Caste Criticism: Social Philosophy of B.R Ambedkar

Ravi K.P

Dr. B.R. Ambedkar, a prominent Indian social reformer and leader of the Dalit Buddhist movement, was a fierce critic of the caste system and religious orthodoxy. He argued that the caste system was a tool of social oppression and that Hinduism, as practiced at the time, perpetuated inequality and discrimination and denied basic human rights to marginalized groups, particularly Dalits.Ambedkar advocated for the annihilation of the caste system and promoted social and economic equality. Ambedkars thinking was instrumental in shaping his views on social justice,social democracy. Hindu social order,particularly the caste system, which he believed was anti-human and motivated lower caste to commit heinous act. He fought tirelessly for the rights of the oppressed, advocating for education,economic empowerment and social equality. He believed in the importance of economic independence for marginalized communities especially in Dalits and proposed measures to achieve it.He argued that Hindu scriptures such as Manusmriti, legitimized and reinforced caste-based social stratification. Ambedkars critical thinking has had a lasting impact on Indian society and politics. His work contimues to inspaire social and political movements, and hislegacy as the architect of the Indian Constitution remains unparalleled . The Indian Constitution emphasis on social equality and justice for all people.

Key words: Caste, Religion, Politics, Hegimony,Ideology, Epistomology, Justice, Counter Culture.

References

Ambedkar, B.R. (1996). *Sampoorna krithikal*, vol 1, Thiruvananthapuram: Kerala Bhasha Institute.
Ambedkar, B.R. (1999). S*ampoorna Krithikal*, vol 7, Thiruvananthapuram: kerala Bhasha Institute, .
Ambedkar, B.R. (2013). *Annihilation of Caste*, New Delhi ; Navayana.
Anand Teltumbd. (2018). *Dr. BR Ambedkar India and communism*, (Tr). Radha Krishan Cheruvally, Kozhikode: chindha Publishers.
Anand Teltumbd. (2018). *Dalit : Past Present and future*, New Delhi: Rothledge.
Dangle, Arjun. (1992). *Poisoned Bread*, Bombay: Orient Longman,.
Eleanor zelliot. (2012). *Ambedkar 's world : The making of Baba Saheb and the Dalit Movement*, New Delhi; Navayana Publishing.
Jayamohan. (2019). *Nooru simhasangal*, Kozhikode: Mathrubhumi.
Kochu , K.K. (2019). *Dalithan*, Kottayam: DC Books.
Kunhaman, M. (2020). *Ethiru*, Kottayam; DC Books.
Nagaraj, DR. (1993). *The faming feet, A study of the Dalit Movement in India,* Bangalore; South forum Press,.
Omvedt Gail. (1994). *Dalit and the Democratic Revolution*, Newhehi; Sage Publications.
Omvedt Gail. (1995). *Dalit Visions*, New Delhi: Orient Longman,.
Omvedt Gail. (1996). *Untouchbles and the Democratic Revolution*, New Delhi: Sage Publication.
Omvedt Gail, (2020). *Ambekar oru prabhudha Indiakkayi*, (Tr). Ajay P. Mangadu, Kozhikode: Athor books.
Satheesh Desh Pande. (2014). *Samakalika India* (Tr).J.Devika, Thrissur: Kerala Sasthra Sahithya Parishath,.
Sunni M. Kapikkad. (2017). *Janathayum Janadhipathyavum*, Kozhikode: Vidhyarthi Publication.
Sunil P. Elayidam. (2021). *Marx Pinnitta lrunnuru varshangle, Marxisathinte Samakalikatha*, Kozhikode; eyebooks.
Sooraj Yangde. (2019). *Jathi Oru Prasnamanu* , (Tr). Thehaltha K. V, Kottayam: DC Books.
Umachakrabarthy. (2018). *Jathiye Lingavalharikkumbhole*, Kozhikode: Mathrubhumi books.

Ravi K.P
Associate Professor
Dept. of Malayalam
Govt. Arts and science college
Calicut
India
Pin: 673018
Email: ravikummanchery@gmail.com
Ph: + 91 9446157523
ORCID: 0009-0003-3685-4390

Ishal Paithrkam, Peer-Reviewed, Issue-40, December 2024

ജാതിവിമർശനം: ബി.ആർ. അംബേദ്കറുടെ സാമൂഹികദർശനം

രവി കെ.പി

ഇന്ത്യയിൽ ദളിത്വൈജ്ഞാനികതയ്ക്കും സാമൂഹികജനാധിപത്യരാഷ്ട്രീയത്തിനും ബലിഷ്ഠമായ അടിത്തറയൊരുക്കിയത് ബി.ആർ. അംബേദ്കറുടെ ജാതി-മത-രാഷ്ട്രീയവിമർശനങ്ങളാണ്. ബഹുസ്വരസാംസ്കാരികതയാൽ നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ട ദേശരാഷ്ട്രം ആധിപത്യപ്രത്യയശാസ്ത്രത്താൽ പുനർനിർവചിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സമകാലികരാഷ്ട്രീയസാഹചര്യത്തിൽ മാത്രമല്ല, വിമർശനാത്മകമായ സാംസ്കാരിക-രാഷ്ട്രീയ ഇടപെടലുകളിലും അംബേദ്കർചിന്തകൾക്ക് ഏറെ പ്രസക്തി കൈവന്നിട്ടുമുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെയും അതിന്റെ അധീശത്വഘടനയെയും അപനിർമ്മിക്കാനുള്ള ശ്രമമെന്ന നിലയിൽ അവലംബിക്കാവുന്നത് ബി.ആർ. അംബേദ്കറിന്റെ ദർശനങ്ങളാണ്. നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്തെ സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ സങ്കീർണ്ണതകളെയും വൈരുധ്യങ്ങളെയും അഭിസംബോധന ചെയ്യുകയും അതിന്റെ മൂലകാരണങ്ങളിലേക്ക് ധൈഷണികമായി സഞ്ചരിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ബി.ആർ. അംബേദ്കർ നവസാമൂഹികതയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപ്പനങ്ങൾ വികസിപ്പിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യയിലെ ജാതി, മതം, രാഷ്ട്രീയം ഇവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും ബന്ധവിച്ഛേദവും അംബേദ്കർക്കു മുമ്പും പിമ്പും സംവാദവിഷയമായിട്ടുണ്ട്. ജാതിയെയും മതത്തെയും രാഷ്ട്രീയത്തെയും നിർവ്വചിക്കുകയോ അവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ സ്ഥാപിക്കുകയോ അല്ല; മറിച്ച് ഈ വ്യവഹാരത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ ദളിത്-ബഹുജൻ വിഭാഗത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക-രാഷ്ട്രീയ

കർത്തൃത്വം വികസിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് കണ്ടെത്താനാണ് അംബേദ്കർ ശ്രമിക്കുന്നത്. രാഷ്ട്രീയകർത്തൃത്വം എന്നത് ഒരു വ്യക്തിയോ സമൂഹമോ ദേശരാഷ്ട്രമോ സ്വയം നിർണയത്വം നേടുന്ന സാമൂഹികാവസ്ഥയാണ്. വ്യത്യസ്ത ഘടകങ്ങൾ അതിനകത്ത് പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് മുറിവേൽക്കുന്നവർ, അതിന്റെ ഉന്മൂലനമാണ് ലക്ഷ്യം വെയ്ക്കുക. ജാതിവർണ്ണവിഭജിതമായ ഇന്ത്യയിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു അന്വേഷണമേഖലായാണിത്.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: ജാതി, മതം, രാഷ്ട്രീയം, അധീശത്വം, വ്യവഹാരം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം, ജ്ഞാനം, നീതി, പ്രതിസംസ്കാരം.

ജാതിയും സാമൂഹികബഹിഷ്കരണവും

ജാതി എന്നത് തൊഴിലിന്റെ വിഭജനമല്ല; മറിച്ച്, തൊഴിലാളികളുടെ വിഭജനമാണ് എന്ന ബി.ആർ. അംബേദ്കറുടെ സാമൂഹികശാസ്ത്രനിരീക്ഷണം ജാതീകൃതമായ ഇന്ത്യൻസാമൂഹികാവസ്ഥയെക്കുറിച്ചുള്ള അനുഭവാധിഷ്ഠിതമായ അറിവിന്റെയും ആഴത്തിലുള്ള ജ്ഞാനാന്വേഷണത്തിന്റെയും ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ടതാണ് (അംബേദ്കർ ബി.ആർ. വാല്യം1, 1996:55). സാമൂഹികസമത്വം, സ്വാതന്ത്ര്യം, സാഹോദര്യം, നീതി എന്നിവ വലിയൊരു വിഭാഗം ജനതയിൽനിന്ന് അപഹരിച്ചെടുത്തതിന്റെ ക്രൂരമായ യാഥാർത്ഥ്യമാണത്. ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടനയനുസരിച്ച്, സമത്വാധിഷ്ഠിത മതേതരജനാധിപത്യരാഷ്ട്രമായിട്ടാണ് ഇന്ത്യയെ വിഭാവനം ചെയ്തിരിക്കുന്നതെങ്കിലും ജാതിവ്യവസ്ഥ മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള അദൃശ്യവും അപരിഹാര്യവുമായ വ്യത്യാസങ്ങളുടെ, ദൈനംദിനസാംസ്കാരിക-രാഷ്ട്രീയജീവിതത്തിലെ ക്രൂരതകളെയും ഹിംസാത്മകതയെയും അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ഒന്നായി വർത്തമാനത്തിലും തുടരുന്നു.[1]

ബി.ആർ. അംബേദ്കറുടെ ജീവിതം ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ നിഷ്ഠൂരതകൾക്കെതിരെയുള്ള പ്രതിരോധസമരങ്ങളുടെയും പ്രതിസംസ്കാരം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിനെയും കുറിച്ചുള്ളതായിരുന്നു. ജാതികേന്ദ്രീകൃതവും പുരുഷാധിപത്യപരവുമായ ഇന്ത്യൻസാമൂഹികാവസ്ഥയെ നിഷേധിച്ച് മൈത്രിയിലധിഷ്ഠിതമായ[2] സാമ്പത്തികനീതിയും സാമൂഹികനീതിയും ഉറപ്പാക്കുന്ന രാഷ്ട്രസങ്കൽപ്പത്തെയാണ് അദ്ദേഹം ലക്ഷ്യമാക്കിയത്.

