദൂദി പറയുന്നു (1987;18). ദേശീയാധുനികതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതും സാമ്പ്രദായിക മതധാരണകളോട് പൊരുത്തങ്ങളുള്ളതുമായ മുസ്‌ലിം സാമുദായിക/സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തോടും വലിയൊരളവിൽ അതിന്റെ പ്രയോഗരൂപമായ മുസ്‌ലിംലീഗിനോടും അത് പക്ഷംചേർന്ന മുസ്‌ലിംരാഷ്ട്ര/

ആധുനികതയുടെ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയെ ഒരധികാര വ്യവസ്ഥയാണെന്നു തിരിച്ചറിഞ്ഞ് തികഞ്ഞ ജാഗ്രതയോടെ സന്തുലിതമായി സമീപിക്കുകയാണ് ഇസ്‌ലാമികപ്രസ്ഥാനം ചെയ്തത്. പ്രസ്ഥാന രൂപീകരണത്തിന്റെ ആദ്യനാളുകളായതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇതിനെ ഒരു ജനകീയാടിത്തറയുള്ള മുന്നേറ്റമായി വികസിപ്പിക്കാൻ സ്വാതന്ത്ര്യപൂർവഘട്ടത്തിലോ തൊട്ടുടനെയോ ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമിക്കു സാധിച്ചിട്ടില്ല. മുസ്‌ലിം ദേശീയതാ വാദത്തിലേക്കോ സാമുദായിക രാഷ്ട്രീയത്തിലേക്കോ വഴുതിവീഴുമായിരുന്ന അഭ്യസ്തവിദ്യരിലും ബുദ്ധിജീവികളിലുമാണ് ഇത്തരം ധൈഷണികവ്യവഹാരങ്ങൾ മുഖ്യമായും കേന്ദ്രീകരിച്ചത്.

ഇന്ത്യയിലെ കൊളോണിയൽ ഭരണം– ഒരു പെയിന്റിംഗ്

പാകിസ്താൻ വാദത്തോടും ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമി എതിരുനിന്നു എന്നത് ചരിത്രപരമായി പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. ഭാരതീയ ദേശീയതാ വാദത്തിനു ബദലായി മുസ്‌ലിം ദേശീയത ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്നതു കൊണ്ട് അതിലടങ്ങിയ വൈരുധ്യത്തെയോ രണ്ടിന്റെയും ആന്തരദൗർബല്യത്തെയോ മറച്ചുവെക്കാൻ കഴിയില്ലെന്ന തീക്ഷ്ണവിചാരത്തെ ഈ വിമതഭാവം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു.

