

Vol. 3 • Issue 1 • June 2012

Govt. Arts & Science College
RESEARCH JOURNAL

Editor **PJ VINCENT**



Govt. Arts & Science College, Meenchanda, Calicut - 18

Govt. Arts & Science College
RESEARCH JOURNAL

Vol. 3 • Issue 1 • June 2012

Editor
P J VINCENT



Govt. Arts & Science College
Meenchanda, Calicut-18



Govt. Arts & Science College
RESEARCH JOURNAL
Vol. 3 • Issue 1 • June 2012

ADVISORY EDITORS

Dr. K N Panikkar
Prof. T C Narendran
Prof. M P Kannan
Dr. K J John
Prof. T M Vijayan

EDITORIAL BOARD

Prof. B K Vijayan
Dr. S Jayasree
Dr. A Rajan Nambiar
Dr. M Jothiraj
Dr. P J Vincent (Editor)
Dr. P G Usha

ISSN: 2277-4246

© All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior permission of the authors. The authors are responsible for the views expressed in their articles.

Book & Cover design | nujumudeen@gmail.com
Printed at KT Offset Printers, Mukkom
Published by Prof. B K Vijayan, Principal,
Govt. Arts & Science College, Calicut

Contents

- 7 Foreword
- 9 Democracy Deficit
- 25 One God, The Logical Conclusion of Vedic Polytheism
- 33 The Jewish Question: The Views of Mahatma Gandhi and Martin Buber
- 42 Indus Script-Deciphered or Undeciphered?
- 57 INA's Subaltern Perspectives in Kerala with Reference to Malabar
- 64 Study of Fractal Dimension of Certain Leaf Shapes
- 78 Swami Nirmalananda: Initiator Ramakrishna Movement in Kerala
- 83 Study of A Biologically Active Pyrazolin-5-One
- 90 Industrialization and Environmental Consciousness: A Kerala Experience
- 99 നിയമവും നീതിയും ഗോവർധന്റെ യാത്രകൾ വീണ്ടും വായിക്കുമ്പോൾ
- 108 കുഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയിലെ നാടോടിത്തം
- 120 ആറ്റുതിന്റെ 'സംക്രമണം' - ഒരു പുനർവായന

- 128 वर्तमान का यथार्थ: 'यादों के सहयात्री'
- 136 चित्रामुद्रल की 'प्रेतयोनी' कहानी में स्त्री-अस्मिता
- 142 हिन्दी और अंग्रेज़ी के आंचलिक उपन्यास
- 156 शंकरशेष का 'एक और द्रोणाचार्य',
जी. शंकरपिल्लै का 'काले ईश्वर की खोज में'
- 162 मैंगोसिल: एक विश्लेषणात्मक अध्ययन
- 170 کتاب 'فتح المعین' ومكانته في الفقه الشافعي

Foreword

Tremendous changes have been taking place in the field of education for the past many years. The achievements that the mankind had attained in the last few years are remarkable. Every bit of information and knowledge is now available with a mouse click. In order to cope up with these unprecedented changes in the educational field, the traditional class rooms have to be changed, if not revamped. Smart class rooms with computer nodes to each student having network facility, interaction boards and projectors are inevitable requirements of the hour. The teachers too have to be made competent enough to handle the challenges.

During the last 48 years of its existence, Govt. Arts and Science College, Kozhikode has assimilated a lot of innovations and contributed its share to the society through its students and teachers. Apart from the academic activities, the students have shown their talent in sports, cultural and social activities.

The publication of the research journal is a determined effort of the college to motivate the researchers to present their ideas to the academic community. We have now proudly presented the fifth issue with issn 2277-4246 of the journal. We will be thankful to all for their critical comments about this issue.

Prof. B K Vijayan
Principal

Democracy Deficit

K N Panikkar

IN none too rare a moment of scepticism and self-introspection, Bernard Shaw referred to one of the many obsessions the British nurtured as national character. The British, according to Shaw, were obsessed with principles; they invented them even when none existed. For instance, whenever the British stood by a monarch, even if he happened to be a despot known for cruelty, they did so on the principle of patriotism. However, they had no hesitation in consigning the same king to Westminster Abbey, if circumstances so demanded. While renouncing the earlier principle of patriotism in order to kill the king, they invoked a new principle – the principle of democracy!

Bernard Shaw seems to suggest that to the British principles are nothing but a convenient pretext, which can be invoked or discarded according to the exigencies of the situation. Having been tutored by the colonial masters in the principles of liberalism and influenced by the virtues of Indian civilisation, rooted in self-abnegation and renunciation, as taught by the spiritual mentors from Gautama Buddha to Mahatma Gandhi, Indians entertained a similar attitude towards idealism. Both patriotism and democracy are dear to their

heart. But their commitment to them is more in principle and less in practice. Almost everyone swears by democracy, but very few care to follow it in public life. Consequently, there is a gulf, almost unbridgeable, between principle and practice. This essay is an effort to explore this gulf in the context of equality, which is the foundation of democracy. It is the contention of this essay that the crisis of Indian democracy is because of the failure of the state to ensure equality and the inability of civil society to create a public sphere capable of generating critical engagement with social issues.

Although democracy is a holistic phenomenon and its different components are interconnected, its three main attributes can be identified as political, economic and cultural equality. These three attributes collectively contribute to the make-up of a healthy democratic regime, and consequently the success of democracy depends upon the extent to which these equalities are respected and implemented. The vibrancy of a functioning democracy, therefore, would depend upon the social acceptance of the idea of equality, which as a principle the Indian Republic has written into its Constitution. Yet, in practice equality is a far cry in any of these three domains.

This condition raises the question whether the prevalence of institutional structures is a sufficient guarantee to ensure democratic rights. This question is pertinent in the Indian context as, despite institutional support, the functioning of Indian democracy during the last 63 years has perpetuated and deepened differences within society.

Political Equality

The institutional structure of Indian democracy prescribed by the Constitution provided for equality of rights to all citizens, regardless of social differences. The objectives Resolution itself

stated this principle in unambiguous terms. It declared that there should be "secured to all the people... justice, social, economic and political; equality of status, of opportunity, and before the law...". Despite the continuous tinkering with the Constitution by the ruling elite – 95 amendments are in place so far – these basic guarantees of the Constitution have remained unaffected. Yet, in practice, democracy has not been able to secure justice to all; its dispensation has been distorted because democratic rights have not been accessible evenly to everyone.

Let us begin with political rights, which in some ways are central to democratic practice. The political rights subsume equality, without which democratic participation is not possible. Although political rights involve a wide range of issues, including freedom of expression and association, the right to represent and be represented through election is universally accepted as the defining feature of democracy. The importance of the system of representation of the people is that it erases the separation of the state and the people. But the government through representation recognises democracy only as a formal part of the state and not as its essence. Therein lies the weakness of the representative system of democracy, which is most glaring in the Indian case.

In India, the mechanism of representation is universal suffrage, both in the Centre and in the States. The successful record of timely elections has drawn universal admiration, particularly because in most other post-colonial countries election has been a major casualty. The successful conduct of elections has given considerable legitimacy to democratic polity and the system of representation on which its practice is embedded. Yet, the representative system raises a variety of questions about its democratic character. One of them is the manner in which majority is determined. Democracy being the rule of the majority, the process through which the majority is formed is of crucial importance. What constitutes the majority in

a system of representation is open to different interpretations, as there are different modes of determining majority in an electoral system. India has adopted a direct system in which whoever gets the largest number of votes is elected.

This system does not necessarily ensure that those who enjoy electoral success have the mandate of the majority of those who exercise their right to vote. It is conceivable that those who wield power on behalf of the majority have in fact the support only of a minority. Such a contingency is possible because of the multiparty system, which allows not only different parties, but even individuals to contest elections. If votes are distributed among different contestants in a constituency, a candidate could win with less than 50 per cent votes. The democratic form of government based on such a mandate, in strict political sense, is not the rule of the majority. Naturally, such a situation adversely impacts upon the representative character of democratic institutions. Some democratic countries have tried to overcome this anomaly by insisting upon at least 50 per cent of the votes cast to the winning candidate.

Another pertinent question is whether the social conditions in India permit a free and fair working of the representative system. The political class in India is drawn from the affluent, educated and socially powerful sections of society. The system is so much under their thumb that the poor and the marginalised hardly have a chance to make it to the pulpit. As a consequence, in the Legislative Assemblies and in Parliament, they are represented, they hardly represent themselves, except through reservation. Therefore, the political opportunity and the social ability to represent the people is now confined to a minuscule section of society. The instances of former Presidents K.R. Narayanan and A.P.J. Abdul Kalam are always cited to prove the contrary. They are exceptions which prove the rule.

Every succeeding Parliament contains increasing numbers from the upper echelons of society, with the current House assuming the

character of an exclusive club of millionaires and multimillionaires. The much-admired election itself has become so expensive that no ordinary citizen can afford to fight an election on his or her own steam. The only democratic right the demos enjoy is the privilege of electing their representatives. As a result the class composition of our democratic institutions has become almost predetermined.

Package of rights

The Constitution has given to the people an impressive package of democratic rights, which has earned plaudits from political scientists and constitutional experts. These rights are consistently invoked in public meetings, university classrooms and, indeed, in Parliament as well. Almost everybody swears by democracy, but the majority of the people have no stakes in its functioning, except as passive participants in the battle of the ballot.

In popular perception, and even in liberal scholarly analysis, the system of representation is synonymous with democratic polity. Samuel Huntington, for instance, observes, "Elections, open, free and fair, are the essence of democracy, the inescapable *sine qua non*." The idealisation of balloting is so overwhelming that all aberrations in its actual practice are tolerated, including the purchase of votes and distribution of incentives. This is partly because by and large elections have been taking place regularly, providing the people an opportunity to participate in the political process. The participation is not limited to the educated middle class, but extends to the poor and the marginalised in the rural sector who have shown considerable maturity in the exercise of democratic rights. The wisdom of the common voter has reinforced the faith in the system. The electoral behaviour of the people after the Emergency and the five-year rule of the Hindu communal forces are cited as examples of political maturity of the Indian electorate.

Yet, the life of a large section of this electorate remains untouched by the democratic rule they have installed in power. As a result, discontent has been brewing in large parts of the country. In most cases the root cause of violence and insurgency has been this discontent. The state, instead of seeking a solution for the causes of discontent, uses its military might to suppress dissident voices. As a result, a large section of the population is alienated from the functioning of democratic institutions.

That democratic institutions have not yet achieved vertical expansion is possibly one of the reasons for this situation. In fact, Indian democracy suffers from over centralisation of authority and concentration of power. Mahatma Gandhi was quite conscious of this possibility and hence advocated gram swaraj for empowering people at the village level. The Panchayati Raj, which the state adopted for effecting vertical expansion of democratic practice, has not really become effective. As a result, common citizens have no voice in the actual working of the democratic structure, as the representative system per se does not ensure democratic rule. It only provides the basic structure for rule by the elected majority.

Cultural Equality

The making of India as a nation had to address the impact of cultural diversity on the practice of democracy. Cultural plurality has been the strength of Indian civilisation. But the absence of cultural equality led to the exclusion of many from the mainstream life. The hierarchical structure of caste and differences in religious life created cultural exclusion, which impinged adversely upon democratic practice.

Neither the 19th century renaissance nor the national movement succeeded in ushering in a sense of cultural equality, even if they were engaged in religion and social reform. The long-drawn-out struggle for independence brought different cultural

groups together in a common endeavour, but it did not have much of an impact on the cultural boundaries separating different social groups. Therefore the process of nation-building on which India embarked upon after Independence had a distinct disadvantage of a culturally divided house on the basis of caste and religion. Society was made up of a large number of culturally distinct communities. The Anthropological Survey of India has estimated the existence of more than 4,000 communities with distinctly different cultural practices. The diversity meant plurality and coexistence, which could lead to mutual enrichment through assimilation, even if it did not result in synthesis. The Indian national movement was based on such a perception of cultural life, which was important for a democratic society. Gandhiji subscribed to this idea and Jawaharlal Nehru promoted it through a secular interpretation of the Indian past. The emergence of communal consciousness among Hindus and Muslims negated the multicultural conception of Indian civilisation. The cultural interpretation of the nation by Vinayak Damodar Savarkar and Mohammad Ali Jinnah undermined the nationalist efforts to construct a cultural unity.

During the course of the 19th century, because of a variety of reasons ranging from internal reform to Census enumeration, religious and caste communities developed a consciousness, which, among other things, tended to reinforce their demarcation from each other. Initially, the demarcation was social in nature, often based on the quest for upward mobility in the caste hierarchy. Simultaneously most of them were also engaged in modernisation through changes in social practices and ritual performance, and through education and so on. However, modernisation did not erase or weaken but strengthened in an unprecedented manner the caste boundaries, which no longer remained fuzzy. Changes within the caste order through occupational mobility or fragmentation also became quite rare.

By the beginning of the 20th century caste was poised for more extensive social articulation, an opportunity for which presented itself with the introduction of the politics of representation. This was an opportunity caste had not enjoyed before. When the politics of representation was introduced in the 20th century, caste had the organisational strength to attempt political mobilisation. As a consequence, caste had the advantage of an already constructed social identity that was antithetical to the idea of democracy. "The conception and practice of caste," Nehru had observed, "embodied the aristocratic ideal and was obviously opposed to democratic conceptions."

Influence of religion

Simultaneously, the gulf between religious communities were also becoming increasingly wider and their relationships were becoming less and less harmonious. It coincided with the transition of the influence of religion from the private to the public sphere. The two major and interconnected developments promoting this transition in recent times have been the religiousisation of society and the commodification of religion. The emergence of new centres of worship and the organisation of pilgrimages have been part of this development. Even if the state has not been able to build enough number of dams and factories, which Nehru described as the temples of modern India, places of worship – temples and mosques – have recorded a phenomenal increase. Recent studies indicate that faith in religion and observance of rituals have increased considerably during the last few years all over the world. Perhaps no proof is needed for this phenomenon. The number of pilgrims thronging religious centres is enough of an indication of the hold of religious faith. Whatever the reason – crisis of the middle class and improved infrastructure, transport and communication – religion is being commodified.

It is difficult to estimate the amount of money generated by religious and ancillary activities. For religious centres have given rise to a variety of enterprises, including pilgrimage tourism. The importance of this development is that society has been divided on religious lines, which impinges upon the possibility of secular mobilisation.

The consequence of the importance thus gained by religion and religious entrepreneurs is the extension of their influence to the secular domain. An area in which this is most pronounced is politics, which has led to both religionisation of politics and politicisation of religion. In contemporary Indian politics, therefore, religion is a powerful mobilising force that is invoked even by secular parties and individuals in their quest for power. As a consequence, religion has an abiding presence in public life, steadily displacing secular engagements. The number of organisations that function in the guise of social and cultural activities but owe allegiance to different religions has increased steadily. Among Hindus, the Rashtriya Swayamsewak Sangh has sponsored innumerable organisations that function as specialist agencies to deal with different aspects of social life. Through the Jan Sangh and then the Bharatiya Janata Party, they marked their presence in politics. So is the case with Muslims. Unfortunately, the attitude of the state has been one of vacillation and compromise, which has encouraged the intervention of religion in secular politics. The history of the dispute over the Babri Masjid is a prime example of the attitude of the state. The decline in the secular commitment of the state is the most dangerous threat Indian democracy has faced in recent times.

Caste and religion have had a subterranean presence in Indian politics from the time of the nationalist movement. Since then the situation has changed dramatically. The parties based on caste and religion have come to the fore and now command considerable space in politics. Their influence has become so decisive that caste-

based parties have been in power in several States. At the same time, Hindu communal forces achieved a major political advance by wielding power at the Centre. More importantly, caste and religious consciousness has become so overpowering that almost every political party conducts its politics with an eye on possible caste and religious support. As a result, caste antagonism and religious conflict have become the order of the day and the tradition of accommodation and cultural interaction has been corroded, leading to an increasing gulf between religions and between castes. Hindus treat Muslims as culturally inferior. Within Hinduism, Dalits and other lower castes face cultural oppression. The cultural inferiority/superiority practised as a consequence has created an anti-democratic ambience. The absence of cultural equality has excluded a large section of people from the cultural mainstream and has led to interminable tension within society.

Economic Inequality

The economic conditions in post-colonial India were none too favourable for the successful functioning of a democratic system. Inherent in the conditions left behind by the colonial rulers were several areas of tension and conflict, which in course of time came to the fore. The economic disadvantages far surpassed the benefits of the liberal idea into which the intelligentsia was initiated by the colonial administration. The country was denuded of its resources by colonial appropriation; the system of communication and transport was not adequately developed; the social reach of education was limited; and facilities for medical care were unsatisfactory. In fact, colonialism ensured that Indian society remained backward in almost every aspect of human existence.

The post-colonial economic policy and development was expected to overcome this backwardness as quickly as possible and ensure social

justice by improving the conditions of the poor and the marginalised. The principle which informed this expectation was liberal idealism, which advocated that all citizens have an equal right to the resources of the nation. The nature of economic development based on capitalist modernisation adopted this idea in principle but belied it in practice by pursuing an entirely different course. As a consequence, economic development became elite-centred, which apportioned the resources in a manner that ensured that it was utilised primarily for improving the quality of life of the upper stratum of society. What the poor could expect at best was the trickle-down effect. The justification advanced by the state for such a policy was quite attractive to the middle class. It genuinely believed that neoliberal conditions were a necessary prerequisite for a leap forward in the country's quest for modernisation. The change in the character of the market now available to it has reinforced its conviction.

Modernisation, however, cannot be achieved without sacrifices by some strata or the other. If so, let it be the poor. Let them live on Rs.20 or less a day, send their children to schools without blackboards and benches and sleep on the pavements in metropolitan cities, borrow from moneylenders to marry off daughters, and, if life becomes unbearable, let them choose the honourable option of committing suicide. The others need not have any moral compunction, as these sacrifices, after all, are for creating a modern nation.

Two worlds

The country is now divided between an inner world of the affluent and the outer world of the poor. The most striking metaphor of this distinction is the state-of-the-art airports, artistically decorated and thickly carpeted, with outlets of designer products, massage parlours and food courts. In contrast, what a passenger sees while

landing in Mumbai, the most modern of Indian metropolises, is not so aesthetically attractive – a sprawling slum with plastic sheets used for protection from nature. The slums are not limited to the outskirts of airports. In almost all major cities about 60 per cent of the population lives in slums and on footpaths.

The disparity between the two worlds, which militates against the democratic ideal, is so stark that it is nothing short of a miracle that the country is able to maintain social equilibrium. Not that there are no conflicts, revolts or insurgencies. There are a plenty. The tribal people in the north-eastern part of the country have been in a state of continuous turmoil; Dalits are alienated from the mainstream; and the people of Kashmir have been living under Army occupation for years. Yet, the nation has held together primarily because of two reasons. First, strong intervention by the state, including the use of the Army, whenever its authority was questioned, either for preserving the nation's unity or for safeguarding the interests of the privileged sections. This has led to violations of human rights. The Army operation against the Maoists and the arrest and incarceration of Binayak Sen are recent examples. In dealing with internal challenges, the Indian state has been quite powerful, even brutal, although quite weak in responding to imperialist aggressions.

Secondly, the Indian democratic practices have performed an ideological function to attract the underprivileged to the democratic fold. In the perspective of many people, elections are the be-all and end-all of democracy. The liberal ideologues of the capitalist system romanticise elections as the most important measure of democracy. The enthusiastic participation of the rural poor and urban slum dwellers and other such sections of society is taken as an indication of popular support to the system. But a comparable involvement with the actual functioning of democracy has not been forthcoming, even among the middle class. The absence of a

public sphere, actively engaged in subjecting democratic practices to critical scrutiny, has been one among the many reasons for this indifference.

Role of Public Sphere

The active involvement of civil society is a prerequisite for the effective functioning of the democratic system. In fact, without critical transactions in the public sphere democratic practice is likely to remain weak and ineffective. As pointed out by John Rawls and Habermas, the ability for public reasoning, which discussion and dialogue in the public sphere alone can realise, is central to democratic practice. Rawls has suggested that the "definitive idea for deliberative democracy is the idea of deliberation itself. When citizens deliberate, they exchange views and debate their supporting reasons concerning public political questions." In a democratic system there are different fora available for discussion about the practice of democracy. Most of them are formal institutions of the state such as the legislature and committees of the executive. The administrative policies and decisions are also brought before the judiciary. A much more important role is perhaps vested with the institutions functioning outside the government structure. "Democracy has to be judged," writes Amartya Sen, "not just by the institutions that formally exist but by the extent to which different voices from diverse sections of the people can actually be heard" (Amartya Sen, *The Idea of Justice*, London, 2009, page xiii). That is possible only when democracy is enriched by political participation, dialogue and public interaction, as balloting can be manipulated, as has happened in several authoritarian regimes in the past. Even Adolf Hitler came to power through the support of the ballot. It is in this context that the role of the public sphere and of the civil society organisations that inhabit it become important.

The public sphere in India has primarily evolved through the interventions of voluntary organisations and the media. In shaping the character of the public sphere and the nature of transactions within it they have exercised considerable influence, at least from the 18th century. They have been instrumental in organising and promoting the exchange of views on secular subjects. In the process they introduced a critical and rational character to the public sphere in dealing with the problems of both the state and society. The Indian intelligentsia imbibed early lessons in public reasoning through its participation in these institutions. Voluntary organisations do not play such a role any longer, either because their character has changed or because the space occupied by them has been taken over by non-governmental organisations, or NGOs, which function mainly as extensions of the state apparatus. Most of them have lost their critical and rational spirit and consequently have increasingly succumbed to the influence of religious and communal rationale. Innumerable organisations are now present in the public sphere, which does not promote informed discussion but spreads obscurantism and irrationality. This transformation has led to the reordering of the public sphere, which no more promotes rational dialogue conducive to the growth of public reasoning.

Role of media

A comparable change has taken place in the character of the media, which in the past played a decisive role in the formation of the public sphere and transactions within it. The media in India, as in any other country, had a protective function that can be traced to the manner in which colonialism was subjected to criticism. The media devoted considerable space to highlight the contradiction between the colonial state and the people which deepened the public reasoning of democratic aspirations. As a result, media

became a powerful channel for the dissemination of anti-colonial consciousness and nationalism. In the process it promoted informed public discussion, which helped the growth of a democratic ethos.

The role of the media became more important in post-Independence India because of the nexus between public reasoning and democratic practice. The nature of issues on which debates were conducted in the public sphere impacted upon the content of democracy. However, they were predominantly on problems that concerned the interests of the privileged sections, as debates were controlled and conducted by the members of the middle class. In these debates the protective function of the media was almost absent.

The media is more concerned with the freedom of expression, dissemination of information and propagation of values. What is missing is the campaign for social justice, as a result of which no public pressure is exerted on democratic institutions to take cognisance of the misery of the common people. The suicides of farmers because of poverty, or of students because of their inability to pay fees, receive only passing reference. At the same time, the media focus on the adventures, or are they misadventures, of the affluent, for which regular slots are reserved. If society as depicted in the visual media is real, the only preoccupation of the people is to adorn expensive clothes, pray to the family deity and consume rich food. Evidently such a media cannot make a healthy contribution to debates that are meant to enrich democratic practice.

Indian democracy has evolved an institutional structure on the basis of the principles and prescriptions laid down in the Constitution. But there is a wide gulf between precept and practice. Democracy as practised by the state and society is far removed from the ideal form of democracy in which equalities – political, cultural and economic – are continuously negotiated. The gulf between the concept and practice may not be fully bridged ever, but it could be reduced through continuous public reasoning and dialogue.

Amartya Sen has argued that the availability of a most perfect institutional structure need not necessarily ensure the success of democracy. The success would largely depend upon the intervention of human agency for using the available opportunities.

What democracy does in India is only a caricature of what democracy really is. The ideal is indeed difficult to realise. But it is likely that struggles within democracy might take it closer to an approximation of what democracy is.

(This is the text of the inaugural address at the Asian College of Journalism on July 11, 2011. K.N. Panikkar is former professor of Modern Indian History at Jawaharlal Nehru University. He can be reached at knpanikkar@gmail.com)



One God, The Logical Conclusion of Vedic Polytheism

Cornelius Elenjikal

His Eminence Cornelius Elenjikal (late) was
Cardinal to Rome and Archbishop of Varapoly

The tendency of extolling gods, one after another, as the Supreme led to the logical conclusion that God was one and was called by different names. For, if all the supreme attributes are assigned to every god, in turn it follows that gods differ from one another only in name; that is, God is one, who is called by different names. And some Vedic poets realising this fact cried out "They call the one by various names, Agni, Yama and Matriswan."¹ "But the worshipful divinity of God is one."²

This idea of the one God of the Vedas is clearly explained by Yaksha who lived as early as 650 BC.³ There is but one God. On the earth he appears as the Fire or Agni, in the mid-region He appears as Indra and in the celestial regions He appears as Savitr. The various gods in each of these three plains are only aspects of these three manifestations of the one God."⁴

Supreme God and Particular Gods

1) *Shift from the strict unity of God*

While some sages reached the Unity of God and considered gods Varuna, Indra, Agni, etc. as merely names of one and the same God, others wanted to save particular deities, the agents of particular force of nature, who would vanish completely if they were considered as mere names of one and the same god. Hence these sages made a distinction between the Supreme God and the particular gods. The particular gods remain always agents of particular forces in nature. They do not become the Supreme by turns any more. They always depend on the Supreme God, nay are produced by the Supreme God.⁵

Names and functions of the Supreme God

a) *Hiraniagarbha, Visuakarman, Prajapati*

In the later part of the Rig-Veda the Supreme God is known mostly by the names of *Hiraniagarbha* (golden germ),⁶ *Visuakarman* (Maker of the universe)⁷ and *Prajapati* (Lord of creatures)⁸. The hymn to *Hiraniagarbha* describes him:

"In the beginning there arose Hiraniagarbha.
As soon as born he alone was the lord of all that is.
He established this earth and this heaven
Who is the God to whom we shall offer sacrifice?
He who gives breath, he who gives strength,
Whose command all the gods revere,
Whose shadow is immortality,
He, who through his might became King,
Of the breathing and twinkling world,
Who governs all this, man and beast

He who by his might looked even over the waters,
Which held power (germ) and generated sacrifice,
He who alone is God above all gods-
Who is the God to whom we shall offer sacrificey."⁹

In the earlier part of the *Brahmanas* Prajapati is the ordinary name for the Supreme God.¹⁰ *Prajapati* produces everything including the gods. "In the beginning Prajapati was here alone. He thought to himself 'how can I obtain descendants.' He toiled and performed acts of penance and He produced... Agni and other gods."¹¹

b) *Brahman*

In the later part of the *Brahmanas*, *Prajapati* is neglected. Another name to denote the Supreme God came into prominence by this time. This name is 'Brahman' which henceforth forms the nucleus of the Indian thought. All that later Hinduism did, beginning with the Upanishads, was but an intense search of Brahman, an attempt to find Him out and discover His nature.

1 = *The Etymology of Brahman*

The etymology of the word 'brahman' is disputed among the writers. According to Panini, the Sanskrit grammarian (300B.C), the word 'brahman' derives from 'brah' - to grow, to increase.¹² According to Max Muller it derives from 'brih' or 'vrih' - to strive, to grow, to erect.¹³ According to some others it derives from 'br' - to swell or to grow.¹⁴

2 = *Evolution of the meaning*

The word 'brahman' did not stand from the beginning of its existence to denote the Supreme God. This meaning it acquired slowly through evolution. All the same from the very outset the word 'brahman' stood for something highland sublime.

In the early Vedic period, after having deified the powers of nature, the great preoccupation of the Vedic poets was to gain the favour of the gods. The favour of gods was gained by prayer either in the form of hymns or offering. And at this stage 'brahman' stood to denote prayer. We read in the Vedic hymns: "O Indra, receive the prayers (brahmani) of the holy singers, victorious with men, hero in battles, Indra who hears the singers' supplications."¹⁵

"Every attempt", writes Deussen, "to explain this central idea (Brahman) of Indian Philosophy must proceed from the fact that the word brahman throughout the Rig-Veda, in which it occurs more than 200 times, signifies without exception nothing more than prayer."¹⁶

Brahman, from its meaning prayer, was, however, transferred to mean also the man who prayed, the priest who gaining the favour of the gods through his prayer became great and powerful. "We call King Soma to our aid and Agni with our songs and hymns (brahmani), Adityas, Vishnu, Surya and the Brahman priest, Brihaspati."¹⁷

In the Brahmanas the chief form of prayer became sacrifice. Every important undertaking had to be preceded by sacrifice in order to render it auspicious and successful and the whole universe was considered a product of sacrifice.¹⁸ At this stage brahman stood to denote sacrifice and sacrificer.

Some sages of the Brahmanic period, however, asserted that sacrifice in order to produce the desired effect, the sacrificer had to know the significance of the sacrificial rite. We find, thus, in some places after explaining a rite the Brahmanas add: he who "knowing thus" (evam vidam) performs the rite gets the benefit of the sacrifice.¹⁹

The fact that the knowledge of the sacrificial rites was necessary to produce the effect of the sacrifice led to the logical conclusion that sacrifice without knowledge was useless. Slowly

the performance of the sacrificial rites lost its importance and the knowledge of the sacrificial rites began to prevail. And we find expressions "he who knows thus"²⁰ without the "performs the rite". To achieve the benefits of the sacrifice, therefore, there was no need of performing any sacrificial rite if a mere knowledge of the significance of the sacrificial rite would be sufficient. Oldenberg writes: 'The knowledge of the procedure, its psychic image, is magically connected with the procedure itself. The knower precisely through the fact that he knows - not because through his knowledge he acts skilfully and correctly, but by reason of the power of the knowledge itself, gets power over the entity or event known.'²¹ It is therefore, said that it is unnecessary actually to perform a rite. If you know it, you have as good as performed it.²² At this stage the word 'brahman' stood for knowledge.²³

Finally in the later period of the Brahmanas, Brahman meant the ultimate principle of the universe, the Greatest and the Highest God. He is the Lord of creatures (Prajapati). He produces everything including the gods. "Brahman produced gods and having produced them He made them ascend these worlds."²⁴ Brahman is produced by no one. He is self-existent (Suayambhu).²⁵

This change of the significance of the word 'brahman' as the ultimate principle and the Supreme God took place either from its significance as knowledge or as sacrifice. If we take brahman's meaning as knowledge we may say that, since by knowledge (brahman) anything could be obtained, knowledge itself was considered as the productive principle of everything. Knowledge was thus deified as the Supreme Deity. Edgerton writes: "All knowledge is to the Vedic mind, holy mysterious, religious or magical knowledge. It always possesses this magic power. Since knowledge means absolute direct power, what is more natural than that the holy, mystic knowledge (brahman) of the universe should be half personified as the first principle, the controller of the universe?"²⁶

The power of God is immense. He produced the universe by His might:

"Through whose might these snowy mountains are,
And the sea, they say, with distant rivers.....
He through whom the awful heaven
And the earth were made fast
He through whom the ether was established,
And the firmament, He who measured the air in the sky."³²

It is true that the particular deities were not abolished altogether. They continued to live in the mind of the Vedic sages as the agents of the particular forces of nature. But it should be remembered that these gods descended to the level of creatures.

They are all produced by the Supreme God.³³ They depend on the Supreme God and revering Him they live.³⁴ The position of the particular deities in the later part of the Vedic literature is not much different from the position of the angels of the Revealed Religion.

Notes and References

1. "Ekam sat viprah bahudha vadanti, Agnim, Yamam, Matarisvaran abuh" –R.V., I, 164, 46.
2. "Mahat devanam asuratuam ekam" –R.V., III, 55.
3. Cf. Zacharias, *Studies on Hinduism*, Vol. I, p.101.
4. Nirukta, Chapter VII.
5. Cf. Sat. Br., II, 2,4; Taitiriya Samhita, II, 1,1.
6. Cf. X, 121 – Translation by Max Muller, S.B.E., Vol.XXXII, pp.1-2.
7. Cf. X, 82, 83.
8. Cf. X, 121.
9. R.V., X, 121, 1,2,3,5,8.
10. Cf. Sat. Br., 11,2,4; VIII,2,1,3; Taitiria Samhita, 11,1,1; Cf. also Deussen, *Outlines of Indian Philosophy* ⁴⁹Sat. Br., 11,2,4.
11. Sat. Br., II, 2,4.
12. Cf. Panini's grammar, 4. 145.
13. Cf. Max Muller, *Six Systems of Indian Philosophy*, pp. 52, 70.

The Jewish Question: The Views of Mahatma Gandhi and Martin Buber

P J Vincent

Asst. Professor, Govt. Arts & Science College, Kozhikode

The World War I had drastically transformed the political texture of West Asia. After the Allied victory in World War I, Iraq and Palestine came under the British Mandate with a special provision for giving effect to the Balfour Declaration¹. After breaking down the Turkish Empire, the British in collusion with other European powers of the League of Nations put a permanent obstacle to Arab Nationalist movement by diverting their attention towards the 'Zionist threat'.² Arab and Zionist nationalism clashed bitterly following the ratification of the Balfour Declaration by the League of Nations and other international bodies dealing with West Asia. Both the Arabs and Jews claimed the same territory: Palestine. The former's demands were based on the fact that they lived there, while the latter's claim was based on the promise of their God, Yahweh.³

It is in this context that Gandhi and Nehru took active interest in the fate of the Holy Land. The Indian approach to the Palestine

own territory, followed by the post-biblical era of dispersion termed *galut* or exile.⁷ According to Bible Palestine was the land promised to God Yahweh to His people, the Jews (Genesis 12:7&11:31). Gandhi believed that the Biblical legitimization of the claim over the land of Palestine by the Jews could not be sustained on moral or political grounds. He opined that the Jews should try to make their home in their country of birth instead of demanding Palestine. He wrote: "If I were a Jew and were born in Germany and earned my livelihood there, I would claim Germany as my home even as the tallest gentile German might, and challenge him to shoot me or cast me in the dungeon, I would refuse to be expelled or to submit to discriminating treatment."⁸

'The Palestine of the Biblical conception is not a geographical tract. It is in their hearts. But if they must look to the Palestine of geography as their national home, it is wrong to enter it under the shadow of the British Gun.'¹³ For the Jews, the return to Zion (Jerusalem) has been a religious act. Gandhi observed that 'a religious act cannot be performed with the aid of the bayonet or the bomb. They can settle in Palestine only by the goodwill of the Arabs.'⁹ He criticized the Zionists for their dependence on American money and British arms and on terrorist methods to push them on Palestine. In March 1921, Gandhi wrote 'By no canons of ethics or war... can Palestine be given to the Jews'¹⁰.

His views on the right of Arabs to hold Palestine was logical, balanced and well reasoned. "Palestine belongs to the Arabs in the same sense that England belongs to the English or France to the French. It is wrong and inhuman to impose the Jews on the Arabs. What is going on in Palestine today cannot be justified by any moral code of conduct. The British Mandate have no sanction but that of the last war. Surely it would be crime against humanity to reduce the proud Arabs, so that Palestine could be restored to the Jews, Partly or wholly as their national home."¹¹

The nobler course would be to insist on a just treatment of Jews wherever they are born and alive. The Jews born in France are French in precisely the same sense that Christians born in France are French..... The cry for a national home affords a colorable justification for the German expulsion of the Jews.¹³ Gandhi's firm belief was that the Jews cannot receive sovereign rights in a place which has been held for centuries by Muslim powers by right of religious conquest.¹³

Gandhi's ideas about Jews and Arabs in Palestine under British Mandate government were well reasoned. His analysis mostly favoured the Arab cause. He was not in favour of the creation of a Jewish State in Palestine and questioned the basic credentials of the Zionist movement. He viewed Zionism as a colonial settler movement under the auspices of British imperialism. He did not consider Zionism as a genuine national movement. Gandhi's assessment of the question of anti-Semitism and the survival of European Jewry was based on his own experience with non-violence first in South Africa and then in India.¹⁴

In response to the criticism of Mahatma Gandhi regarding Jews in Palestine Martin Buber, the Jewish philosopher and friend of Gandhi, wrote an open letter on February 24, 1939. In the letter Buber viewed that Gandhian approach was simplistic and he did not consider the complexities of Jewish question. He pleaded to Gandhi: "You Mahatma Gandhi, who know of the connection between tradition and future, should not associate yourself with those who pass over our cause without understanding or sympathy."

But you say – and I consider it to be the most significant of all the things you tell us – that Palestine belongs to the Arabs and that it is therefore "wrong and inhuman to impose the Jews on the Arabs..... But now you come and settle the whole existential dilemma with the simple formula: "Palestine belongs to the Arabs:"

"What do you mean by saying a land belongs to a population? Evidently you do not intend only to describe a state of affairs by your formula, but to declare a certain right. You obviously mean to say that a people, being settled on the land, has so absolute a claim to that land that whoever settles on it without the permission of this people has committed a robbery. But by what means did the Arabs attain the right of ownership in Palestine? Surely by conquest, and in fact a conquest with intent to settle. You therefore admit that as a result their settlement gives them exclusive right of possession; whereas the subsequent conquests of the Mamelukes and the Turks, which were conquests with a view to domination, not to settlement, do not constitute such a right in your opinion, but leave the earlier conquerors in rightful ownership. Thus settlement by conquest justifies for you, a right of ownership of Palestine; whereas a settlement such as the Jewish - the methods of which, it is true, though not always doing full justice to Arab ways of life, were even in the most objectionable cases far removed from those of conquest - does not justify in your opinion any participation in this right of possession. These are the consequences which result from your axiomatic statement that a land belongs to its population. In an epoch when nations are migrating you would first support the right of ownership of the nation that is threatened with dispossession or extermination; but were this once achieved, you would be compelled, not at once, but after a suitable number of generations had elapsed, to admit that the land "belongs" to the usurper."¹⁵

In the article, the 'Jews in Palestine' (1938) Mahatma Gandhi advocated passive resistance in the face of Nazi oppression. Buber wrote back to Gandhiji, "Now do you know or do you not know, Mahatma, what a concentration camp is like and what goes on there? Do you know of the torments in the concentration camp, of its methods of slow and quick slaughter?"¹⁶

Arguing for reconciliation with the Arabs, Buber asked for a cordial agreement between the nations. In the letter, Buber questioned Gandhiji's analogy between the Indians in South Africa and the Jews in Europe. Buber rejected the idea of passive resistance against Nazi oppression. For him passive resistance was quite inappropriate for the Jews – a people with no homeland who were being exterminated and tortured.

Gandhiji's approach to Zionism was based on his own experiences with the imperialist British, a far more civilized and democratic opponent than the Jews faced in Germany. Moreover during the Arab Rebellion (1936-93), the Arabs in Palestine were crushed with British imperialist might. In this period the Jews in Palestine acted hand in hand with British forces. This situation profoundly influenced Gandhi to take an anti-Zionist position. The rise of racial anti-Semitism and the Nazi holocaust proved that Gandhian position was almost impractical. It was noted that nearly every Jew to whom Gandhi addressed in 1938 was dead by 1945. Gandhiji criticized the Jews for entering Palestine 'under shadow of British gun'. He seems to have not given attention to the policy change in Britain towards Zionists with the issue of White Paper of 1939. With rise of the Labour Party to Power in Britain, the Zionists almost lost political patronage. It was clear that, between 1939 and 1948 the 'shadow of British gun' was not favoured the Zionist enterprises in Palestine.

Paul Power, Gandhi's biographer, says four factors influenced Gandhi's position on Zionism:

1. He was sensitive about the ideas of Muslim Indians who were anti-Zionists because of their sympathy for Muslim Middle Eastern Arabs opposed to the Jewish national home.
2. He objected to any Zionist methods inconsistent with his way of non-violence.

3. He found Zionism contrary to his pluralistic nationalism, which excludes the establishment of any state based solely or mainly on one religion.
4. He apparently believed it imprudent to complicate his relations with the British, who held the mandate in Palestine.¹⁷

The Zionist writer Judah Magnes, the then Rector of Hebrew University, argued that Gandhian 'Satyagraha' was impractical in Nazi Germany because of the lack of publicity to stir up public opinion. On Palestine-Jew connection he said, "Jewish life will always be lacking in an essential constituent if Judaism and Jewish People have no spiritual and intellectual center in Palestine.... this Jewish centre cannot be composed only of priests and scholars but endowed with all the problems of life – political and social as well as religious and spiritual."¹⁸ He continued that because the Jews had reclaimed the land and revived ancient Hebrew "in this sense the land also 'belongs' to them."¹⁹

Gandhi did not reply to the letters of Buber and Magnes as the points raised by them were already discussed and responded on several occasions before. Gandhi restated his position in another *Harijan* Article in August 1947. He wrote: "The Jews have erred grievously in seeking to impose themselves on Palestine with the aid of America and Britain and now with the aid of naked terrorism. Why should they depend on American money for forcing themselves on an unwelcome land? Why should they resort to terrorism to make good their forcible landing in Palestine?"²⁰

Gandhi viewed Zionism as a European Colonial settlement movement. As an Asian nationalist he rejected the idea of establishing in Asian soil a state populated by non-Asian immigrants, contrary to the interests of the native population. Gandhi believed in self-reliance. As a Hindu, believing in working out of one's own salvation, he rejected the total dependence of

Zionist on political and financial aid from US and Europe. He did not favour a state based on one religion. Being a secularist to the core, he rejected the idea of a 'Jewish state' in Palestine.

Notes and References

1. The Balfour Declaration of 1917 (dated 2 November 1917) was a letter from the United Kingdom's Foreign Secretary Arthur James Balfour to Baron Rothschild (Walter Rothschild, 2nd Baron Rothschild), a leader of the British Jewish community, for transmission to the Zionist Federation of Great Britain and Ireland.

His Majesty's government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country.

The "Balfour Declaration" was later incorporated into the 1923 peace treaty with Turkey and the Mandate for Palestine. The original document is kept at the British Library. The letter was published a week later in *The Times of London* which was reproduced in <http://www.israelipalestinianprocon.org> (accessed on 2.01.2012). For details see Leonard Stein, *The Balfour Declaration*, (Simon & Schuster, New York, 1961)

2. Najma Heptulla, *Indo-West Asian Relations: The Nehru Era*, (Allied Publishers, New Delhi, 1991), p. 143.
3. *The Bible*, Genesis, 12:7
4. Quoted in G.H. Jansen, *Zionism, Israel and Asian Nationalism*, (Institute for Palestine Studies, Beirut, 1971), p.170.
5. "Jews in Palestine", *Harijan*, November 26, 1938.
6. *Ibid.*
7. See David Cesarani, "coming to terms with the Past: Israel", *History Today* Vol.54 (2), Feb.2004, London.
8. "Jews in Palestine", *op.cit.*
9. *Ibid.*, also see "Why was Gandhi against the Zionists?" www.palestinefacts.org (accessed on 02.01.2012)
10. *Ibid.*
11. *Young India*, March 23, 1921; also see *Gandhi Works*, Vol.19, p.472.