ഇരുപത്തിയൊന്നാംനൂറ്റാണ്ടിലേക്കു പ്രവേശിക്കുമ്പോഴും സാമൂഹികബഹിഷ്ക്കരണത്തിന്റെ പ്രധാന ഇന്ത്യൻസാമൂഹികരൂപം

ജാതിയാണ്. ഏകദേശം അഞ്ഞൂറ് മില്യൻ ആളുകളുടെ അന്തസ്സിനെ ഇത് അടിമപ്പെടുത്തുന്നു. അടിച്ചമർത്താനും അടിമകളാക്കാനും കവർച്ച ചെയ്യാനും തടവിലിടാനും കൂട്ടബലാത്സംഗത്തിനും കൊല പാതകത്തിനും കൊള്ളയ്ക്കും കൊള്ളിവെപ്പിനും പോലീസ് ക്രൂര തയ്ക്കുമുള്ള ഒരു ഉപകരണമാണവർ. മുന്നൂറ് മില്യൻ ആളുകൾ സ്വന്തം കഴിവും നൈപുണ്യവും പ്രകടിപ്പിക്കാനാവാതെ അസ്പൃ ശ്യരായി കഴിയുന്നു.[3] സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം ജാതി, മതം, ലിംഗസ മത്വം എന്നിവയ്ക്കുപരിയായി തികച്ചും ആധുനികമായ തുല്യപൗ രത്വമെന്ന സങ്കല്പം നിയമവ്യവസ്ഥയിലൂടെ കൈവരിക്കാനാകു മെന്നാണ് കരുതപ്പെട്ടത്. മതത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി ജാതി എന്ന സ്ഥാപനം അടിമുടി മോശമാണെന്നും പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗ മാണെങ്കിലും അതും വെറും സാമൂഹികതിന്മ മാത്രമാണെന്നുള്ള സമ്മതം പരക്കെയുണ്ടായിരുന്നു.[4] ജാതിയോടു പുലർത്താവുന്ന സംസ്കാരപൂർണമായ സമീപനം അതിനെ നിയമവിരുദ്ധമായി പ്രഖ്യാപിക്കുക എന്നതുമാത്രമണെന്നും പൊതുവെ അംഗീകരിക്ക പ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ജാതിയെ കാലഹരണപ്പെട്ട സങ്കൽപ്പമായാണ് നാഗരികസവർണ്ണ ജാതികൾ പൊതുവെ പരിഗണിച്ചത്. കാരണം ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ മുഖ്യ ഗുണഭോക്താക്കൾ സവർണ്ണ ജാതികളിൽനിന്നുള്ളവരായിരുന്നു.

നവോത്ഥാനജ്ഞാനത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഒരു വിജ്ഞാനശാഖ എന്ന നിലയിൽ സാമൂഹികശാസ്ത്രവും നരവംശശാസ്ത്രവും മുഖ്യപരിഗണന ജാതിക്ക് നൽകുന്നതായി കാണാൻ സാധിക്കും. എന്നാൽ, ഇത് മതപ്രത്യശാസ്ത്രമെന്ന നിലയിൽ എങ്ങനെയാണ് പ്രവർത്തിച്ചത് എന്ന കാര്യത്തെ വേണ്ടവിധം അഭിമുഖീകരിക്കാൻ ചരിത്രകാരന്മാരോ സാമൂഹിക ശാസ്ത്രജ്ഞരോ ശ്രമിച്ചതായി കാണുന്നില്ല. മണ്ഡൽ കമ്മീഷൻ റിപ്പോർട്ടിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ജാതി ഒരു സാമൂഹിക-രാഷട്രീ യവ്യവഹാരമെന്ന നിലയിൽ വീണ്ടും സജീവമായ ആലോചനയ്ക്ക് വിഷയമാകുന്നത്. മണ്ഡൽ കമ്മീഷൻ റിപ്പോർട്ട് നടപ്പാക്കുന്നതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മണ്ഡൽ വിരുദ്ധ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം നൽകിയ ഡൽഹി സർവ്വകലാശാലയിലെ ഉപരി-മധ്യജാതി വിദ്യാർത്ഥികൾ 'തൊഴിൽരഹിതഭർത്താക്കന്മാരെ ഞങ്ങൾക്കുവേണ്ട' എന്ന പ്ലക്കാർഡുയർത്തികൊണ്ടാണ് തെരുവിലേക്കിറങ്ങിയത് ഒരു ജാതിയിലോ ഉപജാതിയിലോ പെട്ടവർക്കുതമ്മിൽ മാത്രമേ വിവാഹബന്ധത്തിലേർപ്പെടാവൂ എന്ന അടിസ്ഥാനപരമായ ജാതിനിയമത്തിന്റെ അനന്തരഫലമായിരുന്നു അത്.[5]

എൺപതുകളിൽത്തന്നെ ശക്തിപ്പെടുന്ന ദളിത് അവബോധത്തിന്റെ സ്വാധീനം ജാതി അടിമത്തവിഭാഗത്തിലുണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള വർദ്ധിച്ച സമരോത്സുകതയും സാമൂഹികദൃശ്യതയും സാംസ്കാരിക-രാഷ്ട്രീയ സംഘർഷത്തെ സംവാദാത്മകമാക്കി.

ജാതി : അംബേദ്കറുടെ വിമർശനാത്മകസമീപനം

ജാതിയെ ഒരു സാമൂഹികസ്ഥാപനമായി മനസ്സിലാക്കി അതെങ്ങനെയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രതലത്തിലും പ്രായോഗിക തലത്തിലും ഇടപെടുന്നതെന്ന് പഠിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത് ബി ആർ അംബേദ്കറാണ്. സമകാലിക ഇന്ത്യയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ജാതി വ്യവസ്ഥയുടെ പരിണാമം മനസ്സിലാക്കാൻ അംബേദ്കറെ പുനർവായിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ജാതീയാസമത്വത്തെക്കുറിച്ച് സൂക്ഷ്മാപഗ്രഥനമാണ് അദ്ദേഹം നടത്തുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥപ്രകാരം ഓരോ സമൂഹത്തിലെയും വ്യക്തികൾ മറ്റാരെയെങ്കിലുമപേക്ഷിച്ച് മുകളിലോ താഴെയോ ആണ്. ശ്രേണീകൃതഅസമത്വമെന്നാണ് അംബേദ്കർ ഈ വ്യവസ്ഥയെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. മനുസ്മൃതി യിലെ അസംഖ്യം ഉദാഹരണങ്ങൾ എടുത്തുകാട്ടി എങ്ങനെയാണ് ശ്രേണീകൃതഅസമത്വം നിയമവൽകരിക്കപ്പെട്ടത് എന്ന് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നു.[6]

സൈദ്ധാന്തികമായും പ്രായോഗികമായും ചരിത്രാത്മ കമായും സങ്കീർണമായ ഒരു പ്രശ്നമാണ് ജാതി എന്ന നിലപാടിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് അംബേദ്കർ ജാതിയെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. ആ വഴിയിൽ 'ഇന്ത്യയിലെ ജാതികൾ അവയുടെ യാന്ത്രികപ്രവർത്തനവും ഉല്പത്തിയും വികാസവും' എന്ന പ്രബന്ധം ശ്രദ്ധേയമാണ്[7] ജാതിയെ നിർവ്വചിക്കാനും വിശകലനം ചെയ്യാനും ശ്രമിച്ച പ്രസിദ്ധ നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ സിദ്ധാന്ത ങ്ങളെ പരിശോധിച്ചുകൊണ്ടാണ് ജാതിയുടെ ഉല്പത്തിയും വികാസവും മനസ്സിലാക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങൾ ആര്യ-ദ്രാവിഡ മംഗോളിയരുടെ സങ്കരമാണെന്ന കാര്യം അംബേദകർ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ, വിവിധജനവിഭാഗ ങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സംയോജനം പൂർണ്ണാർത്ഥത്തിൽ നടന്നിട്ടില്ല എന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു. നരവംശപരമായി എല്ലാ ജനതയും സങ്കരമാണെങ്കിലും സാംസ്കാരികമായ ഐക്യമാണ് പ്രധാനം. ഈ ഒരു വസ്തുത അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: 'സാംസ്കാരികമായ ഐക്യത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഉപഭൂഖ ണ്ഡത്തിനെതിരെ നില്ക്കാൻ മറ്റൊരു രാജ്യമില്ല. ഇന്ത്യയ്ക്കു ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ ഐക്യം മാത്രമല്ല ഉള്ളത്. എല്ലാറ്റിനുമുപരി

യായി മൗലികേതരവും അഗാധവുമായ ഒരു ഐക്യമുണ്ട്- രാജ്യത്തിന്റെ ഒരറ്റം മുതൽ മറ്റേ അറ്റംവരെ വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്ന സാംസ്കാരികൈക്യം. എന്നാൽ ഐകരൂപ്യം ജാതിയുടെ വിശദീകരണത്തിനു വിഷമം സൃഷ്ടിക്കുന്നു.' (അംബേദ്കർ ബി. ആർ, വാല്യം1, 1996:6).

ജാതിയുടെ പ്രകൃതം

ജാതിയെക്കുറിച്ച് പഠനം നടത്തിയ നവംശശാസ്ത്രജ്ഞ രുടെ നിർവ്വചനങ്ങൾ സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്ത് അതിന്റെ പ്രകൃതം എന്താണെന്ന് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ജാതി യുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അശുദ്ധി / വിശുദ്ധി എന്നീ സങ്കൽപ്പങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ഇത് ജാതിയുടെ മാത്രമായ ഒരു പ്രത്യേകതയല്ലെന്ന് അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട് (1996:7). വർണ്ണ-ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ ഏറ്റവും ഉയർന്ന തട്ടിൽ പൗരോഹിത്യജാതി നിലനിൽക്കുന്നു എന്ന തുകൊണ്ടു മാത്രമാണ് ശുദ്ധി എന്ന ആശയം ജാതിയോട് ബന്ധി ക്കപ്പെടുന്നത് എന്നാണ് അംബേദ്കർ പറയുന്നത്. മിശ്രഭോജനമി ല്ലെന്നതാണ് ജാതിയുടെ മറ്റൊരു ലക്ഷണമായി അദ്ദേഹം നിരീ ക്ഷിക്കുന്നത്. ജാതിയുടെ ഒരു സ്വാഭാവികമായ പരിണതഫലം മാത്ര മായി അദ്ദേഹം മിശ്രഭോജനത്തെ കാണുന്നു. അതാവട്ടെ പിൽക്കാ ലത്തുണ്ടായ ഒരു പരിണാമം മാത്രമാണ്. ഡോ. അംബേദ്കറുടെ[8] നിർവ്വചനത്തെ മുഖ്യമായെടുത്ത് ഗോത്രബാഹ്യവിവാഹത്തിന്റെ നിരോധനം അഥവാ അഭാവം മാത്രമാണ് ജാതിയുടെ അന്തസത്ത എന്ന നിഗമനത്തിൽ അംബേദ്കർ എത്തിച്ചേരുന്നുണ്ട്. ഗോത്രപര മായ ധർമസംഹിതയനുസരിച്ച് അന്യഗോത്രങ്ങളിൽനിന്നു മാത്രമേ വിവാഹം പാടുള്ളൂ എന്ന സമ്പ്രദായമാണ് ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നി രുന്നത് എന്ന് അംബേദ്കർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു (വാല്യം 7,1999:9). രക്ത ബന്ധമുള്ളവർ തമ്മിൽ വിവാഹം പാടില്ലെന്നു മാത്രമല്ല, സഗോത്ര ജർ തമ്മിലുള്ള വിവാഹം പോലും ദൈവനിന്ദയായിട്ടാണ് കരുത പ്പെട്ടിരുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇന്ത്യയിലെ വിവിധ ഗോത്രങ്ങൾ ബഹിർഗോത്രവിവാഹസമ്പ്രദായമാണ് നിനിനിർത്തിയിരുന്നത്.

