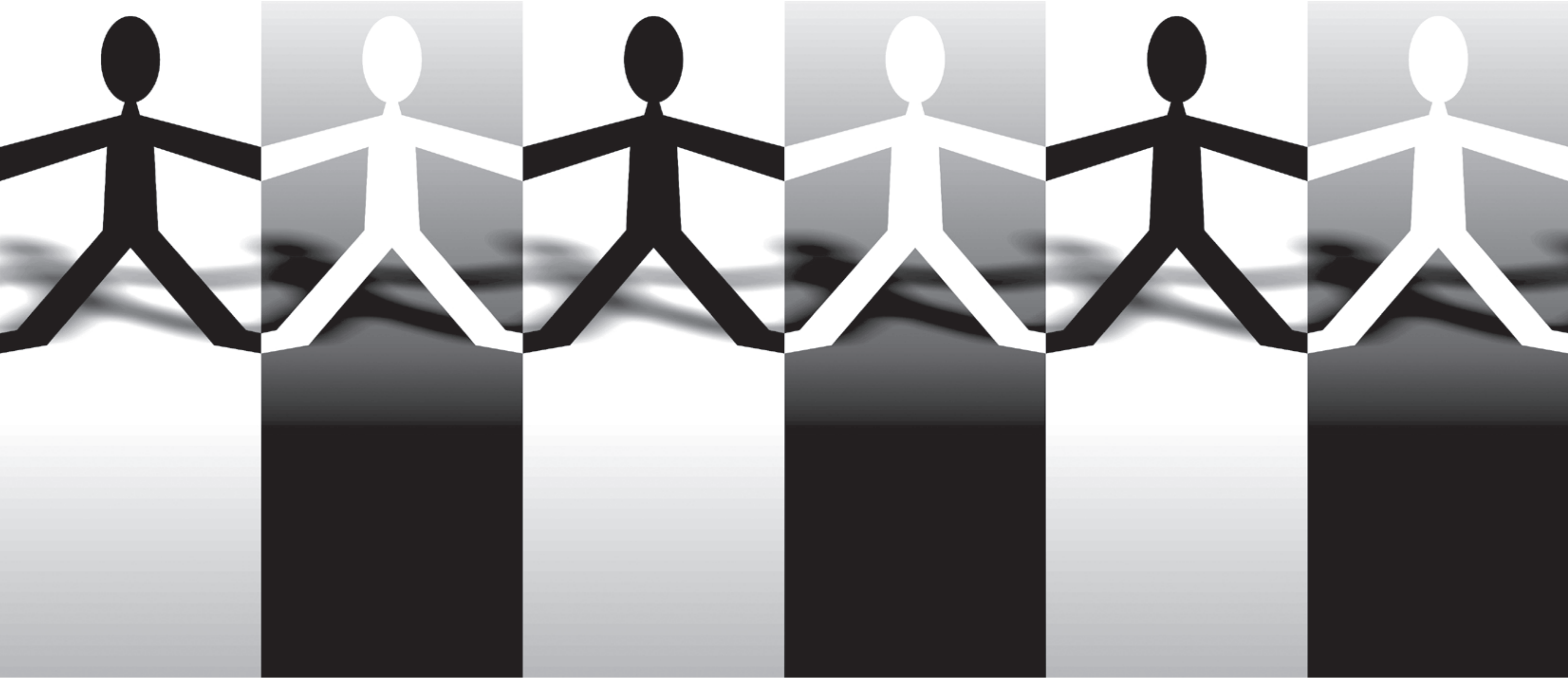

പഠനം

ആധുനികതാവിമർശം സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം ഇസ്‌ലാമികപ്രസ്ഥാനം-2

അനീസുദ്ദീൻ അഹ്മദ്

കുറച്ചുമുമ്പുവരെ അക്കാദമികവൃത്തങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങിനിന്നിരുന്ന ഒരു സംജ്ഞയായിരുന്നു ഉത്തരാധുനികത. വ്യവസായാനന്തര സമൂഹം, പഴയ വിചാരമാതൃകകൾക്കും ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങൾക്കും പ്രസക്തിയില്ലാത്ത പുതിയ ലോകം, ഉത്തരമുതലാളിത്തത്തിന്റെ സാംസ്കാരികയുക്തി, അനുഭവ വിനിമയ രീതികളെ ബാധിക്കുന്ന യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ നഷ്ടം എന്നിങ്ങനെ പാശ്ചാത്യസൈദ്ധാന്തികരാൽ നിർവചിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു അത്.[11] വിശദീകരണങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളും എതിർവാദങ്ങളും വൈരുധ്യങ്ങളും ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഉയർന്നുവന്നിട്ടുണ്ട്. എന്തുതന്നെയായാലും, നവകൊളോണിയൽ/ആഗോളവൽകൃത ചരിത്രസന്ദർഭത്തെ കുറിക്കുന്ന പദമായിട്ടെങ്കിലും 'ഉത്തരാധുനികത' ഇന്ന് പൊതുവ്യവഹാരത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടുണ്ട്.

ആധുനികതയുടെ ലോകാവബോധത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഉത്ത

ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ മൂശയിൽ വാർന്നുവീണ ഇന്ത്യൻ ദേശീയത മുസ്‌ലിംകളെ അതിന്റെ ഫ്രെയിമിനു പുറത്തു നിറുത്തുകയായിരുന്നു. ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഒട്ടേറെ പഠനങ്ങളും നിരീക്ഷണങ്ങളും പുറത്തുവന്നിട്ടുണ്ട്. സ്വാഭാവികമായും മുസ്‌ലിംകൾ ദേശസ്നേഹം നിരന്തരം ബോധ്യപ്പെടുത്തേണ്ട കൂട്ടരായി മാറി. അവർ എപ്പോഴും സംശയിക്കപ്പെടുന്നവരായി. 'ദേശീയ മുസ്‌ലിം' എന്ന സംജ്ഞ പൊതുവ്യവഹാരങ്ങളിൽ രൂഢമൂലമാവുകയും 'ദേശീയ ഹിന്ദു' അസ്വാഭാവികമായി തോന്നുകയും ചെയ്തു. കോളനിയനന്തര കാലം മുസ്‌ലിംകൾ നേരിട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയുടെ ചുരുക്കം ഇതാണ്.

രാധുനികതയുടെ ജ്ഞാനാടിത്തറയൊരുങ്ങുന്നത്. 1857-1913 കാലത്ത് ജീവിച്ച ഫെർഡിനാന്റ് ഡി സൊസ്യൂർ ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിൽ തുടങ്ങിവെച്ച സങ്കൽപങ്ങളാണ് ഇതിന് തുടക്കംകുറിച്ചത്. ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ (18,19 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ) വികസിച്ച ഭാഷാവിജ്ഞാനത്തിൽ നിന്നും ഭിന്നമായി ഭാഷയെ ചിഹ്നശാസ്ത്രമായി കണ്ടുകൊണ്ടുള്ള ഒരു സമീപനമായിരുന്നു അത്. റഷ്യൻഫോർമലിസം, ഫ്രഞ്ചുഘടനാവാദം, അപനിർമാണം, മഹാഖ്യാനവിമർശം എന്നിങ്ങനെയുള്ള അക്കാദമിക വിമർശന സമീപനങ്ങൾ ഇതിനു പിൻബലമേകി.