പാരമ്പര്യത്തോടുള്ള ദ്വിമുഖഭാവം ആധുനികതയോടുള്ള രാഷ്ട്രീയ സമീപനത്തിലും മൗദൂദിക്കുണ്ടായിരുന്നു. ആധുനികതയുടെ വിചാരമാതൃകക്കകത്ത് രൂപംകൊണ്ട ലിബറലിസം, മതേതരത്വം, ദേശീയത, ജനാധിപത്യം തുടങ്ങിയ പ്രയോഗപദ്ധതികളെ നേരത്തെപ്പറഞ്ഞ പ്രമാണങ്ങളുടെ പിൻബലത്തിൽ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുകയും അതിന്റെ ആരോഗ്യകരമായ ഉപകരണാത്മക ഘടകങ്ങളോട് അനുഭാവം പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തത് അതുകൊണ്ടാണ്. ദേശീയതയുടെയും നവോത്ഥാനത്തിന്റെയുമൊക്കെ ആൾരൂപങ്ങളായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടാറുള്ള ഗാന്ധിജിയോ നാരായണഗുരുവോ അനുഭവിച്ചിരുന്ന സന്ദിഗ്ധതയും സംഘർഷങ്ങളും സയ്യിദ് മൗദൂദിയിൽ പ്രകടമായി നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയുന്നില്ല. പാർലമെന്ററി ജനാധിപത്യത്തിന്റെ ആന്തരദൗർബല്യങ്ങളെച്ചൂണ്ടി ('പാർലമെന്റുകളുടെ അമ്മ' എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന ഇംഗ്ലണ്ടിനെ മുൻനിർത്തി) "അതമ്മയല്ല; അതൊരു മച്ചിയും വേശ്യയുമാണ്" എന്നു പറയുന്നു ഗാന്ധിജി. ഭൂരിപക്ഷ തീരുമാനം ന്യൂനപക്ഷം അനുസരിക്കണമെന്നത് ദൈവവിരുദ്ധമായ അന്ധവിശ്വാസമാണ് എന്നും ഭൂരിപക്ഷ തീരുമാനം തെറ്റും ന്യൂനപക്ഷ നിലപാട് ശരിയുമാണെന്നു തെളിഞ്ഞ എത്രയോ ഉദാഹരണങ്ങളുണ്ടെന്നും സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അതേസമയം തന്നെ ആധുനിക പരിഷ്കൃതിയെയും യന്ത്രസംവിധാനങ്ങളെയും പാടേ നിഷേധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തിന്മയുടെയും വിപത്തിന്റെയും പ്രതീകമായിട്ടാണ് തീവണ്ടിയും തുണിമില്ലുമുൾപ്പെടെ സകല 'യന്ത്ര'ങ്ങളെയും ഗാന്ധിജി 1909ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ഹിന്ദ്സ്വരാജി'ൽ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. 30 വർഷത്തെ പ്രക്ഷുബ്ധമായ അനുഭവത്തിലൂടെ കടന്നുപോന്നശേഷം ഇത്തരം ആശയങ്ങൾക്കെന്തെങ്കിലും മാറ്റം വേണമെന്നു തോന്നിയിട്ടില്ലെന്നു കൂടി 1938ൽ അദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നുമുണ്ട്. ഇതിൽനിന്നും വളരെയേറെ വ്യത്യസ്തമായ നിലപാടാണ് 1947 ആയപ്പോഴേക്കും ഗാന്ധിജിക്കുണ്ടായിരുന്നത്. സാമ്പത്തിക പുരോഗതിക്ക് വലിയ സംഭാവന നൽകാൻ യന്ത്രത്തിന് കഴിയുമെന്നും എന്നാൽ സാധാരണ മനുഷ്യരെ കണക്കിലെടുക്കാത്ത കുറച്ച് മുതലാളിമാർ മാത്രം യന്ത്രം ഉപയോഗിക്കുന്നതാണ് രാജ്യത്തിന്റെ നാശത്തിനു കാരണമെന്നും അക്കാലത്ത് ഗാന്ധിജി പറയുന്നുണ്ട്.

മതത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ, "മതം എനിക്കു പ്രിയപ്പെട്ടതാണ്. എന്നെ ഏറെ വിഷമിപ്പിക്കുന്ന സംഗതി ഇന്ത്യ കൂടുതൽ മതവിമുഖമായിത്തീരുന്നു എന്നതാണ്" എന്ന് 'ഹിന്ദ് സ്വരാജി'ൽ ഗാന്ധി എഴുതുന്നു. ഇന്ത്യക്ക് ദൈവത്തെ കൈവെടിയാനൊക്കില്ല, ഹീന നാസ്തികമതം ഈ ഭൂമിയിൽ വളരാൻ നിവൃത്തിയില്ല (പേജ് 20) എന്നിങ്ങനെയും അതിൽ കാണാം. മതമുക്തമായ രാഷ്ട്രീയം മരണത്തിനു തുല്യമാണെന്നു പിന്നീടൊരിക്കൽ പറഞ്ഞ ഗാന്ധിജി തന്നെയാണ് 1947 ആഗസ്റ്റ് 22ന് കൽക്കത്താ ദേശബന്ധു പാർക്കിൽ ചെയ്ത പ്രസംഗത്തിൽ, മതം വ്യക്തിപരമായ ഒന്നാണെന്നും വ്യക്തിപരമായ ഒരു തലത്തിൽ അതിനെ ഒതുക്കി നിർത്തുന്നതിൽ നാം വിജയിച്ചാൽ നമ്മുടെ രാഷ്ട്രീയജീവിതം ഭദ്രമാകും എന്നും സൂചിപ്പിക്കുന്നത് (സുനിൽ; 191). പാശ്ചാത്യ സംസ്കൃതിയെയും യുക്തിബോധത്തെയും എതിർക്കുകയും അതേസമയം തന്നെ അവയുടെ മാതൃകയിൽ സാമുദായികവും സാമ്പത്തികവും ഘടനാപരവുമായ വളർച്ച നേടുകയും ചെയ്യുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തിന്റെ സംഘർഷം നാരായണ ഗുരുവിനെ എത്രയോ ഘട്ടങ്ങളിൽ സന്ദിഗ്ധനാക്കിയിട്ടുണ്ടാകുമെന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ജാതി വിവേചനത്തെയും ഇന്ത്യൻ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ ആധിപത്യരാഷ്ട്രീയത്തെയും പ്രശ്നവൽക്കരിച്ച ഗുരു അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഉപകരണങ്ങളിലൊന്നായ സംസ്കൃത വിദ്യാഭ്യാസം പ്രചരിപ്പിക്കാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നുമുണ്ട്. [7]