ജാതികൾക്കിടയിൽ മിശ്രവിവാഹനിരോധനമുണ്ടെ ങ്കിൽപ്പോലും ഗോത്രബാഹ്യമാത്രമായ വിവാഹം കർശനമായി പാലി ക്കപ്പെട്ടു. ആ അർത്ഥത്തിൽ ഗോത്രബാഹ്യമാത്രമായ വിവാഹസ മ്പ്രദായമാണ് നിയമമെങ്കിൽ ജാതികളുണ്ടാവുകയില്ല. കാരണം ഗോത്രത്തിനുപുറത്തു വിവാഹം കഴിക്കുക എന്നത് ഗോത്രങ്ങളുടെ സംയോജനമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഗോത്രബാഹ്യവിവാഹരീ തിക്കുമേൽ സഗോത്രവിവാഹം അവരോധിക്കപ്പെട്ടതാണ് ജാതിസൃ

ഷ്ടിയുടെ മൂലകാരണമെന്ന നിഗമനത്തിൽ അംബേദ്കർ എത്തുന്നു, (വാല്യം1,1996:10). മൗലികമായി ബഹിർഗോത്രസമ്പ്രദായം സ്വീകരിച്ച ഒരു ജാതിയ്ക്കിടയിൽ ആ വിവാഹസമ്പ്രദായം നിരോധിക്കുക എന്നത് ഗൗരവമേറിയ പ്രശ്നമായിട്ടാണ് അംബേദ്കർ വിലയിരുത്തുന്നത്.

ജാതിസമൂഹത്തിനകത്ത് ജാതിയുടെ യാന്ത്രികവൃത്തി നടപ്പിലാക്കിയത് നാലുമാർഗ്ഗങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണെന്ന് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. (1) വിധവയെ ഭർത്താവിന്റെ മൃതദേഹത്തൊടൊപ്പം ദഹിപ്പിക്കുക (2) നിർബന്ധിത വൈധവ്യം (3) ഭാര്യനഷ്ടപ്പെട്ടവന്റെ മേൽ ബ്രഹ്മചര്യം അടിച്ചേൽപ്പിക്കുക (4) വിവാഹപ്രായമായിട്ടില്ലാത്ത ഒരു പെൺകുട്ടിയെ അയാൾക്കു ഭാര്യയായി നൽകുക (1996:13). മിശ്രവിവാഹനിരോധനം സൃഷ്ടിക്കുകയും നിലനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നതാണ് ഈ നാലുമാർഗങ്ങളുടെയും ലക്ഷ്യം.

ജാതി ഒരു പുരാതനസ്ഥാപനമാകുന്നടതോടൊപ്പം അത് ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നു എന്നതാണ് സാമൂഹികയാഥാർത്ഥ്യം. ജാതി നിലനിർത്തുന്ന പ്രവർത്തനപദ്ധതി എന്ന നിലയിൽ സതിയും, വൈധവ്യവും ബാലികാവിവാഹവും കൊളോണിയൽനിയമസംവിധാനത്തിലൂടെ നിരോധിക്കുന്നുതുവരെ ഇന്ത്യൻ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയിൽ ശക്തമായിത്തന്നെനിലനിന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ വളർച്ചയും വ്യാപനവും ഒരു വ്യക്തിയുടെയോ, വർഗ്ഗത്തിന്റെയോ ശക്തികൊണ്ടോ കൗശലംകൊണ്ടോ നേടിയെടുക്കാനാവത്രബൃഹത്തും സങ്കീർണ്ണവുമായ ഒന്നാണെന്ന് അംബേദ്കർ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. (1996:17). എങ്കിലും ജാത്യാചാരങ്ങൾ അവയുടെ സമസ്ത കാർക്കശ്യത്തോടുകൂടി അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്നത് ഏറ്റവും മേൽക്കോയ്മ വഹിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണർക്കിടയിൽ മാത്രമാണ്. സാമൂഹികമേധാവിത്വമുള്ള പുരോഹിതവർഗമായിരുന്നു അവർ. ഇവിടെ ഇന്ത്യയിലെ ജാതിനിയമങ്ങളെ ക്രോഡീകരിക്കുകയും ജാതി ധർമം ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത നിയമദാതാവ് എന്ന നിലയിൽ മനുവിനുള്ള സ്ഥാനത്തെ അംബേദ്കർ മുഖ്യമായി പരിഗണിക്കുന്നുണ്ട്. അതേസമയം അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അതിമാനുഷസിദ്ധാന്തത്തെ അംബേദ്കർ പരിഗണിക്കുന്നില്ല എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും അതിന്റെ വൈവിധ്യത്തെയുംപറ്റി പാശ്ചാത്യപണ്ഡിതർ മുന്നോട്ടുവെച്ച പ്രധാനസങ്കൽപ്പങ്ങളെ അംബേദ്കർ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. (1) തൊഴിൽ (2) ഗോത്രസംഘടന

കളുടെയും മറ്റും അവശിഷ്ടങ്ങൾ (3) പുതിയ വിശ്വാസത്തിന്റെ ആവിർഭാവം (4) മിശ്രപ്രജനനം (5) കുടിയേറ്റം എന്നിവയാണവ്. എന്നാൽ ഏറിയോ കുറഞ്ഞോ ഇവയെല്ലാംതന്നെ ലോകത്തിനു പൊതുവായിട്ടുള്ളതാണെന്ന അഭിപ്രായമാണ് അംബേദ്കർക്കുള്ള ത്. ജാതിയെ വിശദീകരിക്കാൻ ഇവ പര്യാപ്തമല്ലെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇവയുടെ നിരൂപണത്തിനു ശ്രമിക്കാതെ സ്വന്തം വീക്ഷണമാണ് അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഹിന്ദുസമൂഹത്തിലെ നാലു വർണങ്ങളെ പരിഗണിച്ചുകൊണ്ട് അതിലെ പുരോഹിതവർഗമായ ബ്രാഹ്മണർ മറ്റു വർണങ്ങളിൽനിന്ന് വിട്ടുമാറി സ്വയം ഒരു ജാതിയായി മാറുകയാണുണ്ടായത്. മറ്റു വർഗങ്ങൾ സാമൂഹികമായ പ്രവൃത്തിവിഭജനനിയമത്തിനു വിധേയമായി ചെറുതും വലുതുമായ സംഘങ്ങളായി പിരിഞ്ഞു. മനഃശാസ്ത്രപരവും യാന്ത്രികവുമായ രണ്ടു പ്രതിഭാസങ്ങൾ ജാതിരൂപീകരണപ്രക്രിയയിൽ സംഭവിച്ചുവെന്നതാണ് അംബേദ്കറുടെ വിശദീകരണം (വാല്യം 1,1996:19). സഗോത്രവിവാഹത്തെ ഒരു രീതിയായി സ്വീകരിച്ച ബ്രാഹ്മണരെ മറ്റുള്ള വർഗങ്ങളും അനുകരിക്കുന്നതോടുകൂടി ബാഹ്യഗോത്രവിവാഹം തിരസ്കരിക്കപ്പെടുന്ന സാഹചര്യത്തിലേക്ക് സമൂഹം വഴിമാറുന്നു.

ജാതിരൂപീകരണത്തിൽ അനുകരണത്തിന്റെ പങ്ക് പ്രധാനമാണെന്നാണ് അംബേദകർ കരുതുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ ബ്രാഹ്മണർ മറ്റുള്ളവരിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി മൗലികജാതിയായാണ് അറിയപ്പെട്ടത്. അവർ മാതൃകാസമൂഹമായി വർത്തിച്ചു. ഇതരജാതി വിഭാഗങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണരുടെ ജാത്യാചാരങ്ങളെ അനുകരിച്ചു. ഇവിടെ ഏകവചനരൂപത്തിലും ബഹുവചനരൂപത്തിലുമാണ് ജാതി യാഥാർത്ഥ്യമാകുന്നതെന്നും അംബേദ്കർ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട് (1996:22) ഹിന്ദുസമൂഹവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ജാതിയുടെ വിഘടന സ്വഭാവം വിശദമാക്കുന്നതുവഴി ജാതി ബഹിഷ്ക്കരണത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലത്തെ അംബേദ്കർ പരിഗണിക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: 'ഒരു ജാതിയുടെ നൈതികവും മതപരവും സാമൂഹികവുമായ തത്ത്വസംഹിതകൾക്കു വിരുദ്ധമായ ഏതൊരു നവസംവിധാനവും ആ ജാതി പൊറുപ്പിക്കുകയില്ല. ജാതിക്കുള്ളിലെ മെരുങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത അംഗങ്ങൾ ബഹിഷ്കരണത്തിന്റെ ഭീഷണിയിലും അന്യജാതികളിൽ ഉൾച്ചേർക്കപ്പെടാത്ത നിസ്സഹായാവസ്ഥയിലും എത്തിപ്പെടും. കാരണം ജാതിനിമയങ്ങൾ കർക്കശമാണ് (1996:22). നിലനിൽക്കുന്ന ജാതിനിമയങ്ങൾ ലംഘിക്കുന്നവരെ ആ ജാതിസമൂഹം കഠിനമായ ശിക്ഷയിലൂടെ ബഹിഷ്ക്കരിക്കുകയും അത് ഒരു മിശ്രജാതിയുടെ സൃഷ്ടിക്ക് കാരണമാകുകയും ചെയ്യുന്നു. കഠിന