12. *Harizon*, November 26, 1938; Also see D.G. Tendulkar, *Mahatma*, Vol.7 (Bombay, 1953), p.189; also see G.H. Jansen, *op.cit.*, p.172.
13. *Ibid.*, Also see *Gandhi Works*, vol.68, p.137.
14. G.H. Jansen, *op.cit.*, p.170
15. Martin Buber "Open Letter to Gandhi Regarding Palestine", February 24, 1939. See Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea* (Jewish Publications Society, New York, 1997), pp. 463-464; See also www.palestinefacts.org (Accessed on 02.01.2012), and Martin Buber and Judah Magnes, *Two Letters to Gandhi*, (Jerusalem 1939).
16. *Ibid.*
17. www.palestinefacts.org (Accessed on 28.12.2011)
18. Martin Buber and Judah Magnes, *Two Letters to Gandhi*, (Jerusalem, 1939), p.28
19. *Ibid.*
20. G.H. Jansen, *op.cit.* p.179.



Indus Script-Deciphered or Undeciphered?

K O Raghavan

Associate Professor (Retd.), PG Dept. of History, Govt. Arts & Science College, Kumbakonam

I. Mahadevan in his article 'Parpola and Indus Script' says "even though the Indus Script remains undeciphered, as Prof. Parpola readily admits"¹ Prof. Gregory L. Possehl says "It is sad but true, with the exception of the concordance of the Indus script that we are no nearer a decipherment than G.R. Hender was with his ground breaking work in 1929"² Kamil Zvevilkov, the Russian Scholar repeats the same idea that the Indus script has not been yet deciphered.³ Jonathan Mark Kenoyer, the Director of HARP speaks "the interpretation of these ancient documents is of course a very challenging task since the Indus script is one of the major ancient writing systems that have not yet been deciphered"⁴

These scholars did not recognize the claims of the scholars⁵ who deciphered the Indus Script. I. Mahadevan admits that he is not a decipherer but an interpreter of Indus Signs. He demarcates the boundary between decipherment and interpretation of Indus Script. "An important aspects of my work is that it attempts to

interpret the Indus Script and not decipher it. The difference between the two is fundamental. The decipherer has to discover the correct phonetic value of each sign which can be only one or at the most two depending on whether the sign is read as an ideogram or as a phonetic syllable⁷⁶

Interpretation of Indus signs is like an act of blind men who see the elephant in the Indian story. They said that Indus sign is something like that of Jar Sign, Arrow Sign, Muruku Sign etc. In the words of Asko Parpola "the number of known Indus Signs was around 400 which agrees well with logo-syllabic type but is too high for the script to be syllabic or alphabetic"⁷⁷ In the case of Indus signs, Asko Parpola fully depended upon I Mahadevan who in his 'concordance of Indus Script, 1977 identifies 417 signs. Mahadevan has failed to find the phonetic sign of Indus Script or alphabets. Instead he copied the different forms of letters and signs – single alphabet and mixed or complex signs and basic signs. I Mahadevan considered that these forms – that are repeated in all texts – are originally the basic signs by which they used for conveying messages or ideas. So he call them ideograms or logo syllabic signs like Jar sign, fish sign, star sign, and Muruku signs. I Mahadevan did not look it as an alphabetic stage of writing or phonetic writing. Moreover the work of I Mahadevan – the concordance of 1977 – is misleading a genuine scholar in the path of Indus Script Research. I. Mahadevan committed three grave mistakes in the concordance of 1977.

35. The separation of the text from the motif in the seal. Thus he rejected the text - motif relationship.

36. Copy the seal text without the knowledge of Indus brami alphabets and the method of Indus Art of seal writing. A slight change of the form of sign denotes another sign or letter.
37. Adopt an unscientific method for concordance without pinpointing the basic signs or alphabets in the script. Five signs in a seal text give five kinds of concordances. The identification

of 417 signs as basic signs is baseless without any scientific principles of script and language of Indus people. Without any proof and evidence I. Mahadevan decided that the script is logo syllabic. We can compare the concordance of 1977 with the an imaginative concordance of 'Hindu daily' on the basis of the signs, letters, words and phrases in English Language. This is what I Mahadevan had done in the field of Indus script research. In the concordance he undermines the importance of text-motif relationship. Thus he undervalues the significance of animal motif in the seal text. He did not consider the text motif relationship as a significant context for the study of Indus seal Text. The same mistakes are committed by Asko Parpola in his study of Indus script. So I. Mahadevan and Asko Parpola did not recognize the Indus script as a phonetic script or peculiar alphabetic writing. So they adopted the method of interpreting the Indus signs on the context of logo-syllabic writing. Parpola's interpretation is based upon 'the reasonable identification of the signs pictorial shapes like Jar sign, fish sign and muruku sign etc. This interpretation is invalid and unscientific based upon the false assumption of pictorial shapes of Indus signs. They have failed to find the phonetic value of a single Indus sign.

They spoke about the Dravidian as the language of Indus seal text without any concrete evidence. Asko Parpola in his speech at the world classical Tamil Conference held at Coimbatore on 23rd – 27th June 2010 speaks "Historical Linguists² thus suggest that the Harappan probably spoke a Dravidian language"³

Asko Parpola is both an Indus and Vedic scholar but he failed to know the heart of Indus culture as well as Indian culture. He is misguided by the colonial discourse in Indology and especially in Indus Script. He is standing in front of the room (Indus Script) in search of a door. But he has failed to find the door because he is totally blinded by his own statement that Indus script has no

relation with Brami Script. So he creates a proto-Elamite door for Indus Script without a key to open it.⁹ Thus became the interpreter and not a decipherer. The title of his book 'the Deciphering the Indus Script' is a misnomer because the central thesis of his work is interpreting the Indus Signs.

What is the historical significance of the decipherment of Indus Script? Thoms A Trautman says in 2005 that 'a convincing decipherment of Indus Script will end the Aryan Debate.'¹⁰ In 1963 Suncetikumar Chatterjee said that the decipherment of Indus Script will finally settle the question of the origin of Dravidian Language and people.¹¹ Edwin F. Briyant concludes the Indo-Aryan controversy or Harappa-Vedic debate or Horse debate with these words "The answer, after all is said and done, is written on the seals"¹²

The convincing decipherment of Indus Script will end the glorious days of colonial Indology with its endless debates and dialogues and open the dawn of New Indology with Harappan culture in its historical period in the 4th Millennium B.C. The fundamental question is whether the Indus Script is deciphered or undeciphered?

II

In the words of I. Mahadevan "A decipherer should find the correct phonetic value of Indus signs and thus discovers the unknown language underlying behind the Indus Script"¹³. In an interview he expresses his inability to find the correct phonetic value of Indus signs due to his old age.¹⁴

I. Mahadevan stressed the importance of the exact or correct phonetic value of the Indus signs is the yardstick or criteria for determining the real decipherment and the real decipherer.

Asko Parpola says that "In an alphabetic or syllabic script each sign has only one value as a rule and these values are all phonetic

relation with Brami Script. So he creates a proto-Elamite door for Indus Script without a key to open it.⁹ Thus became the interpreter and not a decipherer. The title of his book 'the Deciphering the Indus Script' is a misnomer because the central thesis of his work is interpreting the Indus Signs.

What is the historical significance of the decipherment of Indus Script? Thoms A Trautman says in 2005 that 'a convincing decipherment of Indus Script will end the Aryan Debate.'¹⁰ In 1963 Suneetikumar Chatterjee said that the decipherment of Indus Script will finally settle the question of the origin of Dravidian Language and people.¹¹ Edwin F. Briant concludes the Indo-Aryan controversy or Harappa-Vedic debate or Horse debate with these words "The answer, after all is said and done, is written on the seals"¹²

The convincing decipherment of Indus Script will end the glorious days of colonial Indology with its endless debates and dialogues and open the dawn of New Indology with Harappan culture in its historical period in the 4th Millennium B.C. The fundamental question is whether the Indus Script is deciphered or undeciphered?

II

In the words of I. Mahadevan "A decipherer should find the correct phonetic value of Indus signs and thus discovers the unknown language underlying behind the Indus Script"¹³. In an interview he expresses his inability to find the correct phonetic value of Indus signs due to his old age.¹⁴

I. Mahadevan stressed the importance of the exact or correct phonetic value of the Indus signs is the yardstick or criteria for determining the real decipherment and the real decipherer.

Asko Parpola says that "In an alphabetic or syllabic script each sign has only one value as a rule and these values are all phonetic

and interrelated forming a closed system. Once the phonetic value of a few signs have been correctly determined their context will suggest the value of the remaining signs"¹⁵ Like I. Mahadevan, Asko Parpola reiterated the correct phonetic value of Indus Sign as the basis of Decipherment. He also gives the method of finding the phonetic value from known to unknown by finding the context of the known signs. How can we discover the exact or correct phonetic value of Indus Sign?

The majority of scholars consider that the Indus script belongs to the category of unknown script and unknown language like that of the Linear B Script of the Mycenaean Civilization in the Greek Peninsula. The decipherer of linear B is Micheal Ventris who discovered a method of Structural analysis on the basis of a grid pattern of Sign value with determinatives. He discovered the old form of Greek as the language of Linear B by the way of intuition¹⁶. Thus he removes one of the unknown – the unknown language – and then moved to discover the other unknown – the unknown script. This is one of the two methods suggested by Dr. Alice E. Kobar, a pioneer in the field of Linear B Script. She says "an unknown language written in unknown script cannot be deciphered bilingual or no bilingual: it is our task to find out what the language was or what the phonetic value of the signs were and so remove one of the unknowns"¹⁷ Alice E. Kobar suggested to remove one of the unknowns either the unknown language by finding the correct words and its meaning or the unknown script by finding the correct phonetic value.

As far as the Indus Script is concerned the simple and direct way for decipherment is the second method suggested by Alice Kobar that to find out the correct phonetic value of Indus Signs on the context of its genetic link with a known script, that is Brahmi Script. The first method was adopted by majority scholars who attempted to find out the language of Indus Script by the way of preconcieved notion or mere imagination Fr. Heras I.

Mahadevan, Asko Parpola, Russian and Finnish scholars decided that the language of Indus Script is Dravidian – a kind of proto-Dravidian or proto-Elamite. The other group of scholars like S.R. Rao, Dr. Natwar Jha and Dr. Raja Ram determine the language that related to Vedic Literature. These Scholars have lacked the power of intuition and adopted blindly the method of Michael Ventris and Alice Kober. The Pro Dravidian Scholars except Fr. Heras attempted to interpret the signs on the context of Dravidian Linguistics. Fr. Heras tried to decipher the text on the basis of Dravidian Vocabulary. Pro Vedic decipherers adopted both suggestions of Alice Kober – finding the phonetic value of Indus signs with its relation with Brami script of Asokan Edicts and finding the words in Indus seal Text by adopting the languages in Rgveda and Sutra literature. These pro-vedic decipherers are guided by the preconceived notion about the language and form of Indus and Brami signs. They did not experience any power of intuition, the highest form of intellect and the highest science or epistemology of old Saptarshi kula in Indus Valley. However these Decipherers stood in the path towards the decipherment of Indus Script. The shortest route to Indus Script is the Brami Script of Asokan times. But the pro-vedic scholar adopted the external resemblance of the sign between Indus Script and Brami Script of Asokan Edict. In the words of I. Mahadevan "linking the Indus and brami script on the basis of mere external resemblance is methodologically unsound"¹⁸. The fundamental mistake committed by Prof. S.R. Rao and Dr. Natwar Jha/Dr. N.S. Raja Ram is the blind adoption of vedic language and the external resemblance of signs in both Indus Script and Brami Script without any knowledge of the Harappan Science and Philosophy behind the origins of Script and language in Indus Valley (Ancient Bharata Varsha). Even though they rejected some aspects of colonial discourse, they are the true child of colonial Indology in a negative way. The

application of Vedic language in Indus seal Text is the expression of the negative approach towards colonial discourse in Indology.

The fundamental defect of the pro-Dravidian scholars is that they are basically Dravidian in their outlooks towards India's past. They considered the remote antiquity of India is Dravidian. The Aryan or Vedic entered into the sub continent only in the middle of the second Millennium B.C after the decline of the Harappan Civilization. This is the positive approach to the colonial discourse in Indology. The pro-Dravidian scholars are the champions of this approach, who are the true child of colonial masters.

I. Mahadevan and Asko Parpola believed in the divine mandate of the colonial discourse especially in the origin of Bрами Script and its relation with the Indus script. I. Mahadevan says "There is no attested intermediate forms to bridge' the vast gap in time between the end of the Indus script before the middle of the second millennium BCE and the earliest Bрами inscriptions in the 3rd century BCE. There are more weighty reasons for not deriving the brami script from the Indus Script"¹⁹. I. Mahadevan revealed the historical fact that there is as yet no attested intermediary forms to fill the gap of time in between the Indus script and Bрами Script. But he did not ask genuine questions and search for other possibilities to link the two without considering the long gap of time. The grave mistakes on the part of I. Mahadevan and Asko Parpola are that they gave too much importance to the wide gap of time and the separate identity for two scripts on the context that Bрами script originated in the 3rd century B.C.E. from West Asian semitic scripts²⁰ and Indus script is a variety of proto-Elamite script of 2900 BCE²¹. They are also the spokesmen of Dravidian supremacy over the Harappan Civilization. I. Mahadevan extends his support by saying that Asko Parpola established the Dravidian as the language of Indus script by his interpretation of Indus Signs. The presence of a new vedic language and a new vedic culture appeared only after the

end of Harappan Civilization. These are the perspectives of colonial Indology – a great barrier to the decipherment of Indus Script.

The Colonial Indology made a lasting imprint upon both pro-Dravidian scholars and Pro-Vedic scholars in the form of an objective that the settlement of colonial discourse in favour of either Dravidian or Aryan in the context of ethnicity and historical linguistics. The Harappa-Vedic debates or Horse debate reached in a deplorable stage that the presence of Horse in Harappan culture is Aryan and the absence of Horse is Dravidian²². They wanted to establish either Dravidian Harappan or Aryan Harappan. The interpretation of Indus Signs by Asko Parpola or I Mahedevan including Russian and other Finnish scholars did not establish firmly a Dravidian Harappan culture. The pro-vedic scholar did not establish a vedic or Aryan Harappan culture by their own decipherment of Indus Script. I. Mahadevan and Asko Parpola rejected the decipherment of Indus Script of Prof. S.R. Rao and Dr. Narwar Jha and Dr. Raja Ram. The Russian Scholars characterized the pro-vedic decipherment as 'the Indian way of Decipherment'. At the same time the pro-vedic scholars did not accept the pro-Dravidian interpretations of Indus Signs.

III

Who is the real Decipherer? Which is the convincing as well as finest and final decipherment of Indus script? The presence of the present author (Prof. K.O. RAGHAVAN) in the field of Indian Script Research from 1992 to 2005 opened a new Approach and new integrated methodology to the problems of the decipherment of Indus script and the complete linguistic reading of Indus Seal text. The bilingual approach towards Indus seal cum Asokan edict is a new inscriptional approach as a solution to the problem of the absence of bilingual inscription in Indus Script. This new approach of one script

two languages establishes the genetic link between Indus Brami and Brahmi of Asokan times. The brami script in Asokan Edicts is the modified form of Indus brami alphabets. The so called Indus logo signs in the seal text are the combination of pure Indus brami alphabets and their different ornamental forms and are basic signs. The logo syllable signs are the product of the imagination of Harappan Seal makers by mixing Indus Brami alphabets for the purpose of conveying the ideas through the symbolic motif and figurative language in the seal text. The imaginative world of Harappan writers can be reconstructed by finding correct phonetic value of Indus brami alphabets and finding the proper words in the language of Indus Seal text known as Burjapatra. My decipherment of Indus script on the basis of correct phonetic value of Indus brami alphabets and correct order of signs and words in the Seal Text followed the methods suggested by Alice Kober (a) the discovery of the correct phonetic value of Indus brami script on the basis of its genetic link with brami script of Asokan Edicts (b) The discovery of the most probable words out of the possible words by finding the syntactical order of letters and words in the seal Text on the basis of the cosmological philosophy behind the origin of language in Indus Valley.

The colonial discourse and its many theories and notions including the colonial terms like 'Indus Script' and 'Indus Civilization' witnessed the direct hindrances to the decipherment of Indus Script according to the principle of Alice Kober and the analytical method of Michael Ventris²³ Intuition is the only logical method to rediscover the lost or prohibited language and script of Indus people. It was the highest form of epistemology discovered by the old Saptarshikula in the 4th Saptarshi yuga to find out the hidden wisdom of the Fathers and forefathers of their Rishi and traditions in the previous three saptarshi yugas.

I have followed an integrated methodology with the empirical method, Analytical method intuitive knowledge, authoritarian

knowledge and revealed knowledge of social science to decipher the phonetic script and language of Indus Seal Text. Thus I have deciphered Indus brami script and read the Indus Seal Text on 11.12.2005. My decipherment of Indus Script and the complete linguistic reading of Indus Seal text are convincing decipherment. It opened to the lost world of Harappan Writers in the Indus Seal Text. My decipherment inaugurates a new Indology with full knowledge of Harappan culture and the people of Indus Valley from 7000 B.C.E to 2000 B.C.E and the late Harappan transition from 2000 B.C.E to 1000 B.C.E that led to the rise of vedic culture. My reading of Indus Seal text reveals the secret of the decline and disintegration of Harappan culture from 1900 B.C.E to the 1700 B.C.E Indus Seal Text are the documents and covenants that closely related to the science and philosophy of Harappan Saptarshi Kula, the cosmology and Astronomy and Star Calendar collectively known as Brahman Vidhya – the Knowledge of Braman (North pole star) and Para Braman (the centre of Cosmos or Milky Way), The Unicorn is the symbol of North Pole Star called Braman and the Bull is the symbol of Centre of Cosmos known as Para Brahman in Indus Seal Text called Burjapatra.

The problems of decipherment as told by previous scholars and researchers are not at all the problems. The shortness of the text, absence of bilingualism, variety of signs and letters are not the problems for me to decipher Indus Script. Indus brami script itself is a trilingual script – Trilinga or Telugu, the terms later adopted by one of the daughters of Indus common language known as Bharati – a mixed language of Dramila – Prakritam – samskritam in Indus Age. The most refined speech out of Bharati was spoken by Harappan Rajarshis came to be known as Varayan or Varyan or Arayan or Aryan.

I have adopted a bilingual approach to Indus Seal cum Asokan Edict. I proved that Indus Seal Text and Asokan Edict were written in one script two languages. The alphabets are same but the method

of Art of writing is different in both texts with in a gap of 1500 years. This gap was filled by the generation of Artisan clans who preserved the Indus brami script and Harappan Art of Seal writing. They later modified the Indus brami script for writing edicts in a single direction from left to right in Asokan Edicts.

The wide gap of time and the absence of an attested intermediary forms are not at all a problem on the context of the unchanging Indus brami alphabetic script from Indus Age to Mauryan age. The alphabetic chart of Indus brami – Asokan Brahmi script made by myself on the basis of Indus brami root sign, four cardinal signs two yoga signs, two kala chakra signs and different ornamental forms of alphabets consists of five Indus brami vowels and 25 consonents, four madhyamas and four ooshmakkal. It is a highly developed phonetic script of Harappan saptharshi Kula to record their most secret knowledge in the fields of Astronomy Cosmology and Star Calendar. The discovery of Indus brami alphabets proved with concrete evidence in Indus Seal Text that the brami script was fully developed as a written script in Indus valley in the 5th millemium B.C. The term 'Asokan Brahmi' is replaced with 'Indus brami' or 'Ibrami' Script. The alphabetic chart made by Prof. S. R. Rao and later modified by Dr. Natwar Jha and Dr. N.S. Rajaram on the basis of mere external resemblance between Indus sign and Asokan Brahmi sign is invalid except seven correct letters in their chart²⁴. My alphabetic chart is valid and prove that Indus brami and brami script of Asokan times are one and the same. The difference between the two is only in the method of writing that the edict writers did not use the Indus brami basic signs and compound signs but used only pure alphabets and simple mixed signs. The Harappan Seal makers used profusely the basic signs and compound signs as well as ornamental designs of alphabets but rarely recorded the classical Indus brami alphabets. Harappan writers did not repeat the same letter and the same word in a text but the Edict writers repeated the same letters

and words in the Edicts. Edict writers knew the different ornamental forms of Indus brami alphabets that occasionally appeared in Edicts and post Asokan writings in the different regional inscriptions. They are also appeared in the Megalithic graffiti in potteries. Prof. B.B. Lal discovered this affinity in his study of Indus Art of writing²⁵.

In the case of the classical Indus brami alphabets and basic signs a military discipline had been seen in the method of Art of Seal writing. A highly developed, disciplined, regimented and principled, phonetic script - Indus brami - had been existed side by side in both Hand writing and seal writing traditions. A trained scholar in a highly disciplined school can read and write

"According to B.B. Lal eighty nine percent of the Megalithic symbols go back to the chalcolithic- Harappan times; conversely eighty five percent of Harappan chalcolithic symbols continued down to the megalithic times."

Indus Seal Texts. This is one of the reasons for the absence of bilingual inscriptions in connection with contemporary writing in Eurasia. Indus brami is the first and oldest script of mankind based upon a scientific cosmological philosophy known as Brahman Vidhya. The term Ibrami is the oldest Dramila term for script and language of Indus people during the pre-Harappan times - Brami is the E.H. Barati term and Brahmi is the Mature Harappan Bharati term in its five thousand years of linguistic evolution from 7000 BCE to 2000 BCE.

Now the time has come to answer the question whether Indus Script is deciphered or undeciphered?

The Decipherment of Indus Script by Fr. Heras is wrong on the context that he failed to identify the correct phonetic signs and the underlying language and the correct order of words or syntax in the Seal Text. However he correctly imagined the subject matter of the Seal Text that the Astronomy and Calendar of the people of Indus Valley.

The decipherment and Reading of Indus Seal Text by Prof. S.R. Rao is wrong on the context of the wrong phonetization of

Indus and brahmi signs and the adoption of Rgvedic language as well as the wrong directions. He is the supporter of Indus Script – Asokan Brahmi relationship and his approach to Indus Script as a phonetic script is correct. His theory of the evolution of Indus Script through three stages that culminated in the emergence of Brahmi Script is baseless and ahistorical.

The decipherment and Reading of Indus Seal Text by the two scholars Dr. Natwar Jha/Dr. N.S. Rajaram is also wrong on the context that they adopted the alphabetic chart made by Prof. S.R. Rao without any knowledge of the Science and philosophy of the script and language of Indus people. The selections of Sutra literature as the historical, linguistic and semantic context for Indus Script is totally wrong. They presented a non-historical context for Indus Script without considering the 5000 years of Harappan Archaeology and the late Harappan post Harappan Vedic culture. They call 'unicorn' as Eka Sringa is a childlike picture reading.

The interpretations of I. Mahadevan and Asko Parpola as well as Russian and other Finnish scholars are totally invalid. They have failed to find the phonetic value of the single sign in Indus Script. The identification of the logo sign as Jar sign, Muruku sign, Scar sign on the basis of pictorial shapes of sign is baseless. The interpretation of some signs and text are totally invalid like the blind men who are the elephant. The so called Jar sign is not at all a logo sign for jar instead it is purely a phonetic sign with value of 'Na' or 'N'.

The convincing decipherment, according to the criteria of I. Mahadevan, depends upon the Identification of the correct phonetic value of Indus sign and the correct finding of the underlying language behind the Indus Script. This is the wonderful achievement of the present author who deciphered Indus Script on the basis of the genetic relationship between Indus brahmi script and the brahmi of Asokan times. I have discovered the common Script – Ibcami and the common language – Barati – in Indus Seal Text. The name of Barati

is supported by the text of Indus seals and Rgvedic Reference of the script and language of old Saptarshi kula. The decipherment and complete linguistic reading of Indus Seal Text led to the discovery of the lost world of Harappan Saptarshi kula and their most secret knowledge in the field of Astronomy cosmology and star calendar. The Indus Bрами script or the Braman sign – is used to record the Cosmic Law or Dhamma of Saptarshi kula and Sapta Jana; so it is the Dhamma or Dharma Lipi of Harappan civilization.

Notes and References

1. Hindu daily dated 17th June 2010
2. Gregory L. Possehl 'Indus Civilization – A contemporary perspective, (New Delhi: Vistar Publications, 2003) P. 139
3. Kamil Zerbini 'Decipherment of Indus Script' in 'Aryan Debate' (Ed) by Thomas A. Trautman (New Delhi; Oxford University press, 2005) P.268
4. Jonathan Mark Kenoyer, 'Origin, context and function of the Indus Script: Recent insights from Harappa' in the "Linguistics Archaeology and Human Past in South Asia" (Ed) by Tosika Osada, Manohar, New Delhi 2009 P.13
5. Father Heras, Prof. S.R. Rao, Dr. Natwar Jha & Dr. Raja Ram and the present Author (Prof. K.O. Raghavan –www Indus brami script.com.)
6. I. Mahadevan 'Vestiges of Indus Civilization in Old Tamil', Tamil Nadu History Congress, 2009 P.P. 12
7. Hindu dated 26th June 2010 'underlying language of Indus script: Proto Dravidian – Parpola, a report by T. Ramakrishnan.
8. Ibid
9. Asko Parpola 'Deciphering Indus Script; Cambridge University Press, Cambridge 1997 P. 53.
10. Thomas A. Trautman 'Aryan Debate' op.cit; Introduction. x/iii
11. Suneet Kumar Chatterjee 'Dravidam' (Mal.) Tvm. Institute of Languages.
12. Edwin F. Briant 'Indo-Aryan Controversy' (London: Routledge, 2005) P.498
13. I. Mahadevan op.cit. P.12
14. I. Mahadevan Interview –http://llgroups.grogle.co.in Interviewed by Omar Khan on Jan. 17, 1998.
15. Asko Parpola 'Deciphering Indus Script' (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) P.102

INA's Subaltern Perspectives in Kerala with Reference to Malabar

Kishanjith E J

PG Dept. of History, The Zamorin's Guruvayurappan College, Kozhikode-14

ABSTRACT

The Indian National Army (INA) which left a legendary mark in the history of India's freedom struggle through its organizational skill, unity, faith and sacrifices. INA put up a revolutionary movement abroad for achieving India's freedom. INA was a popular movement than the exclusive contribution of its leaders. Providing over emphasis to the leaders the micro level study of such movements was largely ignored.

The present paper tries to explore a general description of the social participation of Keralites in INA. Kerala was second to Tamil Nadu in the number of INA work force mustered from South India. Several causative factors in and abroad made the influx of Keralites in this organisation.

As a paradox the heroic and adventurous role of the INA activities from Kerala in general Malabar in particular is not properly appreciated by the historians. Every movement has its own mass supported. INA was not exempted from the same. Due weightage in history to the actual masses behind INA activities in Kerala seem to have been neglected by scholars on INA.

The Struggle for independence is the prominent chapter in the history of Modern India. The saga of the freedom struggle is gorged with countless sacrifices, individual and collective, which were performed to resist the might of the most powerful empire in the world. Started as a mild attempt, the movement assumed new dimensions and finally became a very potent revolution.

The history of India's freedom struggle was unique in the sense that it was conducted simultaneously on two front, one within the country which aimed at achieving liberty largely by non-violent means and the other that took up the cause though on a limited scale, by an armed revolution with the help of many foreign powers. The Indian National Army (INA) was one among in the second front.

The INA which played a very prominent role in India's freedom movement was a body of selfless crusaders determined to break the shackles of slavery of mother India. The INA soldiers offered their life blood for the noble purpose of ending the alien rule in India.

The present paper would test that INA was more a popular movement than the exclusive contribution of its leaders. By giving over emphasis to the leaders of the movement, social participation is largely ignored. This paper tries to look at the influence of INA on the common people generally in Kerala particularly in Malabar. It is tried to establish that without the selfless and dedicated contribution made by this adventurous patriots, programmes of INA would not have reached at the grass root level. For this approach the preerat paper is largely indebt to the 'Subaltern' line of enquiry that tries to consider the spontaneous support of the masses in the making of great movements.

It is estimated that about thirty lakhs Indians were living in the East and South East Asian countries on the eve of the Second World War. Majority of them had reached there in search of employment. Ninety percentage of them sincerely supported Netaji and joined the INA activities.

People from different parts of India had joined the INA still majority of them were the Sikhs from Punjab. But the bulk of civilians recruits to the INA numbering about thirty five thousand were from South India. Out of them about fifteen thousand were Malayalees. According to one official statement 2,174 INA activists were Keralites. But unofficial sources indicate higher number.

Maximum number of the INA activists of Kerala were from the Thiruvananthapuram, Kollam and Malabar region. Officially, one thousand one hundred of the total 2,174 were from Thiruvananthapuram. In Thiruvananthapuram they hailed from mainly from region like Chirayinkeezh, Varkala, Kadakkavur, Vakkom, Mayyanad etc. Nine hundred out of them belonged to Chirayinkeezh taluk only. With the result Chirayinkeezh is even today characterised as an 'INA Colony in India'.

A large number of the INA activists hailed from Paravur, Anchalanmood, Perinad, Kundara etc. of Kollam district. Kollam stood in the second place after Thiruvananthapuram in the maximum number of INA freedom fighters of Kerala. Malabar stood in the third place. The main centres of the INA activists from Malabar were Kannur, Kozhikode, Wayanad, Malappuram, and Palakkad. Among Kannur was the main centre. A few had joined from Thrisur, Eranakulam, Pathanamthitta, Kottayam and Alappuzha also.

Some causative factors could be pointed out for the influx of Keralites in large numbers to the East and South East Asian countries. They are:

- Settlement of the British at Anjengo
- Establishment of a British Naval Base in Singapore that needed unskilled manpower.
- The prevailing social and economic atmosphere in Kerala.
- Existence of various Indian organizations in East and South East Asia and involvement of many Malayalees in them and
- Problems of unemployment, poverty and famine in Kerala.

When Japan conquered Singapore Naval Base of the Britain during the Second World War, a large number of prisoners of war (Pow's) were Keralites. Out of these Pow's Mohan Singh formed the first INA. It was in the same time the Indian Swaraj Institute was formed by a Keralite, N.Raghavan as a secret organization of INA. Majority members of this organization were Keralites. When Netaji formed Indian Legion as a western vanguard of INA at Berlin in Germany several Keralites had joined it. The major section of these Keralites were the Indian Pow's captured by Germany from its North African campaign.

The freedom movement in Malabar in fact had a humble beginning though it had some adherence to the Indian National Congress (INC) when it was formed in 1885. Individual participation was the rank of the freedom movement in Malabar during the early days of the National movement. INC itself had become a popular movement encompassing the whole of India and the different section of the society only after during the 'Gandhian Era' of the Indian National movement. The book and monograph written on the history of the freedom movement in Malabar as well as on Kerala have not given prosy reference to the role played by the individual freedom fighters of Malabar who were affiliated to the INA. However it is not possible to portrait the programmes of all these freedom fighters individually in a monograph like this. So a general description about the common characteristics of their participation is attempted.

Many of the INA freedom fighters of Malabar were not involved in any type of anti-colonial struggle during their early phase of life. The most important reason for this was the national movement was centered around towns and cities of Malabar during 1920's and 1930's. It was not possible for the INC to organize small farmers, tenants and workers of the rural areas. Those INC leaders were aware of the unemployment and social inequalities, they put forward

the programme of emancipation of slaves, swadeshi and anti-liquor movements. The majority of the people in Malabar were in acute poverty and they were longing find out a new way.

But when we analyze the activities of the majority, we can understand that they were basically job seekers and in their course of the job seeking process in South East Asia they were attracted to the course of freedom struggle of their motherland. But once they joined the INA and its associated organizations they became fully committed volunteers of the organization and were ready to sacrifice their life for the emancipation of their mother country.

When the fear of the Second World War was spreading, the life in Malabar also had been difficult especially for the young men. Most of them between the age of eighteen to thirty. They were prepared to do any menial jobs as their only aim was to get out their poverty, which itself was a creation of the foreign rule.

Once they reached South East Asia they all got different types of employment in shops, plantations, transportations, mines etc., and some others started small shops and other establishments. In short all of them found their livelihood by migrating to South East Asian countries.

Most of the Malabar natives of INA activists started their INA career as sepoy in the various Guerilla Regiments of the INA. In the course of their active work many of them were raised to higher posts like Havildar, Naik, Lance Naik, Lieutenant etc. A large number of the natives from Malabar were enrolled in the Azad Hind Dal. Azad Hind Dal was INA's civil department which was envisaged by Netaji as the post war rehabilitation programme of the emancipated territories of India. A sizeable number of people from Malabar had worked as male nurse at INA's Base Hospital in Singapore. Several people from Malabar had greatly contributed to the financial fund of INA and later they joined INA. A few Kerala women has joined the Rani of Jhansi Regiment under the

leadership of Lakshmi Swaminathan, a native of Malabar. The children of these Malabar INA activists had become members of the Child Army or Bala Sena a special agency of INA. This Bala Sena was formed to give training in nation serving for children above the age of eight years.

In the foregoing pages an attempt is made a general description about the INA freedom fighters. Kerala has a unique role in sacrificing the youthful life of many of her children for the cause of INA. Kerala was only second to Tamilnadu in the number of INA workers mustered from South India. Only a few of them survive today. In the context of their rehabilitation after retirement also Keralite INA workers are the largest in the list of recipients of pensionary benefits, both from Central and State Government.

It is quite natural that one would wonder why there was considerable representation of Keralites in the INA when compared to other states of India especially when Kerala's total representation in the national movement was comparatively less. The rigid caste system, large scale unemployment, poverty and disintegration of agriculture led to large scale migration of Kerala work force to the potential industrial centers in East and South East Asia. Naturally they had first hand opportunity to get associated with the Indian revolutionary movements abroad. It is a fact that most of them were not activists in the national movement prior to their departure. But they were transformed as freedom fighters under the peculiar circumstances developed by various international and Indian impulses of European colonialism.

Unfortunately, the heroic and adventurer role of the INA activists from Kerala in general Malabar in particular is not properly appreciated by the historians. No movement can flourish and succeed without popular base. This was the case with the INA too.

Study of Fractal Dimension of Certain Leaf Shapes

Rubeena K¹, Rajan Nambiar A²

Rubeena K completed her M.Sc. (Physics)

Dr. A Rajan Nambiar is an Associate Professor in Dept. of Physics
Govt. Arts & Science College, Kozhikode, 673 018, Kerala, India

¹ rubeenakotta@gmail.com • ² rajannambiar61@gmail.com

Fractal dimension is a dynamically developing powerful tool in various fields. In this paper, an analysis of fractal dimension of different locally found leaf shapes is presented. Attempts have been made to characterize the irregular shapes of leaves using the concept of fractal geometry with MATLAB as a platform. The non-integer dimensions of leaves, one of the important parameters of fractals, have been found out using matlab programs. Box Counting method and Perimeter method are the two different methods employed to estimate the fractal dimension of leaves. Simple leaves are found to have a fractal dimension close to 1 (in our work, the value is 1.0220), while leaves composed of many leaflets, like fern, have a fractal dimension close to 2 (in the present work the value is 1.8784). For each leaf thus fractal dimension is between the Euclidean dimensions 1 and 2 according to how much space it

fills. Fractal dimension as a measure of leaf complexity is useful in ampelography, morphometric studies and automated plant identification], even though it cannot be adequately applied to some particular species. The paper also reviews the idea of generation of artificial fractals on computer using Barnsley's formalism of iterative function system, IFS. Compared to artificial fractals, natural fractals are not truly fractals or are fractals within limits since they lack highly hierarchical structure and have a limited number of stages of self-similarity, another characteristic of a fractal object.

Introduction

In nature we come across objects which does not have integer dimensions. Such objects having fractional dimensions are called *fractals* [1-4]. They show a lot of interesting properties including *self-similarity*. There are fractals constructed mathematically such as Cantor set, Koch curve, Sierpinkigasket etc. While these mathematical objects show self-similarity up to infinite step, the natural objects like snow flake, cauli flower, coastline, galaxies, clouds, certain leaves (fern etc.), feathers, sponge, human lungs, arteries etc., show self-similarity only to finite step.

In this work we determine the fractal dimension of different species of leaves. The fractal dimension is a measure of leaf complexity. This may be useful in ampelography, morphometric studies and automated plant identification, even though it cannot be adequately applied to some particular species [5]. Fractal dimension has turned out to be a powerful tool. The calculation of fractal dimension is an important way to classify objects that exhibit fractal characteristics. There are several possible ways of measuring the fractal dimension of the given pattern, no method being superior for all purposes. Although for some classical fractals all these dimensions do coincide, in general they are not equivalent.

Fractal dimensions

Mathematically, a fractal is a set of points whose fractal dimension exceeds its topological dimension. Topological dimension corresponds to the standard intuitive definition of 'dimension'. The fractal dimension is also referred to as Hausdorff - Besicovitch dimension. Mandelbrot's definition [6] is that the Hausdorff - Besicovitch dimension should exceed the geometric dimension, which usually implies a fraction, there is however no requirement of this. Some of the first numerical estimates of fractal dimension were obtained with the box-counting method. One reason for the popularity of the Box Counting algorithm is that it is easy to implement. A mathematical frame work of box-counting dimension can be explained as follows.

Let (X, d) denotes a complete metric space, and $A \in U(X)$ be a non empty compact subset of X . Let $\epsilon > 0$, $B(x, \epsilon)$ denote the closed ball of radius ϵ and centre at $x \in X$. $N(A, \epsilon)$ be the least number of closed ball of radius ϵ needed to cover the set A .

The set A has fractal dimension D if

$N(A, \epsilon) \approx C \epsilon^{-D}$ for some positive constant C .

$$\ln N(A, \epsilon) \approx \ln C - D \ln \epsilon$$

$$D = \frac{\ln N(A, \epsilon) - \ln C}{\ln \left(\frac{1}{\epsilon} \right)}$$

$$\text{as } \epsilon \rightarrow 0, \frac{\ln C}{\ln \left(\frac{1}{\epsilon} \right)} \text{ approaches } 0.$$

$$\text{If } \left\{ D = \lim_{\epsilon \rightarrow 0} \frac{\ln(N(A, \epsilon))}{\ln \left(\frac{1}{\epsilon} \right)} \right\}$$

exists, then D is the fractal dimension of A .

Two different methods were used to calculate the fractal dimension of leaves.

- 1) The box counting method.
- 2) Perimeter method.

ESTIMATING FRACTAL DIMENSION OF THE LEAF SHAPES

1. BOX COUNTING METHOD

In box counting method, actual leaves were photographed and image were resized into square images with lengths being a power of 2, ranging from 256 to 1024 pixels. This allows for the square image to be equally divided into four quadrants and each subsequent quadrant can be divided into four quadrants and so on. The colour image was converted to grey scale which was thresholded to create binary image, where leaves were represented by black pixels. The intensity of greyness for each pixel was determined to be greater than a specified threshold, creating the binary black and white image. The image was divided into a grid of square sub images or boxes of fixed length 'd' and the number of boxes containing image was counted. This was repeated for a range of values of d, then a graph was plotted as natural log of (number of boxes) versus natural log of (pixel size of box). The Fractal dimension was determined by finding the slope of the best fit line for the plotted points.

Graphics and Result

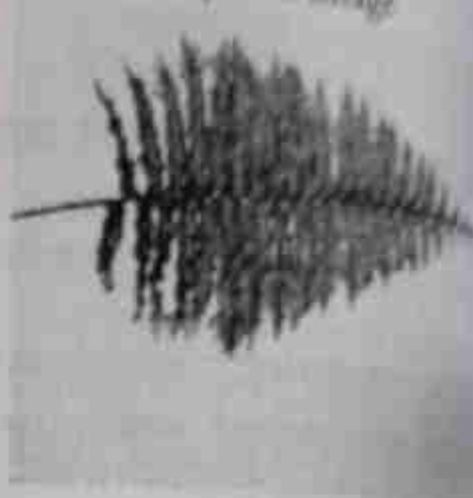
Box counting method was used on leaves like Ferns. The colour image was resized to 512 x 512 and then converted to grey scale which is converted to binary image with a threshold of 160, meaning that if the pixel had a grey value greater than 160 the pixel became black or assigned the value of 0, otherwise the pixel became

white, assigned a value of 1. Moving the cursor over the black and white image displays the pixel location and value.

Original Image



Grayscale Image

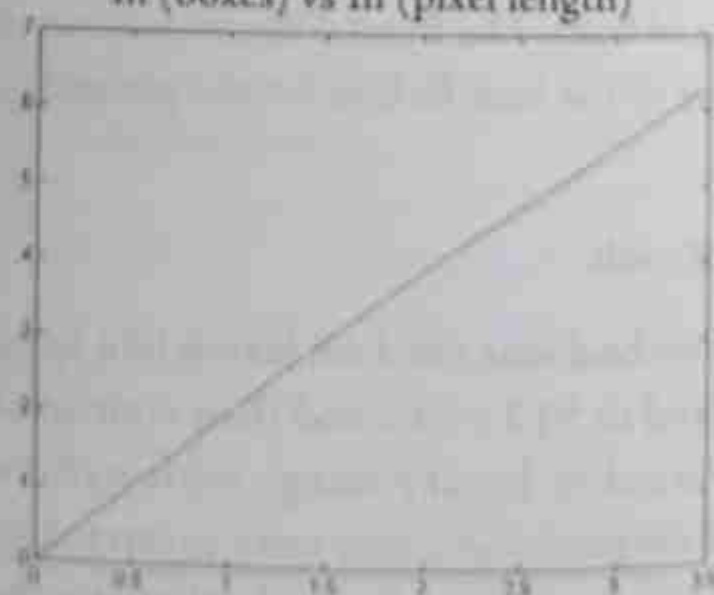


B&W image with pixel data



Pixel info: (X, Y) BW

In (boxes) vs In (pixel length)



Fractal dimension is 1.8063

The first column of 'boxes' is the reciprocal of the box length, the second entry 2 represents a box of dimensions 256×256 ($\frac{1}{2}$ of 512, original box length). After the image was divided into quadrants and quadrants containing black pixels were counted, the values were in the second column of 'boxes'. Natural logs of all values in boxes were plotted and best fit line was calculated. Fractal dimension was determined as slope of the best fit line. The Matlab code is listed in appendix A. Results for two more leaves are shown.