പറഞ്ഞുവരുന്നത്, ആധുനികതയുടെ, ആശയാവലികളോട് സന്ദിഗ്ധമോ

സംഘർഷാത്മകമോ ആയാണ് ഗാന്ധി ജിയും നാരായണഗുരുവുമൊക്കെ പ്രതി കരിച്ചതെന്നാണ്. എന്നാൽ സയ്യിദ് മൗദൂദി, സംവാദാത്മകമായാണ് ഇതിനെ നേരിടുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, മതേതരത്വം, ദേശീയത തുടങ്ങിയവയെ എതിർക്കുമ്പോൾ പോലും -അതിന്റെ അന്തസ്സാര ശൂന്യത തുറന്നുകാട്ടുമ്പോൾ പോലും- അതിന്റെ ശാസ്ത്രങ്ങൾ, സാങ്കേതികവിദ്യ, കാര്യക്ഷമമായ സംഘടന, ഭരണ നിർവഹണ രീതികൾ എന്നിവയെ പാശ്ചാത്യമൂല്യങ്ങളിൽ നിന്നും മുക്തമാക്കി സ്വീകരിക്കാം എന്ന കൃത്യമായ ഒരു സമീപനം അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ചു. [8] ഇസ്‌ലാമിന്റെ ജ്ഞാനസ്രോതസ്സുകളെ ആധുനികമായ സാമൂഹികചുറ്റുപാടിനോട് ചേർത്തുവെച്ച് വിശകലനം ചെയ്യുകയായിരുന്നു മൗദൂദി. ഗാന്ധിജിയുടെ യന്ത്രനിരാകരണത്തോളമെത്തുന്ന അതിവാദപരമായ സമീപനത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി, ആധുനിക ശാസ്ത്ര സാങ്കേതികവിദ്യയെ മനുഷ്യവർഗത്തിന്റെ പൊതുപൈതൃകത്തിന്റെ ഭാഗമായി അദ്ദേഹം ഉൾക്കൊണ്ടു; അതിന്റെ സൈദ്ധാന്തികാടിത്തറകളെ കുടഞ്ഞെറിയുമ്പോൾ പോലും.[9] ആധുനികതയുടെ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയെ ഒരധികാര വ്യവസ്ഥയാണെന്നു തിരിച്ചറിഞ്ഞ് തികഞ്ഞ ജാഗ്രതയോടെ സന്തുലിതമായി സമീപിക്കുകയാണ് ഇസ്‌ലാമികപ്രസ്ഥാനം ചെയ്തത്. പ്രസ്ഥാന രൂപീകരണത്തിന്റെ ആദ്യനാളുകളായതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇതിനെ ഒരു ജനകീയാടിത്തറയുള്ള മുന്നേറ്റമായി വികസിപ്പിക്കാൻ സ്വാതന്ത്ര്യപൂർവഘട്ടത്തിലോ തൊട്ടുടനെയോ ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമിക്കു സാധിച്ചിട്ടില്ല. മുസ്‌ലിം ദേശീയതാ വാദത്തിലേക്കോ സാമുദായിക രാഷ്ട്രീയത്തിലേക്കോ വഴുതിവീഴുമായിരുന്ന അഭ്യസ്തവിദ്യരിലും ബുദ്ധിജീവികളിലുമാണ് ഇത്തരം ധൈഷണികവ്യവഹാരങ്ങൾ മുഖ്യമായും കേന്ദ്രീകരിച്ചത്.[10] ഇന്നിപ്പോൾ കുറേകൂടി മൂർത്തമായ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളിലിടപെടുന്ന തരത്തിൽ ജനകീയസ്വഭാവത്തിലേക്ക് അതിന്റെ ഇടപെടലുകൾ വികസിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആധുനികാനന്തരമായ ആശയാവലികളെ അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് പുതിയ ചുറ്റുപാടിൽ ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമി മുന്നോട്ടുപോയിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്.