മായ ഈ സാഹചര്യത്തിന്റെ യുക്തിപരത ദയാഹീനമാണെന്ന് അംബേദ്കർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

ജാതിയുടെ ഉല്പത്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിലൂടെ അംബേദ്കർ എത്തിച്ചേരുന്ന നിഗമനങ്ങൾ നാലാണ്. (1) ഹൈന്ദവജാതിയുടെ ഘടകങ്ങൾ വിവിധങ്ങളാണെങ്കിലും അതിന് അഗാധമായ ഒരു സാംസ്കാരികൈക്യമുണ്ട് (2) ജാതി എന്നത് വലിയൊരു സാംസ്കാരികഘടകത്തിന്റെ ഒരു വിഭജിതഭാഗമാണ് (3) ആരംഭത്തിൽ ഒരു ജാതിയുണ്ടായിരുന്നു. (4) വർഗങ്ങൾ അനുകരണങ്ങളുടെയും സാമൂഹികബഹിഷ്ക്കരണങ്ങളിലൂടെയും ജാതികളായി മാറി (1996:24). സാമൂഹികജീവിതത്തെ അസാധ്യമാക്കുന്ന വിഭജനക്രമമാണ് ജാതിയെന്ന് അംബേദ്കർ കണ്ടെത്തുന്നു. തുടക്കത്തിലെ നാലു ജാതികൾ മൂവായിരത്തിലധികമായി സങ്കീർണ്ണതയിലേക്ക് വിഭജിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത് (2020:98). നിസ്സാരമായ കാരണങ്ങൾ പോലും ജാതികൾ ഉപജാതികളായി മാറ്റപ്പെടുന്നതിന് പിന്നിൽ പ്രവർത്തിച്ചുവെന്ന് അംബേദ്കർ സൂചിപ്പിക്കുമ്പോൾ[10] അതിന്റെ സങ്കീർണ്ണതയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

ജാതി ഉന്മൂലനം

രാഷ്ട്രീയപരിഷ്കരണമാണോ സാമൂഹികപരിഷ്കരണമാണോ മുഖ്യം എന്ന ചോദ്യം അംബേദ്കർ നിരന്തരം ഉന്നയിച്ചിരുന്ന ഒന്നാണ്. ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് എല്ലാ അവകാശങ്ങളും നഷ്ടമാകുന്ന മർദ്ദിതജനതയുടെ സാമൂഹികാവസ്ഥയിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ഈ ചോദ്യം ഉന്നയിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സാമൂഹികനവീകരണമാണ് രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു മുമ്പു നടക്കേണ്ടത് എന്ന വാദമാണ് മറ്റു ദേശീയവാദികളിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി അംബേദ്കർ ഉന്നയിക്കുന്നത്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ബദൽചിന്താധാര സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനും മുഖ്യധാരാരാഷ്ട്രീയത്തിനകത്ത് വിമർശനാത്മകസംവാദങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിനും സമൂഹത്തെ അടിമുടി പരിവർത്തനം ചെയ്യുന്നതിനുമുള്ള ശ്രമം അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമകാലികരിലൊന്നും കാണാൻ കഴിയില്ല.

സാമൂഹികജനാധിപത്യത്തിലേക്കുള്ള ആദ്യപടിയെന്ന നിലയിലാണ് ജാതി ഉന്മൂലനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അംബേദ്കറുടെ ചിന്തകളുടെ പ്രസക്തി നിലനിൽക്കുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥ ഉന്മൂലനം ചെയ്യാൻ അതിന് അടിസ്ഥാനമായ മതപരമായ സങ്കൽപ്പം നശിപ്പിക്കാതെ സാധ്യമല്ല എന്ന ആശയത്തെ വിശദീകരിച്ചു നൽകണമെന്ന ജാഠ്-പത്-തോഡക് മണ്ഡൽ സെക്രട്ടറി സന്ത്റാമിന്റെ നിർദ്ദേശമനുസരിച്ച് പ്രസംഗരൂപത്തിൽ എഴുതപ്പെട്ടതാണ് പിന്നീട് ജാതി ഉന്മൂ

ലനം എന്ന കൃതിയായി മാറിയത്.[11] ആധുനികമായ പൗരസമൂഹത്തെ നിർമ്മിക്കുന്ന മൗലികഘടകങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനം പരസ്പരം ആശയവിനിമയമാണെന്ന് ഈ കൃതിയിലൂടെ അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.

അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: 'മനുഷ്യർ അടുത്തടുത്ത് ജീവിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് ഒരു സമൂഹമായിത്തീരുന്നില്ല. മറ്റുള്ളവരിൽനിന്ന് മൈലുകൾക്കലെ കഴിയുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് സമൂഹത്തിലെ ഒരംഗം അംഗമല്ലാതാകുന്നില്ല. സ്വഭാവത്തിലും ആചാരത്തിലും വിശ്വാസത്തിലും ചിന്താരീതിയിലുമുള്ള സമാനത മാത്രം പോര മനുഷ്യരെ ഒരു സമൂഹമാക്കിതീർക്കാൻ. ഇഷ്ടികകൾ മാറ്റിവെക്കുന്നതുപോലെ ഭൗതികവസ്തുക്കൾ ഒന്നിൽനിന്നു മറ്റൊന്നിലേക്ക് മാറ്റിക്കൊണ്ടുപോകാം. അതുപോലെ ഒരു മനുഷ്യസംഘത്തിന്റെ സ്വഭാവവും ആചാരവും വിശ്വാസവും ചിന്താരീതിയും മറ്റൊരു സംഘത്തിലേക്കു കടത്തിക്കൊണ്ടുപോകാൻ കഴിയും. അങ്ങനെ രണ്ടു സംഘങ്ങൾക്കിടയിൽ ഒരു സമാനത പ്രത്യക്ഷമായെന്നു വരാം. സംസ്കാരം അന്തർവ്യാപനത്തിലൂടെ സംക്രമിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് പല പ്രാകൃതഗോത്രവർഗങ്ങളിലും, അവർ അടുത്തടുത്ത താമസക്കാരല്ലെങ്കിലും സ്വഭാവത്തിലും ആചാരത്തിലും വിശ്വാസത്തിലും ചിന്താരീതിയിലും സമാനത ദൃശ്യമാകുന്നത്. എന്നാൽ, ഈ സമാനതയുടെ പേരിൽ ഗോത്രങ്ങൾ ഒരു സമൂഹമായി രൂപപ്പെട്ടുവെന്ന് പറയാൻ വയ്യ. ഏതാനും കാര്യങ്ങളിലുള്ള സമാനതമാത്രംപോര ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ രൂപവൽകരണത്തിന്. മനുഷ്യർ ഒരു സമൂഹമായിത്തീരുന്നത് അവർക്ക് പൊതുവായ കാര്യങ്ങൾ ഉണ്ടാകുമ്പോഴാണ് (1996:59).

ജാതികൾ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ സമൂലവികാസത്തിന് തടസ്സമായിനിന്ന മുഖ്യഘടകമാണെന്ന് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ജാതിയെ നിലനിർത്തുന്ന ഭൗതികവും ധർമ്മനിഷ്ഠവും മതാത്മകവുമായ ഘടകങ്ങളെ കണ്ടെത്തി അതിനെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യേണ്ട ആവശ്യകതയിലേക്കാണ് അദ്ദേഹം വിരൽചൂണ്ടുന്നത്. ജാതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയ അധികാരവ്യവസ്ഥയെത്തന്നെ മാറ്റിപ്പണിയേണ്ടതുണ്ടെന്ന് അംബേദ്കർ കരുതി.

സാമൂഹികവും മതപരവുമായ വിപ്ലവങ്ങൾക്കുശേഷമാണ് പല രാജ്യങ്ങളിലും രാഷ്ട്രീയവിപ്ലവങ്ങൾ സാധ്യമായത്. മാർട്ടിൻ ലൂഥറുടെ മതപരിഷ്കരണം, ഇംഗ്ലണ്ടിലെ പ്യൂരിട്ടാനിസം, അമേരിക്കൻ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം എന്നിവയും ബുദ്ധന്റെ സാമൂഹികവും മതപരവുമായ വിപ്ലവവുമാണ് ഇന്ത്യയിൽ ചന്ദ്രഗുപ്തൻ നയിച്ച രാഷ്ട്രീ

യവിപ്ലവത്തിന്റെ മുന്നോടിയായി മാറിയതെന്ന് അംബേദ്കർ വിശദമാക്കുന്നു. സാമൂഹികപരിഷ്ക്കരണം നടത്താതെ സാമ്പത്തികപരിഷ്ക്കരണം സാധ്യമാകുമോ എന്നാണ് സോഷ്യലിസ്റ്റുകളോട് അംബേ്കർ ചോദിക്കുന്നത്. ഒരു വർഗം മറ്റൊരു വർഗത്തെ അടിച്ചമർത്തുകയും അന്യായമായി പെരുമാറുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ സ്വതന്ത്രസമൂഹം നിർമ്മിക്കാനാവില്ലെന്നുതന്നെയാണ് അംബേദ്കറുടെ കാഴ്ചപ്പാട്. ജാതിയെ സവിശേഷമായി അഭിമുഖീകരിക്കണം എന്നാണ് അംബേദ്കർ സോഷ്യലിസ്റ്റുകളോട് ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ അംബേദ്കറുടെ വിചാരവിപ്ലവത്തിനോട് ചേർന്നു നിൽക്കാൻ സോഷ്യലിസ്റ്റുകൾക്കായില്ല (ബിശ്വാസ് എസ്.കെ, 2008:37 -45)

ജാതിവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വംശശുദ്ധി, രക്തശുദ്ധി സങ്കൽപ്പത്തെ അംബേദ്കർ തള്ളിക്കളയുന്നുണ്ട്. കാരണം ജാതിവ്യവസ്ഥ വളർന്നത് വംശസാങ്കര്യം തടയുന്നതിനോ രക്തവിശുദ്ധി നിലനിർത്തുന്നതിനോ വേണ്ടിയുള്ള ഉപായമായിട്ടല്ല. ഇന്ത്യയിലെ വ്യത്യസ്തജനവർഗങ്ങൾ രക്തത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും ഇടകലർന്ന് കഴിഞ്ഞതിനുശേഷമാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലവിൽവന്നതെന്ന് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ വ്യത്യസ്ത പ്രദേശങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഇതിനുള്ള നിരവധി തെളിവുകൾ അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്.[12] ജാതിക്ക് ശാസ്ത്രീയമായ ഉറവിടമില്ലെന്ന് മഹാഭാരതം, രാമായണം എന്നീ കൃതികളെ മുൻനിർത്തിയും അംബേദ്കർ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