Original Image



Grayscale Image

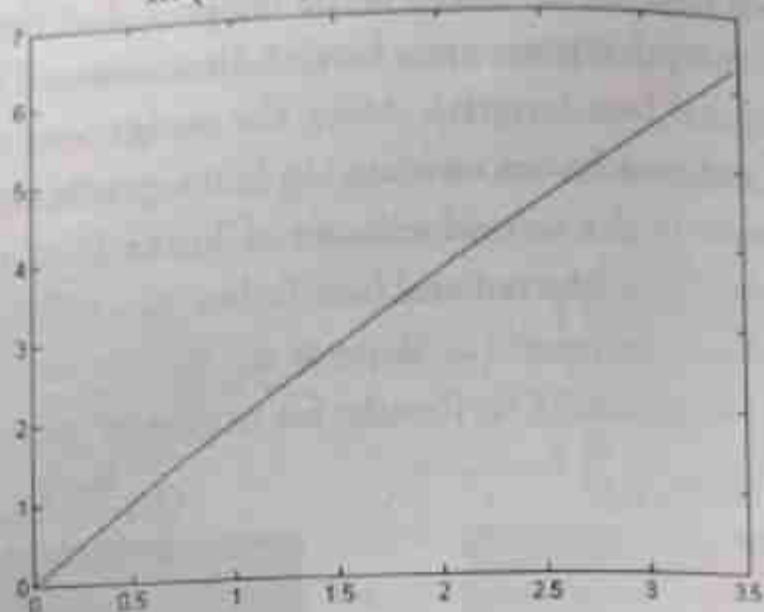


B&W image with pixel data



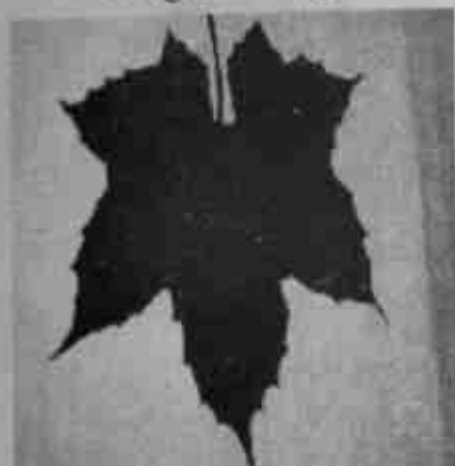
Pixel info: (X, Y) BW

In (boxes) vs In (pixel length)

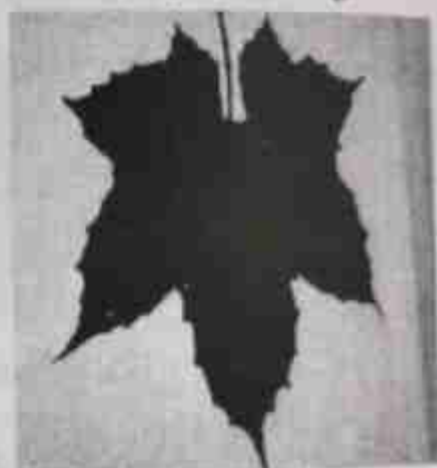


Fractal dimension is 1.8784

Original Image



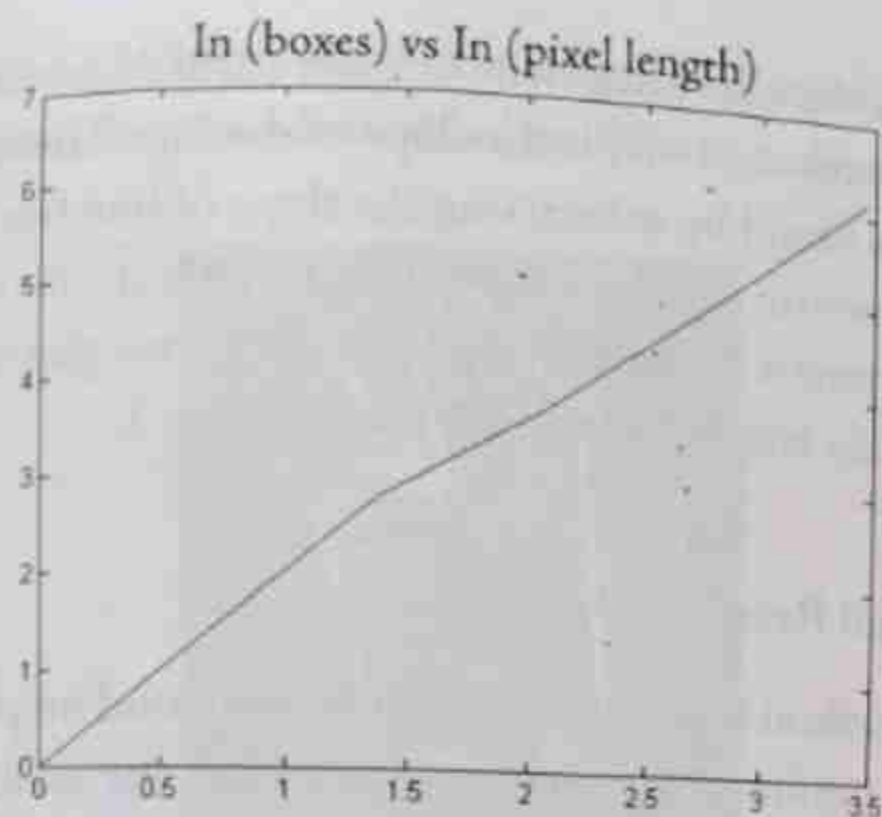
Grayscale Image



B&W image with pixel data



Pixel info: (X, Y) BW



Fractal dimension is 1.7430

PERIMETER METHOD

Here the size of image was not changed to any specific measurement. The images were converted into binary outline images, where the outline of the leaf was a white pixel and all other pixels were black. An edge detector and boundary maker were used to create an image that is completely black with white outline. With a noted pixel location outlining the leaf, rulers of standard measure were created by locating pixels 'x' apart and the distance between these pixels was accumulated to determine the perimeter. The last distance that closed the outline was either calculated as above or was determined by finding the distance between the last 'x' away point and the first point used and added to the accumulation of distance to determine the perimeter. Mandelbrot defined the fractal dimension, D to be an inverse of least-squares estimate of the slope of a line given in the equation. [6]

$$\log(N\lambda) = (1 - D) \log \lambda + h$$

Where λ is the curve segment or rulers and $N(\lambda)$ is the total length of the curve. $(1-D)$ is the slope of the line. Therefore fractal dimension is found by subtracting the slope of line from 1.

To determine the fractal dimension of leaf, the natural log (perimeter) versus the natural log (step size) were plotted; slope of the best fit line was found and subtracted from 1.

Graphics and Result

Perimeter method was used on simple leaves found on plants. After plotting the outline of the leaf, locate a pixel on the outline by using the outline figure and pixel information obtained by placing cursor on the outline. A pixel which was found to have a value of 1, white pixel was on the outline. The point selected is noted in blue and the outline is traced in green westward from the initial point, indicating continuous pixels identified as part of outline

Original Image



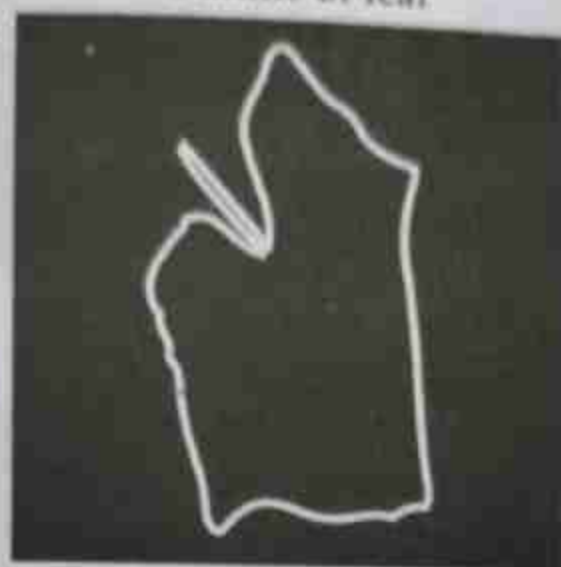
Grayscale Image



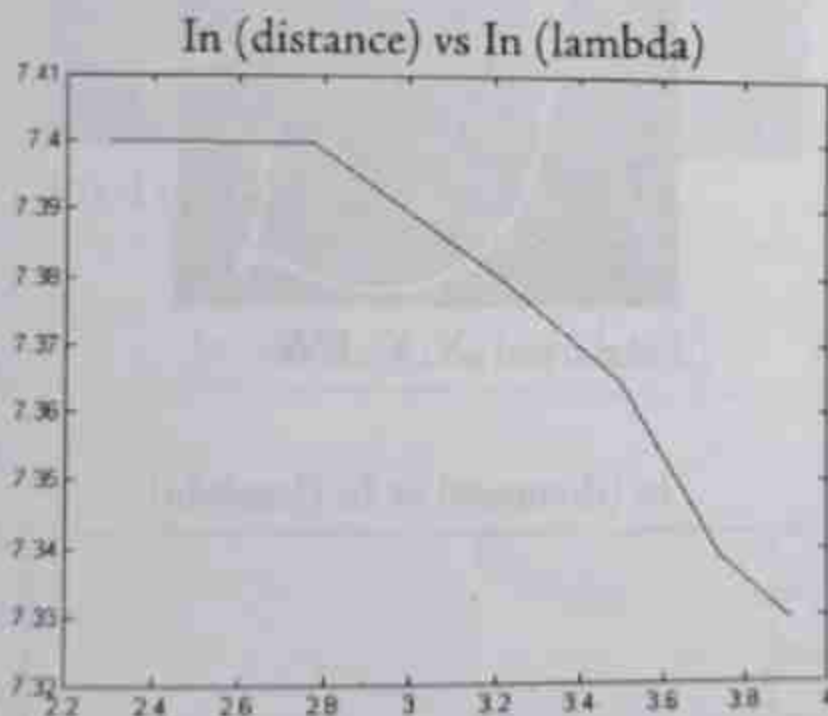
The outline pixels are in a $p \times 2$ array, where p is the number of points, pixels used to make the outline of the leaf. The first and last points are the same, to enclose the leaf. The ruler is set to 50 pixels such that distance from the first point to the 51st point is calculated. The 51st point becomes the initial point and the distance from this initial point to the 51st point (i.e., 101st point in the original list) is calculated and so on. All these distances are accumulated. If the last

initial point is not the last point on the list, the distance between the last initial point is found and added to the accumulated list.

Outline of leaf



Pixel info (X, Y) BW



Fractal dimension is 1.0465

Column one of 'data', contains the 'ruler' sizes, while column two contains the perimeter of the leaf using such rulers. The \ln of perimeter versus the \ln of ruler size is plotted. The slope of the best fit line is subtracted from 1 to determine the fractal dimension. Results obtained for two more leaves are shown

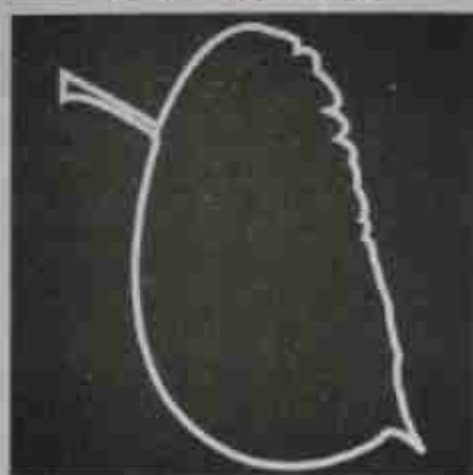
Original Image



Grayscale Image

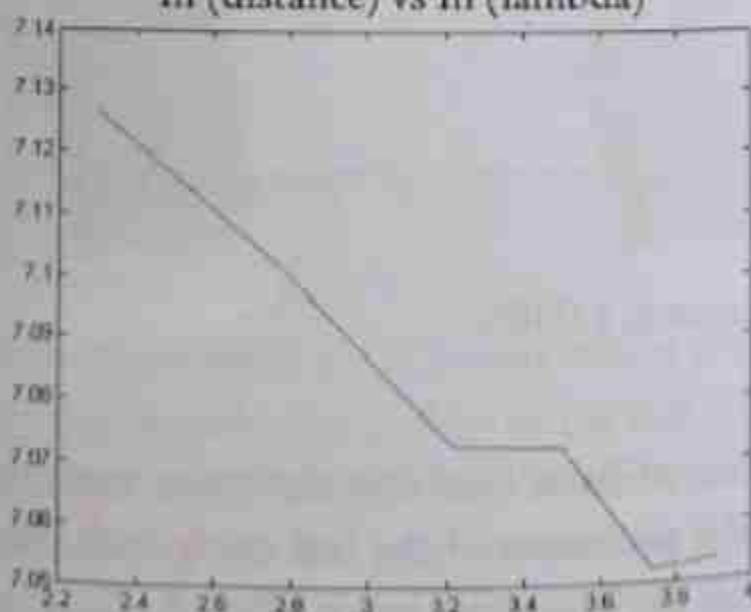


Outline of leaf



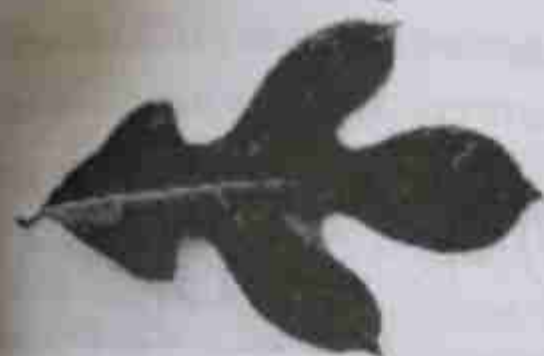
Pixel info: (X, Y) BW

In (distance) vs In (lambda)



Fractal dimension is 1.0467

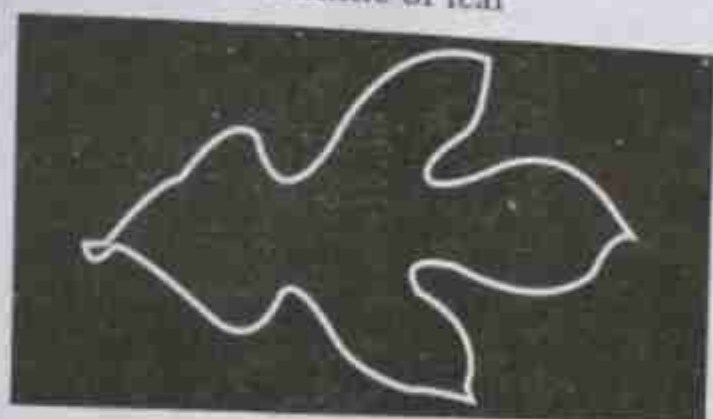
Original Image



Grayscale Image

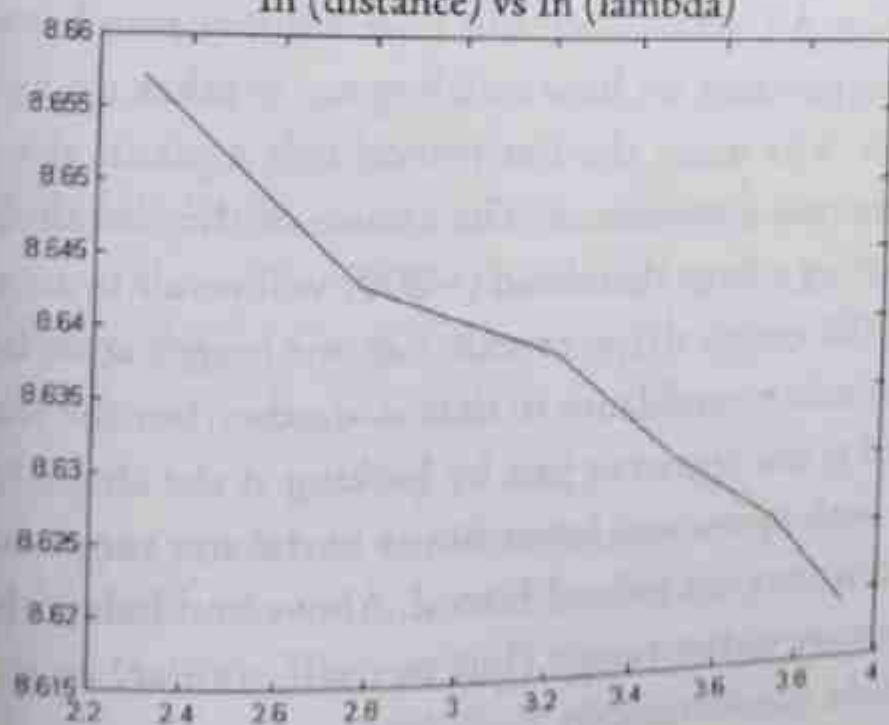


Outline of leaf



Pixel info: (X, Y) BW

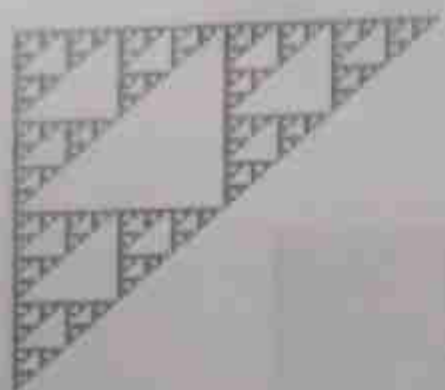
In (distance) vs In (lambda)



Fractal dimension is 1.0220

FRACTAL GENERATION

Using the method of Iterated Function System (IFS) fractal geometry can be generated by numerical computers. Some generated shapes which resembles some natural objects are given without any mathematical details.[7]



INTERPRETATION OF RESULT

A simple leaf has a fractal dimension close to the 1-dimension, while a fern composed of many leaflets would be close to 2-dimension. A fractal curve will have a dimension between one and two, depending on how much space it takes up as it twists and curves. The more the flat fractal fills a plane, the closer it approaches two dimensions. The choice of the threshold is very crucial; setting a large threshold (~ 200) will result in an answer of exactly 2. The rough shape revealed at one length scale bears only an approximate resemblance to that at another, but the length scale being used is not apparent just by looking at the shape. Moreover, there are both upper and lower limits to the size range over which fractals in nature are indeed fractal. Above and below that range, the shapes are either rough (but not self-similar) or smooth, in other words, conventionally Euclidean.

The approximations employed will suffer the effects caused by 'noise' and limited fractality of most natural objects like leaf.

Swami Nirmalananda: Initiator Ramakrishna Movement in Kerala

K Sreelatha

Dept. of History, The Zamorin's Guruvayurappan College, Kozhikode-14.

ABSTRACT

Swami Nirmalananda was a pioneer in popularising Sri Ramakrishna Paramahansa's teachings in Kerala. The first Ashrama of Sri Ramakrishna was set up by him in Kerala. He carried Sri Ramakrishna's message to the masses. He proved the truth of the dictum "practice is more effective than mere teaching". It was Swami Nirmalananda who spiritually awakened South India, Kerala in particular, with the life-giving message of Neo-Vedanta. His stay in Kerala was brief; he attained Samadhi at Niranjan Ashrama, Ottapalam in 1938. But he could accomplish much more than what fiery oratory or uprising could achieve.

Towards the last quarter of the Nineteenth Century Kerala witnessed a profound awakening which expressed itself in a number of Socio-religious reform movements, militant in spirit but on the whole a peaceful and non-violent in action. The all India Hindu reform movements led by such organisations as the Ramakrishna mission, The Theosophical Society and the Arya Samaj helped to create in the minds of the Hindus of Kerala too a keen awareness of the evils of the caste system.¹

Kerala had particularly caught up with the spirit of the Ramakrishna movement which had produced a deeper impact on certain sections of its society. The mission with its propaganda against caste tyranny and its programme of creating social awareness among the masses went a long way towards promoting the spirit of nationalism in Kerala in a silent way. It was the visit of Swami Vivekananda to Kerala in 1892 and his comment on caste-ridden Kerala as a 'lunatic asylum' which roused widespread interest within the state in the activities of the Ramakrishna mission.²

A search for the discovery of the roots of the Ramakrishna movement in Kerala will take us to the majestic presence and the magnetic personality of Tulasi Maharaj, Swami Nirmalananda whose dedicated missionary work for the spiritual awakening of Kerala, for over a quarter of a century has taken us to this rank of excellence second only to that of Bengal.³ Swami Nirmalananda was the pioneer of Ramakrishna movement in Kerala, and he who took us to Guru Maharaj and made us members of the great and growing family of Sri Ramakrishna.⁴

Swami Nirmalananda was born in Calcutta on the 23rd of December 1863 in the 'Dutt' family of the kayastha community. His parents were Debnath Dutta and Takamani.⁵ He was given the name 'Tulasicharan' as it was believed that he was born as the fruit of his mother's worship of the sacred Tulasi. Even as a young boy he showed signs of a good natured, yet masterful personality of a spiritual hero that he was destined to become in later years. He became a student of Calcutta University in 1881 after passing the Entrance Examination with Distinction. It was about this time Tulasi had the great good fortune of meeting Sri Ramakrishna Paramahansa for the first time.

Shortly afterwards Sri Ramakrishna accepted him as his disciple. After the Samadhi of Sri Ramakrishna Tulasi travelled far and wide all over India, spending most of his time in the Himalayas

for 12 years. Coming under the influence of Swami Vivekananda Tulasi joined the Baranagore Monastery and received the Monastic name 'Nirmalananda'.⁶

His ability as an organiser and teacher of Vedanta impressed Vivekananda and in 1901 Nirmalananda was unanimously elected Assistant Secretary of Belur Math. From 1903 to 1906 the scene of his missionary work was Newyork in America and he was called back to India "for the regeneration of the Motherland".⁷

In 1909 Swami Nirmalananda took the charge of Bangalore Ashram. He succeeded in establishing eighteen Ashramas in the South, of these sixteen were in Kerala. They were founded as part of the project organised under the name of "The Ramakrishna Kerala Mission Bangalore". The first Ramakrishna Ashrama was founded in Haripad in 1913.⁸ Most of the Ashramas were in remote areas. He was unfamiliar with the language and customs of the people and often he had to travel by carts and country boats and make it even on foot in order to reach out to the people in remote villages.⁹

Kerala was steeped in Superstition, Orthodoxy and Casteism when he started his missionary activities here. For example, in 1913 when the first Ramakrishna Ashram was opened at Haripad, it was celebrated with due religious ceremony and solemnity.¹⁰ All devotees irrespective of caste were allowed to worship at the new temple of Ramakrishna. The equal treatment which the so called lower caste people provoked the "Savarnas" of the place. For treating the Harijans as touchables, some of the inmates of the Ashram were stoned and manhandled by them. On another occasion a large gathering, without any distinction of caste met together and participated in the 'misrabhojana' or interdining.¹¹ Thus it was under the leadership of Swami Nirmalananda that interdining on a public occasion took place in Kerala for the first time in its history.

In the words of Swami Siddhinathananda "after the first batch had finished the leaves were to be removed, but the servants

engaged for it refused to work because all kinds of low caste people had eaten there. There was a sense of suspense. The observant eyes of Swami Nirmalananda grasped the situation and he acted rising equal to it".¹² He said "They are all devotees of Bhagvan, I am their servant. I have no caste, but you should all maintain yours".¹³ So saying, he started removing the leaves. No sooner had he removed a leaf or two then there was a rush by one and all to do the work. With this one stroke, he broke the backbone of the age old demon of caste". That was the first mortal blow on the citadel of caste.

The first blow was struck by Swami Nirmalananda, a child of Sri Ramakrishna and co – disciple of Swami Vivekananda. Swami being a true disciple of Sri Ramakrishna believed in the Godliness of man. He saw God in every humanbeing whether high born or low castes. Such a belief was alien to Kerala in the 19th century.

Prabudha Keralam the monthly organ of the mission in Malayalam was founded by Swami Nirmalananda on the Vijayadashami day in 1915.¹⁴ It contributed to a new thinking in Kerala. Swami Nirmalananda brought his followers from the various parts of Kerala together. Devotees from Ottapalam were invited to Tiruvananthapuram or Haripad. Thus he had formed a united spiritual Kerala long before the political leaders began to dream Kerala as one.

This silent crusade with which he broke the back of the demon of caste in Kerala not only invited warmfull throated appreciation from men like Sree Narayana Guru and Ayyankali, but also paved the way for the historic Temple Entry Proclamation by the Maharaja of Travancore in 1936.¹⁵ Swamiji was indeed the expert physician sent by Guru Maharaj to the "lunatic asylum" of Kerala.

Swami Nirmalananda was primarily a spiritual leader. He was grounded in Spiritualism and Vedanta. But he made it the bases of social change which came about in a unobtrusive manner. The ripple which he created spread and encompassed the entire ocean of Kerala society.

Study of A Biologically Active Pyrazolin-5-One

S Jayasree

Associate Professor, Dept. of Chemistry, Govt. Arts & Science College, Kozhikode

ABSTRACT

A new substituted pyrazolin-5-one has synthesized with a view to study its antibacterial and antifungal activities. The structure of the compound was determined by chemical analysis, and infrared spectral studies. Its antibacterial activity was compared with Ampicillin using disc diffusion method and antifungal activity was compared with Nystatin using well-cut method.

INTRODUCTION

Heterocyclic compounds exhibit a wide spectrum of biological activities. Research works are progressing to correlate their activities with structures¹. Presence of halogens, alkyl and substituted phenyl groups in heterocyclic compounds increase their biological activities². Among nitrogen heterocyclic compounds which have been exploited to synthesize pharmaceutically important

compounds, pyrazolin-5-ones have played important role. We have already reported synthesis and characterization of some biologically important pyrazolin-5-ones and their metal complexes³. Our earlier studies showed that certain substituent in the pyrazolin-5-ones increases the biological activity of the compound. So we have been synthesizing substituted pyrazolin-5-ones to study the effect of substituents on the biological activity. Now reporting the synthesis and antimicrobial study of N_1 -(5-chloro-2-methoxybenzoyl)-3-methylpyrazolin-5-one (CMBMP).

A. EXPERIMENTAL

1. Synthesis of N_1 -(5-chloro-2-methoxybenzoyl)-3-methylpyrazolin-5-one (CMBMP)

Synthesis of N_1 -(5-chloro-2-methoxybenzoyl)-3-methylpyrazolin-5-one (CMBMP) involves three steps⁴.

a) Synthesis of hydrazone derivative:

Methyl-5-chloro-2-methoxybenzoate (0.01 mole, 1.7 mL) and hydrazine hydrate (0.01 mole, 0.32 mL) were mixed in presence of a little dry ethanol and refluxed in a waterbath for about 2 hrs. The reaction mixture was then cooled and the solid separated out was filtered off and dried. It is then recrystallized from ethanol.

b) Synthesis of ethyl acetoacetate derivative:

Hydrazone (0.01 mole) is dissolved in 5 mL glacial acetic acid and to this 0.01 mole ethylacetoacetate was added. The reaction mixture was then refluxed for 3 hrs. and kept overnight. Solid separated was filtered and washed with ether and dried.

c) Synthesis of *N*₁-(5-chloro-2-methoxybenzoyl)-3-methylpyrazolin-5-one (CMBMP):

0.01mole of ethylacetoacetate derivative was refluxed with 20ml. *p*-dichlorobenzene for 5hrs. The contents left overnight. The resulting solid was filtered and recrystallized from ethanol. (yield 60%)

2. Antimicrobial Studies

a) Fungal and bacterial strains used:

Four different fungal strains namely, *Aspergillus Niger*, *Aspergillus Parasiticus*, *Rizopus Oryzae* and *Candida Albicans* and three different bacterial strains namely, *Staphylococcus aureus*, *Escherichia Coli* and *Pseudomonas aeruginosa* were used in the present investigation.

b) Antifungal Study:

Well-cut method⁶ was used for the antifungal studies. The medium for demonstration of antifungal tests were prepared by the following method. 20g. potato was cut into small pieces and boiled with 100ml. distilled water. The extract was taken to which 2g. glucose and 1.5g agar were added and boiled.

The medium was autoclaved for 15 min and when the temperature became 35-40°C, the fungal spores were scrapped and added to the medium. Mixed it well and carefully poured into clean, autoclaved petridishes of 9cm. diameter and allowed to cool. Using an agar punch, wells (10mm) were cut in these plates. In each well 2 drops of 1000ppm solutions of the compound were added. In each petridish, one well was used for DMSO and another one for the standard Nyctatin. The wells were labeled properly and incubated at room temperature for 3-4 days. The plates were prepared in triplicate. The fungal activity was measured by noting the diameter of the inhibition zone around each zone.

c) Antibacterial Study

Disc diffusion method⁷ was used for the antibacterial studies. Filter paper discs were cut and were impregnated with two drops of the complex solution (1000ppm) in DMSO and they were allowed to dry. The medium was autoclaved, cooled to 40-50°C and poured into petri dishes. The pH was kept at 7.2-7.4. A sterile cotton swab was dipped in the microbial suspension; excess fluid was pressed out and streaked over the entire surface of the agar plates. The discs impregnated with CMBMP were placed on the surface and were labeled. One disc in every plate was used for DMSO and another for the standard Ampicillin. The plates were incubated for 18-24 hrs. and the diameter of the inhibition zone was measured.

B. RESULT AND DISCUSSION

The characterization of N_1 -(5-chloro-2-methoxybenzoyl)-3-methylpyrazolin-5-one (CMBMP) was made with the help of analytical-, physic-chemical and spectral data.

N_1 -(5-chloro-2-methoxybenzoyl)-3-methylpyrazolin-5-one (CMBMP) is a pale-yellow solid with a melting point of 200°C. The purity of the compound was established by TLC and elemental analysis. The percentages of carbon, hydrogen and nitrogen are in good agreement with the suggested formula $C_{12}H_{10}N_2O_3Cl$ (Table 1). It was further established by infrared spectral studies.

TABLE 1

Analytical data of N_1 -(5-chloro-2-methoxybenzoyl)-3-methylpyrazolin-5-one (CMBMP)

Compound	Mole. Formula	Mole. Wt.	Colour	Melting Point (°C)	C(%)	H(%)	N(%)
CMBMP	$C_{12}H_{10}N_2O_3Cl$	165.5	Pale-yellow	200	54.34 (54.23)	3.66 (3.76)	10.63 (10.59)

Infrared Spectra

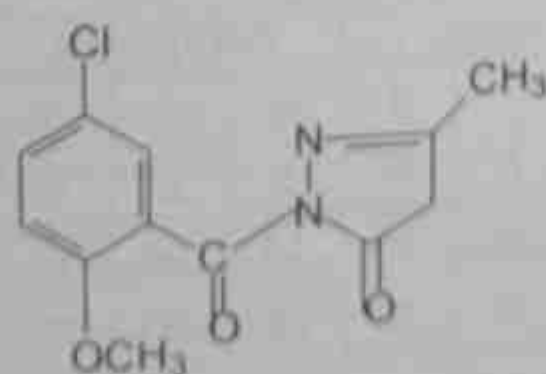
The IR spectrum of CMBMP was taken to confirm the structure of the compound. The significant vibrational bands and their probable assignments are given below (Table 2).

TABLE 2
Significant IR spectral bands (cm⁻¹) of
CMBMP and their assignments

Com- pound	\square C=O (ring)	\square C=O (amide)	Pyrazole ring Stretch	β_{as} of CH ₃	β_s of CH ₃
CMBMP	1692	1645	1556	1456	1370

The infrared spectrum of CMBMP is compared with similar reported compounds⁵. There are two carbonyl groups present in CMBMP. The C=O vibration bands of the ring carbonyl group is present at 1692cm⁻¹ and that of the amide group is present at 1645cm⁻¹ respectively. CMBMP exists in the keto form. The other bands of importance are 1556cm⁻¹ (Pyrazole ring stretch, 1456cm⁻¹ (β_{as} of CH₃) and 1370cm⁻¹ (β_s of CH₃). The structure of CMBMP was thus confirmed as Figure 1.

Figure 1



CMBMP

The diameter of the zone of inhibition was measured. The diameter greater than those for the solvents and the standard used were considered as a measure of activity. The experimental results of antifungal and antibacterial studies conducted with CMBMP are given below (Table 3 & 4).

TABLE 3
Antifungal activity of CMBMP

Compound	Diameter of the inhibition zone											
	Aspergillus Niger			Aspergillus Parasiticus			Rizopus Oryzae			Candida Albicans		
	1	2	3	1	2	3	1	2	3	1	2	3
DMSO	7	7	8	8	8	8	8	8	8	7	7	7
Nystatin	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
CMBMP	16	17	17	15	15	15	18	18	17	20	20	20

TABLE 4
Antibacterial activity of CMBMP

Compound	Diameter of the inhibition zone								
	Staphylococcus Aureus			Pseudomonas Aeruginosa			Escherichia Coli		
	1	2	3	1	2	3	1	2	3
DMSO	6	6	6	6	6	6	6	6	6
Nystatin	16	16	16	16	16	16	17	16	16
CMBMP	20	20	20	20	20	20	22	22	22

C. CONCLUSIONS

The results show that CMBMP show high activity towards fungal and bacterial strains. It shows more activity than the standards used. The investigator has already tested similar compounds and their metal complexes⁸. It has been observed that certain substituent in the pyrazole ring has the ability to enhance the antimicrobial activities. A detailed investigation could not be conducted due to the pathogenic nature of the microorganisms used and also due to lack of facilities. A more clear idea of the activity can be derived if their mechanism of action can be predicted. Hence further studies in the fields are essential.

Acknowledgements

The author is thankful to Dr. K K Aravindakshan, former head and Professor, Department of Chemistry, University of Calicut for the help given during the work. Sincere thanks are due to RSIC, CDRI, Lucknow for providing the IR and CHN analysis and Microbiology department, Medical College, Calicut for the help to conduct the antimicrobial studies. Thanks are also due to the University Grants Commission for the minor project sanctioned to me.

Notes and References

1. C. Dollery, "Therapeutic Drugs" 2nd edn. Chu. Livingstone 1 (1985) 56.
2. K M L Rai, K C Manoj, H S Shetty, K R Prasad and N Niranjana, Indian J. Hetero. Chem., 8 (1999) 323-330.
3. S Jayaaree, Govt. Arts and Science College journal
4. Joshy Kuncheria, PhD thesis, Calicut University (1992).
5. S Jayaaree and K K Aravindakshan, Syn. And React. In Inorg. Met.-Org. and Nano Met. Chem., 35 (2005) 855.
6. P R Murray, E J Baron, M A Pfaller, F C Tenover, R H Tenover, "Manual of Clinical Microbiology" 6th edn. ASM Press, Washington DC (1995) 1407.
7. A L Barry, J. Clin. Microbio. 18 (1983) 645-651.
8. S Jayaaree, PhD thesis, Calicut University (2002).

Industrialization and Environmental Consciousness: A Kerala Experience

Prajith E

PG Dept. of History, Govt. Arts & Science College, Kozhikode

It was the Kerala government's contract with Birla Group to set up a modern factory that brought the fertile agricultural village called Mavoor into the industrial map of India. The contract was signed on 30th May, 1958 by the then Industrial Minister K.P. Gopalan and the representatives of the Birla Group. On the basis of this the Birla Group was permitted to start a Pulp Factory at Mavoor in Kozhikode District with a capacity to produce 100 tons of rayons pulp in every year.

The availability of water in Chaliyar river, bamboo forests in Nilambur, proximity to Kozhikode city with electricity, rail and road transport facilities were the basic factors that led the Birla management to choose Mavoor as the ideal place to start their industry. The company took initiatives to build roads and bridges in and around Mavoor. The riverside green village was destroyed for constructing concrete buildings and erecting huge machines. The way of life of the workers and officials who came from outside

had changed the traditional lifestyle of the people of Mavoor. The agrarian culture gradually gave way to industrial culture.

The factory named 'Mavoor Gwalior Rayons Factory' was established in 1963 with the 'Pulp Division.' Five years later, in 1968, a 'Staple Fiber Factory' was established to produce fiber using the pulp. It should be noted that it was the first factory in the world that produced rayon grade pulp from bamboo.

The method of producing pulp in this factory was known as 'Craft or Sulphate Process.' Rayons and papers were produced from the pulp. Soft wood logs were cut into small pieces after peeling. These pieces were soaked in the digester with sulphuric acid before boiling. After washing and draining water it is boiled again to get a brown coloured paste. This is diluted in water to get 'slurry' when water content is removed. 'Slurry' is washed and bleached several times to get the purified pulp which is stored as dried sheets.

The factory needed two lakh tons raw material per year. At first the government offered that it would give bamboo, the prime raw material at the rate of rupee one per ton. Later in 1968 the government extended this offer for 10 more years. But two years later, due to the shortage of bamboo, the government gave Eucalyptus at a rate of Rs.20 per ton. In 1968 after the establishment of the second factory it bought 30000 Acres of forest land from Nilambur Kovilakam and Eucalyptus was planted in 1/3 of it. Realizing that the forests are exploiting at a larger quantity, the government nationalized the private forests. It also increased the royalty over the forest resources.

The company which started with a capital of Rs.16 crore had gained profit upto Rs. 63 crore during the period of 1978 to 1979. The company emerged as global standard and in 1996 it got the ISO 9000 standard. In the beginning the labourers got high salary in accordance with the profit of the company. A labourer who possessed basic education and experience got a salary around double of a lower

division clerk under the government at that time. However by the end of 1970's this disparity was considerably reduced.

The formation of labour unions and strikes were also begun along with the establishment of the company itself. By the year 1999 there were 10 registered Trade Unions worked in the company representing all political parties as well as independent groups. The first strike was that of the contract workers in 1962 for regularizing them as permanent workers. Similar strikes for various demands were put up every year.

The strikes against environmental pollution also attained equal importance like that of the labour strikes. As soon as the company started functioning environmental questions were also raised. As a result of releasing company effluence to the Chaliyar river, 1.6 km. away below Kalpally, the river was subjected to pollution. Fish and other resources were destroyed. The pollution affected the cattle also. The drinking water of the natives became polluted. There was a bad odour to the river water. So many families who found their livelihood in fishing and shell fish collection have gradually become jobless. In protest against these, many movements were organized in the nearby villages of Mavoor and Vazhakad.

In 1963 the first strike against environmental pollution was started at Mavoor. The angry mass marched towards the company was led by E.K.K. Mohammed, Khader Haji and K.A. Rahman. They broke the company gate and forcibly entered into the company. The company soon stopped functioning. Under the initiatives of the District Collector an agreement was signed with the representatives of the company. This is considered to be one of the earliest cases of environmental movements staged in Kerala.

But the terms and conditions of the agreement were not completely followed by the company authorities and pollution of the river continued. The company then constructed a bund using sand sacks and began pumping pure water for its requirement. The

people were provoked and dismantled it soon. On 23rd February 1964 'Chaliyar Defense Committee' was formed and it decided to take up the problem legally.

After the establishment of a fiber unit in 1968, sulphuric acid and carbon disulphide began to pollute the air as well. When it became severe the people started vigorous agitation. In view of the rising tide of the masses the government formed an expert committee in order to enquire into the problem. This gave a temporary halt to the movement.

As per the report of the committee the company was compelled to set up two refining lagoons. As a result of this, the level of water pollution decreased considerably. But the company did not take any initiatives to check the air pollution.

But soon the conditions became worsened again. The people formed 'Chaliyar Striker's Co-ordination Committee' with K.A. Rahman as its convener. The committee decided to obstruct the construction of the bund. On 26th November 1973 a large mass marched to Elamaram ferry (kadavu) and forced the company to stop the construction of the bund. Though continuous discussions were mediated through the Collector all of them met with failure. The people then broke the company bund. As a result of this action water pumped to the factory also became polluted leading to the company lay off.

In the presence of the then defense Minister K. Karunakaran an agreement was reached between the company and the strikers. It was agreed to deposit the effluence of the company at Chungappally, 6.5 km. away from the factory. This agreement, signed on 14th December 1974 was known as 'Ramanilayam Agreement', as it was inked in Ramanilayam Guest House at Thrissur. It was on the eve of this agreement that the government of Kerala had resolved to form the first Pollution Control Board in the State. It is rightly considered as one of the major achievements of the agitations held at Mavoor.

But the provisions of the Ramanilayam Agreement too were not implemented by the company. As a result, water and air pollution continued. The people again turned towards the company. In this context 'Sasthra Sahithya Parishad' began a study on the banks of Chaliyar during 1977-78 and the report revealed that the level of pollution was very high. The social, economic and health surveys conducted by other agencies also revealed that there existing various health problems. These studies largely helped to give a scientific basis to the mass movements.

When the people broke the bund again in 1979, the then Labour Minister M.K.Raghavan ordered to lay off the company till the provisions of the Ramanilayam Agreement were fully implemented. The company which was laid off in March 25, 1979 and reopened in December 18, 1980 after the pipeline was extended upto Chungappally. Even then the problems were not resolved. It became more severe after flowing effluence at Chungappally. Drinking water and agriculture were adversely affected with the polluted water at Chungappally and other parts of the locality. The problem became more worse when the pipeline was broken in 1982. People now declared that they will not allow maintaining the pipeline without getting the assurance for refining the remaining polluted water. Though the company filed a case in High Court demanding police protection to repair the pipeline, the court verdict was not in favour of them. On the basis of the court order the company set up a new refining system which was also proved ineffective.

On 24th March 1982 twenty social workers under the leadership of K.T.Vijayamadhavan, submitted a complaint to Rajyasabha. The Central Ministry then formed a Rajyasabha Committee under the leadership of Ramanandh Yadav M.P. The report of the committee which came on 8th May, 1986 also exposed the intensity of the pollution in Chaliyar river. Though the committee put forward ten recommendations in front of the

factory or total prevention of the pollution. The strike began with a procession participated by hundreds of people. This indefinite relay fast was begun by K.A.Saleem, the son of K.A.Rahman (as K.A.Rahman himself was in the grip of painful cancer by this time), K.A.Gafoor, E.Babu, E.Hyder, etc. Five persons came forward to undergo fasting from Akkode, Mundumozhi, Elamaram, and Kayalam localities. It was declared that the fast will continue until the factory is shut down. The agitators asserted that their strike was not against the factory workers, but against the company management who are responsible for the pollution leading to loss of innocent lives.

The strikes led by environmentalists took the stand that the company must be shut down. They highlighted the implications of pollutions and the ecological changes making lives miserable. On the other hand the labourers led by trade unions always bargained for higher wages and better service conditions. In a way the latter tended to neglect the larger issues of the community. However, the Gwalior Rayons Workers Organization (GROW) under the leadership of its prominent leader Mr.Vasu popularly known as GROW Vasu, took a middle way which was which could have been the most practical solution. In a public meeting held at Mananchira Square in Kozhikode in December 1997 he demanded that the fiber and pulp unit should be closed down and the factory may be reorganized for the production of non-polluting materials.