(തുടരും)

കുറിപ്പുകൾ

1) മുസ്‌ലിം നാടുകളെ വീതിച്ചെടുക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യംവെച്ച് ബ്രിട്ടനും ഫ്രാൻസും ചേർന്ന് രൂപംകൊടുത്ത 1917ലെ സൈക്സ്-പീകോ ഉടമ്പടി അധിനിവേശ ചരിത്രത്തിലെ കുപ്രസിദ്ധമായ കാൽവെപ്പായിരുന്നു (സലാം; 11).

2) മുസ്‌ലിംകളിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകൂടത്തോട് കൂറും സ്നേഹവും വളർത്തുക, മറ്റു സമുദായങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് സർക്കാർ സർവീസിലും മറ്റു മേഖലകളിലും പിന്നാക്കമായ മുസ്‌ലിം സമുദായത്തിന്റെ അവകാശങ്ങളും താൽപര്യങ്ങളും സംരക്ഷിക്കുക എന്നിവ ലക്ഷ്യംവെച്ച് 1906ലാണ് ആൾ ഇന്ത്യാ മുസ്‌ലിംലീഗ് രൂപമെടുക്കുന്നത്. നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ ഹൈന്ദവോന്മുഖതയിൽ പ്രതിഷേധിച്ച് മുഹമ്മദലി ജിന്ന 1920ൽ കോൺഗ്രസ് വിടുകയും മുസ്‌ലിംലീഗിനെ നയിക്കുകയും ചെയ്തു. പൊതുജീവിതത്തിലും സ്വകാര്യജീവിതത്തിലും തികഞ്ഞ 'സെക്യുലർ' ആയിരുന്നു ജിന്ന.

3) കേരളത്തിന്റെ പൊതുമണ്ഡലം ഇടതുപക്ഷാവബോധപരമാകാൻ ഒരു കാരണമിതാണ്.

4) തൗഹീദ് എന്നതുകൊണ്ട് ഏകദൈവവിശ്വാസം എന്നതുമാത്രമല്ല വിവക്ഷ. ഇസ്‌ലാമിക സമൂഹത്തിന്റെ ആദർശ ഐക്യം, മാനുഷികതയോടുള്ള ഐക്യദാർഢ്യം, പ്രകൃതിയോടും ദൈവത്തോടുമുള്ള ഐക്യം എന്നിവയൊക്കെ ഈ വിഭാവനയിൽ ഉൾപ്പെടും എന്ന് ഡോ. സുഹൈൽ ഇനായത്തുല്ല സൂചിപ്പിക്കുന്നു (ഇസ്‌ലാമിന്റെ ലോകം: 46).

5) ജംഇയ്യത്തുൽ ഉലമായെ ഹിന്ദ് (1919), ജംഇയ്യത്ത് അഹ്‌ലെ ഹദീസ് (1906) എന്നീ രണ്ടു മുസ്‌ലിംകൂട്ടായ്മകൾ ഇക്കാലത്തുണ്ടായി. ഇപ്പറഞ്ഞ രാഷ്ട്രീയ ഉള്ളടക്കത്തോട് ഇവ പരാങ്മുഖമായി നിൽക്കുകയാണുണ്ടായത്. ദേശീയവാദ വ്യവഹാരങ്ങളിലെ മുസ്‌ലിം കർതൃത്വം നിർണയിച്ചതിൽ ഈ പരാങ്മുഖത്വത്തിനുകൂടി പങ്കുണ്ട്.