ജാതിവ്യവസ്ഥയെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ജാതി നിർവ്വഹിച്ച പ്രധാനകാര്യം അദ്ദേഹം വിശദമാക്കുന്നു. അത് ജനതയെ സാമൂഹികമായി സമാനതകളില്ലാതെ വിഘടിപ്പിക്കുകയും അവർക്ക് ധർമഭ്രംശം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തു എന്നാണ് അംബേദ്കറുടെ പ്രധാനവിമർശനം. ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്തം മുതൽ ആരംഭിക്കുന്ന വർണ്ണാധിഷ്ഠിത സാമൂഹികബന്ധങ്ങൾ ജാതിബന്ധങ്ങളായി വികസിച്ചുവന്ന ചരിത്രപ്രക്രിയയെ വിശദമാക്കാനാണ് തന്റെ ധൈഷണിജീവിതത്തിലുടനീളം അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്.[13] ഹിന്ദുസമൂഹം ജാതികളുടെ ഒരു സമാഹാരം മാത്രമാണെന്നും ഹീനതാസങ്കൽപ്പമാണ് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഒരു മിഷണറി മതമാകാൻ അതിനു കഴിയില്ലെന്നും അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യം സമത്വം സാഹോദര്യം[14] എന്നീ മൂല്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തി മാതൃകാസമൂഹത്തെ സങ്കൽപ്പിക്കുകയാണെങ്കിൽ ഇതിനെ മൂന്നിനെയും തിരസ്കരിക്കുന്നു എന്നതാണ് ജാതി

വ്യവസ്ഥയുടെ സവിശേഷത എന്നാണ് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ആധുനികജനാധിപത്യത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന ഒരു രാഷ്ട്രമീമാംസകനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സമത്വസിദ്ധാന്തമാണ് രാഷ്ട്രീയമണ്ഡലത്തിൽ സ്വീകരിക്കാൻ കഴിയുന്ന കർക്കശമായ മാർഗവും പരീക്ഷണവുമെന്നാണ് അംബേദ്കറുടെ കാഴ്ചപ്പാട്. ഈയൊരു കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്നുകൊണ്ട് ചാതുർവർണ്യവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും വിനാശകരമായ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു.

സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയുടെ നവീകരണം അംബേദ്കറുടെ മുഖ്യപരിഗണനാവിഷയമായി മാറുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ജാതി ഉന്മൂലനത്തെ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയുടെ നവീകരണത്തിന്റെ ആധാരമായി കാണുന്നത്. സാമൂഹികചലനാത്മകത നഷ്ടപ്പെട്ട ജാതിഘടനയെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യാൻ അതിന്റെ അടിസ്ഥാനമായ ബ്രാഹ്മണ്യഹിന്ദുമതത്തിന്റെ തകർച്ചയാണ് അംബേദ്കർ ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത്. എന്നാൽ, ജാതിയെ ഒരു അവബോധനിർമ്മിതിയുടെയും മതാത്മകസ്വരൂപത്തിന്റെയും തലത്തിൽ വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചവരാരുംതന്നെ ബ്രാഹ്മണ്യഹിന്ദുമതം തകർന്നാലേ ജാതി ഉന്മൂലനം ചെയ്യപ്പെടുകയുള്ള എന്ന് പറഞ്ഞിട്ടില്ല. ഏറ്റവും കുറഞ്ഞ ബലപ്രയോഗത്തിലൂടെ ഉൽപാദകരിൽനിന്നും മിച്ചം കവർന്നെടുക്കാൻ പോന്നവിധത്തിൽ നിലകൊള്ളുന്ന സാമൂഹികഅവബോധനിർമിതിയുടെ മതാത്മകരൂപമാണ് ജാതിയെന്നാണ് കൊസാംബിയുടെ നിരീക്ഷണം.[15] ഉല്പാദനശക്തികളിൽ പിന്നാക്കം നിന്ന ഗോത്രസമൂഹങ്ങൾ സ്ഥിരകൃഷിയിലേക്ക് ഉൾച്ചേർക്കപ്പെട്ടപ്പോഴാണ് ജാതികൾ ഉണ്ടായതെന്ന വാദമാണ് അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. എന്നാൽ, തൊഴിൽരൂപങ്ങൾ പാരമ്പര്യമായിത്തീർന്നതെങ്ങനെയെന്ന് വിശദീകരിക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചുകാണുന്നില്ല.[16]

ബുദ്ധൻ മുതൽ ആരംഭിക്കുന്ന ജാതിവിരുദ്ധ ആശയങ്ങളെയും പ്രയോഗങ്ങളെയും മുൻനിർത്തിയാണ് അംബേദ്കർ തന്റെ ജാതി ഉന്മൂലനചിന്തകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നത് സാമൂഹികപരിവർത്തനത്തിന്റെ വലിയൊരു ധാര ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തിൽ അന്തർലീനമാണെന്ന സത്യമാണ്. ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹികതിന്മകളുടെ പ്രഭവകേന്ദ്രമായ ചാതുർവർണ്യത്തെ പിന്തുണയ്ക്കുകയാണ് ഹിന്ദുത്വം ചെയ്യുന്നതെന്ന് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നത് ഈയൊരു കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ പിൻബലത്തിലാണ്. സ്വരാജ് ആവശ്യപ്പെടുന്ന ദേശീയവാദികളിൽനിന്നും അംബേദ്കറുടെ സമീപനം വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നത് അതുൾക്കൊള്ളുന്ന വിപ്ലവാത്മകതയി

ലാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ജാതിയുടെ ഉന്മൂലനം എന്ന പേരിലിറങ്ങിയ ഈ പ്രബന്ധം ഹിന്ദുമതത്തോടുള്ള ധീരമായ യുദ്ധപ്രഖ്യാപനമായിരുന്നുവെന്ന് ഗെയ്ൽ ഓംവെദ് നിരീക്ഷിക്കുന്നത് (2020;77).

ഒരു സാമൂഹികസംഘടനാക്രമമെന്ന നിലയിൽ ചാതുർവർണ്യവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും അപ്രായോഗികവും വിനാശകരവും തികഞ്ഞ പരാജയവുമാണെന്ന് അംബേദ്കർ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നുണ്ട്. (1996:70). കാരണം, ഇത് മനുഷ്യപ്രകൃതിക്കു വിരുദ്ധമായ ഒരു സാമൂഹികക്രമത്തെ നിലനിർത്തുന്നത് കടുത്ത ശിക്ഷാസമ്പ്രദായത്തിലൂടെയാണ്. രാമായണത്തിൽ രാമൻ ശംബൂകനെ നിഗ്രഹിച്ച കഥയെ, ബ്രാഹ്മണ്യനിയമസംഹിതയെ നടപ്പിലാക്കാൻ ക്ഷത്രിയരാജാവ് ഉപയോഗിച്ചതെങ്ങനെ എന്ന് വ്യക്തമാക്കാൻ അംബേദ്കർ ഉദാഹരിക്കുന്നുണ്ട് (1996:71). കടുത്ത ശിക്ഷാസമ്പ്രദായത്തിലൂടെ ചാതുർവർണ്യത്തെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും നിലനിർത്താനുള്ള നിയമമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് മനുസ്മൃതി, ബ്രാഹ്മണകങ്ങൾ, ഭഗവദ്ഗീത പോലുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളെ അംബേദ്കർ വിശകലനത്തിനു വിധേയമാക്കുന്നത്. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ചാതുർവർണ്യത്തെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും അതിനെ പിന്തുണയ്ക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണ്യപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും തിന്മകളുടെ പ്രഭവകേന്ദ്രമായി അംബേദ്കർ വിലയിരുത്തുന്നു. ഒരു മതമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഹിന്ദുമതം നിലനിൽക്കുന്നതുതന്നെ ഇവയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണെന്ന ദർശനമാണ് ജാതി ഉന്മൂലനത്തിൽ അംബേദ്കർ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

ഹൈന്ദവേതർക്കിടയിലെ ജാതിസമ്പ്രദായത്തെ ഹിന്ദുമതത്തിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥയുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് അംബേദ്കർ പറയുന്നു. 'ഹൈന്ദവേതരിൽ ജാതി ഒരു പ്രയോഗരീതിയാണ്. വിശുദ്ധമായ ഒരു സ്ഥാപനമല്ല. അവർ അതിനെ ജനിപ്പിക്കുന്നില്ല. അതൊരു അതിജീവനം മാത്രം. അവർ ജാതിയെ ഒരു മതതത്വമായി കരുതുന്നില്ല. ജാതിയുടെ ഒറ്റപ്പെടലും വിവേചനവും ഒരു തത്വമായി പരിഗണിക്കാൻ മതം ഹിന്ദുക്കളെ നിർബന്ധിക്കുന്നു (1996:77)

ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും ചാതുർവർണ്യത്തെയും പരിഗണിക്കാതെ ഹിന്ദുനാഗരികതയെ ധനാത്മകതലത്തിൽ വിശദമാക്കാൻ ശ്രമിച്ച പണ്ഡിതരെയും അംബേദ്കർ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഹിന്ദുനാഗരികതയെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു. 'വ്യത്യസ്തജനവർഗങ്ങൾ വ്യത്യസ്ത സംസ്കാരങ്ങളുമായി ചരിത്രത്തിന്റെ അരുണോദയം മുതൽ ഇന്ത്യയിലേക്കു പ്രവേശിച്ചു