Under these circumstances the environmental and labour strikes gave the company their final signals for a permanent solution. The company was not amenable to reasons and took a decision to close down its production in May 1999. On 23rd August management gave request to the government for closure. However, many other reasons were also attributed as to shut down the company besides the above questions. Important among them were the scarcity of raw materials, loss of the company because of the hike in the prices of

raw materials, labour problems, etc. There is another view that the company could not compete with the global companies in an era of globalization. Whatever may be the cause, the government officially accorded the closure of the company on 7th July 2001.

After its closure the question remains, who were the real beneficiaries? The workers got better compensation. The management lost nothing because they acquired plenty of benefits in the heydays of the company. The actual loss fell on the common people. The fatal diseases like cancer took many valuable lives. The remnants of such diseases are still found in an around the old industrial town.

The market and surroundings in Mavoor are still inactive and pensive eventhough a lot of buildings came into existence. Though many of the trade union leaders of the previous company became important political figures in the course of time, none took any important measure to reawaken this industrial area which was once acted as their political nursery. Their flowery promises still rest in files. The isolated Grasim quarters and adjacent buildings, stained machineries are remaining as a memory of the lost glory of the company.

Notes and References

- 1 Notice for Permission of Closure, 23rd August 1999, Annexure IV, p.1
- 2 CITU Souvenir, Gwalior Rayons Pulp and Fiber Workers Union (CITU), Mavoor, 1996 p.89
- 3 "Chaliyar Malineekaranam: Grasim Vyavasayathe Prosecute Cheyyuka" (Mal.), (Trans: Chaliyar Pollution: Prosecute the Grasim Industry), Kerala Sastha Sahitya Parishad, Kochi, 1999, pp.3-4
- 4 Kerala Kaumudi Daily, 16th September, 1988
- 5 The royalty over bamboo increased to Rs.220 and eucalyptus to Rs.530
- 6 CITU Souvenir, op.cit., p.64
- 7 Interview with Sri. Sabi Joseph, Advocate at his Office at Chevarambalam (Kozhikode) on 14th August, 2006.

നിയമവും നീതിയും ഗോവർധന്റെ യാത്രകൾ വീണ്ടും വായിക്കുമ്പോൾ

സജിത കിഴനിപ്പുറത്ത്

മലയാള വിഭാഗം, ഗവ. ആർട്സ് & സയൻസ് കോളേജ്, കോഴിക്കോട്

രാഷ്ട്രമീമാംസയിലെ സങ്കീർണ്ണങ്ങളായ വ്യാപ്തിയോടുകൂടിയ രണ്ടു പദങ്ങളാണ് നീതിയും നിയമവും. ലിഖിതവും അലിഖിതവുമായ നിയമങ്ങൾ ഒരു രാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് നിലകൊള്ളുന്നു. മതനിയമങ്ങൾ, ധർമ്മിക നിയമങ്ങൾ, ജാതിനിയമങ്ങൾ ഇവയെല്ലാം ആന്തരികവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട നിയമങ്ങളായിരിക്കുമ്പോൾ പൊതുനിയമങ്ങൾ ബാഹ്യമായ സ്ഥാപനമായി നിലനിൽക്കുന്നു. പലപ്പോഴും ഇന്ത്യയിൽ മതനിയമങ്ങളും പൊതുനിയമവ്യവസ്ഥയും തമ്മിൽ സംഘർത്തിലാവറുണ്ട്. ശരീഅത്ത് വിവാദം ഇതിന് പ്രധാനമായും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാവുന്ന ഉദാഹരണമാണ്. ജാതിമേൽക്കോയ്മയും പുരുഷമേൽക്കോയ്മയും പൊതുനിയമ സംരക്ഷണമില്ലാതെ തന്നെ ഇന്നും തുടരുന്നത് ആന്തരികവൽക്കൃത കോയ്മാധികാരം നൽകുന്നതിനാലാണ്. ഒരു രാഷ്ട്രവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്തുതന്നെ പലതരം അധീശത്വാധികരങ്ങളും നിയമങ്ങളും (hegemony) നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. നിയമത്തിനു മുന്നിൽ എല്ലാവരും സമന്മാരാണ്. എന്ന നിയമവാക്യം അതാമ്യേന ആധുനികമായ നിയമബോധമാണ്. ഒരു കുറ്റത്തിന് വ്യത്യസ്ത ജാതികൾക്ക് കേരളത്തിൽ പോലും ഒരു നിയമമായിരുന്നില്ല. ഒരു ജോലിക്ക് ഇപ്പോഴും കേരളത്തിൽ ആണിനും പെണ്ണിനും വ്യത്യസ്തമായ കൂലി നൽകപ്പെടുന്നു എന്നതും ഓർക്കേണ്ടതാണ്. നീതിയും നിയമവും ഒന്നായിരിക്കുമ്പോഴേ നിയമം അതിന്റെ പരിപൂർണ്ണതയെ പ്രാപിക്കുകയുള്ളൂ.

നിയമം ലംഘിക്കപ്പെടുന്നത് കുറ്റവാളികളാൽ മാത്രമല്ല നീതിമാന്മാരായവരിലേക്കും നാം നീതിന്യായവ്യവസ്ഥ എന്നു പറയുമെങ്കിലും രാഷ്ട്രത്തിന്റെ നിയമങ്ങൾ ഭരണകൂടാധികാരത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥയാണെന്നും അത് ഇന്ത്യയിൽ അർത്ഥശാസ്ത്രം മുതൽ നമുക്കറിയാവുന്നതാണ്. വ്യത്യസ്ത നൈതികതയാൽ നയിക്കപ്പെടുന്നവർ എപ്പോഴും നിയമവ്യവസ്ഥയുമായി സംഘർഷത്തിലായിരിക്കും. ചുരുക്കത്തിൽ സമ്പൂർണ്ണമായി നീതിവ്യവസ്ഥയുമായല്ല, അധികാരബന്ധങ്ങളുമായാണ് നിയമങ്ങൾ കൂടുതൽ ചേർന്നുനിൽക്കുന്നതെന്ന് പ്രാഥമികാധാരണമായി നിന്നുതന്നെ മനസ്സിലാവുന്നു.

നിയമത്തിന്റെ അഭയാർത്ഥികളായി മാറിത്തീർന്ന ഇന്ത്യയിലെ പലപ്പോഴും അസംഘടിതരായ മനുഷ്യരെക്കുറിച്ച് ഈ പേട്ടത്തിൽ നാം ചിന്തിക്കേണ്ടതുണ്ട്. വനനിയമം വരുമ്പോൾ പുറത്തായിപ്പോയവർ ആവാസികൾ ('ഞങ്ങളെ കാടല്ലാം forest ആയി' -ജാനു) നിയമമുഖം 'പരേതമായി'പ്പോയ ബീഹാറിലെയും മറ്റും പരേത മനുഷ്യർ ഇങ്ങനെയുള്ളറിയാത്ത കാരണങ്ങളാൽ നിയമത്തിൽ കുരുങ്ങിപ്പോയവർ. ഇന്ത്യയിൽ നീതിയോടൊപ്പം അനീതിയുടെയും ഒരു ചരിത്രം നിലനിൽക്കുന്നു. അവയിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുകയാണ് 'ഗോവർധന്റെ യാത്രകൾ' എന്ന ആനന്ദിന്റെ നോവൽ. നീതിയെയും നിയമത്തെയും കുറിച്ച് നിയമത്തെ അഭേകാളും ഉൾക്കാഴ്ചകൾ നൽകുന്നു ഈ നോവൽ.

ഗോവർധൻ ഹിന്ദികവിയും നാടകകൃത്തുമായ ഭാരതേന്ദു ഹരിജനയുടെ 'അന്ധർ നഗരി ചൗപദ് രാജ' എന്ന നാടകത്തിലെ കഥാപാത്രമാണ്.

"കല്ലുവിന്റെ മതിൽവീണ് പരാതിക്കാരന്റെ ആട് ചത്തതിന് ആദ്യം മതിലിനെയും പിന്നെ കല്ലുവിനെയും, അതിനുശേഷം മതിൽ പണി ആശാരിയെയും, കുമ്മായം കൂട്ടിയ കുമ്മായക്കാരനെയും അയാൾക്ക് കുറ്റം ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുത്ത കസായിയെയും കസായിക്ക് ആടിനെ വിറ്റ ആടിക്കൊല്ലിയെയും ഒടുവിൽ വിൽക്കുന്ന സമയത്ത് ഇടയന്റെ ശ്രദ്ധ തെറ്റിച്ച കോൽപ്പാലിയെയും തൂക്കിക്കൊല്ലുവാൻ വിധിച്ച നീതിബോധമില്ലാത്ത ചൗപദ് രാജാവ് അവസാനം തൂക്കുകയറിന്റെ കൂടുക്ക് കോൽവാലിന്റെ കഴുത്തിൽ കടക്കുന്നില്ലെന്നതിനാൽ കഴുവിലേറ്റുവാൻ കൊണ്ടുപോകപ്പെട്ടു. കൂടുക്കിന് ഇണങ്ങിയ കഴുത്തുള്ള വഴിപോക്കൻ ഗോവർധൻ. "നീക്ക് കൂടുക്കിന് പാകമാവുന്ന ഒരു കഴുത്തുണ്ട് എന്ന കൂറ്റാ മാത്രമാണ് ഗോവർധൻ ചെയ്തത്. പലതരം നീതിബോധങ്ങൾ പലപ്പോഴുമുണ്ടാകും രാഷ്ട്രത്തിൽ പുലരാറുണ്ട് (ചാണക്യൻ രാജനീതിയെക്കുറിച്ചും അതിനെ വെല്ലി രാഷ്ട്രത്തിൽ പുലരാറുണ്ട്) ചാണക്യൻ രാജനീതിയെക്കുറിച്ചും

രാഷ്ട്രസഭയിൽ രാഷ്ട്രസഭയിൽ അംഗമായിട്ടുള്ള ഗോവർഗീസ്, മനുസ്മൃതി തുടങ്ങിയ ഗർഭ
 നരങ്ങൾ, കാമതകന്റെ നീതിസാഹസം ഇവയെല്ലാം ഇന്ത്യൻ ജനതയെ
 അതിൽ സ്വാധീനിച്ചു. നിലനിൽക്കുന്ന അധിപത്യവ്യവസ്ഥയെപ്പറ്റിയും
 പാശ്ചാത്യവർഗ്ഗങ്ങളെയും സംവഹിക്കുകയാണ് ഇത്തരം നീതിരംഗമായ
 ഈ അന്വേഷണം. അത്തരം രാഷ്ട്രങ്ങൾ തന്നെ അന്തർദ്ദേശീയ ഉദാഹരണിപ്പി
 കൾ വെച്ച് തന്നെ അതിന്റെ പൗരസ്ഥാപനം അനീതി ചെയ്യാം മണിപ്പൂരിൽ
 ഉദാഹരണത്തിൽ പത്തുവർഷത്തിലധികമായി നിരാഹാരം അനുഷ്ഠിക്കു
 ന്ൻ ഈ വെച്ച് ഹൃദയത്തിനെയെയാണ്. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ തന്നെ നിരാഹാ
 രം അധികാരഘടനയെയും നിയമവ്യവസ്ഥയെയും കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകൾ
 ആണ് 'മെറ്റാഫിസിക്സ് ഉണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെ' എന്ന നോവലിൽ തുടങ്ങി
 പെട്ടെന്നുണ്ട്. അതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് ഗോവർഗൻ കൂന്തൽ നിയമങ്ങളുടെ
 ഉപേക്ഷ രക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിച്ച് സ്വയം ഇരയായി തീരുന്നവർ ഗോവർഗൻ
 നിയമങ്ങളുടെ അസംബന്ധതയുടെ ചിഹ്നമായിത്തീരുന്നു. നീതിനിര
 അർത്ഥം നെടുമുടി പിള്ളർന്നുപോകുന്നത് നാം അനുഭവിക്കുന്നു.

ആണ് എഴുതുന്നത് "ഞാൻ ഒരു നിമിത്തമെന്നാണ് ഈ കോടതി
 കളിപ്പറ്റി പറഞ്ഞുപോയെന്നുള്ളതു. പ്രശ്നം വാസ്തവത്തിൽ വെറും
 കോടതികളുടെയല്ല. പരിഹാരം നമ്മുടെ പല മനുഷ്യാവകാശവാദികളും
 വിശ്വസിക്കുന്നതുപോലെ വക്കീലൻമാരുടെ കയ്യിലുള്ള വക്കീലന്മാരുടെ
 യാത്രാശാർത്രിയെ അവലംബിക്കുന്ന കോടതികൾ ശരിയും തെറ്റും
 തിരിച്ചറിയാൻ പണ്ടുപയോഗിച്ചിരുന്ന കോഴിപ്പോരിൽനിന്നും അകത്ത
 ില പേരുകൾമാരുടെ പയറ്റിൽ നിന്നും ഏറെ വ്യത്യസ്തമല്ല. തിരിച്ചറിയ
 കൾ തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നത് കോടതികളിൽ മാത്രമല്ലതാനും വെറും അധികാ
 രത്തിനു വേണ്ടി അകം വെട്ടുന്ന രാജാക്കൻമാരെപ്പോലെയെന്ന ഗർഭ
 സംസ്ഥാപനാർത്ഥം യുദ്ധം ചെയ്യുന്ന ഗർഭജന്മാൻമാരും, പ്രവാചകർ
 മാത്രം പ്രത്യയശാസ്ത്ര ബലമായ വിശ്വവകാശികളും സാംസ്കാരിക സ്വത്വ
 അനുബന്ധി സമരം ചെയ്യുന്ന ആധുനിക വിമോചന സൈനികരും എല്ലാ
 രും തമ്മിലുള്ള ശരിയും ശക്തിയും തെളിയിക്കാൻ വേണ്ടി കാണുന്ന
 ഹിംസാപരമായ കളികളുടെയെല്ലാം ആയുധം പ്രയോഗിക്കുകയാണ്." (p. 7)

ശിക്ഷയിൽ എൽ.ടി.ടി.യും ഇന്ത്യയിൽ മാവോയിസ്റ്റുകളും വിമോച
 ിക്കപ്പെട്ടവർ ആകുമ്പോഴാണ് നീതി കൈവരിക്കാം എന്ന് വിശ്വസിക്കു
 ന്തത്. ഇങ്ങനെ മരണിയമങ്ങൾക്കും പൊതുനിയമങ്ങൾക്കും പ്രത്യയശാ
 സ്ത്രീയമങ്ങൾക്കും ഇടയിൽനിന്ന് നീതി പെട്ടെന്നു അപര്യക്ഷമാവിത്തി
 രുന്നു. ഒരു രാഷ്ട്രം നിയമകരണമായാണോ, നീതിരംഗമായാണോ ഉയർത്തി
 ഉയർത്തപ്പെടുന്ന പ്രശ്നം ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്നു. ആണ് എഴുതുന്നത്

നടത്തിപ്പിന് എതിരായി ഇനി തടസ്സങ്ങൾ ഉണ്ടായിക്കൂടാ... നിയുക്ത എക്സ്പ്രസ് ഹൈവേകൾക്കടുത്ത്, അണക്കെട്ടുകൾക്കടുത്ത്, വ്യവസായ സ്ഥാപനങ്ങൾക്കടുത്ത്, സ്പെഷ്യൽ സോണുകൾക്കടുത്ത് താമസിക്കുന്നവർ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ശത്രുക്കളായിത്തീരുന്നു. പഴയ രാജാവിന്റെ ഛായകൾ നന്ദിഗ്രാമിലേക്കും നമ്മുടെ ഭരണാധികാരികളിലേക്കും നിയമ വ്യവസ്ഥയിലേക്കും വീണുക്കിടക്കുന്നില്ലേ എന്ന് സംശയം തോന്നാം.

സ്വയം നിരാലംബരോ ക്രൂരരോ ആയിത്തീരുന്ന നിയമവ്യവസ്ഥയിലേക്ക് ഇത് വായനക്കാരനെ ആനയിക്കുന്നു. കേവലനിയമങ്ങളെക്കുറിച്ച് അഥവാ നീതിയുടെ തീയാൽ ആവേശിക്കപ്പെടാത്ത നിയമത്തെക്കുറിച്ച് ഇത് ഉത്കണ്ഠകൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഒരു രൂപയിൽ ഒരു സേർ എന്തും ലഭിക്കുന്ന അസംബന്ധം പോലെ - ഗോവർധനുമേൽ ആദ്യം വന്നുചേർന്ന നിയമം അയാളുടെ കഴുത്ത് കുരുക്കിന് പാകമായിരുന്നുവെന്നാണ്. ഇപ്പോൾ ഒരു പുതിയ നിയമലഘനം കൂടി വന്നുചേർന്നിരിക്കുന്നു. അയാൾ ജയിൽ ചാടി എന്നതാണ് പുതിയ പ്രശ്നം. അന്യായത്തിന് ഇരയായ കോത്വാൽ മുതൽ എല്ലാവരും ഇപ്പോൾ ഗോവർധനെ തിരയുകയാണ്. സ്വന്തം ജീവൻ രക്ഷിക്കാൻ എല്ലാവരും തൊട്ടുമുന്നിലുള്ളവനെ അന്യായത്തിനു മുന്നിലിട്ടുകൊടുക്കുവാൻ തിടുക്കപ്പെടുന്നു. നിയമം പാലിക്കാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്നു. നിയമം തന്നെ ഒരു ലഹരിയായി മാറുന്നു. ആനന്ദ് എഴുതുന്നു.

“ഭരണത്തിന്റെ ലഹരി ശിക്ഷയിലല്ലാതെ മറ്റൊരിലാണ്.” (p.90)

ശിക്ഷിക്കപ്പെടാത്ത മനുഷ്യൻ പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ പ്രശ്നമായി മാറുന്നു. അതിനാൽ ശിക്ഷയ്ക്കുവേണ്ടി പൊതുജനങ്ങൾ മുറവിളികൂട്ടുന്നു. കാലഘട്ടങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോവുന്ന ഗോവർധനെക്കുറിച്ച് അമീർഖുസ്രൂ എന്ന കവിയും കാളിദാസൻ എന്ന നാടകകൃത്തും ഭാരതവ്യക്തിത്വവുമായ ഗോവർധന്റെ സൃഷ്ടി കർത്താവിനോടു പറയുന്നു.

“നിങ്ങൾ ജയിൽ തുറന്നുവിട്ട മനുഷ്യൻ ഉജ്ജയനിയിലും ദില്ലിയിലും എല്ലാം നടന്ന് മനുഷ്യരെ അലട്ടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു പ്രശ്നമായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ് അയാൾ.” (p.150) നാം പുതിയ കാലത്തേക്കു നോക്കുക. ചോദ്യപ്പെപ്പനിൽ മതനിന്ദ നടത്തിയപ്പോൾ പ്രൊഫസറെ ശിക്ഷിക്കാനും പിന്നെ സ്വന്തം നിലയിൽ വർഗീയവാദികൾ കൈവെട്ടിയപ്പോൾ അവരെ ശിക്ഷിക്കാനും ശിക്ഷ നടപ്പിലാക്കിയ മറ്റൊരു കൂട്ടമായ മാനേജ്മെന്റിനെ ശിക്ഷിക്കാനും മാധ്യമങ്ങളിലൂടെ ജനങ്ങൾ മുറവിളികൂട്ടി ശിക്ഷ അത്ഭുതകരമായ ഒരു ലഹരിയായി ജനങ്ങളിൽ അവശേഷിക്കുന്നു. ഫുക്കോ നിരീക്ഷിക്കുംപോലെ അധികാരം ഒരു കേന്ദ്രമില്ലാത്ത വലപോലെ അതിന്റെ ഇരകളിലും പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്.

മതനിയമങ്ങളും പൊതുനിയമങ്ങളും മുഖാമുഖം വരുന്ന ശ്രദ്ധേയമായ ഒരു സന്ദർഭം നോവലിലുണ്ട് സൈനികകോടതിയിലെ ഒരു രംഗം. വിശാലമായ കോടതി മുറിയിൽ ആകെ മൂന്നുതരം ജീവികളേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. കോടതി എന്ന് സ്വയം വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ബട്ലർ, പ്രോസിക്യൂട്ടറും അയാളുടെ സൈനികരായ അനുചരരും, പിന്നെ പ്രതികൾ എങ്കിലും ബട്ലർക്ക് തോന്നി നിറഞ്ഞു കവിയുന്ന ഒരു സദസ്സാണ് അയാളുടെ മുമ്പിലെന്ന്. അതിലെ ജനക്കൂട്ടം മുഴുവൻ അയാളെ ഉറ്റുനോക്കുന്നുവെന്ന്. അയാൾ അവരോട് ഉത്തരം പറയാൻ ബാധ്യസ്ഥനാണെന്ന്. വീണ്ടും ഏറെ കാലത്തിനുശേഷം നീതി എന്ന ആശയം അയാളുടെ മനസ്സിൽ വന്നു. ഇവർ രാജ്യദ്രോഹികളാണെന്നതിന് എന്താണ് തെളിവ്? പ്രോസിക്യൂട്ടറുടെ ബോധിപ്പിക്കലിനുവേണ്ടി കാത്തുനിൽക്കാതെ ബട്ലർ അസ്വസ്ഥനായി ചോദിച്ചു.

രാജ്യദ്രോഹികളല്ല സർക്കാർ. രാജ്യദ്രോഹമല്ല മതദ്രോഹമാണ് ഇവരുടെ കൂറ്റം പ്രോസിക്യൂട്ടർ വിശദീകരിച്ചു. മതദ്രോഹം! ബട്ലർ പ്രത്യക്ഷമായും ആശ്വാസം കൊണ്ടു. അയാൾ സമനിലയിൽ എത്തുകയും സ്വയം നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്തു. യൂണിഫോം നേരെയാക്കി കസേരയിൽ നിവർന്നിരുന്നു. ഒന്നാം പ്രതിയായ മുഹൂനൂദ്ദീൻ ഒരു മുസൽമാൻ ആയിരിക്കേതന്നെ ഹിന്ദുബ്രാഹ്മണന്റെ വേഷം കെട്ടി ആവിധത്തിൽ വ്യാപരിക്കുകയും ഹിന്ദുക്കളുടെ ധർമ്മത്തെയും ധർമ്മസ്ഥാപനങ്ങളെയും മലിനീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. സർമാബേഗം എന്നു പേരുള്ള രണ്ടാം പ്രതി ഒരു മുസ്ലിംസ്ത്രീയായിരിക്കേ മുസ്ലിം മതനിയമങ്ങൾക്ക് വിരുദ്ധമായി പരപുരുഷൻമാരെ സ്വീകരിക്കുകയും അവരോടൊത്ത് ജീവിക്കുകയും ചെയ്തു. "പക്ഷേ ഇതെല്ലാം മതപരമായ കാര്യങ്ങൾ ഒരു സൈനിക കോടതിക്ക് ഇതിലൊക്കെ എന്ത് കാര്യം? കലാപത്തിനുശേഷം കമ്പനിസർക്കാർ മതപരമായ കാര്യങ്ങളിൽ ഇടപെടുന്നത് തീർത്തും ഉപേക്ഷിച്ചില്ലേ? ബട്ലർ വീണ്ടും ന്യായബോധത്താൽ ഉത്തേജിതനായി. അതേകാരണം കൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഇവരെ കോടതിമുമ്പാകെ ഹാജരാക്കിയിരിക്കുന്നത്. കോടതി അഭിപ്രായപ്പെട്ടതുപോലെ സർക്കാർ ഇന്ന് പൂർണ്ണമായും മതനിരപേക്ഷമാണ്. ഒരു മതത്തിന്റെയും ആചാരങ്ങളെ സദാചാരമായോ നൂരാചാരമായോ തരംതിരിക്കുവാൻ മുതിരുന്നില്ല ഇന്ന് സർക്കാർ. അവരുടെ കള്ളങ്ങളുടെ വിചാരണ ഇതുകൊണ്ട് കോടതിക്ക് പുറത്താണ് ഇവരെ വിചാരണ ചെയ്യേണ്ടത് അതാതു മതങ്ങളുടെ സ്വന്തം കോടതികളാണ്. ഇവരെ ആവിധത്തിൽ വിചാരണ ചെയ്യുവാനും ശിക്ഷിക്കുകയോ മക്ഷിക്കുകയോ ചെയ്യുവാനുമായി അതതു മതസംഘടനകൾക്കു വിട്ടുകൊടുക്കണമെന്നാണ് എനിക്ക് കോടതിയെ ബോധിപ്പിക്കുവാനുള്ളത്. (p.183)

ബട്ലറുടെ വിധി അതി ഗംഭീരമായിരുന്നു. പ്രതിരോധ മുസ്‌ലിം വിധിക്കാൻ ഹിന്ദു മതക്കോടതിയെയും ഹിന്ദുസ്ത്രീയുടെ വിധി നടപ്പാക്കാൻ മുസ്‌ലിം മതക്കോടതിയെയും ഏൽപ്പിക്കുന്നു. (p.184) അദ്ദേഹം ഐക്യ കോടതികളും കൊല്ലുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നിയമങ്ങൾ അതിവേഗമായി വിധിയിൽ വരുന്നവർക്കുമേൽ ഹിംസാത്മകമായി ഇടപെടുകയാണ് ചെയ്യുക. പരസ്പരം സ്നേഹിച്ചു വിവാഹിതരായി എന്ന കല്യാണത്തിന് ചെയ്തത്. ഔജിഹാദിനെക്കുറിച്ച് സമീപകാലത്തുണ്ടായ കോടതിക്കാരും ജീവന്റെ മതത്തെക്കുറിച്ച് വിദ്യാഭ്യാസ മേഖലയിലുണ്ടായ തർക്കങ്ങളും മതേതരത്വം എത്രമേൽ അസംബന്ധമായ അന്തിമമായി നിയമവ്യവസ്ഥക്കുള്ളിലും പൊതുബോധത്തിലും നിലനിൽക്കുന്നതെന്ന് വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ശാസ്ത്രനിയമങ്ങളിൽ പെട്ടുപോകുന്ന അർത്ഥം യോയും ഗണിതനിയമങ്ങളിൽ വ്യാപരിക്കുന്ന രാമചന്ദ്രനുമെല്ലാം അത്ഭുതദർശനങ്ങൾക്കുടി തിരിച്ചറിയാനിടവരുന്നു. ഗലീലിയോ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ നിയമങ്ങൾ മാത്രമേ അന്യനായുള്ളൂവെന്നും നീതി അതിൽനിന്ന് തടയാതെ വരുന്നുവെന്നും കരുതി. നോവലിലൊരിടത്ത് കാതറിൽ ഗലീലിയോ പറയുന്നു. നീതി നപ്പാകണമെങ്കിൽ നിയമങ്ങളുണ്ടായാൽ പോരെന്നുണ്ടായാലും പോര നീതിയിൽ മനുഷ്യർക്ക് ആസ്ഥ വേണം. (p.196)

നൃക്തിയർ ഹിസിക്സിനെക്കുറിച്ചും ആണവോർജ്ജത്തെക്കുറിച്ചും പഠിക്കുകയും പഠിപ്പിക്കുകയും ഗവേഷണം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ശാസ്ത്രജ്ഞരും അധ്യാപകരും അത് സമൂഹത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ആശയങ്ങളെക്കുറിച്ചുകൂടി, അനീതികളെക്കുറിച്ചുകൂടി വിശ്ലേഷിക്കേണ്ടതാണ്. അറിവെന്നത് അതിന്റെ ഉപയോഗത്തിന്റെ നീതിവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് ഉള്ളതാവണം എന്ന് രാജൻ ഗുരുക്കൾ സൂചിപ്പിച്ചത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ സ്ഥലകാലങ്ങളിലൂടെ വീണ്ടും മറ്റൊരു കാലത്ത് മുറിയിലെത്തിയ ഗോവർധനുമുന്നിൽ നിയമത്തിന്റെ അസംബന്ധത വീണ്ടും വെളിവാക്കപ്പെട്ടു. ഇപ്പോഴയാൾ പല കുറ്റങ്ങൾ അടിച്ചുതുറന്നു കെട്ടി കുറ്റവാളിയാണ്. അസംബന്ധമായ ഒരു നിയമത്തിൽനിന്ന് പലപ്പെടുവാൻ പലായനം ചെയ്ത അയാൾ നിയമങ്ങളാൽ വെട്ടുമാർച്ചയ്ക്കായി അയാൾ ഏർപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്ത കുറ്റങ്ങളാകാപിക്കപ്പെടുന്നു. കുറ്റവാളി മാത്രം അതിൽ പിറന്നുപോയതിനാൽ കുറ്റവാളികളാക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് നിയമങ്ങളിൽനിന്ന് നിയമങ്ങളല്ല നിയമങ്ങളിൽനിന്നാണ് സാധ്യതയുള്ള നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നതെന്ന് തോന്നിപ്പോകും. ഏതാനും പല മുൻകാലത്ത് തീവ്രവാദപ്രവർത്തനം നടത്തിയതിന്റെ പേരിൽ മുസ്‌ലിംകളെ മുൻകാലത്ത് തീവ്രവാദികളാക്കുന്ന വർഗീയവും കൊളോണിയലുമായ മുൻകാലത്ത് മുൻ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട പൊതുബോധം പോലെ.

ഗോവർധനെ ചെവിമുറിച്ച് തെമ്മാടിയെന്ന് മുഖത്ത് ചുറ്റുകുത്തി നടക്കത്താനാണ് പുതിയ കോടതി ശിക്ഷിക്കുന്നത്. ദീർഘകാലത്തെ ഇന്ത്യാ ചരിത്രത്തിലൂടെയും പുരാണങ്ങളിലൂടെയും സംസ്കാരത്തിലൂടെയും സഞ്ചരിച്ച് അവയിലെ അധികൃതരുടെ ഇരുണ്ടലോകം കൂടി വെളിവാക്കപ്പെടുന്ന ഗോവർധനിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുമ്പോൾ നിയമം സത്യത്തെപ്പറ്റി അതിന്റെ ഇരകളെയാണ് തേടുന്നതെന്ന യാഥാർത്ഥ്യം വെളിപ്പെട്ടുവരും പോലെ തോന്നുന്നു. അനീതിയുടെ അശ്ശിലമായ തുടർച്ചകൾ, നിയമത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത് നീതിമാനായിരിക്കണം ന്യായാധിപൻ എന്നും ന്യായം (നീതി) എന്നും അർത്ഥം വരുന്ന പദം കോടതികൾ justice എന്നു മാത്രം പ്രയോഗിക്കുന്നത് നീതിയും നീതിമാനും ജസ്റ്റിസുമാർ തന്നെയായിരിക്കണമെന്നർത്ഥം. മറിച്ചാകുമ്പോൾ മൂല്യം നസറുദ്ദീന്റെ തമാശപോലെ നീതി നിർവ്വഹിക്കപ്പെടും.

നസറുദ്ദീന്റെ അടുത്ത് പരാതിക്കാരുടെ വന്ന് കേസു പറഞ്ഞു പരാതി കേട്ട ഉടൻ നസറുദ്ദീൻ വിധിപറയാൻ തുടങ്ങി. അപ്പോൾ പ്രതിഭാഗം തങ്ങളുടെ ഭാഗം കൂടി കേൾക്കണമെന്നു പറഞ്ഞു. ഉടൻ മൂല്യ പറഞ്ഞു. അത് പറ്റില്ല കാരണം അത്കൂടി കേട്ടാൽ ഞാൻ confusion ആയിപോകും.

ഗ്രന്ഥസൂചി

- | | |
|-------------------|---|
| 1. ആനന്ദ് | ഗോവർധന്റെ യാത്രകൾ |
| 2. Mishel Facault | Discipline and Punish 1975, Newyork |
| 3. " | Power/ Knowledge: Selected interviews and other writing, 1980, Newyork. |



കുഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയിലെ നാടോടിത്തം

രാജശ്രീ എം.

മലയാള വിഭാഗം, ഗവ: ആർട്സ് & സയൻസ് കോളേജ് കോഴിക്കോട്

സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രാഗ്ഭൂപണ്ണമായ നാടോടിപ്പാട്ടുകളും നാടോടികളുടെ പലപ്പോഴും വരമൊഴി സാഹിത്യത്തിൽ കടന്നുവരുന്നു. നാടോടിസാഹിത്യത്തിന്റെ പൊതുസവിശേഷതകളായി രാഘവൻ പത്മനാഭ് കാണുന്നു. അജ്ഞാത കർത്തൃകൃത, സാമൂഹികസ്വഭാവം, പാഠഭേദങ്ങളുടെ ലഭ്യത തുടങ്ങിയ സവിശേഷതകൾ അവയിൽ പലപ്പോഴും കാണപ്പെടുന്നു. മാത്രം. പ്രാചീന കവിത്രയത്തിൽപ്പെടുന്ന ചെറുശ്ശേരി, എഴുത്തച്ഛൻ, കുഞ്ചൻനമ്പ്യാർ എന്നിവർ തൊട്ട് ആധുനികരിൽപ്പെടുന്ന എം. ഗോവിന്ദൻ, അയ്യപ്പപ്പണിക്കർ, കടമ്മനിട്ട എന്നിവരെ കടന്ന് പുതുകവികളിൽ എത്തുമ്പോൾ വരെ ഇവരും ആഖ്യാനശൈലി, ഭാഷ ഇത്യാദി ഘടകങ്ങളിൽ ഒഴിവാക്കാനാവാത്ത അംശമായി നാടോടിത്തം നിലകൊള്ളുന്നു.

നാടൻപാട്ടുകൾ, കടംകഥകൾ, പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ, നാടൻകളികൾ എന്നിവയുടെ സമാഹരണത്തിൽ ശ്രദ്ധേയവും നാടൻഭക്ഷണവും നാടൻവേഷവും ഇഷ്ടപ്പെടുകയും നാടൻ സംസ്കാരത്തിൽ വളരെ തല്പരനുമായ കുഞ്ഞുണ്ണിയുടെ കാവ്യസംസ്കാരത്തെയും ഭാഷാശൈലിയേയും രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിൽ നാടോടിത്തം വളരെ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. ചിരിയും ചിന്തയും വിരുദ്ധാത്മികളും അസംബന്ധതയുമൊക്കെ ചടുലനടനം നടത്തുന്ന കുഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയ്ക്ക് അതിരുകളില്ലാത്ത വിനിമയസാധ്യത നൽകിയത്

താഴെപ്പറഞ്ഞവയെല്ലാം സോമൻ കടലൂർ നിർമ്മിക്കുന്നുണ്ട്. അതും പെണ്ണാലും പാടിക്കേട്ട തിരുവാതിരപ്പാട്ടുകൾ, പാടത്തു പണി പറ്റുന്ന സ്ത്രീകൾ ചൊല്ലിക്കേട്ട വടക്കൻപാട്ടുകൾ, അപ്പനിൽ നിന്നും അമ്മിൽനിന്നും കേട്ടറിഞ്ഞ പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ ഇവയൊക്കെയും ഗൃഹംതുറന്നു നിൽക്കുന്ന സ്നേഹബന്ധം മനസ്സിൽ സൂക്ഷിക്കുന്ന കവിതാണമെന്നു നോക്കി സംസ്കാരം പലതും കരുതുന്നതുപോലെ കുഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയുടെ മഹത്വമവയിൽ മാത്രം ഒരുങ്ങുന്ന ഒന്നല്ല. മറിച്ച് ആ കവിതയുടെ ആത്മ പ്രാധാന്യം ആഴ്ന്നിറങ്ങി ആ കവിതകൾക്ക് സ്വന്തം പ്രാധാന്യം ചെയ്യുന്ന സ്വർഗ്ഗത്തെ തന്നെയായിനിൽക്കുന്നു.

പഴഞ്ചൊല്ലിന്റെ കുറുക്കലും ഉപദേശസ്വഭാവവും കടങ്കഥയുടെ ലൗകികവും നാടിൻപാട്ടിന്റെ ലാളിത്യവും അസംബന്ധതയുമെല്ലാം ചേർന്ന കവിതകളാണ് കുഞ്ഞുണ്ണിയുടേത്. നാടോടിപ്പാട്ടുകൾ പോലെ ശ്രാവ്യവും തികഞ്ഞ കവിതകളാണവ. നാടോടിപ്പാട്ടുകൾ പോലെ ഏതു പാതയിലുള്ളവയെങ്കിലും അത് ആകർഷിക്കുന്നു. മറ്റ് കവിതകളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി കുഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയിലെ നാടോടിത്തം ചേർന്ന ഈണങ്ങൾ പലതും പല പാഠഭേദങ്ങളോടെ ചൊല്ലിക്കേൾക്കുന്നതും കാണാം. ഭാഷാശൈലിയുടെ അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങളായ വർണ്ണതലം, പദതലം, ശ്ലോകതലം, അലങ്കാരതലം, വൃത്തതലം, എന്നിവയിൽ ഈ നാടോടിത്തം എങ്ങനെ കുഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നു എന്നതാണ് ഇവിടെ അന്വേഷിക്കുന്നത്.

1. വർണ്ണതലം:

വിവിധ സ്ഥാനങ്ങളിലെ വർണ്ണാവർത്തനങ്ങൾ കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന പ്രാസങ്ങൾ കുഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയിലുടനീളം കാണാം. പ്രഥമാക്ഷരപ്രാസം, മിത്രിതാക്ഷരപ്രാസം, അനുപ്രാസം, അന്ത്യപ്രാസം എന്നൊക്കെ പറയാവുന്ന വർണ്ണാവർത്തനങ്ങൾ കുഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയിൽ ധാരാളം.

താഴെ വാരിയെഴുതുന്ന പഴഞ്ചൊല്ല്, കടങ്കഥ, നാടൻപാട്ടുകൾ, എണ്ണപ്പെട്ടതും താളം നിലനിർത്തുന്നതിന് ഇത്തരം വർണ്ണാവർത്തനങ്ങൾ ധാരാളമായി ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്.

“പത്തുപെറ്റതിനോടാ പെറ്റുനോവി പറയുന്നത്” - പഴഞ്ചൊല്ല്

“ഞാൻ പെറ്റകാലം മിൻപെറ്റപോലെ

വാലു കാലം ഞാൻ പെറ്റകാലം” - കടങ്കഥ

“കല്ലിന്റേപ്പുക്കിലെ ഞങ്ങളെ

കല്ലാണെന്നിനു പോരേണ്ട” - നാടൻപാട്ട്

ഇവയിലെല്ലാം സഹൃദായാപ്താരം വരുത്തുന്ന പ്രഥമഘടകം അതിലെ പ്രാസംതന്നെ. ഈ സംസ്കാരത്തിൽനിന്നാണ് കുഞ്ഞുണ്ണി,

“അച്ചടിയിച്ചെടി പിച്ഛിച്ചച്ചെടി
കൊച്ചിനു വേണോ പിച്ഛിച്ച
കൊച്ചിനുവേണ്ടോ പിച്ഛിച്ച
പിച്ഛാനല്ലെ കൊച്ചേച്ചി?” (കു.ക്ക. വാല്യം 1, പৃ. 270)
“ആയി റായി മിറായി
തിന്നുമ്പാളെത്തിഷ്ടായി
തിന്നു കഴിഞ്ഞു കഷ്ടായി”

എന്നെല്ലാം എഴുതി കുട്ടികളെയും മുതിർന്നവരെയും ഒരുപോലെ സിപ്പിക്കുന്നത്.

നാടൻ വാങ്മയങ്ങളുടെ മറ്റൊരു സവിശേഷതയാണ് വർണ്ണങ്ങളിലൂടെ ധരിക്കുന്ന ശബ്ദങ്ങളുടെ സമർത്ഥമായ ഉപയോഗത്തിലൂടെ ഭാവത്തെ മുർത്തമാക്കുക എന്നത്.

“കട കട കട കട നടുക്കൊരു പാതാളം” - ആട്ടുകല്ല്

“കിഴിളകും കിലുകിലകും
ഉത്തരത്തിൽ പത്തിരിക്കും” - താക്കോൽ

ഇത്തരം കടാകഥകളിലെ നിരർത്ഥക ശബ്ദങ്ങൾ മൂലമുണ്ടായ ഭാവ ഭംഗി ഉദാഹരണം.

“പാളും കയറും

പാളും കയറും

വെള്ളം കയറും കിണറിന്” (കു.കൃ. വാല്യം 1, പৃ. 268)

“കട കട കട കട കടകോലേ

കലമാം കടലിൽ കടകോലേ

തിരി തിരി തിരി തിരി തിരികോലേ” (ക.കൃ. വാല്യം 1, പৃ. 280)

ഇത്തരം കവിതകളിൽ വെള്ളം കോലിയെടുക്കുന്നതിന്റെയും കടകോൽ തെരിൽ തിരിയുന്നതിന്റെയും പ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നത് വർണ്ണാവർത്തനങ്ങൾ മൂലമാണ്. കുഞ്ഞുണ്ണിയുടെ കുട്ടിക്കവിതകളിലധികവും പിരിയുതിർപ്പിടുകയാണ്. ഇത്തരം വർണ്ണാവർത്തനത്താലുള്ള ഭാവവ്യഞ്ജനം മൂലമാണ്.

സംഭാഷണഭാഷ പ്രതിഫലിക്കും മട്ടിൽ വർണ്ണങ്ങൾ പുറുകിടയാ പരത്തിയോ ഉപയോഗിക്കുന്നതും നാടൻ വാങ്മയസഭാവമാണ്. അവയെ സൂര്യൻ സൂരിയനും കാത്യം കാരിയവും ആകുന്നു.

“ഇത്തിരി നേരമിരിക്കു
 എത്താ നേരം നിലക്കാം”
 “ആലോ ചക്കും ആരാന്റെ
 എളുപ്പം കാളോ ആരാന്റെ” (കു.ക്ക. പു. 52)

തുടങ്ങിയ രൂപങ്ങൾ കൂഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയിലും കാണാം.
 ഒന്നോ രണ്ടോ സ്വന്തങ്ങളിൽ വ്യത്യാസമുള്ള വ്യത്യയങ്ങൾ താളഭംഗി
 കായി ഇടകലർത്തി പ്രയോഗിക്കുന്നതും നാടോടിസ്വഭാവമാണ്.

“അച്ചാണില്ലാത്ത തേര് മൂച്ചാണോടില്ല” - (അച്ചാൺ/മൂച്ചാൺ)
 “അത്താഴമുണ്ടാലരക്കാതം നടക്കണം
 മുത്താഴമുണ്ടാൽ മുള്ളിൽമേലും കിടക്കണം”
 (അത്താഴം/മുത്താഴം)

എന്നീ പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ ഉദാഹരണം.