അതേസമയം സാമൂഹികപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ പിന്തുണയോടെ ആധുനികതയുടെ യുക്തിയെയും സ്ഥാപനരൂപങ്ങളെയും ചോദ്യംചെയ്തുകൊണ്ട് കടന്നുവന്ന സ്ത്രീവാദം, പരിസ്ഥിതിവാദം, കീഴാളവാദം, കോളനിയനന്തരവാദം എന്നിവയാണ് ശരിക്കും ഉത്തരാധുനിക ജ്ഞാനവ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് ജനകീയ മുഖം നൽകിയതെന്നു പറയാം. പ്രബുദ്ധതാപരമായ ആധുനികത (Enlightenment modernity) യിൽ കലാസാഹിത്യങ്ങളും സാമൂഹ്യജ്ഞാനവ്യവഹാരങ്ങളും പുരുഷകേന്ദ്രിതവും പുരുഷാധിപത്യപരവുമായിരുന്നു എന്നതിൽ നിന്നാണ് സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ പിറവി. ആധുനികത മനുഷ്യകേന്ദ്രിതവും പ്രകൃതിയെ ചൂഷണം ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ളതുമാണെന്നതിന്റെ വിമർശനമായിട്ടാണ് പരിസ്ഥിതിവാദം വരുന്നത്. ആധുനികത സവർണമൂല്യബോധം പേറുന്നതായിരുന്നു എന്നതാണ് കീഴാളസമീപനത്തിന്റെ പൊരുൾ. ആധുനികത യൂറോകേന്ദ്രിതമായിരുന്നു എന്ന, യൂറോപ്യൻ കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തിനെതിരെ പൊരുതിയ മൂന്നാം ലോകത്തിന്റെ തിരിച്ചറിവാണ് കോളനിയനന്തരവാദമായി (Post colonialism) വികസിക്കുന്നത്.

ഇപ്പറഞ്ഞ പലതിലും അതിവാദപരമായ സമീപനങ്ങളുണ്ടെന്നത് ശരിതന്നെ. അപ്പോൾ പോലും പുരുഷാധിപത്യപരവും വർണ-വംശ മേൽക്കോയ്മയിൽ അധിഷ്ഠിതവും പ്രകൃതിചൂഷണപരവുമായ ആധുനിക കർതൃത്വത്തെ നിശിത വിചാരണക്ക് വിധേയമാക്കുന്നു എന്ന ധനാത്മകമായ ഉള്ളടക്കത്തെ ഇസ്‌ലാമിക പ്രസ്ഥാനത്തിന് കാണാതിരിക്കാനാവില്ല. കാരണം, പാരമ്പര്യത്തോടും ആധുനികതയോടുമെന്നതുപോലെ, ആധുനികോത്തരമായ ആശയാവലികളോടും ഏകമുഖമായ സ്വീകരണത്തിന്റെയോ നിരാകരണത്തിന്റെയോ സമീപനം അതിനു സ്വീകരിക്കാനാവില്ല എന്നതുതന്നെ. ഇവിടെ, ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമിയുടെ സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയ പ്രയോഗത്തിന്റെ അടിപ്പടവായ ചില സവിശേഷതകളെക്കുറിച്ചു കൂടി സൂചിപ്പിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അതിങ്ങനെ ചുരുക്കിപ്പറയാം.

ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമിക്ക് ഇസ്‌ലാം എന്നത് കേവലവിശ്വാസമോ പരിമിതമായ അർഥത്തിലുള്ള 'മത'മോ അല്ല; സമഗ്രമായ ഒരു ജീവിതപദ്ധതിയാണ്.[12]

മനുഷ്യവർഗത്തിന്റെ പലപ്രകാരങ്ങളിലുള്ള അനന്യതകൾ അംഗീകരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ മുഴുവൻ മനുഷ്യരെയും സംബോധന ചെയ്യുന്നു എന്ന അർഥത്തിൽ ഒരു ആഗോള മാനവിക പ്രസ്ഥാനമായി സ്വയം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. (അൻസാരി; 7)

നിരന്തരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ലോകാവസ്ഥകൾ ഉൽപാദിപ്പിക്കുന്ന ചിന്തകളെയും ദർശനങ്ങളെയും നിരൂപണത്തിനു വിധേയമാക്കുകയും ഇസ്‌ലാമിനെ സമകാലികവത്കരിക്കുകയും (contemporarise) ചെയ്യുന്നു. പുതിയ അറിവുശീലങ്ങളെ ജാഹിലിയ്യാ (ഇസ്‌ലാം വിരുദ്ധ) മൂല്യങ്ങളിൽ നിന്ന് മുക്തമാക്കി പ്രയോഗസജ്ജമാക്കുക എന്നത് ഇതിന്റെ ഒരുവശമാണ്.

ഇതൊക്കെ മുന്നിൽവെച്ച്, ഉത്തരാധുനികതയുടെ പ്രമാണങ്ങളിൽ പലതിനോടും പൊരുത്തക്കേടു പ്രകടിപ്പിക്കുമ്പോൾ പോലും കോളനിയനന്തര വാദത്തിന്റെയും കീഴാളസമീപനത്തിന്റെയും (Subaltern approach) മാനവികവും ജനാധിപത്യപരവുമായ മൂല്യങ്ങളെ അനുഭാവത്തോടെ പരിഗണിക്കാൻ ഇസ്‌ലാമിക പ്രസ്ഥാനത്തിനു കഴിയുന്നുണ്ട്. ഇതിനെ ഒരാത്യന്തികതയായി സ്വീകരിക്കാനാവില്ല എന്ന തിരിച്ചറിവും അതിനുണ്ട്. കോളനിയനന്തരകാലത്തിന്റെ ബഹുസംസ്കാരവാദത്തെയും (Multiculturalism) അതിന്റെതന്നെ ഭാഗമായ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തെയും ഈയർഥത്തിൽ തന്നെയാണ് പരിഗണിക്കേണ്ടത്. എന്നാൽ സാമ്രാജ്യത്വ/അധീശത്വവിരുദ്ധ പോരാട്ടത്തിൽ ഇസ്‌ലാമിക-ഇടതുപക്ഷ ഐക്യപ്പെടലിനെക്കുറിച്ച് സാംസാരിക്കുന്ന മാർക്സിസ്റ്റ് ബുദ്ധിജീവികളിൽ പലരും ഇത്തരത്തിൽ സംസ്കാരിക സ്വത്വത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടുള്ള ഒരു ബദൽ രാഷ്ട്രീയത്തെക്കുറിച്ചാണ് വാചാലരാവാറുള്ളത്. ആ വാചാലതയിൽ ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമിയെ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിലേക്ക് ചുരുക്കിയെഴുതി വായിക്കുന്നതും തികഞ്ഞ അബദ്ധമായിരിക്കും. കാരണം അതിന് പ്രസക്തിയുള്ളതോടൊപ്പം പരിമിതികളുമുണ്ട് എന്നതുതന്നെ. അതേക്കുറിച്ചാണിനി കുറിക്കുന്നത്.