കൊണ്ടിരുന്നിട്ടും ഹിന്ദുമതത്തിന് അതിന്റെ പരമോന്നതപദവി നിലനിർത്താൻ കഴിഞ്ഞു. മാത്രമല്ല, രാഷ്ട്രീയാധികാരത്തിന്റെ പിൻബലത്തോടെ നടന്ന മതപരിവർത്തനങ്ങൾക്കൊന്നുംതന്നെ ബഹുഭൂരിപക്ഷം ഹിന്ദുക്കളുടെ വീക്ഷണത്തെ പിടിച്ചുലയ്ക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ഹൈന്ദവസംസ്കാരത്തിനുടമപ്പെട്ട ചൈതന്യധന്യത കൂടുതൽ ശക്തമായ മറ്റു ചില സംസ്കാരധാരകൾക്കു ലഭ്യമായില്ലെന്നു തോന്നുന്നു. ഒരു മരത്തിനുള്ളിൽ അതിന്റെ ജീവജലം ഇപ്പോഴും പ്രവഹിക്കുന്നുണ്ടോ എന്നറിയാൻ അതിന്റെ പുറന്തൊലി പൊളിച്ചുനോക്കുന്നതിൽ കൂടുതലായ ശസ്ത്രക്രിയയൊന്നും ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ആവശ്യമില്ല (1996:78). ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അംബേദ്കർ പറയുന്നത് ഒരു സമൂഹം ജീവിക്കുന്നോ മരിക്കുന്നോ എന്നതല്ല പ്രശ്നമെന്നും അത് ഏത് തലത്തിൽ ജീവിക്കുന്നുവെന്നതാണ് കാതലായ പ്രശ്നമെന്നുമാണ്. മുഖ്യധാരദേശീയവാദികളുടെ ആഖ്യാനങ്ങളിലെല്ലാംതന്നെ ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും വർണ്ണവ്യവസ്ഥയെയും പരിഗണിക്കാതെയുള്ള നിലപാടുകളാണ് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടത്. ഇന്ത്യയിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥയെന്നത് സാംസ്കാരികമൂല്യങ്ങളുടെ ഒരു ഘടനമാത്രമല്ല ജാതീയമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സമ്പത്തും അധികാരവും അസമമായി വിതരണം ചെയ്യുന്ന പ്രത്യേകഘടനയാണ്. ഘടനാപരമായൊരു മാറ്റം മുഴുവൻ സമൂഹത്തിനും വരേണ്ടതുണ്ടെന്ന കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് ഹൈന്ദവസമൂഹത്തെ എങ്ങനെ പരിഷ്കരിക്കാം എന്നത് പ്രസക്തമാകുന്നത്. പുരോഗതി എന്ന ആശയത്തെ മുൻനിർത്തി അംബേദ്കർ പറയുന്നത് ജാതിയുടെ അടിത്തറയ്ക്കുമേൽ പണിയുന്നതെന്തായാലും അതിൽ വിള്ളലുകളുണ്ടാകുമെന്നാണ് (1996:79).

ഉപജാതികൾ അവസാനിപ്പിച്ചതുകൊണ്ടോ മിശ്രഭോജനം കൊണ്ടോ മാത്രം ജാതിയെ ഇല്ലാതാക്കാൻ കഴിയുകയില്ല. മിശ്രവിവാഹമാണ് യഥാർത്ഥ പ്രതിവിധിയെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. അതിർത്തികൾ നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ട ഒരു കൂട്ടത്തിനകത്ത് രക്തശുദ്ധി നിലനിർത്തുന്നതിലും, ഒരു ഗണത്തെ മറ്റൊരു ഗണത്തിൽനിന്നും വ്യതിരിക്തമാക്കുന്നതിലും സ്വജാതിവിവാഹങ്ങൾക്കുള്ള പങ്ക് അംബേദ്കർ തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതിനാൽ ഉപജാതികൾ നിരോധിച്ചതുകൊണ്ടോ മിശ്രഭോജനം നടപ്പിലായതുകൊണ്ടോ ജാതി ഇല്ലാതാക്കാൻ കഴിയില്ല. ജാതിയെ തകർക്കാൻ പറ്റിയ മാർഗ്ഗം മിശ്രവിവാഹമാണ് (1996:80). അതിനാൽ മിശ്രവിവാഹത്തെ തടയുന്ന മതശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വിശുദ്ധിയെപ്പറ്റിയുള്ള

വിശ്വാസം നശിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ജനമനസ്സുകളിൽ മുസ്മൃതി അടക്കമുള്ള ശാസ്ത്രങ്ങൾ വളർത്തിയെടുത്ത വിശ്വാസങ്ങളുടെ ദൃഢത ഓരോ കുടുംബത്തിലെയും അംഗങ്ങളുടെ പെരുമാറ്റത്തിൽ നിലീനമാണ്. ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ അടിമാവസ്ഥയിൽനിന്ന് എല്ലാ സ്ത്രീപുരുഷന്മാരെയും മോചിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് പ്രധാനം. മനുഷ്യത്വത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണ്യവേദശാസ്ത്രചിന്താപദ്ധതികളെ മറികടക്കാൻ ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധൻ സ്വീകരിച്ച നിലപാടിലേക്ക് അംബേദ്കർ സഞ്ചരിക്കുന്നതു കാണാം. സാമൂഹികനീതിസങ്കൽപ്പത്തിന്റെ വിചാരപ്രായോഗപദ്ധതി വികസിപ്പിച്ചെടുത്തത് ബുദ്ധ നായിരുന്നുവെന്നും ആ മാർഗം ജാതി ഉന്മൂലനത്തിന് പ്രയോജനപ്പെടുമെന്നും അംബേദ്കർ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ച ബ്രാഹ്മണ്യവ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ചയാണെന്നും അതിനാൽ അവരുടെ അധികാരവും ശക്തിയും അന്തസ്സും ആത്യന്തികമായി നശിപ്പിക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യനവീകരണപ്രസ്ഥാനത്തിന് നേതൃത്വം നൽകാൻ ബ്രാഹ്മണർ ശ്രമിക്കയില്ലെന്നുമാണ് അംബേദ്കർ വാദിക്കുന്നത്. അഥവാ അങ്ങനെ നിന്നാൽപ്പോലും ജാതിനിർമൂലനപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വിജയസാധ്യത വളരെ വിദൂരത്താണെന്നും പറയേണ്ടിവരും.

ഇന്ത്യയിൽ ജാതിഉന്മൂലനം അസാധ്യമാകാൻ കാരണം അതിനു രണ്ടു ഭാവങ്ങളുള്ളതാണെന്ന് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ജാതിയുടെ ഒരുഭാവം ജനങ്ങളെ പ്രത്യേക സമുദായമായി വിഭജിക്കുന്നു. മറ്റേഭാവം ഈ സമുദായങ്ങളെ സാമൂഹികപദവിയിൽ ഒന്നിനുമുകളിൽ മറ്റൊന്നായി തരംതിരിച്ചു പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. ഒരു ജാതി മറ്റൊന്നിനു മുകളിലാണെന്ന വസ്തുതയിൽനിന്നാണ് ഓരോ ജാതിയും അഭിമാനവും ആശ്വാസവും നേടുന്നത്. ജാതിയുടെ പദവി ഉയരും തോറും അവകാശങ്ങൾ കൂടുതലായിരിക്കുകയും താഴോട്ടു പോകുന്തോറും അവകാശങ്ങൾ കുറഞ്ഞുവരികയും ചെയ്യും. ജാതി വ്യവസ്ഥയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഈ ശ്രേണീകരണമാണ് വ്യവസ്ഥക്കെതിരായ ഒരു പൊതുമുന്നണി സംഘടിപ്പിക്കുന്നത് അസാധ്യമാക്കുന്നതെന്നാണ് അംബേദ്കർ പറയുന്നത്(1996:85). അംബേദ്കറുടെ ഈ നിരീക്ഷണം ഏറെ പ്രസക്തമാണ്. ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹികപരിഷ്ക്കരണങ്ങളെല്ലാം ആത്യന്തികമായി ഒരു മതേതര സമൂഹത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയിൽപരാജയപ്പെടുകയായിരുന്നു. ഇത് ഏറെയും പ്രതികൂലമായി ബാധിച്ചത് ദലിത്-ആദിമനിവാസി വിഭാഗങ്ങളെയായിരുന്നു. ഡി.ആർ. നാഗരാജ് ഈയൊരവസ്ഥയെ വിശദമാക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: 'ശക്ത

രായ സാമൂഹികവിഭാഗങ്ങളുടെ ആധിപത്യത്തിനെതിരെയുള്ള സംഘർഷങ്ങളുടെ സന്ദർഭത്തിൽ, മറ്റ് അബ്രാഹ്മണജാതിസമൂഹങ്ങൾ ദലിതരുടെ പിന്തുണ നേടുവാൻ മടികാണിക്കാറില്ല. എന്നാൽ ദളിത് വിഭാഗങ്ങൾക്കു നേരിടേണ്ടിവരുന്ന, അടിസ്ഥാനപരമായ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക പ്രശ്നങ്ങളിൽ അവർ മിക്കവാറും ഒഴിഞ്ഞുപോവുകയാണ് പതിവ് (2008:26).

ഇന്ത്യയിലെ മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്ക്, സാമൂഹികവും മതപരവുമായ അവകാശങ്ങൾ കൗശലപൂർവ്വം വിതരണം ചെയ്യപ്പെടുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ടുതന്നെ അതിനെതിരെ വിപ്ലവബോധമുണർത്തിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല എന്ന് അംബേദ്കർ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ ജാതീകൃതമായ അസമത്വത്തെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ മാർക്സിസ്റ്റുകാർ തയ്യാറായിരുന്നില്ല എന്നതാണ് വാസ്തവം. അതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ് അംബേദ്കർ ഇന്ത്യൻ മാർക്സിസ്റ്റുകളെ പരിഗണിക്കാതിരുന്നത് എന്ന് ദളിത് സൈദ്ധാന്തികരും പിൽക്കാലത്ത് വിമർശനം ഉന്നയിക്കുകയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. (ആനന്ദ് തെൽതുംഡെ, 2020:27-51) ബ്രാഹ്മണിസവും മുതലാളിത്തവുമാണ് ഇന്ത്യയിലെ തൊഴിലാളികളുടെ മുഖ്യശത്രുക്കളെന്നും അതിൽ ബ്രാഹ്മണിസത്തെ ശത്രുക്കളായി കാണാത്തതിനാണ് മാർക്സിസ്റ്റുകളെ അംബേദ്കർ കുറ്റപ്പെടുത്തിയതെന്ന് ഗെയ്ൽ ഓംവെദ് നിരീക്ഷിക്കുന്നത് പ്രധാനമാണ് (2020:103). ജാതീകൃതമായ അസമത്വത്തെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് പ്രായോഗികവും സൈദ്ധാന്തികവുമായ ഒരു സമീപനം ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഇന്ത്യ മുഴുക്കെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനം വ്യാപിക്കുമായിരുന്നു.