6) *പ്രബോധനം* 1950 ഫെബ്രുവരി: 1 പുറം 5,6.

7) ഡോ. ഷാജി ജേക്കബ് 'പുസ്തകം' ശ്രീ നാരായണ ഗുരു സപ്ലിമെന്റ് പേജ്:26.

8) 1976 ഏപ്രിലിൽ ഇസ്‌ലാമിക് കൗൺസിൽ ഓഫ് യൂറോപ്പ് സംഘടിപ്പിച്ച ഇന്റർനാഷണൽ ഇസ്‌ലാമിക് കോൺഫറൻസിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധത്തിൽ സഫർ ഇസ്ഹാഖ് അൻസാരി പാരമ്പര്യത്തോടും ആധുനികതയോടുമുള്ള (Tradition & Modernity) മൗദൂദിയുടെ വിമർശനാത്മക സമീപനത്തെക്കുറിച്ചു പറയുന്നുണ്ട് (ഉദ്ധരണം: ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമി അമ്പതാം വാർഷികപ്പതിപ്പ്, പുറം: 23-32).

9) 'മതേതരത്വം, ദേശീയത്വം, ജനാധിപത്യം ഒരു താത്വികവിശകലനം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ (I.P.H) ഇത് വിശദമായി വിസ്തരിക്കുന്നുണ്ട്.

10) "കേവലം ഒരു കർഷകനോ തൊഴിലാളിക്കോ ഒരു പ്രസ്ഥാനം നയിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. അഭ്യസ്തവിദ്യരാണ് ജനമധ്യേ ഇറങ്ങി അവരുടെ അഭിപ്രായത്തെ ഏതെങ്കിലും ഒരു ഭാഗത്തേക്ക് തിരിച്ചുവിടുന്നത്. അതിനാൽ ബുദ്ധിജീവികളെ സ്വാധീനിക്കുകതന്നെയാണ് സർവപ്രധാനം" -മൗദൂദി (കബീർ; 2008:68). ■

ഗ്രന്ഥസൂചി

അൻസാരി, അബ്ദുൽഹഖ് (ഡോ.)	2004	ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമി മുൻഗണനാക്രമം	ഐ.പി.എച്ച്,കോഴിക്കോട്
കബീർ, വി.എ (എഡി.)	2008	മൗദൂദി സ്മൃതിരേഖകൾ	ഐ.പി.എച്ച്
ഗാന്ധി, മഹാത്മാ	2007	ഹിന്ദ് സ്വരാജ്	നവജീവൻ പബ്ലിഷിങ് ഹൗസ്, അഹമ്മദാബാദ്
ജയിംസൺ, ഫ്രഡറിക്	2008	ആഗോളവത്കരണകാലത്തെ മാർക്സിസം	പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്
പവിത്രൻ, പി. (ഡോ.)	2000	ആധുനികതയുടെ കുറ്റസമ്മതം	സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം
പോക്കർ, പി.കെ. (ഡോ)	2007	സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം	പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻ
പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന്	2007	ദലിത് പഠനം സ്വത്വം, സംസ്കാരം, സാഹിത്യം	കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്
മൊയ്തുമൗലവി. ഇ	1981	ചരിത്രചിന്തകൾ	മൊയ്തുമൗലവി
മൗദൂദി, അബുൽ അഅ്‌ലാ	1987	ഖുത്തുബാത്ത്	ഐ.പി.എച്ച്
രാമകൃഷ്ണൻ, ഇ.വി	2001	ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും	ഡി.സി. ബുക്സ്
ശരീഅത്തി, അലി	1991	എന്തുചെയ്യണം, എവിടെ തുടങ്ങണം	ഇസ്‌ലാമിക് ഫൗണ്ടേഷൻ പ്രസ്
സലാം, അബ്ദു (ഡോ.)	2005	അൽ ഇഖ്‌വാനുൽ മുസ്‌ലിമൂൻ	ഐ.പി.എച്ച്
സുനിൽ പി. ഇളയിടം	2004	ചരിത്രം: പാഠരൂപങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും	മാതൃഭൂമി ബുക്സ്
Sardar, Ziauddin	2003	Introducing cultural studies	ICON books, UK Totten books, USA