തന്മയുടെ രാഷ്ട്രീയം

സ്വത്വം, തന്മ, അനന്യത എന്നൊക്കെ പേരുകളിൽ മലയാളത്തിൽ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന Identity കേന്ദ്രീകരിച്ച് വികസിക്കുന്ന ഈ രാഷ്ട്രീയസമീപനം സാംസ്കാരികത്തനിമകളെ മുഖ്യമായി കാണുന്നു. എന്തിന്റെ പേരിലാണോ ഒരു വിഭാഗം അവഗണിക്കപ്പെടുകയോ മാറ്റിവെക്കപ്പെടുകയോ നിന്ദിക്കപ്പെടുകയോ അപകൃഷ്ടരായി മുദ്രകുത്തപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നത് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തന്നെ അംഗീകാരത്തിനു വേണ്ടി വാദിച്ചുകൊണ്ടാണ് സംസ്കാര രാഷ്ട്രീയം (cultural politics) സ്വത്വരാ

ഷ്ട്രീയമായി (identity politics) പരിണമിച്ചത് (പോക്കർ; 11)

സംസ്കാര പഠനത്തിന്റെ മേഖലയിലാണ് ഇന്ന് സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെടുന്നത്. കാരണം ഇത് ബഹുസംസ്കാരവാദവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. നാനാ വംശീയതകൾ ഒന്നിച്ചുകഴിയുന്ന ബഹുസ്വരതയുടെ ഒരു മേളനമാണ്, അല്ലെങ്കിൽ അത്തരത്തിലൊരു സങ്കൽപനമാണ് ബഹുസംസ്കാരവാദം (multi culturalism) മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. ബഹുത്വത്തിന്റെ ഈ ചട്ടക്കൂടിനകത്ത് ആചാരങ്ങൾ, അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, ചിരകാല പൈതൃകങ്ങൾ, പൊതുവായി പങ്കിടുന്ന അനുഭവജ്ഞാനം, സ്വഭാവ വിശേഷങ്ങൾ എന്നിവ ചേർന്നുവരുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന ഒരുൽപന്നമായാണ് സ്വത്വം അല്ലെങ്കിൽ തന്മയെ പരിഗണിക്കുന്നത്. (Sardar; 2003;123) സ്വത്വരൂപീകരണം ഇവിടെ തീർത്തും ഭൗതികാസ്പദമാണെന്നു പറയാം. സംസ്കാരമണ്ഡലത്തിലെ ജനാധിപത്യവൽക്കരണത്തെ ഉറപ്പിക്കുന്നു എന്നപേരിൽ പൊതുവെ ഇടതുപക്ഷം ബഹുസംസ്കാരവാദത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും തനിമകളെ രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗത്തിന്റെ അടിത്തറയായി കാണുന്നതിൽ, അല്ലെങ്കിൽ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഇടതുപക്ഷത്തിൽ തന്നെ വ്യത്യസ്തസമീപനങ്ങൾ പങ്കിടുന്നവരുണ്ട്.[13]

ഏതായാലും സാഹിത്യത്തിലും മറ്റു സംസ്കാരമണ്ഡലങ്ങളിലും ആധുനികമായ ആഖ്യാനസ്വരൂപങ്ങളെ തിരുത്തിയും തിരസ്കരിച്ചും തിരിച്ചുവായിച്ചും പുതിയ സ്വത്വ അടയാളങ്ങൾ ഇന്ന് മുദ്രപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. വി.കെ. കൃഷ്ണമേനോനും കെ.പി. കേശവമേനോനും മാത്രമല്ല ആത്മകഥയും ജീവചരിത്രവുമൊക്കെയുള്ളതെന്നും സി.കെ. ജാനുവിനും നളിനി ജമീലക്കും മാമുക്കോയക്കുമൊക്കെയുണ്ടെന്നും പുതിയകാലം തിരിച്ചറിവു നേടിയിട്ടുണ്ട്. കാഞ്ച ഐലയ്യ മുതൽ കല്ലേൽ പൊക്കുടൻ വരെ ഈ ജ്ഞാനാവബോധത്തെയാണ് പലപ്രകാരത്തിൽ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത്. പരമ്പരാഗത സാഹിത്യത്തിന്റെ പുനർവായനകൾ ആഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്ന കർതൃത്വത്തെ മറനീക്കി പുറത്തുകൊണ്ടുവരുന്നു. ആധുനിക 'മനുഷ്യസങ്കൽപ'ത്തിന് പുറത്തായിരുന്ന പാർശ്വവൽകൃതരുടെ ശബ്ദങ്ങൾ കേൾക്കാൻ സാധിക്കുന്ന, ഒട്ടേറെ ആഖ്യാനങ്ങൾക്ക് ഇടംനൽകുന്ന, പലതരം നോട്ടങ്ങൾ സാധിക്കുന്ന സംവാദാത്മകമായ ജനാധിപത്യാന്തരീക്ഷം സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഈ കാലത്ത് സാധ്യമായിട്ടുണ്ടെന്നത് കാണാതിരുന്നുകൂടാ. അതോടൊപ്പം ആഗോളവൽകൃതമായ നമ്മുടെ ചുറ്റുപാടിൽ തനിമയുടെ മുദ്രകളും സ്വത്വാവിഷ്കാരങ്ങളും വമ്പിച്ച വിപണനമൂല്യം നേടിയിട്ടുണ്ട് എന്നതും നേരാണ്.

സാമ്രാജ്യത്വ/അധീശത്വവിരുദ്ധ പോരാട്ടത്തിൽ ഇസ്ലാമിക-ഇടതുപക്ഷ ഐക്യപ്പെടലിനെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കുന്ന മാർക്സിസ്റ്റ് ബുദ്ധിജീവികളിൽ പലരും സാംസ്കാരിക സ്വത്വത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടുള്ള ഒരു ബദൽ രാഷ്ട്രീയത്തെക്കുറിച്ചാണ് വാചാലരാവാറുള്ളത്. ആ വാചാലതയിൽ ജമാഅത്തെ ഇസ്ലാമിയെ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിലേക്ക് ചുരുക്കിയെഴുതി വായിക്കുന്നതും തികഞ്ഞ അബദ്ധമായിരിക്കും. കാരണം അതിന് പ്രസക്തിയുള്ളതോടൊപ്പം പരിമിതികളുമുണ്ട് എന്നതുതന്നെ.