“തടി വലുതായാലെന്നു വരും
 തടി വലുതായാൽ താടിവരും” (കു.ക്ക. പു. 148) (തടി/താടി)
 “അറുപതു വരെയും തെറി പറയും
 അറുപതു വിട്ടാൽ ചൊറി പറയും
 നെറി പറയുന്ന വയസ്സേതോ”
 (കു.ക്ക. പു. 14) (തെറി/ചൊറി/നെറി)

ഇത്തരത്തിലുള്ള വ്യത്യയങ്ങൾ കൂഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതകളിൽ ധാരാളം.

2. പദതലം

പാദവർത്തനം കൊണ്ട് സമാന്തരത (Parallelism) കൈവരുത്തൽ നാടൻ
 വാങ്മയസ്വഭാവമാണ്.

“കണ്ടം കണ്ടം കണ്ടിക്കും
 കണ്ടം പോലും തിന്നില്ല”
 “കാടുകൊത്തി പാറ കണ്ടു
 പാറകൊത്തി വെള്ള കണ്ടു
 വെള്ള കൊത്തി വെള്ളം കണ്ടു”
 ഇത്തരം കടംകഥകൾ ഉദാഹരണം.
 “ഉള്ളൂരേ കവിയെന്നു ചിലർ
 ഉള്ളൂരേ കവിയെന്നു ചിലർ

“ഞാൻ ആധുനികോത്തരനല്ല
അതൃതാധുനികനുമല്ല
വെറും യുനികനാണ്
തനി യുനികൻ” - (കു.അ. പു. 56)

ഉപകാരം ആധുനികൻ വിപരീതമായി ‘യുനികൻ’ എന്ന പദവും
‘സംകാര’ത്തിന് വിപരീതമായി ‘കൊമസ്കാരം’ എന്ന പദവും പ്രയോ-
ഗിക്കുമ്പോൾ വെളിപ്പെടുന്നതും നാടൻ വാങ്മയ സ്വാധീനമാണ്.
ഇതിരി, ഒത്തിരി തുടങ്ങിയ പദങ്ങൾ നാടൻ വാങ്മയ സ്രഷ്ടാക്കൾക്ക്
മറ്റൊരു പ്രിയപ്പെട്ടതാണ്.

“ഇത്തിരി കുഞ്ഞൻ കുട്ടു കരയിച്ചു” (കാന്താരിമുളക്)
“ഇത്തിരി മുറ്റത്തഞ്ചു കാവൽക്കാർ” (കൈവിരൽ)

എന്നീ കടാകഥകൾ ഉദാഹരണം.

“ഇത്തിരിയേയുള്ളു ഞാൻ
എനിക്കു പറയാ
നിത്തിരിയേ വിഷയവുമുള്ളു
അതു പറയാ
നിത്തിരിയേ വാക്കും വേണ്ടു” - (കു.അ. പു. 122)

എന്നതിൽ കുഞ്ഞുണ്ണിയും അഭിമാനിക്കുന്നു.
പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ ഉപദേശസ്വഭാവമുള്ളതാകയാൽ തന്നെ സമഗ്രജീവി-
താർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി ജീവിതത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കും
വിധം യാതൊരു വിപരീതപദങ്ങൾ ചേർന്നതാണ്.

“അകത്തു കണ്ടത് പുറത്തു പറയരുത്” - (അകം/പുറം)
“അകലെ നടണം അടുത്തു നടണം” - (അകലെ/അടുത്ത്)

എന്നിവ ഉദാഹരണം. സമഗ്രജീവിതാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി കുഞ്ഞു-
ണ്ണിക്കവിതയിലും ഇത്തരം വിരുദ്ധ പദങ്ങൾ കാണാം.

“അകത്തൊരു കടൽ
പുറത്തൊരു കടൽ
അവയ്ക്കിടക്കയ്ക്കെന്റെ ശരീരവൻകര” - (അകത്ത് / പുറത്ത്)
(കു.അ. പു. 93)

എന്ന കവിത ഉദാഹരണം.

3. വാക്യതലം

പാട്ടുപ്രസ്ഥാനത്തിലെ അന്താദിപ്രാസരീതിയിൽ പാദാന്ത്യത്തെ പാദാന്ത്യത്തിൽ ആവർത്തിച്ച് കവിത കെട്ടിപ്പോകുന്ന രീതി പലപ്പോഴും നാടൻപാട്ടിൽ കാണുന്ന സവിശേഷതയാണ്.

“മണക്കിണതു പൂവല്ലേ
പൂവെങ്കിൽ ചുടുലേ
ചുടുന്നതു പാമ്പല്ലേ
പാമ്പെങ്കിൽ കൊത്തുലേ”

എന്ന രീതിയിൽ ഈ നാടൻ പാട്ടുരീതി പല കവിതകളിലും കുഞ്ഞുണ്ണിയും അനുവർത്തിച്ചിരിക്കുന്നു.

“ഒരു തുമ്പ്
ആ തുമ്പൊരു വാലിന്റെ
ആ വാലൊരു പയ്യിന്റെ
ആ പയ്യ് നിന്റെ
നീയെന്റെ
നിന്റെ പയ്യിന്റെ വാലിന്റെ തുമ്പെന്റെ”

(കു.കു. വാല്യം 1, പൂ. 243)

സംക്ഷിപ്തതയാണ് കുഞ്ഞുണ്ണി നാടൻ വാങ്മയങ്ങളിൽനിന്നും കടം കൊണ്ട മറ്റൊരു ഗുണം. അപൂർണ്ണ വാക്യങ്ങളാൽ ആശയം പൂർണ്ണമാക്കാൻ പ്രത്യേക കരുവിരുതുണ്ട് കവിക്ക്. മനസ്സിൽ സൂക്ഷിക്കാനുള്ള സൗകര്യമാണ് നാടൻ വാങ്മയങ്ങളിലെ സംക്ഷിപ്തതക്ക് നിദാമെങ്കിൽ അതിലെ രസനീയതയാണ് കുഞ്ഞുണ്ണിയെ ആകർഷിച്ചത്.

“വെട്ടൊന്ന് മുറി രണ്ട്”

എന്ന പഴഞ്ചൊല്ല്

“അടി പാറ
നടു വടി
തല കാട്” - (ചേന)

എന്നീ കടംകഥ എന്നിവ ഉദാഹരണം.

"ഓ താഴോട്ട്
 മിഴി മേലോട്ട്" - (കു.അ. പൂ. 183)
 "കാലം നിത്യം
 കർമ്മം നിത്യം" - (കു.അ. പൂ. 205)

എന്നീ കൃഷ്ണാസ്തിക്കവിതയിലും കാണുന്നത് സംക്ഷിപ്തതയുടെ ഉദാഹരണമാണ്.

നാടൻ വാങ്മയങ്ങളുടെ മറ്റൊരു സവിശേഷത സംഭാഷണശൈലിയിലുള്ള ആഖ്യാനമാണ്. മറ്റൊരാളോട് ഇത്തരം കണ്ടുപിടിക്കാനാവശ്യപ്പെടുന്ന കടംകഥയിൽ ചോദ്യം ഉള്ളിൽ നിലനിൽക്കുന്നു. പഴഞ്ചൊല്ലിന്റെ ശൈലിയും മറ്റൊരാളെ ഉപദേശിക്കുന്ന രീതിയിലാണ്.

"നെല്ലു കൃത്തോട കോര
 എനിക്കു വെയ്യുന്റേമ്മ"
 "തവള കരയ്ക്ക് താളം പിടിക്കൂ
 ഇടം മഴം പെയ്യും നാണി
 ഷ്കോളിലുപോയ കുമാരൻ വന്നോ
 പാടത്തു പോയൊരു ചീതു വന്നോ"

എന്നിങ്ങനെ സംഭാഷണശൈലിയിൽ ധാരാളം നാടൻപാട്ടുകളുണ്ട്.

"എന്തുകൊണ്ടിത്തല വെഞ്ചാമരമായെ
 നോതുവാനാമോ മുത്തേയമ്മ
 ഏറെ കൃഷ്ണസ്തുള്ള കൂതിതൂൾപെണ്ണിന്റെ
 കണ്ണുവെട്ടി വെളുത്തതാവാം" - (ക.അ. പൂ. 80)
 "ആലപ്പുഴ നീന്റെ പേരെത്താണേ
 ആരുമിന്നെന്നെത്തടുത്തീടേണ്ട
 എവിടെ നിന്നിങ്ങോട്ടു വരുന്നു നീയും
 എനിക്കെന്റെ മക്കളെക്കണ്ടിടേണം" - (കു.അ. പൂ. 175)

എന്നിങ്ങനെയെല്ലാം എഴുതുമ്പോൾ കൃഷ്ണാസ്തിയും പ്രയാജനപ്പെടുത്തുന്നത് സംഭാഷണശൈലിയുടെ പാതയാണ്. കടംകഥ, പഴഞ്ചൊല്ല്, നാടൻപാട്ട് എന്നിവ പുതുപഞ്ചാത്തലത്തിൽ നൂതനമായി പ്രയോഗിക്കാനും കൃഷ്ണാസ്തിക്ക് കഴിവുണ്ട്.

"ആന പോകുന്ന പുമരത്തിന്റെ
 ചോടെ പോകുന്നതാരെടോ"

എന്നു തുടങ്ങുന്ന നാടൻപാട്ടിന്റെ അവസാന ജ്ഞാപിക്യ

“ആരാനുമല്ല കുരാനുമല്ല
കുത്തുണ്ണുമാണും കുട്ടോളം”

എന്നാക്കിയതിന്റെ ഹൃദ്യതയെ പലരും പ്രശംസിച്ചിട്ടുണ്ട്.

“കുന്തം പോയാൽ കൂടത്തിലും തപ്പണം”

എന്ന പഴഞ്ചൊല്ലാണ്.

“കുന്തം പോയി
കൂടത്തിലും തപ്പി ഞാൻ
കുന്തത്തിൽ മാത്രമേ തപ്പാതുള്ളൂ” - (കു.അ. പദ്. 112)

എന്ന മട്ടിൽ കവിതയാക്കി മാറ്റുന്നത്.

“നീണ്ടു നീണ്ടു പോണ പരമേശ്വര
നീന്നു രണ്ടു വാക്കുപറ” (മുള) എന്ന കടംകഥയിൽനിന്നാണ്.
“നീണ്ടു നീണ്ടെങ്ങു പോകുന്നു
പരമേശ്വര നിൽക്കു നീ
നീണെന്നോടൊരു വാക്കോതി
പ്പോക നീ പിന്നെയിപ്പോയാൽ...”

എന്ന കവിതയുടെ പിറവി.

നാടൻ വാദ്യമയശൈലി കടമെടുത്ത് പുതുഞ്ചൊല്ലുകളും നൃത്തകടം
കഥകളും നാടൻപാട്ടുകളും രചിക്കുന്നതിലും കവി തല്പരനാണ്.

“എനീക്ക് തലയിൽ കൊമ്പില്ല
എനീക്ക് പിന്നിൽ വാലില്ല
എങ്കിലുമില്ലൊരു വിഷമം, വായയി
ലില്ലില്ലാത്തൊരു നാവിലല്ല” - (കു.അ. പദ്. 81)

ഇവിടെ കടംകഥാ ശൈലിയും

“തൻ നാമം തനിക്കാമം” - (കു.അ. പദ്. 111)
“ഞാൻ പോയെ ലത്താനം വരു” - (കു.അ. പദ്. 91)

ഇവിടെ പഴഞ്ചൊൽ ശൈലിയും

“മാനത്തു മിന്നണതെന്താണ്ടോ - അത്
 മേക്കാച്ചിത്തവളുടെ കണ്ണാണ്ടോ
 നീറ്റിൽക്കിടക്കണതെന്താണ്ടോ - അത്
 മാനത്തെ മാണികൂടുത്താണ്ടോ...” - (കു.അ. വൃ. 89)

ഇവിടെ നാടൻപാട്ടുശൈലിയും സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു.

“കിളിയുരുളിവാലുരുളി
 വാലുരുളിലൊരു പോറുരുളി”

പോലെ നാവുവഴങ്ങൽ പാട്ടുകൾ നാടൻ വാങ്മയങ്ങളിൽ ധാരാളം.

“മൂന്നാലിങ്ങൽ നാലാലുണ്ടതി
 ലൊന്നരയാലാണായതിനുണ്ടേ
 വേരുകളായിരമായിരമായിര
 മതിലൊരു വേമാണീവരിയെൻവരി കവിതവരി”

(കു.കൃ. പൂ. 122)

ഇത്തരം നാടൻ വാങ്മയസ്വാധീനമാണ് ഇപ്രകാരമുള്ള കവിതകൾക്ക് പിന്നിൽ.

അലങ്കാരവും വൃത്തവും

വിവിധതരം അലങ്കാരങ്ങൾ ലാളിത്യത്തോടെ, സാങ്കാവികതയോടെ നാടൻവാങ്മയങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു.

“അമ്മുകുട്ടുമ്മുകുട്ടാരെപ്പോലെ
 ഉമ്മത്തും കാവിലെ പുരംപോലെ”

എന്ന നാടൻപാട്ട്, വടക്കൻപാട്ടിലെ പ്രസിദ്ധവർണ്ണനകൾ,

“തല വലപോലെ തടി വടിപോലെ
 കട കിന്നരം പോലെ”

തുടങ്ങിയ കടംകഥകൾ എന്നിവ ഉദാഹരണം. കൂഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയിലും ഉപമാ, ഉൽപ്രേക്ഷ, രൂപകം, തുടങ്ങിയ സാമ്യോക്തിപ്രയോഗങ്ങൾ ധാരാളം. ആധുനികകവിതയിൽ കാവ്യാലങ്കാരങ്ങൾ ബിംബങ്ങളായി വികസിച്ചെങ്കിലും ബാഹ്യമായ അലങ്കാരപ്രയോഗങ്ങൾക്ക് തന്നെയാണ് അതിൽ സ്ഥാനം. ഇക്കാര്യത്തിലും നാടൻ വാങ്മയ

കൂഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയിലെ നാടോടിത്തം

സംസ്കാരത്താടാണ് കുഞ്ഞുണ്ണിയുടെ കവിതയ്ക്ക് കൂടുതൽ അർത്ഥം
 എന്നാൽ ആത്മീയതയിലേക്കോ, സാമൂഹിക വിമർശനത്തിലേക്കോ
 ചിന്താപരതയിലേക്കോ ഇത്തരം അലങ്കാരങ്ങൾ മിശിവിടർത്തുന്നുണ്ട്.

“കലപില കൂട്ടും പത്രങ്ങൾ

കലഹിക്കില്ല കൂസുമങ്ങൾ” - (കു.ക്ക. പൂ. 7)

“പട്ടിപെറും പാർട്ടിപിളരും” - (കു.ക്ക. പൂ. 130)

തുടങ്ങിയ കവിതകൾ ഉദാഹരണം.

നാടൻ വാങ്മയങ്ങൾ പൊതുവെ താളാത്മകമാണ്. താളത്തിന്റെ
 അനന്ത സാധ്യതകൾ അവയിലുണ്ട്. കാകളി, തരംഗിണി, മാവേലി, ഓമ
 നക്കുട്ടൻ, പാനപോലെ താളപ്രധാനമായ പ്രാചീനഭാഷാ വൃത്തങ്ങൾ
 അവയിൽ ധാരാളം.

“ഇല്ലത്തമ്മ കുളിച്ചുവരുമ്പോൾ

വെള്ളിക്കിണ്ണം തുളളിത്തുളളി” (തരംഗിണി - കടംകഥ)

“മെല്ലെ തിന്നാൽ മുളളും തിന്നാം” (തരംഗിണി - പഴഞ്ചൊല്ല്)

“ആന പോകുന്ന പുമരത്തിന്റെ

ചോടെ പോകുന്നതാരെടോ” (ഓമനക്കുട്ടൻ - നാടൻപാട്ട്)

മുതലായവ ഉദാഹരണം.

കുഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയിൽ

“മണ്ണുവാരിക്കളിക്കുന്ന കുഞ്ഞുങ്ങൾ

വീണ്ണിലേറി മരിക്കുവോരാണല്ലോ” - പാന

“ഡ്രൈവറും കണ്ടക്ടറുമാരെന്നു നോക്കിടാതെ

യല്ലയോ ബസ്സിൽക്കേറി യാത്ര ചെയ്യുന്നു നമ്മൾ” - കേക

(കു.ക്ക. പൂ. 47)

“കൊടി പിടിക്കുവാനെന്നിക്കറിഞ്ഞിടാ

മറിഞ്ഞിടാമല്ലോ സമരം ചെയ്യാനും” - അന്നന്ദ

(കു.ക്ക. പൂ. 143)

ഇപ്രകാരം ഭാഷാ വൃത്തങ്ങളുടെ അനന്തസാധ്യതകൾ നാടൻവാങ്മ
 യസംസ്കാരത്തെ അനുകരിച്ച് ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതുകാണാം.

ചുരുക്കത്തിൽ വാമൊഴിക്കലയുടെ ഓജസ്സും സൗന്ദര്യവും നിറഞ്ഞ
 വരികളാണ് കുഞ്ഞുണ്ണിക്കവിതയിൽ. ബി. രാജീവൻ പറയുന്നതുപോലെ

നാലാമി വാണിയമ്പലത്തിന്റെ അനന്തസാധുതകൾ തിരഞ്ഞെടുത്തു വിശദ
 അതിരുകൾക്കകത്തു തിരഞ്ഞെടുത്തു തിരഞ്ഞെടുത്തു കവി ചെങ്കു
 ക അതിരുകൾക്കകത്തു തിരഞ്ഞെടുത്തു തിരഞ്ഞെടുത്തു കവി ചെങ്കു
 ക അതിരുകൾക്കകത്തു തിരഞ്ഞെടുത്തു തിരഞ്ഞെടുത്തു കവി ചെങ്കു

പുസ്തകങ്ങൾ

- കൃഷ്ണ - കൃഷ്ണാഷ്ടികൃതികൾ
- കൃഷ്ണ - കൃഷ്ണാഷ്ടികൃതികൾ

അധികവിവരങ്ങൾ

1. അതിരുകൾക്കകത്തു തിരഞ്ഞെടുത്തു തിരഞ്ഞെടുത്തു കവി ചെങ്കു
2. അതിരുകൾക്കകത്തു തിരഞ്ഞെടുത്തു തിരഞ്ഞെടുത്തു കവി ചെങ്കു
3. അതിരുകൾക്കകത്തു തിരഞ്ഞെടുത്തു തിരഞ്ഞെടുത്തു കവി ചെങ്കു



ആറ്റുരിന്റെ 'സംക്രമണം' - ഒരു പുനർവായന

റമിലാദേവി പി ആർ

മലയാള വിഭാഗം, ഗവ: ആർട്സ് & സയൻസ് കോളേജ് കൊല്ലം

കാലീപതികകവിതയുടെ ജീർണിച്ച അംശങ്ങളുപേക്ഷിച്ച് പഞ്ചമർ ആവിഷ്കരണ സമ്പ്രദായത്തെയും യാഥാസ്ഥിതിക ആചാര മാനദണ്ഡത്തെയും തിരുത്തിക്കൊണ്ടാണ് എഴുപതുകളിലെ പ്രതിരോധ വർത്തനം ശക്തമായത്. കേന്ദ്രാഭ്യന്തരസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായ കവിതയ്ക്കും അതിന്റെ പ്രമേയത്തിനും ഭാഷയ്ക്കും എതിരായ കനത്ത തിരിച്ചടിയായിരുന്നു ഈ കവിതകൾ. സജീവമായ ആത്മബോധത്തിന്റെയും പ്രതികരണ ബോധത്തിന്റെയുമായ ഒരു കാവ്യപാരമ്പര്യം ഇത്തരം മലയാളത്തിലുണ്ടായിരുന്നെങ്കിൽ പ്രതിരോധത്തിനും വിപ്ലവത്തിനും പഞ്ചമർ മുഹൂർത്തം ഉള്ളതാകുമ്പോൾ നൽകി ഈ പുതിയ കവിത മലയാളകാവ്യപാരമ്പര്യത്തെത്തന്നെ നവീകരിച്ചു. ബുദ്ധിജീവികളുടെ മരുതം കൈമുതലായിരുന്ന കവിത സാധാരണക്കാരുടെ സംസാരഭാഷയിലേക്ക് ഇറങ്ങിപ്പോകുകയും മുഖംമുടിയിച്ചുകളഞ്ഞ് സമൂഹത്തോട് നേരിട്ട് സംവദിക്കുകയും ചെയ്തു. ജീവിത പ്രതികരണം എന്ന നിലയ്ക്ക് പ്രശ്നങ്ങൾ അതിന്റെ തത്ത്വത്തോടുകൂടി അവതരിപ്പിക്കേണ്ടിവന്നപ്പോൾ കവിത അതിന്റെ നൂതനതും അലങ്കാരവും തരിശുപ്പെടുത്തി സ്വഭാവികമായ ഗദ്യഭാഷയിലേക്ക് അടുത്തുകൊണ്ടിരുന്നു. സാധാരണക്കാരായ യാതൊരു അനുഭവപരമായ കവിതയ്ക്ക് ലഭിക്കാൻ ഇത് കാരണമായി. ഇക്കാരണത്താലാണ് ആദ്യ കാലം മനുഷ്യൻ അലഞ്ഞതായതോ വിസ്മയിച്ചു കളഞ്ഞതോ മരുപുരുഷ

നിശ്ചിത ഗുണങ്ങളുടെ കൃത്യരൂപമാണിത് നിത്യ നിത്യമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ടെന്ന് അറിയാതെത്തന്നെ അപൂർണ്ണമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ടെന്ന് സിദ്ധിയുണ്ട്. അപൂർണ്ണതയ്ക്കാണ് അകിന്നാസ്യം തോന്നപ്പെടുന്നത്. ഈ പക്ഷത്തോടെ നല്ലൊരു കളിപ്പാട്ടായിത്തീർന്നുവന്നു. മുതലായിത്തന്നെയും സമൂഹത്തിൽ ദാരുണമായ അടിമത്തം കൂടാത്തതിൽ വേർതിരിച്ചിട്ടുള്ള അടിമത്തമാണ് നിത്യ നിത്യമായിത്തീർന്നിട്ടുള്ളതെന്നു മാത്രം നിശ്ചയിക്കപ്പെടുന്ന അനുഭവങ്ങളും ജീവിതസുഖങ്ങളും അനുഭവമാണ്. പുരുഷാധിപത്യസമൂഹം വളരെ നൂതനപുരോഗമം അനുഭവിക്കുകയുണ്ടാകുന്നു. അനുഭവം ഉറപ്പാക്കുന്നതായ അധികാര വളരുന്നതായ സാഹചര്യങ്ങളെയും ഉപയോഗപ്പെടുത്തി അനുഭവ വളർച്ച മുരടിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പടർന്നുപന്തലിച്ചു നിൽക്കുന്ന പുരുഷാധിപത്യ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ സുഖദോഷജീവിതത്തെ ശബ്ദരസരസമാണ് മേൽനോട്ടത്തിലുള്ള ഹെമിനിസ്റ്റുകൾ സാര്യപ്പെടുത്തുന്നത്. ഈ താൽപ്പര്യപ്രകാരം ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്ന കവിതയാണ് ആദ്യ ദാർശനികതയുടെ സാക്ഷ്യം. ഹെമിനിസം ഇന്നത്തെപ്പോലെ പർവ്വതീകരമായതിരുന്ന എഴുപതുകളിൽ അതിന്റെ സന്ദേശം ക്രിയാശക്തിയോടെ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുവാൻ പ്രസ്തുത കവിതയ്ക്കു സാധിച്ചു എന്ന് എല്ലാ സമകാലീന വായനക്കളും വിധിക്കുന്നു. 'ആധുനികതയുടെ പുരുഷാധിപത്യമാതൃക വ്യവഹാരത്തിന് പുറത്തുള്ളൊരു ആനുഭവസ്ഥരായ കവിതയ്ക്ക് പ്രാപ്യമാകുകയാണ് ഇവിടെ ആദ്യം ചെയ്യുന്നത്' എന്ന് ഇവിടെയെഴുതിയ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രഥമദർശനത്തിൽ സ്ത്രീപക്ഷസ്ഥിതിയെ നീക്കിക്കുന്ന ഒരു കവിതയാണ് സാക്ഷ്യം എന്നു തോന്നാമെന്നും പുരുഷാധിപത്യം പുനഃസ്ഥാപിക്കാൻ വ്യഗ്രതയുള്ള കവിതയുടെ സാക്ഷ്യം ദർശനത്തിൽ നിന്നും തിരിച്ചറിയാനായതിന്റെ ഹേതാണ് വേദം.

കഴിഞ്ഞുപോയ കാലത്തെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെടാനായി ഗ്രഹിക്കുന്ന സാധാരണമനുഷ്യൻ ഉപയോഗപ്രദതയിലേക്കിറങ്ങി. ആ സമയത്തെ അംഗീകരിക്കാതെ വെച്ചു എത്ര അവഗണിച്ചാലും എത്ര നിരസിച്ചാലും അവ മനുഷ്യനെ വേട്ടയാടിക്കൊണ്ടിരിക്കും. അസംസ്കൃതമായ അമനസ്സ് ആരോഴ്ചനിറഞ്ഞിരിക്കാതെ, താൽപര്യമംഗീകരിക്കാതെ ജീവിക്കാൻ നീക്കമെടുക്കും. അങ്ങനെയൊരുവസ്ഥയാണ് സാക്ഷ്യത്തിലെ വക്താവെന്നുള്ളത്. പാശ്ചാത്യത്തിന്റെ കൃത്യമായ വലിച്ചെടുത്ത പ്രത്യാഘാതമാണ് സാക്ഷ്യം എന്ന് വേദം എം. ടി. ഡേവിഡ് തന്റെ നിക്ഷിപ്തമായ ഉത്തരവാദിത്തങ്ങൾ സമർത്ഥമായി നിർവ്വഹിക്കാൻ ഒഴിഞ്ഞുമാറാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. തന്റെ കഴിവുകൾക്ക് അനുയോജനമായ മുദ്രകൃത്തി ക്ലാസ്സുകളിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെടാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ മാതൃകാവസ്ഥയാണ് സാക്ഷ്യം. മുതലായിത്തന്നെ

കളിൽ അഭിമുഖീകൃത കാലം തള്ളിനിൽക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന സ്വഭാവമാണല്ല കവി. പോയകാലത്തെക്കാര്യം കവിയ്ക്കിപ്പോയിട്ടുണ്ട്. ഇന്നിനെയാണ് എന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. വർത്തമാനകാലയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളോട് പുറംതിരിഞ്ഞു നിൽക്കാൻ ഒരു യഥാർത്ഥ കവിക്ക് സാധ്യമല്ല.

വിശന്നുപത്ത ഒരു സ്ത്രീശവം ഏറെക്കാലമായി അഴുകിയതിന്റെ അയൽക്കാലമേപ്പാലും അസ്വസ്ഥരാക്കിക്കൊണ്ട് കവിയുടെ മനസ്സിൽ കിടക്കുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീയോട് താമസപ്പെട്ട പുരുഷസമൂഹം ചെയ്ത ഏതൊരു ക്രൂരതയുടെ പരിണതഫലമാണിതെന്ന സത്യം തന്നെ അലട്ടിക്കൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു. ആ ജഡത്തെ മറവുചെയ്താൽ മാത്രമേ തനിക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭിക്കൂ എന്നറിയപ്പെടുന്ന കവി ഒരു ആഭിചാരക്രിയയിലൂടെ അതിനു ശ്രമിക്കുന്നു. മൂക്കുപൊത്തി ആ നാറ്റം അകറ്റിയതുകൊണ്ടായില്ല, അളിഞ്ഞ ആ ശവത്തെ എണേന്നേക്കുമായി നീക്കം ചെയ്തേപറ്റൂ എന്നും കവിക്ക്റിയാം. സമൂഹത്തിന്റെ ഒളിച്ചോട്ടം ഒട്ടും ശരിയല്ലെന്നും ആ ജഡത്തെ സൂക്ഷിച്ച് സമൂഹം തന്നെയാണെന്നും വിളിച്ചു പറയുന്നുണ്ട് കവി. ശവത്തിലെ ഓരോ അവയവത്തെയും ഭൂമിയിലെ ഓരോ അംശത്തിലേക്കു പടർത്തി സമൂഹത്തിന് അതിന്റെ കുറ്റബോധത്തിൽനിന്ന് രക്ഷപ്പെടാൻ സാധ്യമല്ലാതാക്കുന്നതോടെ കവിത പൂർണ്ണമാകുന്നു. ഈ കവിതയെ മന്ത്രവാദമെന്ന് എം. ഗംഗാധരനും⁵ ആഭിചാരമെന്ന് കെ.സി.നാരായണനും⁶ വിശേഷിപ്പിച്ചു. കവിതയ്ക്കൊക്കെ ഒരു ബാധയൊഴിയക്കലിന്റെ സ്വഭാവമുണ്ടെന്ന് എൻ. അജയകുമാർ പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി.⁷

കവിതയുടെ ആദ്യ ഭാഗത്ത് കവി അവളുടെ ജീവിതം എന്തായിരുന്നു എന്ന് തീർക്കിക്കൊണ്ടു. കാഴ്ചക്കും കേൾവിക്കും അവൾക്ക് പരിധി നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഏറെ വൈകി ഉറങ്ങുകയും ഏറ്റവും നേരത്തേ എഴുന്നേൽക്കുകയും ചെയ്യുന്നവളാണവൾ. അമ്മയും ഭാര്യയും സഹോദരിയുമായി നിൽക്കുന്ന ഇവൾ ഒരേതരം വേദനയാണ് പങ്കിടുന്നത്. നിശ്ശബ്ദമായ മൂറിന്റെ വക്കുകളാണ് അവളുടെ മൗനനിറഞ്ഞ ചുണ്ടുകളെന്ന് കവി ചരിത്രം മുന്നോട്ടു കുതിക്കുമ്പോഴും അവൾ മാത്രം നിന്നിടത്ത് ഉറച്ചുപോയിരിക്കുന്നു. പ്രതിരോധിച്ചിടത്തെയൊക്കെ അടിച്ചമർത്തപ്പെടുകയായിരുന്നു അവൾ. നിശ്ശബ്ദതയും മൗനവും സ്ത്രീയുടെ ചരിത്രത്തെ മുടിയിരിക്കുന്നു. ഒരു യോഗശൂന്യമായ ഒരു പാത്രംപോലെ അവളുപേക്ഷിക്കപ്പെടുന്നു. ഒരു കുറ്റിച്ചുലുപോലെയോ ഉപയോഗിച്ചു നിറംമങ്ങി വക്കുപൊട്ടിപ്പോയ ഒരു കഞ്ഞിപ്പാത്രം പോലെയോ നിശ്ശബ്ദം ജീവിച്ച് അവളും മരിച്ചുപോവുകയാണ്. പ്രതികരണശേഷി നഷ്ടപ്പെട്ട, പുരുഷന്റെ ഇഷ്ടത്തിനനുസരിച്ചു പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു യന്ത്രം അതായിരുന്നു അവൾ. എന്നാൽ അവൾ തന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. കവിയുടെ അസ്തിത്വത്തിൽ അവൾക്കും

പങ്കുണ്ട്. അത് കണ്ടിട്ടില്ലെന്നു നടിക്കാൻ കവിക്കാവുന്നില്ല സമൂഹത്തെ അതു സരിക്കുന്ന കവിയും പുരുഷമേധാവിത്വലോകത്തിന്റെ പ്രതിനിധി തന്നെ. എല്ലാമറിഞ്ഞിട്ടും പ്രതികരിക്കാനാവാത്ത, സ്ത്രീയെ മരണത്തിന്റെ വായിലേക്കെറിഞ്ഞുകൊടുത്ത കുറ്റബോധം കവിക്കുമുണ്ട്. ഇതിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെടാനാണ് കവിയുടെ ശ്രമം.

സ്ത്രീയായിരിക്കുമ്പോൾ അവൾക്ക് ഒരിക്കലും അസ്തിത്വം ഉണ്ടാവുകയില്ല എന്ന കവിയുടെ പൂർണ്ണബോധമാണ് അവളുടെ ശരീരം മറ്റു പലതിലേക്കും വ്യാപിപ്പിക്കാൻ കവിയെ പ്രാപ്തനാക്കുന്നത്.

“ഒരു പെണ്ണിൻ തല-
 തവൾക്കു ജന്മനാ കിച്ചുവെങ്കിലും
 അതിന്റെ കാതിന്മേൽ
 കടലിരമ്പില തിരതുളുമ്പില
 മുഖത്തു കണ്ണുകളി-
 തിന്നു പാതിരയ്ക്കടയ്ക്കുവാൻ മാത്രം
 ഒരു നിശ്ശബ്ദമാം
 മുറിവിൻ വക്കുകളതിന്റെ ചുണ്ടുകൾ”

ഇവിടെ കവി ആവർത്തിച്ചുപയോഗിക്കുന്ന വാക്കാണ് അതിന്റെ എന്നത്. വാക്കിലന്തർഭൂതമായ ഭാവത്തെ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ ആ വാക്ക് ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ദമിതമായ അബോധത്തെ പ്രത്യക്ഷവൽക്കരിക്കുമ്പോൾ അതിന്റെ എന്ന പദത്തിലൂടെ അവൾ കേവലവസ്തു മാത്രമായിത്തീരുന്നു. സ്വത്വമില്ലാത്ത കേവലവസ്തു. മുൻകാലസാഹിത്യത്തിൽ സ്ത്രീ ആത്മാവില്ലാത്ത കേവലശരീരം മാത്രമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ ആധുനികകാലഘട്ടത്തിൽ ശരീരവും ആത്മാവുമില്ലാത്ത വസ്തു മാത്രമായി സ്ത്രീത്വം പിൻതള്ളപ്പെടുന്നു.

“മയങ്ങാറുണ്ടാവി-
 ല്ലവളോളം വൈകിയൊരു നക്ഷത്രവും
 ഒരൊറ്റ സൂര്യനു-
 മവളേക്കാൾ നേർത്തെ പിടഞ്ഞെണീറ്റിലാ”

ഇവിടെ അടിച്ചമർത്തപ്പെടുന്ന മേഖലയിൽ നിന്നുയരുന്ന പ്രതിഷേധത്തിന്റെ സ്വമത്തിനുപകരം ഭാഷോല്പന്നമായ ആത്മാവു നഷ്ടമായ സഹതാപത്തിന്റെ സ്വരമാണ് മുഴങ്ങുന്നത്. അതോടൊപ്പം സഹതപിച്ച് ഭാഗം ചേർക്കുന്ന ചുഷകനായ അധികാരിയുടെ ശബ്ദം കൂടി ധ്വനിക്കുന്നു. പ്രതി

ജലം ഉയർന്നതിനുമുമ്പ് സഹതപിച്ച് അതിന്റെ മുന്നോടിക്കുന്ന
 അധിമതമായ എതിരാളിയുടെ തന്ത്രവും കവിതയ്ക്ക് വഴങ്ങുന്നു.

“ഒരു കുറ്റിച്ചുലി
 ഒരു നാദത്തെയ്
 തെളുങ്ങിയ വരോർത്തൊരു
 കത്തിപ്പാത്രം
 ഒട്ടേറണിവൾ...”

ഇതിൽ ചുരുക്കി, തെളി, വരോർത്തൊരു പാത്രം എന്നിവയോടാണ് സ്ത്രീ
 യെ ഉപമിക്കുന്നത്. ഈ പ്രസ്താവന സ്ത്രീയോടുള്ള സമീപത്തിന്റെ
 കാഴ്ചപ്പാട് പ്രത്യക്ഷവൽക്കരിക്കുകയാണെന്നു പറയാം. കവിയും ഈ
 അപരന വസ്തുക്കളെ മോശമായിക്കൊണ്ടുന്നു എന്നുവരുന്നു. ഒരു വീട്ടിൽ
 അവരും വേണ്ട വസ്തുക്കളായിട്ടും അവയെ മോശമായി നോക്കിക്കൊണ്ടു
 സമൂഹമനസ്സിലെ കവി വിമർശിക്കുകയാണിതിലൂടെ എന്ന് ഇവിടെ
 വ്യക്തമല്ല. മറിച്ച് അടുക്കളയുമായി ബന്ധമുള്ള, സ്ത്രീകൾ മാത്രം ഉപ
 യോഗിച്ചുവരുന്ന ഇത്തരം വസ്തുക്കൾ രണ്ടാകിയാണെന്ന് ഉറപ്പിക്കാനേ
 കവിയുടെ ഈ പ്രസ്താവന സഹായിക്കൂ. കവിതയുടെ രണ്ടാംഭാഗത്തിൽ
 ശരിക്കിട്ടാതെ മരിച്ച അവളുടെ ജഡം പ്രതികാര സന്നദ്ധമാക്കാനുതകുന്ന
 ആടിപ്പാർക്കിയതാണ്. അവളിൽ അടിച്ചുതർത്തപ്പെട്ട പ്രതിഷേധവും കാത്തു
 സൂക്ഷിച്ച മൗനവുമെല്ലാം കവി പുനഃസൃഷ്ടിക്കുന്നു. അവളുടെ ആത്മാ
 വിലെ ശരീരത്തിൽനിന്ന് വേർപ്പെടുത്തി നരകോജിയായ കടുവയിൽ ഘടി
 പ്പിക്കുകയാണ് കവി. അവളുടെ നാവ് എപ്പിലിലകൾ നക്കുന്ന വീടുകാവൽ
 കോനായ പട്ടിയിലേക്കല്ല, വിശപ്പു സഹിക്കാവുന്നതാണെന്ന് ഇതെന്തെല്ലാ
 വൃത്താപിടിക്കുന്ന ചെന്നായയിലേക്കാണ് സൂക്ഷിപ്പിക്കുന്നത്. അവളുടെ
 ശരിക്കാത്ത വിശപ്പിനെ ജനപദങ്ങളെയും നഗരങ്ങളെയും ചുറ്റിവളയുന്ന
 കാട്ടുതീയിലേക്കും അവളുടെ വേദന പലവും ചോരയുമൊലിക്കുന്ന
 സന്ധ്യയിലേക്കും മാറ്റുന്നു. സ്ത്രീ ഉർവ്വരതയുടെ പര്യായമെന്നു കേൾവി
 യുണ്ടെങ്കിലും അവളുടെ ശാപം വിളനിലങ്ങളെ ഉണക്കുന്ന സൂര്യതാപത്തി
 ലേക്കും മാറ്റിപ്പിക്കുന്നു. മരണത്തെ ആകാശത്തിലും തൂക്കിയിടുന്നതൊക്കെ
 ആരുമറിയാതെ പോയ അവളുടെ സവിശേഷതകൾ പ്രകൃതിയലവിടവി
 ടെയായി നാം കാണുകയായി ഭൂമിയിൽ ജീവജാലങ്ങൾ ഉള്ളിടത്താലും
 അവളുമാണ്. അതിൽ നിന്നും രക്ഷപ്പെടാനാർക്കുമാവില്ല. കുറ്റത്തെ
 ഹിംസയാക്കിവെച്ചുവർക്കെതിരെയുള്ള തിരിച്ചടിയായിട്ട്, അവർ
 ശേഷിച്ചകാലം കുറ്റബോധത്തിൽ നീറി നീറി ജീവിക്കേണ്ടി വരുന്നു. ഇതേ

ക്രമമായ കവിത എഴുപതുകളിൽ ഏറെ ഉണ്ടായിട്ടില്ല എന്ന് കെ.സി. നായരണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

സ്ത്രീശരീരത്തിൽ ആത്മാവിന് ഗതി കിട്ടില്ലെന്നുറപ്പിച്ച് ആത്മാവിനെ മറ്റൊരു ജീവിതിലേക്ക് ചേർക്കുന്ന കവി സ്ത്രീക്ക് സ്വന്തമായൊരു അസ്തിത്വം സ്ഥാപിച്ചുകൊടുക്കാൻ തയ്യാറല്ല. സ്ത്രീശരീരത്തിൽ നിന്നും ഒരിക്കലും പ്രതികാരശബ്ദം ഉയരില്ല. ഉയർന്നുകൂടാ. ഇരയെ പിടിക്കാനും അതാത് വിശപ്പിനെ സമർത്ഥമായി അതിജീവിക്കാനും, മറ്റുള്ളവരെ ശപിക്കാൻ പോലും സ്ത്രീക്കാവില്ല. അതിനാലാണ് കവി മറ്റു മാർഗങ്ങൾ തേടുന്നത്, മറ്റു ഉടലുകൾ തേടുന്നത്. അതൊരിക്കലും മറ്റൊരു സ്ത്രീയുടേതുല്ല. 'സ്ത്രീണാം ച ചിത്തം, പുരുഷസ്യ ഭാഗ്യം' എന്നു പറയുമ്പോഴും സ്ത്രീയെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സമീപനമാണ് പുരുഷൻ പലപ്പോഴും കൈകൊള്ളുന്നത്. ഈ നിഷേധസ്വരത്തിനെ ബലപ്പെടുത്തുന്ന രീതിയിലാണ് കവിയുടെ ചില പ്രയോഗങ്ങൾ.

ബലിമൃഗമായിട്ടാണ് അവളുടെ മൃതിയെ കവി കണക്കാക്കുന്നത്. ബലിമൃഗത്തിന് മരണത്തിലൂടെയേ മോചനമുള്ളൂ. 'ജീവിതത്തെ ബലിമൃഗമാക്കി തിന്നോട് പ്രതിഷേധിക്കുകയും മരണത്തെ മാത്രം ബലിമൃഗമാക്കിക്കൊണ്ട് ആ പ്രതിഷേധം ജീവിതോന്മുഖമാക്കുകയുമാണ് കവി ചെയ്യുന്നത്' എന്ന നരേന്ദ്രപ്രസാദിന്റെ നിരീക്ഷണത്തോട് "പൂർണ്ണമായും യോജിക്കാനാവില്ല. മരണാനന്തര ജീവിതത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവർക്കേ ഇത് ഉൾക്കൊള്ളാനാവൂ. ജീവിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ കഷ്ടപ്പെടുത്തുകയും മരിച്ചതിനുശേഷം പരിഗണന നൽകുകയും ചെയ്യുന്ന അവസ്ഥയാണ് ഈ സ്ത്രീക്കും.