സ്വതന്ത്രമായി വികസിക്കേണ്ട യുക്തിചിന്തയുടെയും സന്മാർഗബോധത്തിന്റെയും സ്വഭാവമാണ് ജാതിനശീകരണത്തിന് വിലങ്ങായിത്തീർന്നത് എന്ന് അംബേദ്കർ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു പരിഷ്കർത്താവിന്റെ ആവനാഴിയിലെ ഏറ്റവും ശക്തമായ ആയുധമാണത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയിലൂടെ ഈ ആയുധങ്ങൾ കവർന്നെടുക്കപ്പെട്ടതിലൂടെ പരിഷ്കർത്താക്കൾ അശക്തരായി മാറി. അതുകൊണ്ട് ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിലെ ജാതിനശീകരണം ഏറെക്കുറെ അസാധ്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. ജാതിയുടെ തകർച്ചയ്ക്കു യുഗങ്ങൾ കാത്തിരിക്കേണ്ടിവന്നാലും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ച സംഭവിക്കണമെങ്കിൽ വേദങ്ങളെയും ശാസ്ത്രങ്ങളെയും തകർക്കേണ്ടിവരും എന്ന് അംബേദ്കർ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. (1996:89)

യുക്തിചിന്തയ്ക്കും സന്മാർഗത്തിനും ഒരു പങ്കും നൽകാത്ത ശത്രുക്കളുടെയും സ്മൃതികളുടെയും നാശം എന്നതുകൊണ്ട്

അംബേദ്കർ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് മതനശീകരണം എന്നുതന്നെയാണ്. ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് രണ്ട് ആശയങ്ങൾ അംബേദ്കർ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നുണ്ട്. മതചട്ടങ്ങളും തത്വങ്ങളുമാണത്. ചട്ടങ്ങൾ നിർദ്ദിഷ്ട രീതിയിൽ കാര്യങ്ങൾ നിർവഹിക്കുന്ന രീതിയാണെങ്കിൽ തത്വങ്ങൾ ബൗദ്ധികമാണ്. കാര്യങ്ങൾ വിലയിരുത്തുന്ന രീതിയാണത് (1996:89). വേദങ്ങളിലും സ്മൃതികളിലും കാണുന്നത് ചട്ടങ്ങളുടെ ഒരു കൂട്ടം മാത്രമാണെന്നും അത് ആജ്ഞകളുടെയും നിഷേധങ്ങളുടെയും ഒരു സമാഹാരമാണെന്നും എല്ലാവർക്കും ബാധകമായ സാർവ്വജനീനമായ ആത്മീയതത്വങ്ങൾ അവയിലല്ലെന്നും അംബേദ്കർ വിലയിരുത്തുന്നു. അതിനാൽ ചട്ടങ്ങളാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥയെ റദ്ദാക്കണമെന്നും തത്വങ്ങളുടെ ഒരു വ്യവസ്ഥയെ പകരം വെയ്ക്കണമെന്നുമാണ് അംബേദ്കർ ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. യഥാർത്ഥത്തിൽ മതനിഷേധമല്ല അംബേദ്കർ പങ്കുവെയ്ക്കുന്നത്. മറിച്ച് എല്ലാവരെയും തുല്യമായി പരിഗണിക്കുന്ന നിലവാരപ്പെട്ട ഒതു തത്വസംഹിത ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്ന ആശയമാണ്. ജാതിവ്യവസ്ഥയെന്നാൽ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ മൂർത്തീഭാവമാണെന്നും ഹിന്ദുമതത്തെ വിഷലിപ്തമാക്കിയത് ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യമാണെന്നും അംബേദ്കർ പറയുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കുപകരം സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ ആധുനികമൂല്യസങ്കൽപവുമായി സമരസപ്പെടുന്ന രീതിയിൽ താത്വികമായൊരടിസ്ഥാനം മതത്തിനുണ്ടായിരിക്കണമെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിർദ്ദേശം.

ജാതിയെ ഒരു ദേശീയപ്രശ്നമായിട്ടാണ് അംബേദ്കർ കാണുന്നതും അതിനെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതും. 1930-കളിലെത്തുമ്പോൾ ജാതിപ്രശ്നത്തെ അന്താരാഷ്ട്രവേദിയിൽ ഉന്നയിക്കാനും അംബേദ്കർ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. അതു ഹിന്ദുക്കളെ മാത്രമല്ല ബാധിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. സ്വരാജിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരത്തിൽ രാഷ്ട്രം ഒന്നിക്കുമ്പോൾ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ കാര്യത്തിൽ രാഷ്ട്രത്തോടു മുഴുവൻ സമരം പ്രഖ്യാപിക്കേണ്ടിവരുമെന്ന് അംബേദ്കർ മുന്നറിയിപ്പു നൽകുന്നുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ മൂല്യങ്ങളെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് അടിച്ചമർത്തലിനും ആധിപത്യത്തിനും ഉപകരിക്കുന്ന ഫലപ്രദമായ ഉപാധികളിലൊന്നായാണ് ജാതിപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ഹിന്ദുമതം ഉപയോഗിച്ചുപോന്നത് എന്ന തിരിച്ചറിവിൽനിന്നാണ് ഇത്തരമൊരു മുന്നറിയിപ്പ് അംബേദ്കർ നൽകുന്നത്. മാത്രമല്ല മതത്തിനകത്ത് അടിമത്തമനുഭവിക്കുന്ന ജനതയ്ക്ക് ഹിന്ദുയിസത്തെ അപനിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടും ജാതിപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ തുറന്നെതിർത്തുകൊണ്ടും

മാത്രമേ തങ്ങളുടെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയസ്വത്വം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നുള്ളൂ. ഉന്നതമായൊരു ജനാധിപത്യനൈതികതയാണത് ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്. ജാതി-വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ ഗുണപരമായ ഉപഭോക്താക്കളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നിലനിൽക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയാധികാരവും സാമൂഹികാധീശത്വവും പ്രധാനമാകുകയും ജാതി അപ്രധാനമാകുകയും ചെയ്തു. ജാതി-അടിമത്തത്തിന് കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ദലിതർ, ലിംഗവിഭജിതർ, സ്ത്രീകൾ, കർഷകർ തുടങ്ങിയവരിൽ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന ബദൽജ്ഞാനപദ്ധതികൾ സാമൂഹിക ജനാധിപത്യത്തെ ചലനാത്മകമാക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയാവബോധത്തിന്റെ ഭാഗമായി തിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്.

ഇന്ത്യൻ ജാതി-വർണവ്യവസ്ഥയെ സാമൂഹികശാസ്ത്രവിശകലനത്തിന് വിധേയമാക്കുന്ന ഏറ്റവും സമഗ്രവും സൂക്ഷ്മവുമായ പഠനമാണ് അംബേദ്കറുടേതെന്ന് പിൽക്കാലത്തുണ്ടായ അതിന്റെ സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവും സൈദ്ധാന്തികവുമായ അന്വേഷണങ്ങളിൽനിന്ന് വ്യക്തമാകും. 1970-കൾക്കുശേഷം രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന ദളിത്സാഹിത്യവും ബഹുജൻരാഷ്ട്രീയവും സമത്വത്തിലൂന്നിയുള്ള ആധുനികപൗരത്വസങ്കൽപ്പവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഇന്ന് ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്നത്. മനുഷ്യാവകാശപ്രസ്ഥാനങ്ങളും ലിംഗരാഷ്ട്രീയവിമോചനപ്രസ്ഥാനങ്ങളും അംബേദ്കറുടെ ചിന്തകളെ വ്യാപകമായി ഉപയോഗിക്കുന്നതുകാണാം. വർഗബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളിലും അംബേദ്കറുടെ ചിന്താപദ്ധതികൾ ഒരു രീതിശാസ്ത്രമായി കടന്നുവരുന്നു.[17] ആധുനികാനന്തരജ്ഞാനവ്യവഹാരത്തിനകത്ത് അംബേദ്കറുടെ ചിന്തകളുടെ പ്രസക്തി വർദ്ധിച്ചുവരുന്നുവെന്നാണ് ഇത്തരം അന്വേഷണങ്ങൾ അടിവരയിടുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. "ജാതി ജനങ്ങളെ വിഭജിച്ചുനിർത്തിയപ്പോൾ ദേശീയത അവരെ ഏകീകരിച്ചു. ദേശീയപ്രസ്ഥാനം ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും ദേശീയ സ്വയം നിർണ്ണായവകാശത്തിന്റെയും അത്രത്തന്നെ, വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും സ്വയംനിർണ്ണയാവകാശത്തിന്റെയും തത്വങ്ങൾ ഉദ്ഘോഷിച്ചു. അങ്ങനെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വളർച്ച ജാതിയെ ക്ഷയിപ്പിച്ചു." ഈ രീതിയിലുള്ള ഉപരിപ്ലവമായ നിരീക്ഷണങ്ങളാണ് ജാതിയെക്കുറിച്ച് പൊതുവെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത്. എ.ആർ. ദേശായ്, ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലം (പു. 364), ഡോ. സാമുവൽ നെല്ലിമുകൾ കേരളത്തിലെ സാമൂഹ്യപരിവർത്തനം പോലുള്ള കൃതികൾ ജാതിയെ ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഇവയൊന്നും ജാതി സങ്കീർണ്ണതയെ സമീപിക്കുന്നില്ല. ജാതിവ്യവസ്ഥ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ആദരവിന്റെ ആരോഹണശ്രേണിയും അവഹേളനത്തിന്റെ അവരോഹണശ്രേണിയും സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരവും അതിശക്തമായി നിലനിൽക്കുന്നു എന്നാണ് വർത്തമാന ഇന്ത്യയിൽനിന്നുള്ള ദളിതർക്കെ

തരെയുള്ള ഹിംസാത്മകവും, ദളിത് അനുഭവകേന്ദ്രീകൃതമായ എഴുത്തുകളും സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നത്. ജാതിപ്രശ്നത്തെ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രമണ്ഡലത്തിൽ ആധിപത്യമുള്ള ഉന്നതജാതി ഒരിക്കലും അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടില്ല. ദളിത് അഭ്യസ്തവിദ്യരുടെ വലിയൊരു നിര സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം അംബേദ്കർക്കുശേഷം ഉയർന്നുവരികയും, അവർ ജാതീയമർദ്ദനത്തിനെതിരെ ഐക്യപ്പെടുകയും സംഘടിക്കുകയും ചെയ്തതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് Broken People എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ദളിത് എന്ന പ്രയോഗം രൂപപ്പെടുന്നത്. മഹാരാഷ്ട്രയിൽനിന്നുള്ള അരുൺകാംബ്ലെ (1953-2009) ബാബുറാവു ബഗുൽ (1930-2008) എന്നിവരുടെ കർത്തൃത്വത്തിലാണ് 1972-ൽ 'ദളിത് പാന്തേഴ്സ്' എന്ന സംഘടന രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. ദളിത് ജനതയെ ഹിന്ദുവിശ്വാസികളുടെ അടിയായ്മയിൽനിന്ന് മോചിപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു സംഘടനയുടെ ലക്ഷ്യം. അരുൺ കാംബ്ലെയുടെ അച്ഛനും അമ്മയും ആത്മാഖ്യാനങ്ങൾ രചിക്കുകയുണ്ടായി. അമ്മ സന്താഭായ് കാംബ്ലെയുടെ ആത്മാഖ്യാനമായ The Kaleidoscopic Story of My Life ജാതിയെ പ്രശ്നവ്ക്കരിക്കുന്ന കൃതിയായി അറിയപ്പെട്ടു. 1983-ൽ പെരിയോർ സ്താപിച്ച ദ്രാവിഡമുന്നേറ്റ കഴകത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ കരൂരിൽവെച്ച് നടന്ന മനുസ്മൃതി ദഹന സമ്മേളനം ഉദ്ഘാടനം ചെയ്തത് അരുൺകാംബ്ളെയായിരുന്നു. 1987-ൽ ദളിതർക്കുനേരെ നടക്കുന്ന അക്രമങ്ങൾക്കെതിരെ കരംചേതുവിൽ പ്രക്ഷോഭത്തിന് നേതൃത്വം നൽകിയതും അരുൺകാംബ്ളെയായിരുന്നു.