ഫെർഡിനാന്റ് ഡി സൊസ്യൂർ

സ്വത്വവാദത്തിന്റെ വേരും വളർച്ചയും

ദലിത് സ്വത്വവാദപരമായ ആഖ്യാനങ്ങളാണ് ഇന്ന് പൊതുസമൂഹത്തിൽ ഏറെ പ്രാബല്യം നേടിയിട്ടുള്ളത്. ഒരർഥത്തിൽ ആധുനികതയിൽത്തന്നെ വേരുകൾ കണ്ടെത്താമെങ്കിലും 1990കളോടെയാണ് കേരളത്തിലെ ദലിത്ചിന്തകൾ പുതിയൊരു സൈദ്ധാന്തിക ധാരണയോടെ സജീവമാകുന്നത്. മഹാരാഷ്ട്രയിലെ ജ്യോതിറാവു ഫൂലെ (1879-1973)യും മഹർജാതിയുടെ നേതാവായി രംഗത്തുവന്ന് പിന്നീട് ബുദ്ധമതം സ്വീകരിച്ച ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കറും (1891-1956) കീഴാള/അധഃസ്ഥിത മുന്നേറ്റങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നു. അതിന്റെ നീൾച്ചയോ തുടർച്ചയോ ആയി പുതിയ ദലിത് തിരിച്ചറിവു ശ്രമങ്ങളെ കാണുന്നവരുണ്ട്. എന്നാൽ, നേരത്തെപ്പറഞ്ഞ കോളനിയനന്തരവാദത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയ സന്ദർഭത്തിൽ തന്നെ മൂർത്തരൂപം പ്രാപിച്ച ഒന്നാണ് സ്വത്വവാദ രാഷ്ട്രീയം എന്നുകാണാം. ജ്യോതിറാവു ഫൂലെയിൽ നിന്നും ശരൺകുമാർ ലിംബാലെയിലേക്കെത്തുമ്പോൾ ഈ മാറ്റം നമുക്കു കാണാൻ കഴിയും. സവർണആധിപത്യത്തെ എതിർക്കുമ്പോൾ പോലും, ഫൂലെയുടേത് സമൂഹത്തിന്റെ സൗമനസ്യത്തിനുവേണ്ടി ആവശ്യപ്പെടുന്നതും നിലനിൽക്കുന്ന അധികാരവ്യവസ്ഥയോട് സഹകരണ സമീപനം പുലർത്തുന്നതുമായിരുന്നു. എന്നാൽ ലിംബാലെയും പാമയും കാഞ്ച ഐലയ്യയുമൊക്കെ ദലിത് സ്വത്വത്തെ വരേണ്യസ്വത്വത്തിന് ബദലായി ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഈ ആത്യന്തികത ഏതൊരധികാരഘടനക്ക് എതിരെയാണോ സംസാരിക്കുന്നത് ഫലത്തിൽ അതിനെ നിലനിറുത്തുകയും ശക്തിപ്പെടുത്തുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. 'പശുദേശീയത'ക്കു പകരം 'എരുമ ദേശീയത' ഉയർത്തിപ്പിടിക്കേണ്ടിവരുന്നു എന്നത്, കേവല സ്വത്വവാദ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ മൗലികമായ ഒരു പരിമിതിയാണ്. 'ദലി

തർ എന്നത് വംശീയമായ സംവർഗമല്ല. അത് തികച്ചും സമൂഹികമായ പദവി ബോധമാണ്' എന്നുപറയാറുണ്ട്. (പ്രദീപൻ; 2007:66). എന്നാൽ ഇത്തരം ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ അത് ജാതീയമോ വിഭാഗീയമോ ആകുന്നുണ്ട്. ദലിത് പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് വർഗപരമായ അടിത്തറയിൽ തന്നെ പരിഹാരം കാണാമെന്ന തരത്തിൽ മാർക്സിയൻ സമീപനം പുലർത്തുന്നവരും വർണ, വംശ, ദേശ, ലിംഗ, പാരിസ്ഥിതിക പ്രശ്നങ്ങളിലിടപെടാൻ മാർക്സിസത്തിനു കഴിയില്ലെന്നു വാദിക്കുന്നവരും ദലിത് സൈദ്ധാന്തികർക്കിടയിലുണ്ട്.[14]

മുസ്‌ലിം സ്വത്വവാദത്തിന്റെ തലം ദലിതുകളിൽ നിന്നു തുലോം വ്യത്യസ്തമാണ്. ദലിത് വാദത്തിന്റേതു പോലൊരു 'അക്കാദമികപൂർണത' മുസ്‌ലിം സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന് കൈവന്നിട്ടില്ല. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ ജംഇയ്യത്തുൽ ഉലമായെ ഹിന്ദ് ഭാഗികമായും ജിന്നയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ആൾ ഇന്ത്യാ മുസ്‌ലിംലീഗ് പൂർണമായും സാമുദായിക സ്വത്വവാദപരമായ ആശയങ്ങൾ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുവെന്നും സൂചിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി.[15] അതിനു പക്ഷേ ഇന്നു ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്ന തരം, സാംസ്കാരികത്തനിമകളിലൂന്നിക്കൊണ്ടുള്ള സ്വത്വവാദ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ സന്ദർഭവുമായി നാഭീനാളബന്ധമൊന്നുമില്ല. മുസ്‌ലിംലീഗിന്റെ ഉൽപത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചരിത്രത്തിൽ ഒരു സംഭവം ആഗാഖാന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ പ്രമാണിമാരുടെയും നവാബുമാരുടെയും ഒരു സംഘം ബ്രിട്ടീഷ് വൈസ്രോയിയെ സന്ദർശിച്ചതാണ്. ഈ സംഘത്തിന്റെ വലിയ അവകാശവാദങ്ങളിലൊന്ന് മുസ്‌ലിംകൾ എണ്ണംകൊണ്ട് അത്ര ന്യൂനപക്ഷമല്ലെന്നും ആദിവാസികളടക്കം ദലിതുകളെയും മറ്റും മാറ്റിനിറുത്തിയാൽ ഹിന്ദുക്കൾ അത്രവലിയ ഭൂരിപക്ഷമല്ലെന്നുമായിരുന്നു.

ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ മൂശയിൽ വാർന്നുവീണ ഇന്ത്യൻ ദേശീയത മുസ്‌ലിംകളെ അതിന്റെ ഫ്രെയിമിനു പുറത്തു നിറുത്തുകയായിരുന്നു. ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഒട്ടേറെ പഠനങ്ങളും നിരീക്ഷണങ്ങളും പുറത്തുവന്നിട്ടുണ്ട്. സ്വാഭാവികമായും മുസ്‌ലിംകൾ ദേശസ്നേഹം നിരന്തരം ബോധ്യപ്പെടുത്തേണ്ട കൂട്ടരായി മാറി. അവർ എപ്പോഴും സംശയിക്കപ്പെടുന്നവരായി. 'ദേശീയ മുസ്‌ലിം' എന്ന സംജ്ഞ

സമഗ്ര ജീവിതദർശനമെന്ന നിലയിൽ രാഷ്ട്രീയവശത്തിനുകൂടി പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന ഇസ്‌ലാമിക പ്രസ്ഥാനങ്ങളെ 'മതമൗലികവാദികൾ' എന്നു ശകാരപ്പേരു ചൊല്ലിവിളിക്കുന്ന ഇടതു സാംസ്കാരിക വൃന്ദത്തെസംബന്ധിച്ചേടത്തോളം തങ്ങളുടെ കൾച്ചറൽ അജണ്ട നടപ്പാക്കാൻ പാരമ്പര്യ മതഗ്രൂപ്പുകളെത്തന്നെ ഏറ്റെടുക്കേണ്ടിവരും. ഇത്തരം മതസംഘങ്ങളാകട്ടെ 'മതേതര ശീതളഛായ'യിൽ മതിമറന്ന് ഇടതുപക്ഷ കളത്തിലെ കരുക്കളായി മാറുന്നു എന്നതാണ് വാസ്തവം. ഇങ്ങനെയൊക്കെയാണെങ്കിൽ തന്നെയും സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ പരിമിതികളെ മറികടക്കാൻ കഴിയില്ല.

പൊതുവ്യവഹാരങ്ങളിൽ രൂഢമൂലമാവുകയും 'ദേശീയഹിന്ദു' അസ്വാഭാവികമായി തോന്നുകയും ചെയ്തു. കോളനിയനന്തര കാലം മുസ്‌ലിംകൾ നേരിട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയുടെ ചുരുക്കം ഇതാണ്. 1992ലെ ബാബരിമസ്ജിദ് ധ്വംസനം ന്യൂനപക്ഷ മുസ്‌ലിം സ്വത്വത്തെസംബന്ധിച്ച മൂർത്തമായ വായനകൾ രൂപപ്പെടാനിടയാക്കിയെങ്കിൽ അതിനുപിന്നിൽ മേൽപറഞ്ഞ 'ദേശീയതാ' ചരിത്രത്തിന്റെ വലിയ ഭാരമുണ്ട്. ഗുജറാത്ത് വംശഹത്യ അതിനെ ഒന്നുകൂടി ദൃഢീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. (സച്ചിദാനന്ദന്റെ 'സാക്ഷ്യങ്ങൾ' മുതൽ 'മുസ്‌ലിം' വരെ ഇതിനെതിരെയുള്ള സർഗാത്മക പ്രതിരോധങ്ങളാണ്)

ഇങ്ങനെ ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാരവും അന്യവത്കരണത്തിന്റെ (Alienation) വർത്തമാന യാഥാർഥ്യങ്ങളും ഭരണകൂടത്തിന്റെ വിവേചന ഭീകരതയും ചേർന്നൊരുക്കിയ സാമൂഹികപരിതോവസ്ഥയിൽ സമുദായത്തിനകമേ ഒരു വിഭാഗം സായുധ പ്രതിരോധപരമായ ആത്യന്തികവാദ നിലപാടിന് സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ചമയ്ക്കാൻ തുടങ്ങി. 'ആത്മീയസരണി'കളിലേക്കുള്ള ഉൾവലിയലിന്റെ മറ്റൊരു പ്രവണതയും ദൃശ്യമായി. അതായത് പൊതുമണ്ഡലത്തിലെ നവസാമൂഹിക പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ പോലെ മതമണ്ഡലത്തിൽ ചെറുചെറു ആത്മീയക്കൂട്ടായ്മകൾ (ലഘു ആഖ്യാനങ്ങൾ!) രൂപപ്പെട്ടുവന്നു. ഇത്തരം സംഘങ്ങളുടെ അരാഷ്ട്രീയത ഇവയെ ആദ്യംപറഞ്ഞ തീവ്രവാദനിലപാടുകളോട് ഒത്തിണങ്ങിപ്പോകാൻ സജ്ജമാക്കുന്ന ഒന്നായിരുന്നു.[16] പ്രയോഗതലത്തിൽ ചിലപ്പോഴെങ്കിലും അങ്ങനെ സംഭവിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇസ്‌ലാമിക പ്രമാണങ്ങൾ വെച്ച് തീവ്രവാദത്തിന്റെ പ്രതിലോമതയെപ്പറ്റി കൃത്യമായ ചില ബോധ്യങ്ങൾ ഇസ്‌ലാമിക പ്രസ്ഥാനത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യപോലുള്ള ബഹുസ്വരസമൂഹത്തിൽ മധ്യമസമൂഹമെന്ന നിലയിൽ പുലർത്തേണ്ട മുൻഗണനകളെക്കുറിച്ച അവബോധം സമുദായത്തിനകത്ത് പകർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

സ്വത്വവാദമെന്ന മതേതര പരിഹാരം

മുസ്‌ലിം സ്വത്വപ്രതിസന്ധിക്ക് മതേതര മണ്ഡലത്തിലെ പരിഹാരം കൂടിയായിട്ടാണ് സ്വത്വവാദ രാഷ്ട്രീയം പ്രാബല്യം നേടുന്നത്. സമുദായത്തിനകത്തും ഈ സമീപനത്തിന് വലിയ അളവിൽ സമ്മതി ലഭിച്ചു. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും സവർണ ദേശീയതയും ഏൽപിച്ച ആഘാതങ്ങളെക്കുറിച്ച വിശകലനങ്ങൾ ചില തിരിച്ചറിവുകൾക്കിടയാക്കിയിരുന്നല്ലോ. കൊളോണിയലിസത്തോട് പ്രതിരോധം തീർത്ത ദേശീയത പക്ഷേ, അതിനകത്തെ മുസ്‌ലിംകൾ, ദലിതുകൾ തുടങ്ങിയ വിഭാഗങ്ങളോട് മർദ്ദനപരമായിരുന്നു എന്ന ചരിത്രബോധ്യത്തിൽ നിന്നാണ് ഊർജം സ്വീകരിച്ചത്. കീഴാള പഠനങ്ങളുടെ (Subaltern Studies) ധൈഷണിക പിൻബലം ഇങ്ങനെയും ഒരു ലോകബോധം സാധ്യമാണ് എന്നതിലേക്ക് ഇത്തരം വിഭാഗങ്ങളെ നയിച്ചിട്ടുണ്ട്.[17]

'80കളിൽ നവ ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ തകർച്ചയിൽ 'നിരാശരായ' വിഭാഗങ്ങളാണ് സ്വത്വവാദത്തെ വികസിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. ഇടതുപക്ഷത്തിൽ തന്നെ ഒരു വിഭാഗം ഇതിന്റെ പ്രചാരകരാണ്. സാമ്രാജ്യത്വ അധിനിവേശത്തിനും സവർണ ഫാഷിസത്തിനും എതിരെ ഒരു സമരരൂപം എന്നനിലയിൽ മുസ്‌ലിംകളുൾപ്പെടെയുള്ള വിഭാഗങ്ങൾ തങ്ങളുടെ