ആറ്റുരിന്റെ സംക്രമണത്തെ സ്ത്രീപക്ഷ വായനക്കായി സഭിപ്പിച്ച് തികച്ചും പ്രത്യക്ഷമായ ബിംബകൽപ്പനകളിൽ അഭിമുഖീകരിച്ച് പുരുഷധാരയിൽ അതിനെതിരായ രചനയായി പൂർവ്വകാലപഠനങ്ങൾ വിലയിരുത്തി. എന്നാൽ അതിൽനിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ കാഴ്ച്ചപ്പാടാണ് കവിശ്ചയ്യത് എന്ന തിരിച്ചറിവാണ് ഈ നിരീക്ഷണത്തിലൂടെ ലഭിച്ചത്. പറയാനുള്ളതെല്ലാം തുറന്നുപറയാതെ എന്തൊക്കെയോ ബാക്കിവെക്കുന്നതാണ് യഥാർത്ഥ കവിത എങ്കിൽ, കവിയുടെ സൗന്ദര്യം എങ്കിൽ, ഇങ്ങനെയൊരു നിരീക്ഷണത്തിൽ തെറ്റില്ല എന്നു വിശ്വസിക്കാം.

वर्तमान का यथार्थ: 'यादों के सहात्री'

A K Bindhu

P G Dept. of Hindi & Research Centre, Govt. Arts & Science College, Kozhikode

“कंप्यूटर के इस समय में जबकि हर वस्तु रिमोट कंट्रोल के दम पर चलती है हम सामाजिक, धार्मिक झगड़ों को कंधों पर लाद लेते हैं।” (धुएँ की ईमानदारी - कुसुम अंसल - पृ. ५) वर्तमान भारतीय चेतना पश्चिम के सांस्कृतिक उपनिवेशवाद का शिकार होती चली जा रही है। इससे भारतीय संस्कृति का हास हो रहा है और एक नयी संस्कृति विकसित हो रही है। जिन सामाजिक नैतिक मूल्यों को आधार बनाकर देश की स्वतंत्रता प्राप्त की गई, उन्हीं मूल्यों का अवमूल्यन व विघटन स्वतंत्रता के बाद देखा गया। परिवर्तन की इस स्थिति ने व्यक्ति के आचरण, धार्मिक भावना, नैतिकता के मानदण्ड, परिवार, समाज, राष्ट्र सभी को प्रभावित किया। इसका असर सबसे ज्यादा समाज के संपन्न वर्ग पर देखा जा सकता है। संपन्न वर्ग की ज़िन्दगी की इस यथार्थ व्यथा कथा को चित्रित करनेवाले हिन्दी की समकालीन कथा लेखिकाओं में कुसुम अंसल की अपनी खासियत है। नयी संस्कृति या व्यवस्था में नये वर्गों का उदय हुआ। समाज उच्च, मध्य एवं निम्न वर्गों में विभाजित होने लगा। समकालीन हिन्दी कहानियों में अक्सर मध्यवर्ग और निम्न मध्यवर्ग का चित्रण देखा जा सकता है। लेकिन संपन्न वर्ग के वास्तविक और प्रभावकारी चित्रण का अभाव है। कुसुम अंसल ने इस परंपरा को तोड़कर ‘धुएँ की ईमानदारी’ कहानी संग्रह में संपन्न वर्ग की व्यथा कथा का

भारतीयता से संबन्धित एक सही दिशाबोध से हमें परिचित कराती है। यही जन्म अंशल की पहचान है।

पश्चिम से प्रभावित उपभोगवादी संस्कृति का प्रवेश भारतीय जीवन में बहुत तीव्र गति से बढ़ रहा है। फलतः यह संस्कृति मनुष्य से उसके सद्गुणों को छीनकर समस्त जीवन में अशांति का बीज बोती है। आज भारत में भारतीयता का तिरोभाव हो रहा है। आज की भारतीयता सिर्फ प्रवासियों की स्मृतियों और ज़िन्दगी में जीवित है। “यादों के सहयात्री” के युवक राघव इसका जीवंत सबूत है। पिता की अंतिम इच्छा पूरी करने के लिए उनकी राख लेकर ३५ साल के बाद जब राघव अमेरिका से भारत आया, उसके मन में अतीत के पृष्ठ खुलने लगे। उनकी यादों में एक ओर भारतीय यथार्थ की झांकी है जो उन्हें अपने परिवार से मिला। दूसरी ओर भारतीय यथार्थ में बाधा पहुँचनेवाली अनेक विध्वंसकारक शक्तियाँ हैं। ये शक्तियाँ आज भी संप्रदायवाद, आतंकवाद, जातिवाद आदि अनेक नामों से संहार ताण्डव कर रही हैं। वर्तमान भारत की अनेक बुलन्द समस्याओं का पर्दाफाश लेखिका ने प्रस्तुत कहानी में किया है। पाश्चात्य संस्कृति की जड़ें मज़बूत होने लगीं। भारतीय संस्कृति, धर्म सब यहां से मिट रहे हैं। ऐसे सन्दर्भ में भारतीयता कहाँ? इस कहानी में इसकी खोज है।

‘यादों के सहयात्री’ कहानी के राघव भारत में जन्म लेकर भारतीय यथार्थ को बनाये रखने में सफल रहा। उनकी रहन-सहन, खान-पान, विश्वास, आचरण सभी में भारतीयता देखी जा सकती है। अमेरिका से आते समय जब हवाई जहाज़ की परिचारिका चाय-काफी उंडेल जाती है तब उसके मन में माँ के बनाये परांठे और आम के अचार की फांक काँध जाती है। “कैसा स्वाद था उनका, आज भी उसकी स्वादिष्ट याद जैसे जीभ पर ताज़ा थी।” (यादों के सहयात्री- पृ. ४९) न्यूयार्क में भी राघव भारतीयता को लाने का प्रयत्न करता था। वह कहता है — “न्यूयार्क में भी प्रयास करके मैं अपने परिवेश को अपनी भारतीयता को जिलाये रखता था। सुपर बाज़ार से खरीदी पीटा ब्रेड को टोस्टर में गरम करके हम लोग मज़े से खाते।” (यही- पृ ६०) माँ की मृत्यु के बाद पिता को भी साथ लेकर अमेरिका में भारतीय चेतना को बनाये रखनेवाला राघव निश्चय ही भारतीयता का ज्वलंत उदाहरण है।

मौ केलिए सत्यनारायण की कथा करवाना, पिता के तर्पण केलिए राजवाट जाना, जैसे विश्वासों को लेकर जीनेवाले राघव में भारतीय यथार्थ का रूप लेखिका देखती हैं। भौतिकता के साथ आध्यात्मिकता भी भारतीयता केलिए आवश्यक है। नैतिक मर्यादाओं और मूल्यों से राघव कभी हिनकता नहीं। वह भारत आते समय मूरलीधर खन्ना को देखने गया। उनकी अवस्था देखकर उनकेलिए सत्यनारायण की कथा करवाने केलिए वह निश्चय करता है। आचरण की सभ्यता, कर्तव्यबोध आदि गुण उनमें विद्यमान थे। ये बाजार से मिलनेवाली चीजें नहीं, बल्कि भारतीय संस्कृति या चेतना के महत्वपूर्ण अंश हैं।

हमारा नारा यह है कि व्यक्ति से परिवार, परिवार से समाज और समाज से राष्ट्र की उन्नति होती है। मुक्तिबोध के अनुसार "समाज में वर्ग हैं, श्रेणियाँ हैं और श्रेणियों में परिवार है। समाज की अच्छाई-बुराई परिवार के माध्यम से होती है, क्योंकि मनुष्य के चरित्र का विकास परिवार में होता है। बच्चे पलते हैं, इनमें सांस्कृतिक शिक्षा मिलती है वे अपनी सारी अच्छाइयों, बुराइयों, यहाँ से लेते हैं" (नयी कविता का आत्मसंघर्ष - गजानन माधव मुक्तिबोध - पृ. १८) यहाँ राघव ने अपने परिवेश से संस्कृति तथा सांस्कृतिक मूल्यों को बरकरार रखना सीखा। उनके अनुसार - "एक नन्हा सा परिवेश था हमारा, मात्र अपना, जिसमें एक अनकहे प्रेम की बारिक-सी सरिता बहती थी, जिसकी फूहार माँ और बाबूजी से होती हुई मुझ तक आती थी। एक त्यागिनी सी, अनुभूति से भरी हुई, जो सदैव देती है।" (यादों के सहयात्री- पृ. ५०) ममता, प्रेम, दया, सहानुभूति जैसे गुण परिवार से मिलते हैं। कहानी के जरिए लेखिका कहती है "प्रेम ऐसा गुण है जो झुकता है और बदले में कुछ नहीं चाहता।" (वही - पृ. ५०) आज उपभोक्तावादी संस्कृति द्रुतगति से भारतीय परिवार में प्रवेश करने लगी। परिणामतः परिवार, माता-पिता, पुत्र एवं पुत्री की प्राचीन युग में जो व्याख्या थी या जो बिंब था वह टूटा हुआ दृष्टिगोचर हुआ। मानवीय नैतिक मूल्यों का यहाँ कोई स्थान नहीं। निकट के संबंधों में भी तनाव और टूटन की स्थितियाँ यहाँ के व्यस्य जीवन में प्रायः बनती हैं। संश्लिष्ट एवं बहुलतावादी इस नयी संस्कृति में आदमी यांत्रिक रूप से जन्म लेकर सारी जिन्दगी यंत्रवत् जीते-जीते एक मशीन बनकर रह गया है। कृत्रिमता और यांत्रिकता संबंधों को कठोर और

विशेष बनाते हैं।

आज की उपभोगवादी संस्कृति के चक्काचीध में किसानवाले मनुष्य के पास बूत भी करने के लिए समय नहीं। कुछ पाने की व्यसता में अपने माता-पिता को भी देखने के लिए इनके पास समय नहीं। इस नयी संस्कृति का एक अग्रिम अंग बन गया है मनुष्य। लोक्यों जैसे बड़े नगर में हर अभिवार माता-पिता को एंटेरेटेन करने के लिए आनेवाले घंटा-बहु-बच्चा अंगल में किया है। असली घंटा-बहु ने इन्हें भेजा है। ये माता-पिता भी जानते हैं कि ये इनके घंटा-बहु-बच्चा नहीं। फिर भी ये आपस में अभिनय करते हैं। मनुष्य जनों के पास पैसा है। पैसे से सबकुछ खरीद सकते हैं। लेकिन यही मनुष्यों का कोई स्थान नहीं। लेखिका के अनुसार "जापान में एक एजेंसी है जिसे 'एंटेरेटेइटर' या 'हायर फैमिली' कहते हैं। यही अर्थ को चरम तथ्य मानने के कलमस्वरूप व्यक्ति संवेदनशील हो अपने शाश्वत संबंधों को नकार रहा है। अब जहाँ एक ओर बुजुर्ग वर्ग स्वयं को अरक्षित अनुभव कर रहा है, वहीं दूसरी ओर वह स्वयं पारिवारिक स्नेह से वंचित हो रहा है। यह सिर्फ लोक्यों की स्थिति नहीं। भारत में कितने बुजुर्ग लोग 'वृद्धसदन' में भरण लेते हैं, कितने लोग पारिवारिक स्नेह से वंचित रह जाते हैं। भारतीय संस्कृति का पतन एवं विनाशकारी तत्वों का उदय इसका कारण है। इन विनाशकारी तत्वों में सबसे प्रबल हैं- संप्रदायवाद, जातिवाद और आतंकवाद। इन समस्याओं का भी चित्रण इस कहानी में कुसुम अंगल ने किया है।

सांप्रदायिकता भारतवर्ष के सामाजिक, राजनीतिक जीवन का अभिन्न अंग बन गयी है। आर्थिक, राजनीतिक शक्तियों को हथियाने के लिए हमेशा शक्तिशाली वर्ग ने धर्म को हथियार के रूप में प्रयोग किया है, जिसके बगले में अपने संप्रदाय के लोगों को भाड़काकर प्रयोग करते हैं। स्वार्थ लोभ्य व्यक्ति ने अपने संप्रदाय के लोगों को भाड़काकर प्रयोग करते हैं। स्वार्थ लोभ्य व्यक्ति ने अपने निजी स्वार्थ की पूर्ति के लिए सांप्रदायिक विद्वेष फैला रहा है। धर्म का अपहरण लेकर सांप्रदायिकता पनप नहीं है। यों कहती है- "मजल पावे कुछ अपहरण लेकर सांप्रदायिकता पनप नहीं है। यों कहती है- "मजल पावे कुछ भी था- राजनीतिक या किसी कॉलेजी लड़ाई का, उनका ध्येय तो स्वार्थ ही।" (बापों के सहयात्री पृ. ५०) इस कहानी में पुनिवसिटी के एक टीम का दूसरे टीम से जो पराजय हुई, उससे हमझा भी शुरू हुआ। "बस, हमझा वही से शुरू हुआ था। अब स्थिति यह थी कि हमझा, खेन, टीम या कॉलेज वही से शुरू हुआ था। अब स्थिति यह थी कि हमझा, खेन, टीम या कॉलेज पुनिवसिटी का न रहकर हिन्दु-मुसलमान के बीच बंट गया था।" (बापों के

सहयात्री पृ. ५०) यहाँ खेल-खिलाही के स्थान पर लड़ाई और लड़नेवाले हैं। मनुष्य-मनुष्य के बीच का सबसे विकृत रूप इस सांप्रदायभेद में देखा जा सकता है। मित्रता के स्थान पर शत्रुता का बीज बोकर उनसे लाभ उठानेवाले अनेक बाह्य शक्तियाँ हमारे समाज में हैं। समाज की गति इनके इशारे पर है। यहाँ समाज का अपनिर्माण हो गया है।

विश्वविद्यालयों में राजनीति का जो पड़घंटा चल रहा है, इस पर भी कुनूस असल ने प्रकाश डाला है। राजनीतिक नेता अपने स्वार्थ की सिद्धि के लिए युवा शक्ति का दुरुपयोग करते हैं और युवकों के भविष्य से खिलवाड़ कर रहे हैं। छात्रों के मन में सांप्रदायिकता, वर्ग-भेद आदि का बीज बोकर वे लोग इनसे लाभ उठाते हैं। परिणाम स्वरूप वे हड़तालें करते हैं, तोड़-फोड़ में भी लग जाते हैं, अनेक विध्वंसक कार्य करते हैं- “बहुत से दादा टाड़प लोग किसी कॉलेज या यूनिवर्सिटी के नहीं थे। उनमें से वे विद्यार्थी भी नहीं लगते थे। फिर कौन थे वे लोग?” (यादों के सहयात्री पृ. ५१) इनके बीच शांति की स्थापना सामनेवाली बड़ी सी फैक्टरी के मालिक मुरलीधर खन्ना ने ही किया। कोई नेता या मेयर नहीं। उस समय भीड़ से खिसकनेवाले लोग असल में इस जुलूस की डोरी पकड़नेवाले हैं। यही हमारी नियति है। विवेक जागने पर समाज की अधम शक्तियाँ पलायन करने लगीं। होस्टल के मुसलमान छात्रों को भोजन देने का प्रबंध खन्ना ने किया। अखबार में यह घटना दूसरे ही रंग में छापा। वरेण्य वर्ग के सभी लोग जनता का शोषण नहीं करते। इसका प्रतीक है खन्ना। मानवीय मूल्यों का हिमायती है खन्ना। राघव को अमेरिका जाने का प्रबन्ध भी इन्होंने किया। समाज में ऐसे लोग घिरले हैं। लेकिन उनका अपना अस्तित्व नहीं है। राघव याद करता है कि पाँच बजे हज़ारों चक्कर इस गेट से निकलते थे, संतुष्ट, हंसते हुए, बतियाते हुए। पर अब स्थिति ठीक विपरीत है। “फैक्टरी तीन साल से बंद पड़ी है। लेबर से झगड़ा है... बैंक का देना-लेना है.... लफड़े ही लफड़े हैं।” (यादों के सहयात्री पृ. ५१) हर कहीं उपभोगवादी संस्कार नज़र आता है। न्याय और नीति की रक्षा करना जिसका जिम्मा होता है, वह भी ऐसे अन्याय करने में नहीं चूकता। हमारे यहाँ आतंकवाद की प्रवृत्ति राजनीति के स्तर पर बहुत अधिक फैल गई है।

आज का ज़माना आतंकवाद का ज़माना है। पुराने ज़माने में गुंडे-लुच्चे

और चोर-डाकू आतंकवाद का रास्ता अपनाकर धनार्जन कर लेते थे। पर आज विद्यार्थी नेता अपनी मांगों की पूर्ती के लिए, कर्मचारी यूनियन अपनी मांगों पर अड़े रहते हुए, राजनीतिक नेता सरकार को झुकाने के लिए आतंकवाद का रास्ता अपनाते हैं। आज आतंकवाद अनेक रूपों में प्रकट हो रहा है। बस, ट्रेन या हवाई जहाज़ के यात्रियों को बन्धक बनाकर ज़ोर डाला जाता है, इस सिलसिले में निरीह यात्रियों की हत्या करने से भी वे नहीं हिचकते। इस कहानी में कुसुम अंसल ने गोमती कांड का उल्लेख किया है। अलीगढ़ का स्टेशन आनेवाला है। वहाँ के निकट ही गोमतीकांड हुआ था, जिसमें चार यात्रियों को रेलगाड़ी से उतारकर उन्मादी भीड़ ने हत्या कर दी थी। “ये दंगाई कौन है? हिन्दु या मुसलमान?” और भोली-भाली जनता को क्यों मारते हैं? “राघव के प्रश्न का यही उत्तर मिला” – “असल में ये दंगाई बेकार के फालतू लोग हैं। कुछ परछाड़ियों की खातिर लड़ रहे हैं।” (यादों के सहयात्री पृ. ५५) ठीक है कि ये परछाड़ियाँ कुछ तो कल्पनिक देवी-देवताओं की हैं, या दंतकथाओं के टुकड़े हैं या सपनों के अपभ्रंश। सच तो यह है कि इन परछाड़ियों की वास्तविकता कुछ भी नहीं है। ये परछाड़ियाँ वास्तव में कुछ खास लोगों के मस्तिष्क की ईजाद हैं। शायद इसलिए कि इससे उनका अपना स्वार्थ पूरा होता है। “इलक्शन के समय यही हथकंडे तो काम आते हैं श्रीमान... ये सब चालें हैं जो वोट हथिमाने के लिए चली जाती है... और राजनीतिक दांवपेंच में मारे जाते हैं बेचारे बेगुनाह लोग, जिनका किसी मज़हब, झगड़े और किसी राजनीति से कुछ लेना-देना नहीं होता” (यादों के सहयात्री पृ. ५६) यहाँ कुसुम अंसल ने वर्तमान भारत का भीषणतम यथार्थ का चित्रण किया है।

आजकल आतंकवाद का एक नया रूप उभर आया है, जो सबसे ज्यादा खतरनाक है। बच्चे इसका शिकार बन जाते हैं। इसलिए ट्रेन में पान-बीड़ी की ट्रे लेनेवाले बच्चे से भी वे डरते हैं। आजकल किसी के साथ सफर करना मेरु नहीं है। पूरा आतंकवादी लगता है। पहले राघव को भी बेतरतीब दाबी में देखकर यात्री लोग डरते थे। सभी के मन में भय है। एक दूसरे से डरता है। सब कहीं भय का एक आवरण छिपा हुआ है। मनुष्य-मनुष्य के बीच का विश्वास टूट गया है। आज मनुष्य हर पल भय से जीता है। आज हर देश में, परिवार में आतंकवादी छिपकर बैठा हुआ है।

जातिभेद, वर्ग-भेद और संप्रदाय भेद ये हानिकारक संकीर्णताएँ हैं जो दीमक की तरह भारतीय जीवन और चेतना को भीतर ही भीतर खोखला करती जा रही हैं। पश्चात्य सभ्यता, शिक्षा, आधुनिक आवागमन एवं सन्देशवाहन के साधनों, नवीन आर्थिक व्यवस्था, नगरीकरण तथा आधुनिकीकरण, औद्योगिकीकरण, धार्मिक, राजनैतिक एवं सामाजिक आन्दोलन, प्रजातंत्रीय प्रणाली, कानूनों का प्रभाव आदि ऐसे कारण हैं, जिनसे प्रभावित होकर व्यक्ति जाति की सीमाएँ तोड़ने लगा। इतना होते हुए भी समाज में अब भी समानता की भावना व्यावहारिक रूप में नहीं दिखाई देती। देशहित और मानवहित इसी में है कि जातिगत भेदभाव का समापन हो। सदैव के लिए वह भेदभाव समाप्त हो जाए। खन्ना की नौकरानी जमादारिन की लड़की थी। इस वजह से सोशल वर्कवाली क्लब को लोग उनके यहाँ से चाय नहीं पीते। खन्ना के द्वारा लेखिका यह कहना चाहती है - “मुझे बहुत वाहियात लगती है ये बातें। ये सारी सीमाएँ, ये बंटवारे, दूसरों को हानि पहुँचाना। यह सब और कुछ नहीं अज्ञान का परिणाम है।” (यादों के सहयात्री पृ. ५३) वह भी बता दिया कि संकुचित मानसिकता से कोई भी कार्य पूरा नहीं होता। यही सामाजिक विद्रुपता हम देख सकते हैं। इन लोगों के नाम बड़े, लेकिन दर्शन थोड़े हैं।

भारतीय चेतना के विकास में बाधक इन विनाशकारी तत्वों का पर्दाफाश करके सामाजिक गतिविधियों में जो परिवर्तन हुआ है, उस पर भी लेखिका ने प्रकाश डाला। यहाँ ‘इक्का’ के स्थान पर रिकशा का आना परिवर्तन का सूचक है। “इक्का जैसी अजीबोगरीब सवारी जीवन में फिर कहीं देखने को नहीं मिलाय” (यादों के सहयात्री पृ. ५८) आम आदमी के जीवन में कुछ परिवर्तन अवश्य हुआ। लेकिन परिवेश या परिस्थिति वैसा ही वैसा रहा। अलिगढ़ की गली का जो वातावरण है, वह भारत के कोने-कोने में देखा जा सकता है। सब कहीं बंदबू है। जगह-जगह लोगों के थूक, पेशाब आदि से भरा हुआ है। जितना भी विकास हो, विज्ञान की प्रगति हो, लेकिन अब भी आवश्यक बदलाव नहीं हुआ है। उपभोगवादी संस्कृति का असर सबसे पहले संपन्न वर्ग पर पड़ता है। आर्थिक क्षमता से परिपूर्ण होते हुए भी अधिक धन पाने की इच्छा, संबंधों में बिखराव उत्पन्न करती है। स्वार्थ लोलुप ये मानवीय रिश्ते तोड़कर कुछ पाने की लालसा में सदैव लालाशित हैं।

नयी संस्कृति या नयी व्यवस्था उन्हें दुविधा में डालती है। कुसुम अंसल ने सीधी एवं सरल भाषा में संपन्न वर्ग की व्यथा कथा, वर्तमान राजनीति के खोखलापन, सांप्रदायिकता, आतंकवाद आदि से ग्रस्त नयी पीढ़ी, जाति-भेद आदि को कुछ व्यंग्यात्मक ढंग से चित्रित किया है।

भारतीय यथार्थ को बनाये रखने में युवा पीढ़ी के प्रतिनिधि बनकर राघव मौजूद है तो पुरानी पीढ़ी के प्रतिनिधि मुरलीधर खन्ना है। लेकिन वर्तमान भारत के मूल्य हास ने खन्ना के अस्तित्व को मिट्टी में मिला दिया। लेकिन अमेरिका में जाकर वहाँ भी भारतीयता को लाने का कार्य राघव ने किया है। उनके बन्धु जगदीश तथा उनकी पत्नी में इस भारतीयता का अभाव भी है। परिचयीकरण के इस प्रवाह में वे बहते रहे हैं। भारतीय यथार्थ के स्थान पर थोपे गये यथार्थ पर हम जीते हैं। यहाँ संबंधों का कोई स्थान नहीं। धर्म, विस्वास ये सब खोखले बन गये हैं। भारत में रहते हुए भी यहाँ की मिट्टी, महक, परिवेश, परंपरा आदि से वंचित रह जाते हैं। आज विचार-विचार, समझ-समझ की टकराहट है। अतीत और वर्तमान के बीच टकराहट है। पुरानी और नयी आधुनिकता के टकराव से राजनैतिक, सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक एवं साहित्यिक क्षेत्र में प्रवृत्तियाँ बदल जाती हैं। ऐसे अवसर पर भारतीयता सिर्फ प्रवासियों के बीच जीवित है। प्रगतिशीलता, आधुनिकता के नाम पर स्वच्छन्दता एवं भोगवादी दृष्टि ने विकृतियों को जन्म दिया, फलस्वरूप हमारी सांस्कृतिक विरासत छिन्न-भिन्न होने लगी, सांस्कृतिक क्षेत्र में एक अजीब सी दिशा-शून्यता आ गयी।

संदर्भ सूची

1. यूपै की ईमानदारी - कुसुम अंसल, नैशनल पब्लिशिंग हाऊस, १९९९.
2. पादों के सहयात्री - कुसुम अंसल, नैशनल पब्लिशिंग हाऊस, १९९९.
3. बड़े कविता का आत्मसंपर्क तथा अन्य निबंध- मुक्तिबोध, विश्व भारती प्रकाशन, १९६४



चित्रामुद्रल की 'प्रेतयोनी' कहानी में स्त्री-अस्मिता

Hema G

P G Dept. of Hindi & Research Centre, Govt. Arts & Science College, Kozhikode

वर्तमान में स्त्री अस्मिता एवं आत्मनिर्भरता का बोध जीवन के हर पहलु को प्रभावित कर रहा है। स्त्री विषयक का चिन्तन व विमर्श कदम कदम पर पुरुष वर्चस्व को चुनौती दे रहा है। आज स्त्री अधिकारों व अस्मिता के संघर्ष का घोष समाज में गूँज रहा है। लेकिन स्त्री जीवन की जटिलताएँ व समस्याएँ कम होती नज़र नहीं आ रही हैं।

स्त्री-अस्मिता अपने स्थूल रूप में स्त्री की वैचारिकता, स्त्री या मनुष्य के रूप में उसकी गरिमा, प्रतिष्ठा तथा पहचान ही है। लेकिन स्त्री अस्मिता इतनी भर नहीं है। यह पुरुष के समान स्त्री का समान अधिकार, स्त्री के प्रति विवेकपूर्ण दृष्टिकोण तथा स्त्री द्वारा पुरुष के वर्चस्व का प्रतिरोध है। औरत का केवल स्वतंत्र होकर निर्णय ले सकना या आर्थिक रूप से स्वतंत्र हो जाना ही उसकी अस्मिता नहीं है। सही अर्थ में स्त्री अस्मिता का अर्थ होगा स्त्री के प्रति समाज के दृष्टिकोण और मानसिकता में बदलाव, जिसमें स्त्री का खुद का दृष्टिकोण भी शामिल है।

स्त्री अस्मिता पुरुष से मुक्ति नहीं, पुरुष सत्त्व तथा पुरुष मानसिकता से मुक्ति की माँग करती है। स्त्री- अस्मिता के प्रभाव से ही स्त्री

रचनाकारों ने अपने दुख, दर्शन और संघर्ष को अभिव्यक्ति दी है।

'प्रेतयोनि' चित्राजी द्वारा 1992 में लिखी गयी कहानी है। इसमें उन्होंने एक टैक्सी ड्राइवर के चुंगल से बचकर आयी अनिता गुप्ता नामक लड़की की अस्मिता की लड़ाई का चित्रण किया है। कहानी में अनिता के साथ हुए अत्याचार के बारे में अखबार में आई खबर से मालूम हो जाता है। खबर के अनुसार दिल्ली विश्वविद्यालय की बी.ए. आनर्स अंतिम वर्ष की छात्रा अनिता एक टैक्सी ड्राइवर की हावस का शिकार हुई। लेकिन उसने बड़ी बहादुरी से टैक्सी ड्राइवर का सामना किया और उस दरिन्दे के चुंगल से निकल भागने में सफल हुई। इतना ही नहीं, उसने निकट के पुलिस थाने में उस टैक्सी ड्राइवर के विरुद्ध रिपोर्ट भी दर्ज करवाई। पुलिस अभिभावकों ने उसे सुरक्षित अपने घर भी पहुँचा दिया।

इस हादसे के दौरान अनिता के घुटनों पर मोच आ गया था। वह अपने पैर हिला नहीं सकती थी। घुटनों पर लेप लगाने के लिये उसकी माँ कटोरी में हल्दी और चूने का लेप मलती है। और उससे पूछती है कि "महिने का कितने दिन शेष है।" वह माँ से कहना चाहती थी कि "अम्मा, तुम जिस आशंका से पीड़ित होकर यह प्रश्न पूछ रही हो, वैसे कुछ कामुक राक्षस की पूरी कोशिश के बावजूद सम्भव नहीं हो पाया। मे प्राणपण से लड़ी हूँ..."² लेकिन घुटनों की पीड़ा ने उसे बोलने की मोहलत नहीं दी। अनिता घरवालों से प्रतिवाद करना चाहती है, लेकिन कर नहीं पाती। उसके सारे प्रतिवाद अपने आप से हैं।

अगर माँ बेटी के बीच खुलकर बातें होती तो माँ जरूर अपनी बेटी के दर्द को समझ पाती। और यह भी जान चुकी होती कि उसके साथ क्या हुआ है। अनिता भी माँ से खुलकर बातें नहीं कर पाती है। इसलिए उनके बीच दरारे आ जाती है। जो आजकल अक्सर माँ - बेटी के बीच होता है। और यहाँ इसी दरार एवं गलतफहमी की वजह से माँ अनिता को काढ़ा पिलाना चाहती है ताकि उसका महीना किसी हालत में न रुके। तब वह माँ से कहती है कि उसके साथ वैसा कुछ भी नहीं हुआ है। लेकिन माँ यह मानने के लिए तैयार नहीं है। माँ का कहना है कि "हाथ आई को मर्द छोड़ता है कहीं"³ यह माँ का

विश्वास है। बदले में वह माँ से कहती है कि उसे काढ़े की जगह जहर पिला दे। अनिता किसी भी हालत में काढ़ा पीने के लिए तैयार नहीं है। क्योंकि काढ़ा पीना उसके आत्मसम्मान के खिलाफ है।

माँ-बेटी के बीच एक तरह का खुलापन होना चाहिए था। अनिता पहले ही अपने माँ को समझा सकती थी। लेकिन ऐसा नहीं हुआ। बाद में जब वह समझाने की कोशिश करती है तब माँ समझाने के लिए तैयार ही नहीं होती।

पिता एवं बेटी के बीच जो रिश्ता इसमें चित्रित किया गया है, वह पुरुषवादी समाज का है। पहले अनिता के पिता का मानना था कि लड़कियाँ माँ-बाप के बुढ़ापे का सहारा बन सकती हैं। वह अपने पत्नी से हमेशा कहता था कि अगर वह अपनी लड़कियों को दहेज में कुछ दूंगा तो सिर्फ शिक्षा। क्योंकि शिक्षा ही उन्हें आत्मनिर्भर बनाएगी। और वे अपनी ऊँच-नीच स्वयं निबटेगी। उनका यह भी मानना था कि माँ-बाप जीवन भर साथ बैठकर उनकी रक्षा तो नहीं कर सकते।

अनिता जब हवलदार के साथ घर आती है तब पिता का कहना था कि "भूल जा बेटी, जो कुछ तुम पर बीती, सोच ले दुःस्वप्न था। हमारे लिए यही बहुत है कि तू जीवित है... हमारे आँखों के सामने है।" लेकिन वही पिता अखबार में उसकी संघर्ष की गाथा पढ़कर एकाएक संवेदनशून्य हो जाता है और उससे बड़ी सख्ती से पेश आता है।

अखबार में खबर आने के बाद वह यह कोशिश करता है कि जिसके साथ यह अत्याचार हुआ है वह अपनी बेटी अनिता गुप्त नहीं और कोढ़ है। वह यह नहीं चाहता कि लोग उसके घर आकर अपनी बेटी के कसीदे उसे मुलायम और अफसोस के बहाने उसके जाने पर लमक छिड़के। ये खबर अगर विरादरी में फैल जाय तो वह किसी को मुँह दिखाने लायक न रह जायगा। इसलिए अनिता को कमरे में बंद करके रखा जाता है। और सब से यह कहते हैं कि अनिता बड़ी बेटी मुक्ता के साथ भोपाल में है।

इसके बारे में अनिता का सोचना है कि बापूजी ऐसा क्यों कह रहे हैं। उसे लगता है कि शायद लोकप्रवाद के भय से वे ऐसे कसौ होगो। मुक्ता दीदी ने अकेले मुंबई जाकर नौकरी करने का निश्चय

किया तो सगे-संबन्धियों ने आलोचना की थी। तब तो बाबूजी तनकर छोड़े हो गये थे।

अनिता के अनुसार उसने अपना ऊँच-नीच पूरी जटिलता के साथ निबटा दिया है। और इसके लिए उसने जो आत्मबल संचित किया था वह अपने पिता से पाया था। वह पूछती है "क्यों नहीं बाबूजी छयस्रोत से बाहर आ, अपने भीतर के छटपटाने मनुष्य को मुखौटे की विवशता से मुक्त कर, साहस दिखाने की अखबारों में कैद अनिता गुप्त और कोई नहीं, उनकी अपनी बेटी अनिता ही है।"⁵

घरवालों को अनिता का पिता सरल निर्देश देता है कि अनिता का किसी से बातचीत न हो सके। और घर में एक ऐसा माहौल बनाया कि जैसे अनिता कहीं है ही नहीं। इस तरह घरवाले उसके अस्तित्व पर चुनौती देते हैं। वे कभी यह नहीं सोचते कि अनिता पर क्या बीतता होगा।

उसका पिता सिर्फ अपने बदनामी के बारे में सोचता है। वह कभी यह नहीं सोचता कि अनिता किस तरह उस टैक्सी ड्राइवर से लड़कर आयी है। उन्हें अपनी बेटी की कोई परवाह नहीं है। उन्हें परवाह है समाज में उनकी मर्यादा से, अपनी बदनामी से। इसीलिए वह अनिता पर यह आरोप लगाता है कि "उसे (अनिता को) एफ. आई. आर. दर्ज कराते समय यह कहना चाहिए था कि यह लड़की का मामला है। उसकी सुरक्षा और भविष्य का ख्याल कर दे और मामले को गुप्त ही रखें।"⁶

पुलिस ने अभी तक टैक्सी ड्राइवर को नहीं पकड़ा। इसलिए पुलिस के अकर्मण्यता के विरोध में दिल्ली विश्वविद्यालय के समस्त छात्र-छात्रों ने आई.टी.ओ स्थित पुलिस मुख्यालय के समक्ष विरोध प्रदर्शन करने का आह्वान किया। ये खबर जब बगलवाली सुशीला आंटी आकर बता देती है तो माँ उनके हाँ में हाँ मिलाकर बातें करती है। लेकिन उनके चले जाने के बाद पिताजी अनिता पर भरस पड़ते हैं। उन्हें लगा कि उसी ने अपने साथियों को कहीं से इशारा कर दिया है। तभी तो वे ऐसे करने के लिए तैयार हुए।

घर के अन्य सदस्यों को (छोटे भाई एवं बहन) यह समझाया जाता है कि वे अनिता पर कड़ी नज़र रखें। उसे घर में जेल की तरह

बन्द करके रखा जाता है। अगर घर में कोई आ जाय तो उसे कमरे में छुपके से बैठना पड़ता है। ऐसे माहौल में उसे अपने आपको संभालने में कुछ समय लगता है।

घर में उसकी जो हालत है उसके बारे में अपनी सहेली नम्रता को खत लिखना चाहती है। पाखाने जाकर छुपके से खत भी लिखती है और छोटे भाई के हाथ लेटर बॉक्स में डालने के लिए देती है। मगर वह लेटर बॉक्स में डालने के बजाय खत पिताजी के हाथ में थमा देता है। फोन करने की कोशिश भी करती है। लेकिन उसमें भी वह असफल हो जाती है। उसे मालूम है कि उसके साथ जो जबरदस्ती हो रही है, वह हफ्ते भर के लिए नहीं है। वह अपने आपसे पूछती है कि "एक लंबी गिरवी जीवन ऐसी ही नजरबंदी को चौथनी संकटी सुरंग में बंदी होकर बिताना होगा उसे। बिता सकेगी।"

इन सबसे ऊब कर निराश होकर अनिता आत्महत्या करने का निश्चय करती है। और गले में फंदा डाल देती है। लेकिन यह सोचकर मुखार जाती है कि उसके लिए कल सबेरे पुलिस थाने के समक्ष विरोध-प्रदर्शन करनेवाले छात्र-छात्रायें जब उसके आत्मघात की सूचना पढ़ेंगे तो स्वयं को कितना अपमानित और ठगा हुआ महसूस करेंगे। क्या वे यह नहीं सोचेंगे कि वे एक निहायत कमजोर और कायर लड़की के बहाने अपनी लड़ाई लड़ रहे थे जो उन्हें लड़ने से पहले ही हार मानने को विवश कर गई।

यहाँ अनिता अपने आपसे लड़ रही है और उसमें वह सफल भी हो जाती है। गले से फंदा निकालकर वह निर्णय कर लेती है कि कल सुबह जब आई.टी.ओ. स्थित पुलिस मुख्यालय के सामने विरोध प्रदर्शन के लिए एकजुट होती अपनी पीढ़ी के साथ वह भी होगी।

जब किसी लड़की के साथ इस तरह का अत्याचार होता है तब अखबार वाले उसे बड़ा चढ़ाकर सेन्सेशनल (sensational) बनाते हैं। टी.वी. चैनल उस पर कहानियाँ बनाते हैं। और कई दिनों तक ये खबर ताजा रखी जाती है। लेकिन जब अन्य कोई सेन्सेशनल खबर मिलती है तब बॉक्स ऐटम से यह खबर एकदम गायब हो जाती है। और लोग भी उसे भूल जाते हैं। सिर्फ मसालेदार खबरें ही छपती हैं।

कारवाई नहीं होती। इसके बारे में समाज का जो नजरिया है उसका बदलना जरूरी है।

कोई यह नहीं सोचता कि उस लड़की पर क्या बीतती होगी। ऐसे अवसरों पर वह मानसिक एवं शारीरिक रूप से कमजोर हो जाती है। क्योंकि सबसे पहले उसे अपने आपसे लड़ना पता है। उसके बाद उसे उस अत्याचार से लड़ना पड़ता है जो उसके साथ हुआ है। इसके लिए घर परिवार एवं समाज को उसका साथ देना है।

यहाँ इस कहानी में अनिता अपने आप से ही नहीं बल्कि अपने परिवार से भी लड़ रही है। क्योंकि यहाँ उसके साथ देनेवाले ही उसके खिलाफ हो गये हैं। इस कहानी में चित्रा जी आशा करती है कि घरवालों के लाख कोशिशों के बावजूद वह अपने साथियों से मिलकर नारी के खिलाफ होनेवाले अत्याचारों के विरुद्ध लड़ेगी। यह उनकी आशावादी दृष्टिकोण है कि अगर परिवारवाले नारी का साथ नहीं देंगे तो समाज जरूर उसका साथ देगा।

आज के बदलते सामाजिक स्थिति में माँ बाप की जिम्मेदारी बढ़ गयी है। उन्हें अपने बच्चों को खासकर अपनी बेटी को परिवार एवं समाज में आत्मसम्मान के साथ जीने के लिए तैयार करना है।

सन्दर्भ सूची

1. स्त्री- विमर्श—कमल और कुदाल के बहाने—रमणिका गुप्ता, पृ- 29
2. प्रेतघोनी—चित्रामुद्रल—पृ.सं- 102
3. वही-- पृ सं- 108
4. वही-- पृ सं- 99
5. वही-- पृ सं- 97
6. वही-- पृ सं- 84
7. वही-- पृ सं- 109



हिन्दी और अंग्रेज़ी के आंचलिक उपन्यास

Rakhi Balagopal

PG Dept. of Hindi & Research Centre, Govt. Arts & Science College, Kozhikode

उपन्यास विधा में आंचलिक उपन्यास ने प्रत्येक देश के साहित्य में साहित्यिक क्रांति मचायी। परिणामतः सामाजिक और सांस्कृतिक परिस्थितियों की यथार्थ अभिव्यक्ति के लिए अंचलों का वर्णन अनिवार्यता सा बना। अंचल नाम सुनने मात्र से प्रत्येक के मन में भारत के किसी अंचल का चित्र ही उभरता है। लेकिन तथ्य यह है कि पश्चिम प्रदेशों में भी अंचल थे और हैं और अंग्रेज़ी साहित्य में आंचलिक उपन्यासों की एक समृद्ध परंपरा भी देखी जा सकती है। वास्तव में आंचलिक उपन्यासों की शुरुआत पहले इंग्लैंड में हुई थी और बाद में ही भारतीय साहित्य में यह धारा पनपी।

आंचलिक उपन्यास

आंचलिक उपन्यासों में आंचलिक स्थानों, व्यक्तियों, वस्तुओं आदि का असाधारण आलेखन प्रधान रूप से होता है। अतः आंचलिक उपन्यास अपने शिल्प एवं दृष्टि से साधारण उपन्यास से अपना अलग व स्वतंत्र अस्तित्व रखता है। वस्तुतः आंचलिक उपन्यास की परिभाषा का केन्द्र आंचलिक ही है।

आंचलिक उपन्यास की अनेक परिभाषाएँ हिन्दी और अंग्रेज़ी के विद्वानों द्वारा विविध साहित्यिक ग्रंथों में दी गयी है। लेकिन आंचलिक उपन्यास की

एक विशिष्ट परिभाषा नहीं मिलती है। सभी परिभाषाओं के मूल में 'अंचल विशेष' है। संक्षेप में कहा जा सकता है कि एक विशेष अंचल या क्षेत्र जो सामाजिक और सांस्कृतिक विशिष्टता रखने वाला एक ऐसी इकाई हो जिसके निवासियों का रहन-सहन, प्रथाएँ- उत्सवादि, आदर्श और आस्थाएँ, मौलिक मान्यताएँ तथा मनो वैज्ञानिक विशेषताएँ परस्पर समान और दूसरे क्षेत्र के निवासियों से इतनी भिन्न हो कि इनके आधार पर यह क्षेत्र या अंचल विशेष, इसी प्रकार के दूसरे क्षेत्रों से एकदम अलग प्रतीत हो। इसप्रकार के अंचल या क्षेत्र के जीवन को अभिव्यक्त करने वाली रचना को आंचलिक कह सकते हैं।

अंग्रेज़ी में आंचलिक उपन्यास को Regional Novel कहते हैं। हिन्दी में संक्षिप्त रूप से जो परिभाषा दी गयी वही अंग्रेज़ी आंचलिक उपन्यास के लिए भी सही निकलती है। फिर भी कतिपय महत्वपूर्ण परिभाषाएँ अनिवार्य हैं-

"The Regional Novel is the National novel carried to one degree further of subdivision; it is a novel which concentrating on a particular part a particular region of a nation which depicts the life of that region in such a way that the reader is conscious of that characteristics from others in that common mother land." - (The English Regional Novel- Phyllis Bentley, p.7)

'The tendency of some writers to set their works in a particular locality, presented in some detail as affecting the lives and fortunes of the inhabitants- (Dictionary of World Literary Terms, p.337-38).