സാംസ്കാരികത്തനിമകളിലൂന്നിക്കൊണ്ട് പ്രതിരോധം തീർക്കണം എന്നതാണ് ഇതിലെ പ്രധാനവാദഗതി. സാമ്രാജ്യത്വ-ഫാഷിസങ്ങൾക്കെതിരെ ‘ഇരകളുടെ ഐക്യം’എന്ന ആശയം ഇതിന്റെ തുടർച്ചയായി ഉയർന്നുവന്നു. മുസ്‌ലിംകളുൾപ്പെടെയുള്ള ന്യൂനപക്ഷങ്ങളെ ‘ഇര’കളായി പരികൽപന ചെയ്ത്, മാർക്സിസ്റ്റ് സാംസ്കാരിക നായകനായ കെ.ഇ.എൻ കുഞ്ഞഹമ്മദ് മുന്നോട്ടുവെച്ച നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഇടതുപക്ഷത്തിനിടയിൽത്തന്നെ സംവാദങ്ങൾക്ക് വഴിവെച്ചത് കേരളത്തിന്റെ ഈയടുത്തകാലത്തെ ഒരു സാംസ്കാരികാനുഭവമാണ്. ന്യൂനപക്ഷ തീവ്രവാദത്തോടും വർഗീയതയോടും മൃദുസമീപനം പുലർത്തുന്നു എന്ന വിമർശനമതിലുണ്ടായി. സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവുമായ ഒട്ടേറെ മാനങ്ങളെ മാറ്റിനിറുത്തി സ്വത്വത്തെ ഒറ്റതിരിച്ചു കേവലീകരിക്കുന്നതിൽ വർഗപരമായ സാധുതയില്ലെന്നാണ് മൊത്തത്തിൽ മറുവാദത്തിന്റെ പൊരുൾ. ആഗോളവത്കരണത്തിനെതിരായ പ്രതിരോധങ്ങളെ സ്വയം ദുർബലപ്പെടുത്താനേ ഇത്തരം ശിഥിലീകൃത സ്വത്വബോധം സഹായിക്കൂ എന്നു കരുതുന്നവരുമുണ്ടായിരുന്നു. ഇസ്‌ലാമിക പ്രസ്ഥാനത്തെ ആർ.എസ്.എസിനോടും, എൻ.ഡി.എഫിനോടും സമീകരിക്കുന്ന കുയുക്തികമായ ‘അൾട്രാസെക്യുലർ’ സമീപനമാണ് ഈ സംവാദത്തിൽ പല ഇടതുചിന്തകരും പുലർത്തിയത്. സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിൽ അഭിരമിക്കുന്നതിൽ ഇടതുപക്ഷപരമായി ഒന്നുമില്ലെന്നു പറയുന്ന സുനിൽ പി. ഇളയിടവും കെ.ഇ.എന്നിന്റെ ദർശനം ‘ഇസ്‌ലാമിക സ്വത്വവാദ’മാണെന്നു പറഞ്ഞ ബർലിൻ കുഞ്ഞനന്തൻ നായരും ഈ സമീകരണയുക്തിയിൽ തന്നെയാണ് അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ നിലകൊണ്ടത്.

മുസ്‌ലിം സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തോട് കുറേയേറെ ആഭിമുഖ്യം പുലർത്തിയത് ‘മതയാഥാസ്ഥിതികർ’ എന്നു ഗണിക്കപ്പെടാറുള്ള സുന്നിസംഘടനകളാണ് (പ്രത്യേകിച്ചും സുന്നികളിലെ കാന്തപുരം വിഭാഗം). മുസ്‌ലിം സാംസ്കാരികത്തനിമയുടെയും സ്വത്വസൂക്ഷിപ്പിന്റെയും നേരവകാശികൾ എന്നാണ് ഇവ സ്വയംസാധൂകരിക്കാറുള്ളത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇത്തരമൊരൊത്തിണക്കം സ്വാഭാവികമാണ്. ഇസ്‌ലാമിന്റെ വൈശ്വികമായ പൊതുവിചാരമാതൃകകളേക്കാൾ (Pan Islamic Paradigm) ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ നാട്ടുപാരമ്പര്യങ്ങളിലാണല്ലോ ഇത്തരം സംഘങ്ങൾ മതജീവിതത്തിന്റെ പൊരുൾ കണ്ടത്.[18] മതേതര സാംസ്കാരികതയുടെ പൊതുവ്യവഹാരം ഇതിനെ ‘കൾച്ചറൽ ഇസ്‌ലാം’ എന്നും അടയാളപ്പെടുത്തി.[19] സാംസ്കാരിക സ്വത്വത്തിലൂന്നിയ രാഷ്ട്രീയത്തെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരുന്നതിലൂടെ ഇസ്‌ലാമിന്റെ വിശ്വാസവ്യവസ്ഥ ഒരു രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥകൂടിയാണ് എന്ന യാഥാർഥ്യത്തെ മറക്കുകയോ മറയ്ക്കുകയോ ചെയ്യുകയാണ്. ഇതിനെ ഏറ്റെടുക്കുക വഴി ആഗോളവത്കരണ കാലത്തെ ഇടതുപക്ഷ സാംസ്കാരിക ദൗത്യത്തോടാണ് മതസംഘടനകൾ ചേർന്നുനിൽക്കുന്നത്. രാഷ്ട്രീയമായ പ്രതിരോധത്തിന്റെ ഏതൊരു മതാത്മക രൂപവും അതിന്റെ സമൂർത്തമായ ശക്തി കൈവരിക്കുന്നത് യഥാർഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന സമുദായത്തിലുള്ള അതിന്റെ വേരുകളിൽ നിന്നാണ്; അല്ലാതെ അതിന്റെ വിശ്വാസവ്യവസ്ഥകളിൽ നിന്നല്ല എന്ന് മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകനായ ഫ്രഡറിക് ജയിംസൺ പറയുന്നുണ്ട്. ഫലപ്രദവും ദീർഘകാലം നീണ്ടുനിൽക്കുന്നതുമായ ഏതൊരു രാഷ്ട്രീയസമരത്തിനും ഏതൊരു സംഘടിത ശ്രമത്തിനും നിലവിലുള്ള സാമൂഹികകൂട്ടായ്മകൾ അവ എത്രതന്നെ പോരായ്മകളുള്ളവയാണെങ്കിലും അനിവാര്യമായ മുന്നുപാധിയാണെന്നുകൂടി അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അതേസമയം ഇസ്‌ലാം അതിന്റെ ആദ്യനാളുകളിൽ ചെയ്തിട്ടുണ്ടാകാമായിരുന്നതുപോലെ യഥാർഥത്തിൽ സാർവലൗകികമായ ഒരു പ്രതിരോധത്തെ നിയോജിപ്പിക്കുവാൻ മതമൗലികവാദപരമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ശക്തികൾക്കു കഴിയുകയില്ല എന്നും വാദിച്ചുറപ്പിക്കുന്നുണ്ട് ജയിംസൺ (2008:125). സമഗ്ര ജീവിതദർശനമെന്ന നിലയിൽ രാഷ്ട്രീയവശത്തിനുകൂടി പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന ഇസ്‌ലാമിക പ്രസ്ഥാനങ്ങളെ ‘മതമൗലികവാദികൾ’ എന്നു ശകാരപ്പേരു ചൊല്ലിവിളിക്കുന്ന ഇടതു സാംസ്കാരിക വൃന്ദത്തെസംബന്ധിച്ചേടത്തോളം തങ്ങളുടെ കൾച്ചറൽ അജണ്ട നടപ്പാക്കാൻ പാരമ്പര്യ മതഗ്രൂപ്പുകളെത്തന്നെ ഏറ്റെടുക്കേണ്ടിവരും. ഇത്തരം മതസംഘങ്ങളാകട്ടെ ‘മതേതര ശീതളഛായ’യിൽ മതിമറന്ന് ഇടതുപക്ഷ കളത്തിലെ കരുക്കളായി മാറുന്നു എന്നതാണ് വാസ്തവം. ഇങ്ങനെയൊക്കെയാണെങ്കിൽ തന്നെയും സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ പരിമിതികളെ മറികടക്കാൻ കഴിയില്ല.

സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പരിമിതികൾ

“I can say I am Asian, Indian, Pakistani, British, European, Muslim, Oriental, Secular, Modernist, Post Modernist,..... But what do all these things mean? Do they define my identity? Can I accept all of them as part of my life? Or must I choose one thing or another according to someone else’s notion about my identity? I have no porblem in saying that I am all of these things; and perhaps none of these things at the same time.” -(Rasheed Araeen, British -Asian Artist, Cited in Sardar; 2003:125)

സ്വത്വപരികൽപനകൾ എത്രമാത്രം സന്ദിഗ്ധവും ശകലിതവുമാണെന്ന് റഷീദ് അറാഈന്റെ ഈ പ്രസ്താവം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.[20] സ്ഥലപരമോ, മതപരമോ സാമുദായികമോ വംശീയമോ ഒക്കെയായ ആഭിമുഖ്യബോധത്തെ അതിൽത്തന്നെ സ്വയംപൂർണമായ ഒന്നായി കാണാൻ കഴിയില്ല. സ്വത്വം എന്നത് സത്താപരമല്ല; ഒരു പ്രതിനിധാനവും തിരിച്ചറിവുമൊക്കെയാണ്. അപരങ്ങളെ ചൂണ്ടിയാണ് ഓരോ സ്വത്വവും സ്വയം സാധൂകരിക്കുന്നത്. വിവിധ പാർശ്വവൽകൃത സമൂഹങ്ങൾക്ക് തങ്ങളുടെ നിലനിൽപിനെക്കുറിച്ച തിരിച്ചറിവു നേടാൻ സഹായകമായ ഒരുതലം അംഗീകരിക്കുമ്പോൾ പോലും സ്വത്വവാദ സമീപനങ്ങളുടെ ഇത്തരം പരിമിതികൾ കാണാതിരുന്നുകൂടാ.

ഇസ്‌ലാമിക പ്രസ്ഥാനത്തിന് കോളനിയനന്തര ഘട്ടത്തിലെ തന്ത്രപരമായ ഒരു നിലപാട് (Strategic position) എന്ന നിലക്കുമാത്രമേ ഇത്തരം സ്വത്വബഹളങ്ങളെ കാണാൻ കഴിയൂ. അല്ലാതെ രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗത്തിന്റെ സ്ഥായിയായ രീതിശാസ്ത്രമാക്കുന്നതിൽ പ്രസക്തിയില്ല. വിവിധ സ്വത്വങ്ങൾക്ക് കർതൃത്വപദവി (Subject) ലഭിക്കുന്നതുവരെ മാത്രമേ പരമാവധി ഈ രൂപത്തിലുള്ള വ്യവഹാരങ്ങൾ മുന്നോട്ടു പോകൂ. അതിലപ്പുറം പോകുന്നതോടെ എന്തിനെയാണോ ഇപ്പോൾ പ്രതിരോധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് അതേപോലെ ഒരു മർദകവിഭാഗമായി സാംസ്കാരിക സ്വത്വങ്ങളും മാറുകയാവും ഫലം. ദലിത് വാദവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ഇക്കാര്യം സൂചിപ്പിക്കുകയുണ്ടി. മുസ്‌ലിം സ്വത്വവാദം ഒരു പരിധി കഴിയുമ്പോൾ പ്രതിലോമകരമായ കേവല സാമുദായികതയിലേക്ക് ഒരു വാതിൽ തുറന്നുവെക്കുന്നുണ്ട്. സ്വത്വരാ

ഷ്ട്രീയത്തിന്റെ സൃഷ്ടിപരമായ വശങ്ങളോട് അനുഭാവസമീപനം കൈക്കൊള്ളുമ്പോൾ തന്നെ സാമുദായികമോ വംശീയമോ ആയി അത് സങ്കുചിതമാവുമ്പോൾ ഒരുനിലക്കും അതുമായി ചേർന്നുപോകാൻ ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമിക്കാവില്ല. സ്വത്വത്തേക്കാൾ മൗലികമായ ചില തത്ത്വങ്ങളാണ് അതുയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നത്. Identityയേക്കാൾ Ideologyയെ മുന്നിൽവെക്കുന്നു എന്നർഥം. സ്വത്വവാദപരമോ അല്ലാത്തതോ ആയ സാമുദായികതയേക്കാൾ ഇസ്‌ലാമിന്റെ വിസ്തൃതമായ രാഷ്ട്രീയ ചട്ടക്കൂടിൽ വികസിക്കുന്ന സാമൂഹികതയിലാണതിനു താൽപര്യം. ഈ സാമൂഹികത രൂപംകൊള്ളുന്നത്, വൈവിധ്യമാർന്ന തന്മകളെ അഭിമുഖീകരിച്ചും മാനവിക നന്മയുടെയും നീതിയുടെയും കാഴ്ചപ്പാടിൽ അവയെ ഉദ്ഗ്രഥിച്ചും കൊണ്ടായിരിക്കും. കാരണം, സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഘടാകാശമല്ല: ദൈവപ്രോക്തമായ സമ്പൂർണ ജീവിതവ്യവസ്ഥയുടെ മഹാകാശമാണല്ലോ ഇസ്‌ലാമിക പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഭൂമിക. ■

(അവസാനിച്ചു)

കുറിപ്പുകൾ

11. ക്രൈസ്തവത, മാർക്സിസം, ഇസ്‌ലാം എന്നുതുടങ്ങിയ ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങളോടുള്ള അവിശ്വാസം (Incredulity toward metanarratives) ഉത്തരാധുനികതയായി വിശദീകരിച്ചത് ഫ്രഞ്ച് ദാർശനികനായ ലിയോത്താർഡ് ആണ്. ആത്യന്തികമായ ശരിതെറ്റുകൾ, യാഥാർഥ്യം, സത്യം, അറിവ് എന്നിവയൊക്കെ സന്ദേഹാത്മകമാവുന്ന ഈ സിദ്ധാന്തം ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടതാണ്. ഇതുതന്നെ മറ്റൊരു ബൃഹദാഖ്യാനമായി മാറി സ്വയം റദ്ദുചെയ്യുന്നു.

12. 1920കളിൽ സയ്യിദ് മൗദൂദി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരികയും ഇസ്‌ലാമിക പ്രവർത്തകർ ഒരു പ്രമാണവാക്യമായി പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത 'ഇസ്‌ലാം ഒരു സമ്പൂർണ, സമഗ്ര ജീവിതവ്യവസ്ഥ' എന്ന വസ്തുത താത്ത്വിക തലത്തിലെങ്കിലും ഇന്ന് മുസ്‌ലിം സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുബോധമായി മാറിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. മതേതര പൊതുമണ്ഡലം, പ്രത്യേകിച്ചും നവഇടതുപക്ഷം സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പ്രതിരോധ സമീപനങ്ങളുടെ ഭാഗമായി വിമോചനപരമായ രാഷ്ട്രീയ ഉള്ളടക്കം ഇസ്‌ലാമിന് ഭാഗികമായെങ്കിലും അംഗീകരിക്കുന്നുമുണ്ട്.

13. ആധുനികമായ സ്വരൂപത്തിനുള്ളിൽ മാർക്സിസത്തെ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്താൻ ക്ലാസിക്കൽ മാർക്സിസ്റ്റുകൾ ശ്രമിക്കുന്നു. എന്നാൽ 1985ൽ എണസ്റ്റോലാക്ലൗ, ചന്റൽ മൗഫ് എന്നിവർ ചേർന്ന് "Hegemony and socialist theory' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലൂടെ സൈദ്ധാന്തികസ്വഭാവം നൽകിയ 'പോസ്റ്റ് മാർക്സിസം' നവ സമൂഹികപ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും തന്മാരാഷ്ട്രീയത്തെയും കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള പ്രവർത്തനപദ്ധതി വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു. ഈ രണ്ടു നിലപാടിനുമപ്പുറം പോകുന്ന വർഗകൽപനയും പ്രതിരോധ പരിപ്രേക്ഷ്യവും രൂപപ്പെടേണ്ടതുണ്ട് എന്ന് ഡോ. സുനിൽ പി ഇളയിടത്തെപ്പോലുള്ളവർ പറയുന്നു. (സുനിൽ പി. ഇളയിടം *മാധ്യമം* ആഴ്ചപ്പതിപ്പ് 2007 ഡിസംബർ)

14. ഡോ. എം. കുഞ്ഞാമൻ, കെ.എം സലിംകുമാർ എന്നിവർ വർഗരാഷ്ട്രീയ സഹവർത്തിത്വം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു. കെ.കെ കൊച്ച്, കെ.കെ ബാബുരാജ്, സണ്ണി എം. കപിക്കാട് തുടങ്ങിയവർ രണ്ടാമതു പറഞ്ഞ ഗണത്തിൽവരും.

15. 1942 മാർച്ച് മാസത്തിൽ ലാഹോറിൽ വെച്ചുനടന്ന ജംഇയ്യത്തിന്റെ 13-ാം വാർഷിക സമ്മേളനം ഉദ്ഘാടനം ചെയ്ത അന്നത്തെ കോൺഗ്രസ് പ്രസിഡണ്ട് മൗലാനാ അബുൽകലാം ആസാദ് ജംഇയ്യത്തുൽ ഉലമയുടെ ലക്ഷ്യം. പരിപൂർണ സ്വാതന്ത്ര്യമാണെന്നും അതിൽ മുസ്‌ലിംകളുടെ മതത്തിനും സംസ്കാരത്തിനും രക്ഷവേണമെന്നും ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. (മൊയ്തുമൗലവി; 1981: 18)

16. ജമാഅത്തെ ഇസ്‌ലാമി തുടങ്ങിയ ലോകത്തിലെ വിവിധ ഇസ്‌ലാമികപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ആത്മീയതയോട് അകലം പാലിച്ചിട്ടില്ല. തീർച്ചയായും തികഞ്ഞ ആത്മീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ കൂടിയാണവ. ആത്മീയത രാഷ്ട്രീയ നിർഭരമാണ് എന്നുമാത്രം. Political Spirituality എന്നൊക്കെപ്പറയാം.

17. 1980 കളിലാണ് ഇന്ത്യയിൽ കീഴാള ചരിത്രരചന ആരംഭിക്കുന്നത്. കീഴാള സമൂഹങ്ങളെക്കുറിച്ച് വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണങ്ങളിലുള്ള ശ്രദ്ധേയമായ പഠനങ്ങൾ 10 വാല്യങ്ങളിലായി ഇറങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ദേശീയതയെയും അധിനിവേശത്തെയും വരേണ്യ ചരിത്രമാതൃകകളെയും കുറിച്ചുള്ള കീഴാളപക്ഷ ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കാൻ ഈ പഠനങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞു.

18. ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെ ഇസ്‌ലാമികപ്രസ്ഥാനം നിഷേധാത്മകമായി കാണുന്നു എന്ന് ഇപ്പറഞ്ഞതിനർഥമില്ല. തീർച്ചയായും ഇസ്‌ലാമിന്റെ മൗലിക പ്രമാണങ്ങളുമായി തട്ടിച്ച് നാട്ടുപാരമ്പര്യത്തെ അത് പ്രശ്നവൽകരിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ മതമീമാംസയുടെ അക്ഷരക്കൂട്ടുകളിൽ അഭിരമിക്കുന്ന സലഫികളുടെ 'വെളുപ്പ് അല്ലെങ്കിൽ കറുപ്പ്' (Black or White) സമീപനത്തിൽ നിന്ന് ഇതുഭിന്നമാണ്.

19. "കൾച്ചറൽ ഇസ്‌ലാമിനെ യാഥാസ്ഥിതികം, പ്രാകൃതം, അന്ധവിശ്വാസം എന്നൊക്കെപ്പറഞ്ഞ് തള്ളിക്കളഞ്ഞ് ലോകത്തെവിടെയും വേരുകളില്ലാത്ത സമൂഹമാക്കി മാറ്റുകയാണ് നവോത്ഥാനം ചെയ്യുന്നത്" എന്ന് സിവിക്ചന്ദ്രൻ (*രിസാല* 2009 ഫെബ്രുവരി 6)

20. പാകിസ്താനിൽ നിന്നും ലണ്ടനിൽ കുടിയേറിയ ചിത്രകാരനും ശിൽപിയും എഴുത്തുകാരനുമൊക്കെയാണ് റഷീദ് അറാഈൻ (ജനനം: 1935). കലയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളിൽ ഏറെ ശ്രദ്ധേയമായ 'Third Text' ന്റെ സ്ഥാപകനും എഡിറ്ററും. Making Myself Visible, From Two Worlds, Global Visions: Towards a new Internationalism in the Visual Arts എന്നിവ പ്രധാന കൃതികൾ.