आंचलिक उपन्यासों का समर्थन करते हुए, दिए परिभाषाओं में आंचलिकता का द्योतन करने वाले तत्व निहित हैं जिससे हिन्दी और अंग्रेज़ी आंचलिक उपन्यासों के संबंध में एक धारणा मिलती है। परिभाषाओं में क्षेत्र विशेष के सत्य पर बल दिया गया है और उस क्षेत्र को 'इकाई' के रूप में नहीं, 'संघ' के रूप में प्राधान्य दिया गया है। उस प्रदेश के भौगोलिक, सांस्कृतिक ऐतिहासिक वातावरण और परंपरा ही क्षेत्र या प्रदेश को नायकत्व का पद देता है। आंचलिक उपन्यासकार सांस्कृतिक एवं मानवशास्त्रीय दृष्टि से जन जीवन का चित्रण करता है। अतः कोई उपन्यास केवल स्थानीय रंग, बोली, लोक कथाओं के आधार पर विशुद्ध आंचलिक उपन्यास नहीं बन सकता। प्रदेश या अंचल से ली गई कहानी कहना नहीं वरन अंचल विशेष के

जीवन की गहराई में प्रवेश करे वहीं के यथार्थ को, जीवन सत्य को कहने ही में वह अन्य रचनाओं से स्पष्ट अन्तर रख सकती है। तभी वह विश्व संस्कृति के साथ को आत्मसात कर सकती है।

आंचलिकता और स्थानीय रंग (Regionalism and Local Color)

आंचलिकता में 'आंचलिक' Regionalism में 'Regional' प्रमुख तत्व का लक्ष्य होता है तो स्थानीय रंग या Local color में वह सामान्य तत्व जाने कि मात्र बाह्य विशेषता के रूप में होती है। आंचलिकता या Regionalism का चित्रण आत्मनिष्ठपरक (Subjective) होता है जबकि स्थानीय रंग का चित्रण वस्तुगत (Objective) होता है और नाम के अनुसार ही पाठकों को आकर्षित करने के वास्ते रंगत भर देने का कार्य ही उसमें होता है। आंचलिक उपन्यासकार दर्शक की हैसियत से नहीं भोक्ता की हैसियत से अंचल जीवन की समस्याओं और समग्र व्यक्तित्व को गहरे उतरकर उभारते हैं। स्थानीय रंग सतह तक पहुँचने वाली वस्तु नहीं ऊपरी परत पर ही फैलकर रह जाने वाली वस्तु है। यह रंग वस्तु की आत्मा को छूने में असमर्थ है।

ग्रामीण और शहरी अंचल की समस्या (Rural and Urban Regionalism)

आंचलिक उपन्यासों के संबंध में ग्रामीण और शहरी अंचल की समस्याओं को लेकर हिन्दी साहित्य में विभिन्न मत हैं। अधिकांश विद्वान आंचलिकता का संबंध ग्रामीण जीवन से ही मानते हैं। कुछ आलोचकों का विचार है कि यह क्षेत्र विशेष गाँव भी हो सकता है, शहर भी हो सकता है। डॉ. वेदप्रकाश अमिताभ का कथन है - "आंचलिक जीवन मुख्यतः ग्रामीण ही होता है और आंचलिक उपन्यास इस स्थानिक घटाय की सधनता एवं समग्रता के साथ अनुभव की ग्रामाणिकता को लेकर प्रस्तुत हुए हैं। (भाषा जनपरी/फापर, २०००, डॉ. वेदप्रकाश अमिताभ, पृ. ५५) आचार्य नन्द दुलारे बाजपेयी ने आंचलिक उपन्यासों को सामाजिक उपन्यासों के विद्रोह में निमित्त माना है, अतः वे आंचलिक उपन्यासों को नये अज्ञात जीवन और दूरवर्ती प्रदेशों

के अपरिचित क्षेत्रों से संबंधित उपन्यास मानते हैं। डॉ. धनंजय वर्मा, डॉ. रामदरश मिश्र, डॉ. विश्वंभरनाथ उपाध्याय, डॉ. विवेकी राय आदि आंचलिक उपन्यास का विषय क्षेत्र ग्रामीण मानते हैं।

आंचलिक उपन्यास किसी अंचल के विविध रूपमय जनजीवन के पूर्ण परिचय से सम्बद्ध होने के कारण नागरिक क्षेत्रों को भी आंचलिक उपन्यासों में ग्रहण किया जा सकता है, ऐसा डॉ. रामपत यादव का मत है। राजेन्द्र अवस्थी, कांति वर्मा, महेन्द्र चतुर्वेदी, सुरेश सिन्हा आदि इसी विचार के पक्षधर हैं।

आंचलिक उपन्यास में किसी विशेष अंचल के विविध रूपमय जनजीवन का चित्रण होता है। विषय क्षेत्र कुछ लेखक गाँव से लेते हैं तो कुछ शहर से। वातावरण और प्रकृति के उन्मुक्त वर्णन का पर्याप्त अवकाश नगरांचल में मिलना कठिन है। नगर केंद्रित उपन्यासों में लोक संपृक्ति का स्पर्श नाम मात्र का होता है। इस प्रकार अपनी सांस्कृतिक विरासत से गहरे जुड़े आंचलिक उपन्यासों में नये और पुराने मूल्यों के द्वन्द्व और मूल्य संक्रमण के जो विस्तृत चित्र मिलते हैं, वे नगर बोधी उपन्यासों में कम हैं। फिर भी क्षेत्र विशेष के यथार्थ चित्रण के आधार पर नगर बोध से संबंधित उपन्यासों को आंचलिक उपन्यासों की गणना में ली गई है। उदा: 'बूँद और समुद्र', (अमृतलाल नागर), दीर्घतपा (फणीश्वरनाथ रेणु), बोरीबली से बोरीबंदर (शैलेश मटि बानी), रागदरबारी (श्रीलाल शुक्ल), सफेद मेमने (मणि मधुकर) आदि।

अंग्रेजी साहित्य में Regionalism का प्रादुर्भाव औद्योगीकरण की शुरुआत से हुआ। नगरों में बढ़ती समृद्धि जब गाँवों में भी पहुँचने लगी तो वहाँ के श्रमिक वर्गों और उनके जीवन वृत्ति पर भी बदलाव आने लगा। परिणाम स्वरूप ग्रामीण जीवन का हास होने लगा। ग्रामीण अनुभव और उसकी अंतर्निहित शक्ति को समझने वाले अनेक लेखक थे जिन्होंने इन सबका यथार्थ चित्रण किया। लोगों ने इन रचनाओं को स्वीकार भी किया क्योंकि नष्ट हो रहे मानवीयता को वे खुद पहचान रहे थे। शहरी सभ्यता की कृत्रिमता, यांत्रिकता, शिष्टता में हृदय शून्य रह जाता है। ग्रामीण जीवन में शताब्दियों से निर्मित जीवन प्रणाली होती है जिसका आधार उसकी नैसर्गिकता व स्वाभाविकता होती है। इसमें प्राचीनता का आरोप लगाने पर भी शहरी जीवन की नवीनता की औपचारिकता नहीं होती। Regionalism

ने इस तरह के स्वच्छन्द, ग्रंथि रहित और सशक्त यथार्थ का स्थापन किया। नये युग के आरंभ और नष्ट हो रहे युग के संघर्ष को अनेक आंचलिक उपन्यासकारों ने मुखरित किया। ग्रामीण और शहरी अंचल के संघर्ष को व्यक्त करते हुए, लेखकों को भी अनेक समस्याओं का सामना करना पड़ा क्योंकि खुद लेखक भी इस संघर्ष में उलझे हुए थे। फिर भी पुरी आत्मीयता के साथ ये लेखक अपने ग्रामीण अंचल के जीवन को उसकी वास्तविकता में उभारा। अंग्रेजी के लगभग सभी आंचलिक उपन्यासकार इस चित्रण में सफल हुए, जिनमें Elizabeth Gaskell, Thomas Hardy, Sheila Kaye Smith, Henry Williamson, Constance Home आदि प्रसिद्ध हैं।

भविष्य की प्रगति के परिपोषण के लिए पूर्वकाल को गाड़ने की जो प्रवृत्ति थी उसके विरुद्ध आंचलिक लेखकों ने पूर्वकाल को (ग्रामीण जीवन को) व्यक्तिवादी मूल्यों के स्रोत के रूप में परिष्कृत किया। उनका लक्ष्य था कि जो बीत गया था उसको शायद एक प्रौद्योगिक उच्च समूह समझ सकता है। यह सत्य साबित हुआ क्योंकि जिस विशेष प्रकार की ग्रामीण सांस्कृतिक सामाजिक विकास परंपरा की अभिव्यक्ति की गई, उसको ग्रहण किया गया।

हिन्दी आंचलिक उपन्यासों की विशेषताएँ

१. अंचल की भौगोलिक स्थिति और प्राकृतिक वातावरण

आंचलिक उपन्यासों में भौगोलिक परिवेश और प्राकृतिक वातावरण का सजीव चित्रण होता है। अंचल की प्रकृति वहाँ के अन्य तत्वों को भी प्रभावित, नियंत्रित और परिचालित करती है। आंचलिक लेखक प्रकृति के कोमल और उग्र स्वभावों की मार्मिकता से अभिव्यक्त करते हैं तथा उसे मानवीय जीवन से संदर्भित करते हैं। प्राकृतिक एवं भौगोलिक स्थितियों के यथार्थ प्रत्यांकन से अंचल विशेष की समग्रताओं, जटिलताओं एवं विविधताओं को स्वर दिए जाते हैं।

२. क्षेत्र विशेष का कथानक

आंचलिक उपन्यासों के कथानक की विशेषता यह है कि वह विशिष्ट क्षेत्र को ही घेरता है। उस क्षेत्र की परिस्थितियों, घटना शृंखला तथा चरित्र

विकास से कथानक का निर्माण होता है। अपने प्रामाणिक अनुभवों के जगत्-लेखक क्षेत्र विशेष पर दृष्टि केंद्रित कर वहाँ के नियासियों के जीवन के और प्राचीन समस्याओं से घिरे विशिष्ट संस्कृति को समग्रता में स्थापित करता है। उपन्यासकार जिस कथा की रचना करता है, वह उस अंचल के बारे में होती बल्कि उस अंचल की ही कथा होती है अर्थात् अंचल से प्रारंभ होकर अंचल में ही समाप्त होने वाली जीवन की कथा।

३. कथानक में बिखराव और पात्रों की बहुसंख्या

सामान्य उपन्यासों की कथावस्तु में जहाँ एकसूत्रता और संबद्धता पायी जाती है, वहाँ आंचलिक उपन्यासों की कथावस्तु में बिखराव और फैलाव पाई जाती है। आंचलिक उपन्यासों की कथा योजना बहुमुखी तथा वैविध्यपूर्ण होती है और पात्रों की संख्या भी बहुत अधिक होती है। उपन्यासकार का नज़र सीमित अंचल के जीवन की समस्त समस्याओं और पहलुओं के विविध पक्षों का संश्लिष्ट चित्र उपस्थित करना होता है। अतः उपन्यासकार को अनेक कथाओं, उपकथाओं, प्रासंगिक कथाओं तथा अवांतर कथाओं की दृढ़ योजना करनी पड़ती है। ये सारी बिखरी कथाएँ समवेत रूप में अंचल कथा बन जाती है और वही उसकी विशेषता होती है।

४. अंचल का नायकत्व और चरित्र विकास

आंचलिक उपन्यासों में अंचल स्वयं एक जीवन्त विशिष्ट पात्र होता है जिसके परिवेश में मिट्टी से गढ़े हुए पात्र लेखकीय आवश्यकता का निर्वाह करने के लिए आते और चले जाते हैं। आंचलिक उपन्यास के पात्र एक दूसरे के निमित्त नहीं होता वे सब अंचल के निमित्त होते हैं। आंचलिक कथा के विभिन्न पक्षों को उभारने के लिए ही अंचल के चरित्रों का विकास किया जाता है।

५. परिवेशजनित पिछड़ापन

आंचलिक उपन्यास में एक उपेक्षित और अविकसित अंचल के जन जीवन की कथा होती है। जहाँ प्राकृतिक परिवेश किसी अंचल की विशिष्टता बन जाती है तो वही परिवेश उस अंचल के पिछड़ेपन का कारण भी बन जाता है।

एक विकासशील राष्ट्र की तुलना में अंचल विशेष हर दृष्टि से पीछे दिखाई देते हैं और अविकसित होते हैं। राष्ट्र के किसी नगर की तुलना में अंचल का पिछड़ापन स्वाभाविक ही है क्योंकि आधुनिकता के प्रभाव से अनेक अंचल वंचित रह जाते हैं।

६. अंचल का धार्मिक संदर्भ

भारत जैसे विशाल एवं प्राचीन देश की धार्मिक मन्तव्यों एवं महान सांस्कृतिक परंपराओं का उद्घाटन आंचलिक उपन्यासकारों द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है। लोक जीवन पर धर्म की पकड़ आज के युग में भी मजबूत है। गाँव के लोग धर्म को बाहरी आवरण के रूप में ओढ़ते हैं। शैक्षणिक विकास की अपर्याप्तता और सुविधाओं के अभाव के कारण ही ग्रामीण जनता अंधविश्वास की जकड़ में पड़ते हैं। इन सबका और साथ ही में परिवर्तित वातावरण में गाँवों में बदल रहे धर्म के प्राचीन प्रतिमानों का यथावत् चित्रण आंचलिक उपन्यासों में मिलता है।

७. लोक सांस्कृतिक जीवन दर्शन

आंचलिक उपन्यासों में ग्राम जीवन की अनुभूतियाँ बड़े सरस ढंग से अभिव्यक्त किया जाता है। ग्रामजीवन के लोक गीतों, लोक कथाओं, लोक कलाओं, लोक-नृत्यों लोक-धर्मी शब्दों वाक्यों में अंचल का विशिष्ट भू-भाग अपनी पूरी समग्रता के साथ उद्घाटित हो उठता है। इन लोक सांस्कृतिक पक्ष के उपकरणों द्वारा अंचल के कण-कण से परिचय होता है और अंचल अपनी सांस्कृतिक गाथा स्वयं कहते दृष्टिगत होते हैं।

८. अंचल की सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक स्थिति का चित्रण

अंचल के सर्वांगीण चित्रण की सजीवता के लिए वहाँ की सामाजिक, आर्थिक तथा राजनीतिक स्थिति का चित्रण भी किया जाता है। इन सभी स्थितियों का प्रभाव जन जीवन पर पड़ता है और इन्हीं के माध्य से आंचलिक कथा विकसित होती है। इन उपन्यासों में अंचल चेतना के सामाजिक आर्थिक एवं राजनीतिक समस्याएँ अपनी समग्रता में उभरकर गाँव की बदलती तस्वीर पेश करते हैं।

१. आंचलिक भाषा, संवाद और शैली वैविध्य

आंचलिक उपन्यासों की सारी खासियत के साथ वहाँ की भाषा का भी प्रयोग किया गया है। भाषा की इस खासियत ने गद्य भाषा के क्षेत्र में एक नवीन प्रयोगधर्मिता एवं क्रांति का सूत्रपात किया। अन्य विशेषताओं की तरह आंचलिक उपन्यासों में अंचल में प्रयुक्त लोक भाषा, बोलियों, उपबोलियों, लोक शब्दों, कहावतों आदि का यथावत् प्रयोग किया गया है। लेखक को न करें जो पाठकों में दुर्बोधता उत्पन्न करें।

संवादों में सामूहिक, वैयक्तिक, वर्णनात्मक, चित्रांकन, यथार्थपरक, आत्म-संवाद, स्वगत कथन जैसे शैलियों को अपनाया जाता है। वर्णनात्मक, आत्म कथात्मक, पत्र-डायरी शैली, अन्य पुरुष शैली जैसी शिल्प-विधियाँ आंचलिक उपन्यासों में प्रयुक्त की गयी हैं।

अंग्रेजी आंचलिक उपन्यासों की विशेषताएँ

हिन्दी आंचलिक उपन्यासों की जो विशेषताएँ बताई गई हैं वह अंग्रेजी आंचलिक उपन्यासों में भी लागू की गयी है। फिर भी थोड़ी बहुत भिन्नता एवं समानताएँ देखी जा सकती हैं। भौगोलिक और प्राकृतिक वातावरण का चित्रण हिन्दी से भी अधिक अंग्रेजी आंचलिक उपन्यासों में हुआ है और प्रकृति-मानव का गहरा संबंध दोनों भाषाओं के कथानक में देखी जा सकती है। कथानक में जो बिखराव हिन्दी आंचलिक उपन्यासों में पाया गया है वैसा बिखराव अंग्रेजी में नहीं है। नायक का प्राधान्य दो भाषाओं के उपन्यासों में कम होते हुए भी अंग्रेजी आंचलिकता में कुछ चरित्रों की प्रधानता उभरती हुई दीख पड़ती है। इसी तरह हिन्दी आंचलिकता में तत्कालीन राजनीतिक परिस्थितियों का सीधा प्रभाव अंचलों में व्याप्त दिखाई पड़ता है और आंचलिक पात्र भी किसी न किसी राजनीतिक समस्याओं से जुड़े हुए पाते हैं, लेकिन अंग्रेजी आंचलिकता में यह प्रवृत्ति परोक्ष रूप में ही चित्रित किया गया है। आंचलिक विशेषताओं में अंग्रेजी लेखकों ने मानवशास्त्रीय एवं नृत्वशास्त्रीय पक्ष का चित्रण अनिवार्य माना है जिसका उल्लेख करना अनिवार्य है।

मानवशास्त्रीय/नृतत्वशास्त्रीय और समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण (Anthropological and Sociological Views)

मानव सभ्यता के विकास का क्रमबद्ध इतिहास विभिन्न मानव वंशों, उनके रीति रिवाजों, विश्वासों, प्रथाओं, रहन-सहन, वेश-भूषा, खानपान आदि का विचार मानवशास्त्र में किया जाता है। यही प्रवृत्ति अंग्रेजी आंचलिक उपन्यासों की भी रही। मूलभूत मानवीय भावसत्त्यों के सौन्दर्य का उद्घाटन इस दृष्टिकोण से होता है। ऐसे मानव वसित समाज का गहरा अध्ययन कल्पना को छोड़, उस समाज के ऐतिहासिक, सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक, सांस्कृतिक सत्त्यों का भी विवेचन करता है जिससे उपन्यास, तथ्यों को पेश करता है। यह दृष्टिकोण अंग्रेजी आंचलिक उपन्यासों को श्रेष्ठ बनाता है। इससे आंचलिक उपन्यास समाज के विविध पहलुओं पर विचार विमर्श करते हुए पाठकों को भी चिंतन योग्य सामग्रियाँ इकट्ठा कर देती हैं। समाज शास्त्रीय विश्लेषण से आंचलिक उपन्यास इतिहास और समाज के लिए भी अनेक सच्चे प्रमाण देते हैं।

आंचलिक उपन्यासों की प्रेरक स्थितियाँ

आंचलिकता लगभग सभी देशी और विदेशी साहित्य की उल्लेखनीय प्रवृत्ति है। सब राष्ट्रों के साहित्य में आंचलिक उपन्यासों की प्रेरणा स्रोत रोमांटिक आन्दोलन को ही माना गया है। Daniel G; Hoffman के अनुसार- "Literary Regionalism is an expression of world wide romantic movement and hence is found in the literature of all nations influenced by it." (Daniel. G. Hoffman, The Encyclopedia Americana, Vol. XVII. p. 571) इंग्लैंड, अमेरिका, फ्रांस, रूस एवं भारतीय साहित्य में भी इसका प्रभाव पड़ा और इन भाषा के लेखकों ने अपने-अपने विशिष्ट अंचलों की कथा का पर्दाफाश किया। यूरोप सहित विश्व और भारत के बीच आंचलिक साहित्य के निर्माण आरंभ के बीच पूरी एक शताब्दी का अंतराल होने पर भी सर्वत्र प्रवृत्तियों की एकरूपता पाई जाती है।

हिन्दी आंचलिक उपन्यासों की प्रेरक स्थितियाँ

हिन्दी आंचलिकता के उदय के पीछे जनपदीय आन्दोलन, बंगला साहित्य के कल्लोल आन्दोलन (१९२३) और प्रगतिशील लेखक संघ (१९३६) की स्थापना आदि कारणों को भी बताया गया है। इन आन्दोलनों में उपन्यास लेखकों को पिछड़े अंचलों की ओर मुड़ने की प्रेरण मिली। उसी तरह गांधीजी का भाव जाग उठा। आंचलिकता की प्रवृत्ति स्वातंत्र्योत्तर हिन्दुस्तान की एक सांस्कृतिक प्रवृत्ति थी जिसके भीतर भारतीयता को अन्वेषित करने की मूलम अन्तः धारणा कार्य कर रही थी। आंचलिक आन्दोलन को मनोवैज्ञानिक और प्रगतिवादी उपन्यासों की ऊँच और एकरसता की प्रतिक्रिया में उत्पन्न चेतना भी मानी जा सकती है।

अंग्रेजी आंचलिक उपन्यासों की प्रेरक स्थितियाँ

इंग्लैंड में वैज्ञानिक प्रगति एवं यांत्रिकता ने शहरों की घुटन को जिस तरह ग्रहण किया उसमें, उस पूर्व का उन्मुक्त एवं प्राकृतिक जीवन झलकता है। वे प्रकृति की ओर पुनः लौटने के लिए आन्दोलन करने की ओर उन्मुख हुए। यह आन्दोलन Romantic Movement से सम्बद्ध था। यह पारचात्य सभ्यता की ऐसी प्रवृत्ति थी जो कला के विभिन्न पक्षों में बौद्धिक दिशा विन्यास लायी। क्लासिकल प्रवृत्ति के विरोध ने उपन्यास में यथार्थवादिता और सरल जीवन के आदर्शिकरण को जन्म दिया। इंग्लैंड एक लघुद्वीपीय देश है, फिर भी उसकी अल्प विविधता ने ही आंचलिकता की प्रवृत्ति को जन्म दिया। पंद्रहवीं शताब्दी के पूर्व दो हजार वर्ष तक देश में यातायात की विशेष सुविधा न थी। देश भिन्नत्व, प्राकृतिक एवं भौगोलिक विषमताओं तथा यातायात की कठिनाइयों आदि के कारण इंग्लैंड में आंचलिकता की प्रवृत्ति के उद्भव की पृष्ठभूमि तैयार हो गई। उद्योगीकरण के परिणामस्वरूप उत्पन्न गाँवों से शहरों की ओर की पलायनवादी प्रवृत्ति, विक्टोरियन मूल्यों के प्रति आधुनिकता की चुनौती, नष्ट हो रहे अंचलों, कृषि संस्कृति के प्रति गृहविराहार्ति (nostalgia), मध्यवर्ग एवं निम्नवर्ग को उपन्यासों में नए रक्त संचार के साथ उभारने की प्रवृत्ति आदि ने मिलकर अंग्रेजी आंचलिक उपन्यासों की प्रवृत्ति को बढ़ावा दिया।

हिन्दी आंचलिक उपन्यासों की परंपरा

किसी भी प्रवृत्ति का प्रारंभ आकस्मात् नहीं होता है। आंचलिकता के घट बाले कुछ उपन्यास शुद्ध आंचलिक उपन्यास की शुरुआत से पहले देखे जा सकते हैं। फणीश्वर नाथ रेणु कृत 'मैला आँचल' (१९५४) आंचलिक उपन्यासों की सर्जन यात्रा का संभावनापूर्ण प्रारंभ है। इसने एक नयी औपन्यासिक विधा का नामकरण करने के साथ शिल्प की नयी दिशाओं को खोजा और अभिशप्त और उपेक्षित जन जीवन की विसंगतियों का भी उदघाटन किया। 'मैला आँचल' में रेणु ने बिहार के पूर्णिया जिले के मेरीगंज गाँव के जीवन को उपन्यास का विषय बनाया। उनके अन्य आंचलिक उपन्यास हैं- 'पस्ती परिकथा' (१९५७) 'जुलूस' आदि।

हिन्दी के अन्य आंचलिक उपन्यासकार एवं उनके उपन्यास निम्नलिखित हैं- नागार्जुन (रतिनाथ की चाची, बलचनमा, बाबा बटेसरनाथ, वरुण के बेटे, दुखमोचन), रांगेय राघव (कब्र तक पुकारूँ, धरती मेरा घर, काका), देवेन्द्र सत्यार्थी (बहापुत्र, कथा कहो उर्वशी), भैरव प्रसाद गुप्त (सती मैया का चौरा, गंगा मैया) रामदरश मिश्र (पानी के प्राचीर, जल टूटता हुआ) राजेन्द्र अवस्थी (सूरज किरन की छाँव), शिवप्रसाद सिंह (अलग-अलग बैतरणी), राही मासूम रजा (आधा गाँव), शैलेश मटियानी (चिट्ठी रसैन, हौलदार), मणि मधुकर (सफेद मेमने) मैत्रेयी पुष्पा (अलमा कबूतरी), श्याम परमार (मोरझाल), मनहर चौहान (हिरना साँवरी) आदि। इस तरह देखा जा सकता है कि हिन्दी आंचलिक उपन्यासों की सक सशक्त परंपरा निहित है।

अंग्रेज़ी आंचलिक उपन्यासों की परंपरा

अंग्रेज़ी आंचलिक उपन्यास का 'आंचलिक उपन्यास' के रूप में प्रारंभ १८०० ई. वी से हुआ और उसका सशक्त विकास उन्नीसवीं शताब्दी में हुआ, वह भी Thomas Hardy के आंचलिक उपन्यासों के दौरान। पूर्ववर्ती अंग्रेज़ी उपन्यास में आंचलिकता के बीज दिखलाई देते हैं जिसका संबंध Pastoral या Bucolic से लगाया गया है। Pastoral या Bucolic का अर्थ है गड़रिये का, देहाती, ग्रामीण या उससे संबंधित काव्य। आंचलिकता का पहला रूप इसी Pastoral से मिलता

है। आंचलिक उपन्यास का आरंभिक स्रोत Phylip Sidney कृत *Arcaedia* से प्राप्त होता है जो एक Pastoral Romance है। इसके बाद Oliver Gold Smith ने प्राकृतिक दृश्यों एवं ग्राम जीवन का सुदृढता से वर्णन करते हुए 'The Vicar of Wakefield' (1766) की रचना की।

सन् १८०० में Maria Edgeworth ने केवल अंग्रेजी उपन्यास साहित्य में ही नहीं बरन विश्व उपन्यास साहित्य में एक नया मोड़ पैदा किया। उन्होंने अपना उपन्यास *Castle Rackrent* के सृजन के द्वारा आंचलिकता को उपन्यास साहित्य में अपना एक अलग पहचान दिया। "Maria Edgeworth gave fiction a local habitation and a name. And she did more than this; she perceived the relation between the local habitation and the people who dwell in it. She invented in other words the regional novel." [The English Novel, Walter Allen, p.98]

एजवर्थ ने अयरलैन्ड अंचल और वहाँ के आयरिश किसानों की कथा को 'कासल रैकरन्ट' उपन्यास में वर्णित किया। इस छोटे से ग्रंथ में उन्होंने आयरिश इतिहास को प्रभावशाली ढंग से प्रस्तुत किया। आयरिश जीवन को हमारे समक्ष दर्शन कराते हुए एजवर्थ यह दिखाना चाहती थी कि १८ वीं शताब्दी के अन्त में क्या हो रहा था। किसानों और साधारण जनता की जिन्दगी को बड़ी यथार्थता के साथ पेश किया है। 'बलेंडा' एवं 'एबसन्टी' एजवर्थ के अन्य उपन्यास हैं।

अंग्रेजी साहित्य के अन्य आंचलिक उपन्यासकारों एवं उनके उपन्यासों का उल्लेख निम्नलिखित हैं - 'वेवरली उपन्यासों' के रचयिता सर वाल्टर स्कॉट का स्थान आंचलिकता की दृष्टि से महत्वपूर्ण है। स्कॉट के वेवरली नोवेल्स सीरीज में आंचलिकता की प्रवृत्ति की दृष्टि से 'वेवरली', 'हार्ट ऑफ मिडलोटियन', ओल्ड मोर्टालिटी आदि रचनाओं का विशेष स्थान है। अन्य प्रसिद्ध आंचलिक रचनाकार हैं - Francis Trollope (*Town and country, The Village Comedy, Our New Rector*), Antony Trollope (वारसेटशायर नामक काल्पनिक अंचल के सृष्टिकर्ता- *The Warden, Doctor Thorn, Barchester Tower*), George Eliot (*Adam Bede, Middle March, Zilas Marnor*) Charlotte Bronte (*Sherlie, Jane Eyre*) Emily Bronte (*Wuthering Heights*), Thomas Hardy

(Return of the Native, The Woodlanders, Under the Greenwood Tree, Far from the Madding Crowd, Tess of the D'Urbervilles), Edward. C. Booth (Fondy, The Tree of the Garden), Eden Philpots (famous for Dartmoor Novels- The End of a Life, There was an Old man, The River, The Forest on the Hill), John Travena (Heether, Granite) Sheila Kaye Smith (Little England, Green Apple Harvest, Iron and Smoke) Francis Bret Young (Cold Harbour, The Creascent Moon, The Black Diamond) A.J. Street (Farmers Glory, The Endless Furrow), Adrian Bell (Silver Lay, The Cherry Tree) आदि प्रमुख हैं।

ये सभी आंचलिक लेखक अपने समय के विरुद्ध लिखते थे क्योंकि परिवर्तन के बहाव में सब कुछ नष्ट करना उनके लिए असह्य था। इन लेखकों ने भूमि और प्रकृति की ओर पाठकों का ध्यान आकर्षित किया और उसी में उनके अंचल का संदेश निहित था।

उपसंहार

अंग्रेजी और हिन्दी के आंचलिक उपन्यासों में एक सुदीर्घ अंतराल है किन्तु इसके बावजूद दोनों में साम्य परिलक्षित है। कुछ विद्वानों का कथन है कि अंग्रेजी आंचलिक उपन्यासों का मुख्य स्वर भौतिकवादी है और यहाँ की आंचलिक कृतियों का प्रमुख स्वर सांस्कृतिक है। क्या इसका मतलब यह है कि संस्कृति मात्र भारत में ही पनपी है और अंग्रेजी राज्य संस्कृति से रहित देश है? यह विचारधारा एकांग दृष्टि अपनाने से होती है। यह भारतीय संस्कृति के ज़रिए अंग्रेजी संस्कृति को देखने का दोष है। हरेक देश की अपनी संस्कृति होती है और इन सभी संस्कृतियों का मूल एक ही है। संस्कृतियों के बीच अंतर परिस्थितियों के कारण होता है। भिन्न-भिन्न संस्कृतियों को उनके सामाजिक संबंधों से जोड़कर देखने से उनका सांस्कृतिक सत्य हम पहचानने लगते हैं।

एशिया और डॉरसेट के ग्रामीणों के अंधविश्वासों में समानता होने की बात को व्यक्त करते हुए थामस हार्डी ने ऐसा कहा था- 'मानव की सादृशिक आधारभूत भावनाएँ विभिन्न घरातलों के बावजूद एक ही है रहती है। (Thomas Hardy: The Sociological Imagination Noorul Hasan, p.18).

विश्व अब आई. टी युग से प्रभावित हो गया है। लेकिन अगर पीने को पानी, खाने को भोजन, सांस लेने को वायु नहीं तो मानव का अस्तित्व कहीं? उसी तरह अंचल, किसान, मज़दूर, गड़रिए, पशु पालन, उनसे जुड़ी संस्कृति, प्रकृति मानव के संबंध सब जीने के लिए अनिवार्य हैं। अतः इन अंचलों एवं अंचलवासियों की ज़िन्दगी को भी सुरक्षित रखना है। आंचलिकता के दौरान हिन्दी और अंग्रेज़ी के लेखकों ने यही प्रयास किया है।

अंतरिक्ष पर भी अधिकार जमाने की कोशिश में प्रकृति को भूल रहे मानव के लिए प्रकृति चुनौती देती है जिसके सामने मानव शिशु जैसा हतप्रभ रह जाता है। अतः मानव के साथ अटूट संबंध रखने वाले अंचलों की कहानी द्वारा जिस सत्य को समाज के सम्मुख हिन्दी और अंग्रेज़ी के आंचलिक उपन्यासकारों ने पेश किया वह सत्य आज भी ज्वलन्त होकर प्रकट हो रहा है। यह सत्य देश-भाषा को पार करते हुए मानव को याद दिलाता है कि प्रकृति माता के सम्मुख मानव सब समान हैं।

संदर्भ ग्रन्थ

1. The English Regional Novel- Phyllis Bentley, George Allen & Unwin Ltd. 1941.
2. The English Novel – Walter Allen, Penguin Group, 1991.
3. Dictionary of World literary terms – Joseph T Shipley.
4. Thomas Hardy: The Sociological Imagination - Noor-al Hasan.
5. The Encyclopedia Americana, Vol. XVII.
6. पत्रिका - भाषा- जनवरी / फरवरी २०००.



शंकरशेष का 'एक और द्रोणाचार्य', जी. शंकरपिल्लै का 'काले ईश्वर की खोज में' - नाटकों में मिथकीय चेतना

सजिता. पी

शोध छात्रा, हिन्दी विभाग, गव. आर्ट्स व साइन्स कॉलेज, कोणिकोड

भारतीय मिथक परंपरा का आरंभ ऋग्वेद से माना जाता है। पाश्चात्य साहित्य में 'मिथक' या 'मिथकीय तत्व' की चर्चा कई दशकों से हो रही है। हिन्दी में मिथक शब्द का प्रयोग आधुनिक है। मिथक के लिए पुरावृत, पुराण कथा, पुराख्यान, दंतकथा आदि अनेक शब्द प्रचलित हैं। भारतीय मिथक के अंतर्गत वेद, उपनिषद्, रामायण, महाभारत अन्य पुराण गाथाएँ आदि आते हैं। मिथक चाहे पाश्चात्य हो या भारतीय तत्कालीन मानव समाज में घटित घटनाओं का विशेष संदर्भ देने की क्रिया उसकी उत्पत्ति का कारण है।

स्वातंत्र्योत्तर युग परिवर्तन का युग था और इन परिवर्तन भारतीय जन मानस में भी आया। तत्कालीन दिशाहीन राजनीति, भ्रष्टाचार, आर्थिक विषमता, पारिवारिक संबंधों में बढ़ता हुआ तनाव, नैतिक अपराध बोध आदि ने समाज को घेर रखा था। इससे बचने का एक उपाय यह रहा कि पीछे चलकर पौराणिक पात्रों की फिर से जाँच पड़ताल करें और उनसे प्राप्त नई चेतना के सहारे जीवन को नयी दिशा प्रदान करें। इसके लिए साहित्यकार मिथक की सहायता लेते हैं।

जी. शंकरजीव का नाटक एक और द्रोणाचार्य, मलयालम नाटककार जी. शंकरपिल्लै का नाटक 'काले ईश्वर की खोज में' - दोनों नाटकों में 'एक और द्रोणाचार्य' नाटक की पौराणिक कथा महाभारत के द्रोणाचार्य से संबंधित है। आचार्य द्रोण गुरु परंपरा के प्रतिनिधि हैं। समस्त पण्डित्य और कुशलता के होने के बावजूद, गृहस्थी चलाने तथा जीवन की न्यूनतम मरीची से परेशान होकर द्रोणाचार्य को दुपद के पास भेजती है। राजा दुपद द्रोणाचार्य के बचपन के सखा थे। लेकिन द्रोणाचार्य को वहीं से अपमानित होकर लौटना पड़ा। हस्तिनापुर में भीष्म को राजपुत्रों को दीक्षा देने के लिए एक गुरु की आवश्यकता थी। वे द्रोण के सम्मुख राजगुरु के पद को ग्रहण करने का प्रस्ताव रखते हैं। जिसप्रकार सुविद्या आदमी को अपाहिज बना देती है उसी प्रकार द्रोणाचार्य भी अपाहिज बने। सुविद्या और सुरक्षा के प्रलोभन उन्हें अंधा बना देते हैं और इस अंधेपन का शिकार होता है वेचारा एकलव्य। द्रोणाचार्य ने एकलव्य से अंगूठा माँगकर अपने ही शिष्य की हत्या कर दी है।

आधुनिक कथा का नायक अरविंद आधुनिक शिक्षक का प्रतिनिधि है। अपने कर्तव्य तथा सिद्धांतों का पालन करता हुआ अरविंद राजकुमार नामक विद्यार्थी को परीक्षा में नकल करते हुए पकड़ता है और प्रिंसिपल से उसकी रिपोर्ट करता है। राजकुमार अरविंद के कॉलेज का प्रिंसिपल का बेटा है और शहर का नामी गुण्डा भी। प्रिंसिपल और राजकुमार की हरकतों से सभी अध्यापक परेशान थे फिर भी उन दोनों के खिलाफ वे कुछ नहीं कर पाते थे। अरविंद राजकुमार के रिपोर्ट को यूनिवर्सिटी तक भेजना चाहता है लेकिन प्रिंसिपल और प्रिंसिपल अरविंद पर रिपोर्ट को वापस लेने के लिए दबाव डालते हैं।

जिस तरह महाभारत काल के द्रोणाचार्य अपने परिवार के लिए अन्याय व सत्ता के आगे झुक गए थे, उसी तरह अरविंद भी सम्मान और सुविद्या के मोह में पड़कर अपने सिद्धांतों को भुला देता है। कौरवों का अन्न खाने के कारण द्रोणाचार्य द्रौपदी के वस्त्रापहरण का न्यायपूर्ण प्रतिकार नहीं ले सके। उसी तरह प्रिंसिपल की कृपा भोगने के कारण अरविंद अनुराधा के वस्त्रापहरण का न्यायपूर्ण व्यवहार नहीं कर सका। सुविद्या ने उसके भीतर के

मनुष्य को नपुंसक बना दिया। इसका परिणाम स्वरूप अनुराधा को आत्महत्या करनी पड़ती है।

प्रसिडेंट की मृत्यु हो जाती है, उसका आरोप अरविंद पर लगाया जाता है। चंदू दुर्घटना का चश्मदीद गवाह है, केवल चंदू के बयान पर अरविंद बच सकता था। अरविंद को चंदू पर पूरा विश्वास है कि चंदू अदालत में अरविंद के पक्ष में गवाही देगा। जब अदालत चंदू से दुर्घटना के बारे में पूछता है तब चंदू सीक तरह से जवाब नहीं देता। जिस प्रकार द्रोणाचार्य का जीवन अश्वत्थामा नर या कुंजर के उत्तर पर निर्भर रहा उसी प्रकार चंदू के हाँ या ना पर अरविंद की जिन्दगी अटकी हुई थी। इस प्रकार नाटककार ने अंत में अरविंद को "व्यवस्था और सत्ता के कोड़ों से पिटा हुआ द्रोणाचार्य, इतिहास की धार में लकड़ी की टूट की तरह बहता हुआ, वर्तमान के कगार से लगा हुआ, व्यवस्था के लाइट हाउस से अपनी दिशा भौंगनेवाले टूटे जहाज- सा एक और द्रोणाचार्य" (डॉ. शंकरशेष, एक और द्रोणाचार्य, पृ. १०८) साबित करता है।

सत्ता अपनी सुविधा के लिए जीवन मूल्यों को खरीदती है। सुविधा और सम्मान आदमी को अपाहिज बना देते हैं। द्रोणाचार्य के समान अरविंद भी सत्ता के कभी न टूटनेवाले चक्रव्यूह में पड़कर अपना सारा व्यक्तित्व खो देता है। इस प्रकार आधुनिक शिक्षक और बुद्धिजीवी वर्ग की इस स्वार्थी, सुविधावादी और अवसरवादी प्रवृत्ति को अरविंद के चरित्र के माध्यम से डॉ. शंकरशेष ने प्रभावशाली ढंग से चित्रित किया है।

विश्व का कोई भी साहित्य अपने देश की मिथकीय परंपराओं से अछूता नहीं है। मिथक कथाएँ साहित्य की निधी हैं। मिथक का अस्तित्व साहित्य और कला है तथा साहित्य और कला का सीढ़ीय मिथक है। बिना ग्रीक मिथकों के यूरोपीय साहित्य और बिना पौराणिक सदस्यों के भारतीय साहित्य और कला की कल्पना नहीं कर सकते। सामाजिक चेतना नये मिथक भी गढ़ती रहती है।

'काले इश्वर की खोज में' नाटक का प्रमुख चरित्र 'वन' है। उसमें घोर अंधकार पाई जाती है। गोंधारी वन का प्रतिरूप है। नाटक का आरंभ एक यात्रा से होती है। विवाह के दिन प्रतिक्रिया स्वरूप गोंधारी भरी सभा में आँखों पर पट्टी बाँधकर अपना प्रतिशोध प्रकट करती है। प्रस्तुत नाटक में गोंधारी के दो रूप हैं। एक रूप में वह ममत्व की प्रतिरूपी है, दूसरी में नारी

की आंतरिक विस्फोट देख सकता है। शुरु से लेकर अंत तक माण्डू की साथ देनेवाली एक कथापात्र है गौंधारी। अपने साथ किए विश्वासघात का बदला वह आजन्म आँखों पर पट्टी बाँधे रखने की घोषणा से करती है। नाटककार किया है। नाटक के निर्देशक के रूप में विदूषक है। विदूषक आफन गौंधारी की परिचय कराती है।

“यही घन है सौ पुत्रों की मौं अंधेपन स्वयं स्वीकारा है वह” (जी. शंकरपिल्लै काले ईश्वर की खोज में, पृ-१३).

गौंधारी और पाण्डवों के माध्यम से आधुनिक जीवन की तटस्थता की ओर इशारा किया है। पाण्डु पुत्र काले ईश्वर की खोज में निकलते हैं। वह खोज परंपराओं से चली आ रही एक खोज है और अनेक परंपराओं से आने भी रहेगी। जीवन की सफलता प्राप्त करने के लिए खोज चलती ही रहती है। जी. शंकरपिल्लै के शब्दों में “यह सिर्फ ईश्वर की खोज नहीं है, लक्ष्य की खोज ... सपनों की खोज.... और आदर्शों की खोज है” (जी. शंकरपिल्लै, काले ईश्वर की खोज में, पृ. ५).

पाँच पुत्र और एक गूँगा काले ईश्वर की खोज में निकल रहे हैं। गौंधारी से अनुग्रह माँगती है तो गौंधारी निराशा भाव से कहती है कि “मेरे कई पुत्र काले ईश्वर की खोज में कई बार निकल चुके थे, लेकिन एक भी वापस नहीं आये शायद घोर अंधकार में सब खो गये होंगे। आज मैं आप लोगों को भी विदा देती हूँ....” (जी. शंकरपिल्लै, काले ईश्वर की खोज में, पृ. १५).

महामारत कथा में भी गौंधारी अपने पुत्रों को चेतावनी देती रहती थी। लेकिन अंध माता का वचन किसी ने नहीं स्वीकारा। परिणामस्वरूप पूरे कुल का विनाश हो गया। इस नाटक में भी गौंधारी मानव जाती की ‘मौं’ के रूप में प्रत्यक्ष होती है।

मिथक व्यक्तिविशेष की देन नहीं है। समाजिक चेतना इसमें निहित है। इसलिए इसमें सामाजिक निर्माण का इतिहास होता है। प्रस्तुत नाटक में अपने पास होते हुए भी काले ईश्वर की पहचान न करने वाला मानवजाति की नियति देख सकता है। पाण्डव अपनी नियति का खुलेगार स्वयं बनता है। आधुनिक मानव भी ज्ञान की खोज में लगा हुआ है। लेकिन अज्ञान रूपी अंधकार से पूरी तरह ग्रस्त है। अपने साथ पधारनेवाले साथ को वह पहचान

नहीं पाता। “यह गूँगा जो कुछ नहीं बोलेगा, जिन्हें कुछ नहीं सुनाई देगा वह गूँगा काला ईश्वर था।” (जी.शंकरपिल्लै, काले ईश्वर की खोज में, पृ.५१). समाज में व्याप्त अंधकार का वर्णन पौराणिक कथा बीजों के माध्यम से करने से पाठक कुछ ज्यादा प्रभावित होते हैं। जिस ईश्वर या सत्य की खोज पाण्डव करते थे वही ईश्वर उनके साथ थे। यह समझे बिना वे गूँगे की हत्या कर देता है।

गूँगा अथवा काले ईश्वर की मृत्यु के तुरंत बाद ही वे लोग अंधे हो जाते हैं। उसी वक्त गाँधारी अपनी आँखों की पट्टी खोल देती है। माँ उन्हें बताते हैं कि □यही काला ईश्वर है जो मेरी हाथों में लेटा हुआ है यह निश्चल है।” गाँधारी आक्रोश करती है, “आओ, पूजा करो इसका यह है काला ईश्वर.... आओ पकड़ो.....।” (जी.शंकरपिल्लै, काले ईश्वर की खोज में, पृ.५१).

दोनों नाटकों में केवल प्राचीन कथा का चित्रण करना नाटककार का उद्देश्य नहीं रहा। प्राचीन कथाबीजों के माध्यम से आधुनिक जीवन संबंधी दृष्टिकोण को उन्होंने व्यक्त कर दिया है। शंकरशेष ने शिक्षा जगत में व्याप्त अनेक प्रकार के अत्याचारों पर व्यंग्य किया है। आज हमारी शिक्षा व्यवस्था पूँजीपतियों के हाथ में पड़कर अधोगति की ओर जा रही है। इस दौर में शिक्षा- व्यवस्था सत्ता के हाथों में कुचल रहा है। आदर्शवान अध्यापक को भी अन्याय करना पड़ता है। नाटककार ने इसकी प्रभावोत्पादक वर्णन के लिए महाभारतीय मिथक को साथ लिया है।

जी.शंकरपिल्लै ने आधुनिक मानव की तटस्तता, घुटन और विवेकशून्य कर्मों को महाभारतीय मिथक की सहायता से प्रभावात्मक ढंग से किया है। अज्ञानी मानव सत्य को अनदेखा करके उसकी खोज में निकले हैं। वही आज के समाज की विसंगति है।

वस्तुतः मिथक मानवीय जीवन में सक्रिय अतिमानवीय तत्वों का इतिहास प्रस्तुत करते हैं और अपने ढंग से जीवन और जगत की व्याख्या करते हैं। मिथक अपनी प्रतीकात्मकता की वजह से समकालीन जीवन की अभिव्यक्ति के लिए सशक्त है। वे अतीत से वर्तमान तक अपना प्रवाह जारी रखते हैं, उसी प्रकार वर्तमान से भविष्य तक भी प्रवाहपूर्ण बनते हैं।

रंगमंचीयता

रंगमंचीयता की दृष्टि से 'एक और द्रोणाचार्य' अत्यंत लोकप्रिय रहा है। डॉ. शंकरशेखर रंगमंच को प्राथमिकता देकर ही नाटक लिखना प्रसन्न करते थे। 'एक और द्रोणाचार्य' का प्रथम मंचन भोपाल के नाट्य-शिविर में सी. पी. कारन्त के निर्देशन में हुआ। इसके अलावा इसका मंचन कई बार कई स्थानों में सफलता पूर्वक किया गया है।

'काले ईश्वर की खोज में' नाटक का प्रथम मंचन १९७९ में दिल्ली में रवीन्द्र भवन में हुआ। स्कूल ऑफ ड्रामा के छात्रों ने श्री. रामानुज के निर्देशन में नाटक का दृश्याविष्कार किया। उसके बाद चण्डीगढ़ में भी मंचन हुआ।



घालें दारोग एवं बिल्डर, भविष्यवक्ता मुसलमान फकीर, चंदू के दुकान का मालिक और कुछ बेकार लोग जो समाज के लिए या पूरे विश्व के लिए अपने आप के लिए भी बेकार ही है। कहानी तेरह उपशीर्षकों में बाँटी हुई है। जिससे कहानी का पूरा चित्र उभरकर सामने आता है।

मुख्य कहानी इतनी सी ही है कि चन्द्रकान्त थोराट एवं शोभा की शादी के बहुत साल बाद भी उसे बच्चा नहीं हुआ था। बहुत बार वह गर्भवती हो जाती थी और बच्चे गिर भी जाते थे या दो तीन महीने के अंतर मर भी जाते थे। शोभाय से बहुत भिन्नता के बाद उन्हें एक बच्चा मिल जाता है और वह है सूर्यकान्त या सूरी। जन्मते ही वह कुछ ऐसा है कि आधी रात में उसे सिर में दर्द महसूस हो जाता था छोटा बच्चा होने पर भी वह रोता नहीं था, पूरा सहन कर लेता था। बाद में डाक्टरों से पता चला कि उसे मँगोसिल है जिसका इलाज आज पूरे विश्व में खोजा नहीं गया है और वह बच्चा केवल एक या दो साल ही जियेगा ही। पर सूरी डाक्टरों को चुनौती देकर आठ साल तक जिन्दा रहा तब तक उस दंपति को अमर नाम का एक और बच्चा भी पैदा हुआ था। अमर साधारण सा बच्चा था। अमर को वे निजी स्कूल में भेजते थे और अनजाने में सूरी को लगा कि माँ बाप उससे भी ज्यादा प्यार अमर से करते हैं। एक दिन माँ चैनीज पिस्तौल उसकी माँग के बावजूद अमर को खरीद देती हैं जिसकी वजह से सूरी ऊपर बालकनी से कूदकर आत्महत्या कर लेता है। कहानी बस इतना सा ही है। पर इसके अंदर अन्य इतनी सारी चीजें भरकर रखी हुई है जिसे पढ़कर हमें लगेगा कि यह कहानी पूरी दिल्ली की ही नहीं बल्कि दिल्ली जैसे तमाम महानगरों की कहानी ही है। इसमें समकालीन साहित्य के सभी मुद्दों को एक साथ चर्चित किया है जैसे भूमंडलीकरण, पारिस्थितिक पाठ, स्त्रीविमर्श, स्त्री चेतना, दलित विमर्श आदि जिसे नकारते हुए इस कहानी को पढ़ना मुश्किल ही है।

‘प्रलय की प्राक्कथन’ नामक पहले उपशीर्षक में लेखक ने बड़ा सिर अपना दोस्त चन्द्रकान्त थोराट व स्वयं पर ही थोप दिया था। बाद में वह चंदू के बेटे पर थोपता है जिस से उसे यह दिखाना था कि भारत जैसे विकासशील देशों के हर बच्चा अपने ऊपर भार ढोते ही जन्म लेता है। जाने या अनजाने भारत पर जितने भी ऋण हैं उन सबका असर व भार उन बच्चों पर है अतः यह सिर का बड़ा होना एक बिंदु जरूर है और यही सूरी के मुँह

से यह भी कहलवाता है कि ये सिर्फ गरीबों को ही मिलने वाला रोग है जो प्रदूषण से या कीड़े भक्षकों से या किसी वैरस के कारण मिलता है। और उस वैरस का नाम है गरीबी। अमीर लोग या उच्च वर्ग के लोग अपनी भांग चिलासिता के लिए जो कुछ भी कर रहे हैं इसका फल गरीबों को ही भुगतना पड़ रहा है। और यह भी नहीं गरीबों के लिए जो भी योजनाएँ बनाई जाती हैं वह सब गरीबों तक पहुँचती नहीं है या तो बीच बीच में सत्ता द्वारा हड़पने के बाद थोड़ा सा बचा ही मिलता है। यह जहाँगीरपुरी के वीभत्स व मार्मिक वर्णन से हमें पता चल जाता है इस गली के प्रदूषण की भीषणता पर लेखक बीच बीच में जिक्र करता है जो परिस्थिति के घोर पतन का सूचक है।

पशु पक्षियों, वनस्पतियों संस्कृति यहाँ तक कि हमारी देवी देवताएँ भी मिट जाने की बात इसमें है। भूमंडलीकरण के साथ आये भीषण बदलाव व नगरीकरण की प्रक्रिया व गरीबों की शोषण भी इसमें साफ इंगित है। देवी देवताओं को जिसे अंधविश्वास या विश्वास से हटाकर दूसरी एक दृष्टिकोण से सामने रखा है। जैसे “जब चारों ओर यथार्थ भयावह हो और सर्वव्यापी हिंसाओं से भरा हुआ हो तो वे हमें किसी स्वप्न की ओर ले जाए।” प्राकृतिक शक्तियाँ भी बिगाड़ दिया जाए तो हर कहीं समस्याएँ ही पैदा हो जायेंगी और लोग चैन से जी भी नहीं पायेंगे। इसका भी जिक्र इसमें है। जब गरीबों को किसी मॉल, या बड़ी बड़ी इमारतें बनाने के लिए विस्थापित किये जाते हैं तो बाद में वे वहाँ जा भी नहीं पायेंगे और यह भी नहीं विस्थापन भी ठीक रूप से नहीं करते हैं। इस पर लेखक का कथन है “ये बड़े-बड़े अस्पताल, बैंक, संस्थान, न्यायालय, हवाई अड्डे और चौड़ी सड़कें हमारे लिए नहीं है। यहाँ से तो गरीब लोग भगा दिये जाते हैं या कुचल दिये जाते हैं।” “गहरे स्याह रंग का कीचड़, मिट्टी-पानी से बना नहीं लगता, गोबर, ग्रीस, तेल और प्लास्टिक के घोल के काले गाढ़े द्रव से बना कोई रासायनिक मिश्रण लगता है। इसमें सड़े हुए फलों-सब्जियों का कार्बन भी होगा।” आगे ये लिखते हैं- “इन गलियों में पानी की निकासी के लिए जो नालियाँ बनाई गई हैं वे ऊपर से खुली हैं। सुबह बच्चे और बीमार या बूढ़े लोग इन नालियों के ऊपर बैठकर निपटते हैं। पानी रुक जाने पर इन नालियों से उठने वाली गंध इस बस्ती को खास पहचान देती है।” आगे भी इस गली के प्रदूषण की ओर लेखक का इशारा है।

कहानी के आरंभ में लेखक का कथन कि "यह किस्सा अभी का है इसी समय का। अभी हाल किलहाल की तारीखों का। इसमें कुछ ऐसे बात आस की प्रतीक्षा में है। मैं भी उसी पात्रों में से एक हूँ जो अपने जिक्र और चन्द्रकान्त के दोस्त के रूप में लेखक का आना और दोनों के बीच वार्तालाप कुछ भी इस कहानी में लेखकों के बारे में कहा गया है वह खुद लेखक का साक्षात्कार जो 'पाखी' नामक पत्रिका में आया था, उसमें उनका कथन है कि "तब मैं बेरसराय में वस्तुतः एक ऐसे कमरे में रहता था जहाँ हमारे परिवार के रहने के पहले भीसे चलती थी। हमारे पास कोई शौचालय नहीं था। बिल्कूल महिलाओं के लिए भी। मेरी पत्नी को बहुत मुश्किल होती थी। लेकिन हम लोग कई सालों तक रहे वहाँ।" उनका यह भी कहना कि "लेखक से बड़ा कोई दलित नहीं।" पर उसका सारा भोगा हुआ यथार्थ निहित है।

"अभंग खुसरो दरगाह और पहला जीवित बच्चा" नामक उपशीर्षक में स्वयं लेखक ने अपने पूरे जीवन को दो तीन पृष्ठों में उभारा है जो पढ़ने के बाद हमें लगेगा कि ये कितने कष्टों को झेलकर ही इतना महान लेखक बना है। बिल्कुल प्रेमचंद, निराला, मुक्तिबोध, नागार्जुन आदि की तरह ये भी बहुत कुछ ज़ख्म झेला है उनका कथन है- पत्नी ने विवाह के बाद से न कोई जेवर न कोई महंगी साड़ी खरीदी थी। हम शादियाँ में जाने से बचते क्योंकि वहाँ के लायक न हमारे पास कपड़े होते थे न कोई उपहार खरीद पाने की संभावना कई बार मैं आत्महत्या या घर से कहीं भाग जाने की बात सोचता लेकिन फिर बच्चों का चेहरा आँखों के सामने घूमने लगता।"

सूरी के माध्यम से एक मध्यवर्गीय व्यक्ति व समाज को दिखाने का भी प्रयास हुआ है जो अपनी पीड़ा खुद झेलने के लिए मजबूर है। सूरी अपना दर्द खुद सहन करता है कोई उसकी सहायता भी न कर पा रहा है। लेखक ने चट्टक के चित्रण से अस्पतालों की धिनीनेपन एवं घोर भ्रष्टाचार को भी दिखाया है। सूरी का यह कहना कि "मम्मी डाक्टरों के पास सिर्फे उन्हीं रोगों की दवा होती है जो रोग ऐसे भी बिना दवा का अपने आप भी ठीक

हो सकता है। अस्पताल तो उनके लिए बनते हैं जिनके लिए कारें होटल, हवाई जहाज और बिल्डिंग बनती है।”¹⁰ इससे आजकल की अस्पतालों का एक साफ चित्र नजर आता है। ऋग्घु में सूरि का स्कानिंग करवाना था। लेकिन वहाँ के डॉक्टरों ने कहा कि मशीन खराब है। तब लेखक का कहना है “कर्मचारियों की मिलीभगत थी। बाहर के प्राइवेट चेकअप सेंटर से उनका कमीशन बंधा हुआ था।”¹¹

शिक्षा पद्धति पर भी सूरि का अपना एक अलग दृष्टिकोण है बच्चों को स्कूल भेजना भी वह बेकार मानता है। उसका कथन कि “यह एक सच्चाई है कि ज्यादा पढ़े लिखे लोग हमेशा कम पढ़े लिखे लोगों के नौकर या कर्मचारी होते हैं। स्कूल तो नौकर तैयार करने की फैक्टरी होते हैं।”¹² प्रस्तुत वाक्य दुनिया के अमीर कहलाने वाला बिल गेट्स के इतिहास के साथ हम जोड़ सकते हैं। सूरि का वह वाक्य भी बहुत ही विचारोत्तेजक है “दुनिया में सिर्फ दस से बीस प्रतिशत लोग ही आदमी हाते हैं बाकी या तो चींटे या काक्रोच हैं या कुत्ते सूअर और बैल। हमारे ही घर में देखो। बाबूजी बैल है मम्मी मशीन और अमर काक्रोच। और मैं तो असल में उस गंदे नाले का एक केंचुआ था जो एक रात सरकता हुआ मम्मी के पेट में घुस आया था। मेरा सिर इसलिए इतना बड़ा होता जा रहा है क्योंकि वह बहुत से ऐसी बातें जानता जा रहा है जिसे छोटे सिरवाले या तो जानते नहीं या फिर जानना नहीं चाहते। अगर वे भी उन सारी बातों को जानने की कोशिश करें तो उनका भी सिर मेरे जैसा बड़ा हो जायेगा।”¹³ बौद्धिक स्तर पर इतना गहरा व्यक्तित्व वाला सूरि भी अपनी भावना पर नियंत्रण रख नहीं पा रहा। अंत तक होते होते उनका हिचकियों भरा प्रश्न कि “मेरी समझ में ये नहीं आता है कि ऐसे लोग पैदा ही क्यों होते हैं। जिनकी जिन्दगी में इतना दर्द रहता है।”¹⁴ मरना वह नहीं चाहता था। बौद्धिक व भावनात्मक दोनों तरह से मनुष्य को समान बनना है नहीं तो ऐसी स्थिति आ जायेगी इस तथ्य को भी दिखाने की कोशिश लेखक ने यहाँ की है। जिजीविषा उसके मन में भरपूर भरा हुआ था। लेकिन शोभा जानती थी कि वह किसी भी मायने में मरेगा ही। उसने निश्चय कर लिया कि सूरि के प्रति तटस्थता निस्संगता और दूरी बनाने की कोशिश करेगी और यह बात उसने चन्द्रकान्त से भी बताया थी।

शोभा के माध्यम से समाज में स्त्रियों पर हो रहे घोर अत्याचारों को ही दिखाया गया है। यहाँ कुछ बातें अतिरंजित सा लगेंगी। लेकिन अर्चना वर्मा की राय में 'जिस घटनाक्रम को 'मैं' सपाट भयान के तटस्थ, लगभग निस्संग स्वर में मात्र दर्ज करता है वह अपने आप में अतिशय प्रकाण्डता के कारण रचनात्मक अतिरंजना की कोई गुंजाइश ही नहीं छोड़ता'¹⁴ पर वह मात्र समाज के यथार्थ का भयावह चित्रण ही है। शोभा का पहला पति रमाकांत एक अनाड़ी किस्म का पुरुष है जो पैसे के लिए शोभा को इतने सारे नराधमों के शिकंजे में डाल देता है। यहाँ हमें इस बात पर विचार करना होगा कि स्त्रियों पर हो रहे अत्याचार का जिम्मेदार पुरुष ही है या पितृसत्तात्मक समाज। पुरुषों की अत्याचार व अप्राकृतिक यौन का शिकार होकर भी शोभा सारे पुरुष लोगों के प्रति अविश्वास नहीं रखती थी अतः उसके घर आये बिल्डर, जो पूँजीपति वर्ग के घिनौनेपन का प्रतिनिधित्व करता है, का ड्राइवर चन्द्रकान्त थोराट से परिचय पाते ही उस पर विश्वास जताती है और अपने को बचाने की माँग करती हैं उस पुरुष के मन में मानवता अधिक मात्र में थी। इसलिए शोभा को वह वहाँ से बचाकर ले जाता है। यहाँ उदयप्रकाश जी ने समाज के दो रूप दिखाया हैं जब हम सारे पुरुषों को स्त्रियों की शोषण के लिए जिम्मेदार ठहराते वक्त यह भी ध्यान में रखना है कि पुरुष ही शोभा को बचाता भी है। किसी भी बात पर सामान्यीकरण करना गलत ज़रूर है। क्योंकि ऐसा करने पर तथाकथित स्त्रिवादियों की तरह हम भी उलझन में पड़ जायेंगे। इस कहानी में यह मुझे अच्छा लगा कि इतने सारे पुरुषों से पीड़ायें सहने के बावजूद भी शोभा के मन में जीने की आस्था थी। न कि पुरुष वर्गों के प्रति विरोधा यौन शोषण, अत्याचार, भर्त्सना की दाग, शोभा के रवैय में न लाकर उसे स्नेहमयी नारी के रूप में इस कहानी में दिखाया है जो बिल्कुल सकारात्मक ही है। एक महत्वपूर्ण बात यह भी है कि शोभा की जिन्दगी का पूरा इतिहास चंदू को मालूम है फिर भी कभी भी वह किसी प्रकार की चुभन भरी बात शोभा से नहीं कहता जिससे वह दुखित हो जाए। लेखक ने इन दोनों के जीवन को ऐसा मनोरम दिखाया है कि पढ़ते ही हमारा मन मुदित हो जायेगा। वे दोनों एक एक पल अनंद से जीते हैं। लेखक ने यहाँ यह भी दिखाने की कोशिश की है कि आनंद संपत्ति से मिलता नहीं बल्कि सकारात्मक मानसिक स्थिति से ही प्राप्त

होता है। मानसिक संघर्ष ही विभन्न संघर्ष में ज्यादा कीमती है। शोभा उस जहाँगीरपुरी के छोटे से जगह को बिचानी मानती है। और वहीं उसका जीवन खुशी से भरा हुआ है। लेकिन बड़े बड़े उच्च वाले मकानों में रहने के बाद भी लोग खुश नहीं है, फर्तीस के समान या रेल की पटरी के समान जी रहे है। एक मनोवैज्ञानिक ऑफिस के अनुसार करीब साठ प्रतिशत प्रति-धनी रेल की पटरी की तरह जी रहे है जबकि वे अभावग्रस्त लोग नहीं है। इससे हमें यह बात मालूम हो जाता है कि मनुष्य को अपनी मानसिक स्थिति में परिवर्तन लाने पर आनंद की प्राप्ति होती है जो उसके लिए अनिवार्य भी है। जीवन में जो भी संघर्ष आवे उससे शक्ति अर्जित कर सीख लेनी है और नकारात्मकता को छोड़ कर जीना है ताकि उसका असर हम पर न पड़ जाए साथ ही साथ हम आत्मविश्वास के साथ जी सके। शोभा पूरी कहानी में कहीं भी उधारी या निराशा सी नहीं दीखती है बल्कि एक आशावादी नारी के रूप में शोभा को उकेरा है। चन्द्रकान्त थोराट की निराशा भरी गीत को लेखक ने कहीं कहीं दिखाया है तो भी शोभा को कहीं भी ऐसा चित्रित नहीं किया है। उस परिवार को हमेशा खुशी से भर देने वाली शोभा ही है या यों कह सकते है कि आशावादी नारी जिस घर में है उसे सकारात्मक बनाने में उसके पति साथ ही तो वह परिवार सिर्फ परिवार नहीं स्वर्ग ही है।

सूरी की आत्महत्या से कहानी का अंत होता है पर हब्स्यू.एच.ओ. का सर्वेक्षण, सूर्यकान्त की हायरी का एक पन्ना और पेंटागन" नामक अंतिम उपशीर्षक में लेखक ने इस मौत के बारे में कुछ भी नहीं बनाता है। उनके बदले ज्ञान व पेंटागन का एक रिपोर्ट ही देता है जिसमें बताया है कि "इन बच्चों के सिर के भीतर स्थित मस्तिष्क की उम्र उनकी स्वाभाविक उम्र से कई गुना ज्यादा बढ़ी है उस मस्तिष्क में कई शताब्दियों की जैविक स्मृतियाँ मौजूद हैं। एक तरह से अब तक के इतिहास का एक माइक्रोप्रिंट उनका डी.एन.ए. अजीब तरीके से एक जैसा है। पेंटागन के मुताबिक इस समय के साथी देशों की सभी सरकारों को इन बड़े सिर वाले बच्चों पर निगाही रखनी होगी। उनकी आइडेंटिटी है- वे गरीब घरों में गंदगी और कुपोषण के बीच पैदा हुई है। उनकी आंखें पीटियों की तरह काले है और इन्हें नींद लगभग नहीं आती और शायद वे सब कुछ जानते है।"¹⁵ वास्तव में सूरी की आत्महत्या भारतीय मध्यवर्ग के या भूमंडलीकरण के होड़ में मज़बूर मानव का अंत है

है। क्योंकि आत्महत्या के दर में विश्व का पहला स्थान भारत को ही है तो सूरि की आत्महत्या अतिरंजित भी नहीं है।

संदर्भ ग्रन्थ

१. उदय प्रकाश - मैंगोसिल, पेंग्विन बुक्स, दिल्ली, २००६, page 83.
२. " - page 80.
३. मैंगोसिल - page 81.
४. " - page 85.
५. मैंगोसिल - page 86.
६. " - page 78.
७. पाखी - इन्डिपेन्डेंट मीडिया इनीशियेट सोसाइटी, नोयिडा, यू.पी. फरवरी २०११ - page 53.
८. " - page 54.
९. मैंगोसिल - page 152.
१०. मैंगोसिल - page 127.
११. " - page 153.
१२. " - page 154.
१३. " - page 155.
१४. संवेद फौण्डेशन, दिल्ली, २०१०, अंक १७ - page 23.
१५. उदय प्रकाश - मैंगोसिल, पेंग्विन बुक्स, दिल्ली, २००६, page 177.



كتاب 'فتح المعين' ومكانته في الفقه الشافعي

تاج الدين المناني

جامعة كيرلا، ترووننتابرم، كيرلا، الهند

الهند واحدة من البقاع المتسعة التي وصلها الإسلام، سواء عبر الفتوحات الأولى، أو العلاقات التجارية العديدة، أو صراعات دول الجوار. ويدل مختلف الدلائل بأنه قد جاء إلى الهند في القرن السابع الميلادي لما وصل نفر من الجزيرة العربية. وكان أول المسلمين الذين وصلوا الهند هم العرب الذين نزلوا إلى البر في 'كيرلا'. وحصل لهم الاستقبال الجليل من جانب الساموتري - ملك من ملوك كيرلا - وأصحابه. وأعطاهم الساموتري أمكنة عديدة في مختلف أنحاء كيرلا لبناء المساجد والمدارس. وبعد ذلك عديد من الناس اعتنقوا الإسلام حينما عاينوا خصائص الإسلام خاصة في خصائص المساواة بين المسلمين. لأنه كانت هناك محابات طبقية ولونية في كيرلا منذ زمن طويل، وإن الإسلام قد هدم هذه السلاسل الضالة والفاحشة.

ثم فتح الهند محمد بن القاسم في ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي على العراق عام ٩٢ هـ / ٧١٢ م، وسيطر على قطاع كبير من الهند المعروف بالسند، وما لبثت الحملات الإسلامية أن توالى فدخلت غجرات، وملتان، وكشمير تحت النفوذ الإسلامي في زمن الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور. لكن هذه الفتوحات توقفت بمجيء الخليفة المهدي، إذ أن النزاع اشتد بين القبائل العربية التي هاجرت إلى هذه البقاع في المائة الأولى من الإسلام، واقتصر انتشار الإسلام على العلاقات التجارية التي نشطت مع الهند، والتي تعود جذورها إلى مئات السنين السابقة على الفتح، وربما كان هذا التغلغل المعرفي بالإسلام وأهله أهم العوامل التي ساعدت فيما بعد محمود الغزنوي على هزيمة شتى الإمارات الهندوسية، وفرض سيطرته على شبه القارة الهندية بعد سبع عشرة غزوة تمت في عهده.^١

إن اللغة العربية وآدابها ظلت وما زالت محط اهتمام مسلمي الهنود منذ القرون الغابرة حتى يومنا هذا وإنها لم تكن من اللغات الأجنبية عندهم أو الغربية عليهم، وإن دراستها تجري في هذه البلاد منذ أقدم العصور وهو أمر يشهد به عدد لا يحصى به من المدارس العربية والكتاتيب الإسلامية والكليات والجامعات الرسمية في سائر أنحاء الهند. وإن للهند إسهامات جليلة في الدراسات العربية صيانة ونشرا وتأليفا. فالمكتبات العربية مليئة ومزدهرة بالمؤلفات العربية الإسلامية من الهند، تدل عليها الموسوعات العلمية المتعددة والكتب العلمية القيمة بما فيها كشف الظنون للحاج خليفة، والثقافية الإسلامية في الهند للشيخ عبد الحي الحسني، والعباب

^١ السيد خورشيد اشرف إقبال الندوي، 'اللغة العربية في الهند عبر العصور'، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨ م.

الإمام الحسن بن محمد الصفار الأدهوري، وكثير العمال للشيخ علي عتيق
الكهراني، ومجمع بحار الأنوار للشيخ محمد طاهر الدين، والقنوي الهندية
التي تم تدوينها بأمر من السلطان المغولي أورنگ زيب عالمكير، ومسلم
الثبوت في أصول الفقه للشيخ محب الله البهاري، وكشاف اصطلاحات
الفنون للشيخ محمد علي القانوني، والشمس البازغة في الحكمة والقوائد
شرح القوائد لصاحبها الملا محمود جونيوري، وحجة الله البالغة للإمام ولي
الله الدهلوي، وتاج العروس في شرح القاموس للعلامة الشريف مرتضى
البيكرامي الزبيدي (١٣٠٥م)، وسبعة المرجان في آثار هندوستان للعلامة
غلام آزاد البلغرامي، وأبجد العلوم والنتاج المكلل والبلاغة في أصول اللغة
والعلم الخفاق في علم الاستقاق لصاحبها الأمير صديق حسن خان القنوجي
وأبو العلاء وما إليه لعبد العزيز الميمني، وتحفة المجاهدين للعلامة زين
الدين بن عبد العزيز بن زين الدين، ومعجم المصنفين للشيخ محمد حسين
التونكي، ونزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر وطبع مؤخرا بإسم الإعلام
من في تاريخ الهند من الأعلام للشيخ عبد الحي الحسني، وماذا خسر العالم
بانهطاط المسلمين للشيخ أبو الحسن علي الندوي.^١

ولا شك أن علماء كيرلا قد قدموا خدمات جليلة للغة العربية لا سيما
للفقه الإسلامي. وقد تشكلت هذه الخدمات في صور مختلفة من المطولات
والمختصرات والمنشورات والمنظومات كما أنهم كانوا يزودون الناس
بإفتاءهم في المسائل المهمة التي يتصدون للإفتاء فيها حسب الاستغاثات
والاستفسارات بالإضافة إلي أنهم كانوا يقومون أحيانا بإختصار مؤلفات

^١ معجب الرحمن، التعليم العربي العالي في الهند: مشكلات ونظريات (مقالة)، ثقافة الهند،
نيو دلهي

أسألهم من المبسوطات والمطولات وبشرح بعضها والتحشية والتعليق على غيرها. وأحياناً كانوا يقومون بتخريج الأحاديث التي أوردت في بعضها وضبط متونها وتصحيح أسانيدها وتوضيح معانيها.

أما مساهمتهم في الفقه الإسلامي باللغة العربية فيدل علي وفرتها وجود كتاب 'فتح المعين' فحسب لأحمد زين الدين بن محمد الغزالي بن زين الدين بن علي بن أحمد المعبري المليباري الفناي. لأن مطالعي هذا الكتاب لو لم يعرفوا صاحبه سابقاً لا يشك أبداً بأن الكتاب لا بد أن يكون من مصنفات العرب. ولكنهم لما عرفوا صاحبه وتأكدوا بأن هذا الكتاب من مصنفات عالم مليباري لم يلبث أن يمدحوا هذا الكتاب بغض النظر عن كونه منسوباً إلى عربي أو عجمي. وقد قال العالم الفاضل فريد بن محي الدين السربري المتقي سنة ١٣٠٠ هـ في قصيدته المشهورة.

فتح المعين كتاب شأنه عجب حوى من الكتاب ما لم يحوه كتب
وقد رقي في اختصار اللفظ ذروته حتى تهون على حفاظه الكرب

ويظهر من هذا أن كتاب فتح المعين كتاب حوى من المسائل الفقهية ما لم يحوه نظيره حيث أنه يشرح كتاباً لصاحبه "قرة العين بمهمات الدين" وهو في الفقه مختصر جداً. يقول السيد أبو بكر المشهور بالسيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياطي المصري نزيل مكة المكرمة في كتابه 'إعانة الطالبين' عن تحشيتة لفتح المعين وعن صاحبه كما يلي:

"لما وفقني الله تعالى لقراءة شرح العالم العلامة العارف الكامل مربي الفقهاء والمريدين والأفاضل الجامع لإصناف العلوم الحاوي المكارم الأخلاق مع دقائق

المفهوم الشيخ زين الدين ابن الشيخ أحمد الشافعي الملباري الفناي المسمى بـ 'فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين' بمحفل من طلاب العلم العظام تجاه البيت الحرام كتبت عليه هوامش تحل مبناه وتبين معناه. ثم بعد تمام القراءة طلب مني جملة من الأصدقاء والخلان - أصلح الله لي ولهم الحال والشأن - تجريد تلك الهوامش وجمعها فامتنت من ذلك لعلمي بأني لست يرقى لتلك المسالك... ولما كرر علي الطلب توصلت بسيد العرب... إلخ.

وأما بالنسبة الى علو شأن 'فتح المعين' فلم يوجد عالم ما أمعن نظره في محتوياته وعمق تفكيره في أساليب عباراته إلا وقد أثنى على صاحبه وخدمته هذه التي لم يوجد لها نظير. ولم يشك أحد في أن كتاب فتح المعين عميم الفائدة لجميع الإخوان الذين يريدون الإستعاب في المسائل الضرورية هذه التزكية والشهادة الطيبة لم تكن محصورة في حدود العلماء الغير العرب بل يحل من علماء العرب والعجم أثنوا على هذه المهمة العلمية التي قام بها الشيخ أحمد زين الدين بن محمد الغزالي الملباري الفناي.

تبويب فتح المعين

وقد سرى المصنف رحمه الله في كتابه فتح المعين على نفس منوال الفقهاء السالفين حيث قدم ربع العبادات في ترتيب كتابه لشرفها بتعلقها بالخالق ثم المعاملات لأنها أكثر وقوعا ثم المناكحات فالجنايات وأخيرا اختتم كتابه أيضا بذكر العتق رجاء العتق من النار.

أولا: العبادات

ورتب المصنف ربع العبادات في كتابه على ترتيب الحديث المشهور والذي يقول فيه الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم "بني الإسلام على خمس..."

ولكنه خالف المتقدمين من الفقهاء والمتأخرين حيث أنه بدأ بالصلاة بدلا مما بدأوا كتبهم بالطهارة. وقد التزم الشيخ زين الدين المخدم رحمه الله في كتابه حينما يذكر المسائل الخلافية أن يقدم الآراء المعتمدة في مذهب الإمام الشافعي رحمه الله. وناقش فيها عن الصلاة والزكاة والصوم والحج وفرائضها ونوافلها بالإضافة إلى بعض الأمور الأخرى المهمة ذكرها.

ثانيا: المعاملات

وإنه رتب فيها المسائل عن البيع والوقف والفرائض مع التفاصيل بحيث يستفي القارئ بها. وفي بداية هذا الربع قدم المصنف بعضا من النظريات له كما أنه قال "أفضل المكاسب الزراعة ثم الصناعة ثم التجارة". فإن بلدا مثل كيرلا والذي يعتمد بالكثرة على منتجاتها الزراعية ثم بالمرتبة الثانية والثالثة على المحاصل الصناعية والتجارية فهو يحث على الزراعة ماديا ومعنويا.

ثالثا: المناكحات

ويناقش المصنف فيها عن النكاح وأركانه ومحرماته والأولياء والكفاءة وعيوب النكاح ونكاح الأمة والتمتع بالزوجة والصداق ونكاح المتعة والوليمة والنشوز والقسم والخلع والطلاق والعدة والإيلاء والظهار وفسخ النكاح وغيرها.

رابعا: الجنايات

يشتمل هذا على القصاص والحدود للجرائم ويناقش عن الدية والكفائة وحدود الزنى والقذف والشرب والسرقة والتعزير وإتلاف البهائم ثم يبحث عن الجهاد وأحكامه بالتفاصيل.

هو أحمد زين الدين بن محمد الغزالي بن زين الدين المخدوم. علمه أبوه محمد الغزالي التعليمات الإبتدائية كما علمه اللغة العربية والكتب الفقهية والتصوف. فكان والده هو الأستاذ المهم في أكثر الفنون العلمية. ويختلف المؤرخون في تعيين موضع ولادة الشيخ زين الدين المخدوم والمعتمد أنه ولد في جومبال - (تشومبال) قريب "ماهي". كما أن هناك غموضاً في تاريخ ولادته ويرى الأكثر أن المخدوم الصغير ولد سنة ٩٣٧هـ كما أن وفاته في سنة ٩٩١هـ.

وبعد تحصيل العلوم المبادئ من أبيه تعلم من عمه عبد العزيز المخدوم وذهب إلى مكة للدراسة العليا. قضى عشر سنوات في تلك الأرض المقدسة وتبحر في العلوم والفنون المختلفة من العلماء الأعلام والمشايع الكرام وكان للشيخ صلة روحية وثيقة بمسالك الصوفية.

ومن أساتذته شهاب الدين أحمد بن حجر الهيثمي المتوفى سنة ٩٧٤هـ والشيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة ٩٧٦هـ والعلامة وجيه الدين عبد الرحمن بن زياد والإمام محمد الرملي.

تصانيفه

خلال سنوات العامرة بالعلم والأدب صنف هذا العالم كثيراً من الكتب القيمة والتصانيف النفيسة حتى أن كتابه 'قرة العين' خير شاهد على براعته ومهارته في هذا الفن. ثم أنه أراد أن يكتب شرحاً له حينما كثر الطلب من القراء والمتعلمين فقام بشرحه حتى كتب وسمى "فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين".

ومن مؤلفاته المشهورة تحفة المجاهدين في بعض أخبار البرتغاليين. هذا كتاب تاريخي حيث أنه بحث فيها الشعب والأمة المسلمة على مقاومة القوة الغاصبة البرتغالية الاستعمارية. هذا الكتاب هو المرجع الأصلي للوصول إلى معرفة تاريخ الملايو ونال هذا الكتاب شرفا وفضلا وشهرة مع أنه قد ترجم إلى لغات عديدة اجنبية كما ترجم إلى اللغات الهندية أيضا. وألف أيضا 'إرشاد العباد' في علم التصوف والتزكية وقد طبع هذا في الهند وخارجها عدة مرات.

تأثيره في ولاية كيرلا

ولهذا الشيخ الكريم وكذلك لكتبه خاصة لكتابه فتح المعين علاقة وثيقة لولاية كيرلا حيث أنه يعد من تلك الكتب التي تدرس في مدارس كيرلا ومعاهدها من عشرة قرون. وأن العامة من الناس لا يرون من لم يتعلم فتح المعين كعالم مقبول وكذلك أن أهل كيرلا يقدسون تعليمها وتعلمها مع التكرار حتي يفهمونها كأساس للفضيلة والعظمة.

والسبب المهم لنيل هذا الكتاب هذه الفضيلة وهو أنه قد كان قد كتب بقلم عالم من أسرة المخدم. وهي أسرة مباركة محتوية بالعلماء الجهابذة والعباقرة. وقد لعبت أسرة "المخدم" دورا بارزا في نشر الدعوة الإسلامية وترويج العلوم الدينية والعربية في كيرالا. انهم ارتكزوا في الجامع الكبير في بلدة الفنان وبدأوا الدرس والتدريس والإفادة وقاموا بدعوة الناس إلى دين الله فصارت فنان من المراكز الإسلامية العظيمة حتى اشتهرت باسم "مكة ملايو". وكانت التلاميذ من الهند وكذا خارجها من ملايو واندونيسيا وجاوى يتقدمون إلى فنان ويتعلمون منها العلوم الدينية والإسلامية. الشيخ زين الدين الكبير والشيخ زين الدين الصغير كانا من المدرسين العظام في فنان.

وهذه الأسرة "المخدوم" التي تنتسب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه. وأصلها من "المعبر" التي تقع في اليمن، فهاجروا إلى بعض الأماكن في جنوب الهند مثل كيلكراي (Keelakarai) وكايلبتنم (Kayalpattanam) ومنها إلى فنان. فسمي هؤلاء وأحفادهم بالمعبرين. وكذلك نرى أن هذا الكتاب قد تأثر بالإنطباعات المحلية كما نرى في معظم من الكتب.

ويدرس هذا الكتاب في مساجد كيرلا من الزمان القديم حتى أن بعضا من الطلاب يتكررون درسها وتعلمها ويستفيدون من مسائلها حتى يحصل لهم القدرة للإفتاء والتعليم. ونرى بعضا من علماء كيرلا وخارجة بأنهم عكفوا لترشيح هذا الكتاب وتحديثها. وهذا كان بالخط في الزمن الماضي وهو الآن موجود بالطبع.

وخلاصة القول إن فتح المعين كتاب مشهور لا في كيرلا فقط بل في العالم لا سيما في المذهب الشافعي وأنه يدرس في كثير من المدارس الخارجية حتى أنه شملت في المقر الدراسي في جامعة "الأزهر".

وأخيرا يقول المؤلف عفا الله عنه وعن آبائه ومشايخه (أريد أن أختتم هذه المقالة بقوله): فرغت من تبليض هذا الشرح ضحوة يوم الجمعة الرابع والعشرين من شهر رمضان المعظم قدره سنة اثنتين وثمانين وتسعمائة وأرجو الله سبحانه وتعالى أن يقبله وأن يعم النفع به ويرزقنا الإخلاص فيه ويعيدنا به من الهاوية، ويدخلنا به في جنة عالية، وأن يرحم امرءاً نظراً بعين الإنصاف إليه، ووقف على خطي فأطلعني عليه أو أصلحه الحمد لله رب العالمين. اللهم صل وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه كلما ذكرك وذكرك الذاكرون، وغفل عن ذكرك وذكرك الغافلون. وعلينا معهم برحمتك يا أرحم الراحمين.

المصادر والمراجع

١. تاريخ الإسلام في الهند - السيد عبد المنعم النمر
٢. تحفة المجاهدين - زين الدين المخدوم
٣. الدكتور مجيب الرحمن: التعليم العربي العالي في الهند: مشكلات وتطلعات (مقالة)، ثقافة الهند، نيو دلهي.
٤. رحلة ابن بطوطة
٥. السيد خورشيد أشرف إقبال الندوي: 'اللغة العربية في الهند عبر العصور'، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م.
٦. العرب والعربية - السيد عبد الرحمان العيدروسي
٧. العلاقات العربية الهندية - الدكتور السيد مقبول أحمد
٨. مقالة وجيزة حول 'سمست كيرلا جمعية العلماء'