കർണാടകയിൽനിന്നുള്ള ബിശ്വംസുന്ദർ (1908-1975) ദലിതരെ എല്ലാ മേഖലയിൽനിന്നും അയിത്തം കൽപ്പിച്ച് അകറ്റിനിർത്തുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയെ തകർത്ത് അതിൽനിന്നവരെ മോചിപ്പിക്കുന്നതിനായി ദളിത്-മുസ്ലിം ഐക്യപ്രസ്ഥാനത്തിന് അടിത്തറയിട്ടു. ഖുദ്ബെ-ഇ-സാദരത് എന്നറിയപ്പെടുന്ന 64 പേജുള്ള നയരേഖതന്നെ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഹിമാചൽ പ്രദേശിലെ സിംലയിൽനിന്നുള്ള ഭഗവാൻദാസിന്റെ (1927-2010) ദി സ്റ്റോറി ഓഫ് ആൻ ഇന്ത്യൻ സ്പീക്കർ ടോൾഡ് ഇൻ ദി ഫസ്റ്റ് പേഴ്സൺ, അസ്പൃശ്യരും തോട്ടപ്പണിക്കാരും തൂപ്പുകാരും നേരിടുന്ന മനുഷ്യാവകാശപ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള കൃതിയാണ്. ഇന്ത്യയിലെ പാർശ്വവൽകൃതരും നിരാലംബരുമായ ജനങ്ങളുടെ, പ്രത്യേകിച്ച് സ്ത്രീകളും കുട്ടികളും നേരിടുന്ന ജാതീയവിവേചനങ്ങളായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ പഠനവിഷയം. ചാങ്ദിയോ ഭാവറാവു ഖൈർമോദ് (1904-1971) ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കറുടെ ജീവചരിത്രം, അംബേദ്കറുടെ ജീവിതകാലത്തുതന്നെ തയ്യാറാക്കിയ മറാത്തി എഴുത്തുകാരനാണ്. 15 വാല്യങ്ങളായിട്ടാണ് Autobiography of Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar എന്ന പേരിലുള്ള ജീവചരിത്രം ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. 1923-ൽ ആരംഭിച്ച ജീവചരിത്രരചനയുടെ അവസാന വാല്യം പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നത് 1971-ൽ ചാങ്ദിയോ അന്തരിക്കുന്നതിനു തൊട്ടുമുമ്പാണ്. മഹാരാഷ്ട്രയിൽ ദളിത്രാഷ്ട്രീയം രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഈ ജീവചരിത്രം നിർണ്ണായകമായ പങ്കു വഹിച്ചു. എലേനർ സെലിയറ്റ് (1926-2016) ഇന്ത്യയിലെ ദളിതുകളെക്കുറിച്ചും അവരുടെ സാംസ്കാരികചരിത്രവും വർത്തമാനകാല രാഷ്ട്രീയമുന്നേറ്റങ്ങളും പഠനവിധേയമാക്കിയ അമേരിക്കൻ സ്കോളറാണ് ദളിത് വിമോചനത്തിനായി ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കർ നയിച്ച പ്രസ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് എട്ടിലേറെ പഠനപ്രബന്ധങ്ങൾ

തയ്യാറാക്കുകയും മൂന്നു പുസ്തകങ്ങൾ എഡിറ്റു ചെയ്യുകയുമുണ്ടായി. ബുദ്ധമതത്തിലേക്കുള്ള ദളിതുകളുടെ പരിവർത്തനം അത് മാനസികമായ അടിമത്തത്തിൽനിന്ന് മോചനം ലഭിക്കുമെങ്കിലും ദളിതർ അതിനെ സാമൂഹികമാറ്റത്തിനുള്ള രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനമായി സ്വീകരിക്കണമെന്നാണ് എലനേർ സെലിയറ്റ് മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. അംബേദ്കർക്കുശേഷമുള്ള ഇന്ത്യയിൽ ദളിതർ അനുഭവിക്കുന്ന ജാതി-അന്യവൽകരണത്തെയാണ് എലേനർ സെലിയറ്റ് പഠനവിധേയമാക്കിയത്. Ambedkar's World, The Making of Babasaheb and the Dalit Movement (2004) എന്ന കൃതി ഏറെ പ്രസിദ്ധമാണ്. ഗെയിൽ ഓംവെദ് (1941-2021) ഇന്ത്യയിലെ ജാതിപ്രശ്നത്തെ സവിശേഷപഠനത്തിന് വിധേയമാക്കിയ അമേരിക്കൻ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രജ്ഞയാണ്. 1983 മുതൽ ഇന്ത്യൻ പൗരത്വം സ്വീകരിക്കുകയും ദളിത്-ബഹുജൻ രാഷ്ട്രീയത്തിൽ അതീവ താല്പര്യം കാണിക്കുകയും ദളിതരുടെ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ സജീവമായി മുഴുകുകയും ചെയ്തു. ദളിതുകളും ജനാധിപത്യവിപ്ലവും (1994) ദളിത് കാഴ്ചപ്പാടുകൾ, ജാതിവിരുദ്ധമുന്നേറ്റവും ഇന്ത്യൻ സാംസ്കാരിക അസ്തിത്വവും (1994), ബുദ്ധിസം ഇന്ത്യയിൽ : ബ്രാഹ്മണ്യവും ജാതിയും (2003), ദലിത് ചിന്തകൾ, മർദ്ദിതജനയുടെ ചരിത്രം സംസ്കാരം വർത്തമാനം (2010), അംബേദ്കർ ഒരു പ്രബുദ്ധ ഇന്ത്യക്കായി (2004) മുതലായ കൃതികളിലൂടെ വർത്തമാനത്തിലും തുടരുന്ന ജാതിപ്രശ്നത്തെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നവയാണ്. ജാതിവിവേചനത്തെക്കുറിച്ചും അതിൽനിന്ന് വിമോചനം നേടുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾ മലയാളത്തിലും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. സണ്ണി എം. കപിക്കാടിന്റെ ജനതയും ജനാധിപത്യവും (2017) എന്ന കൃതി കേരളത്തിനകത്ത് ദളിത് വൈജ്ഞാനികത രൂപപ്പെടുന്നതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ജാതിപ്രശ്നങ്ങൾ വഹിക്കുന്ന പങ്കിനെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ചില ആത്മാഖ്യാനങ്ങളും സവിശേഷമായി പരിഗണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. എം. കുഞ്ഞാമന്റെ എതിര് (2020) കെ.കെ. കൊച്ചിന്റെ ദലിതൻ (2019) എന്നിവ ജാതി എങ്ങനെ ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്ന് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. പ്രശസ്ത തമിഴ് നോവലിസ്റ്റായ ജയമോഹൻ എഴുതിയ നൂറു സിംഹാസനങ്ങൾ (2013) നായാടി കൂലത്തിൽനിന്നു വന്ന ഒരു ഐ.എ.എസ് ഉദ്യോഗസ്ഥന്റെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ളതാണ്. ജാതിയാണ് ഈ ആഖ്യാനത്തിലെ പ്രശ്നവിഷയം. തമിഴ് എഴുത്തുകാരിയായ പാമയുടെ സംഗതി (2008) ദളിത് പെൺപക്ഷ നോവലാണ്. ഹിന്ദി സാഹിത്യകാരനായ ഓംപ്രകാശ് വാല്മീകിയുടെ ജൂഠൻ - ഒരു ദളിതന്റെ ജീവിതം (1997) മറാത്തി സാഹിത്യകാരനായ ശരൺകുമാർ ലിംബാളെയുടെ അക്കർമാശി (1984) ബ്രാഹ്മണ്യപ്രത്യയശാസ്ത്രവും ജാതിമൂല്യങ്ങളും ദളിതരോട് എങ്ങനെയാണ് പെരുമാറുന്നത് എന്നതിന്റെ ഹിംസാത്മകാനുഭവമാണ് ആഖ്യാനപ്പെടുത്തുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദളിത് സാഹിത്യത്തിന്റെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം (2004) എന്ന കൃതി ജാതിവ്യവസ്ഥയും അതുൽപാദിപ്പിക്കുന്ന വ്യവഹാരക്രമങ്ങളും ഇന്ത്യയിലെ ദളിത്സാഹിത്യത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയവിധം അന്വേഷണ വിധേയമാക്കുന്നു. ജാതി വർത്തമാനത്തിലും പുതുരൂപമാർജ്ജിച്ചുകൊണ്ട് സമത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും സാഹോദര്യവും നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥയെ അസ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്നതെ

ങ്ങനെയെന്ന് അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനവും വിമർശനവും വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ജാതി അക്രമത്തിന്റെ ആവർത്തിച്ചുള്ള സംഭവകഥകക്ക് സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നതാണ് ഇന്ത്യൻ സാമൂഹ്യ രാഷ്ട്രീയചരിത്രം.

2. ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടനയുടെ ആമുഖത്തിൽ എല്ലാ തരത്തിലുള്ള വിഭജനങ്ങളെയും അസ്ഥിരമാക്കിക്കൊണ്ട് 'നാം ഇന്ത്യക്കാർ' എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് തുടങ്ങുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും സാഹോദര്യവും പുലർന്നുകാണാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്ന ജനങ്ങളാണ് അതിന്റെ അടിത്തറ. എല്ലാവർക്കും തുല്യമായി വിതരണം ചെയ്യപ്പെടുന്ന സാമൂഹികനീതിസങ്കൽപ്പം ഇവിടെ പ്രധാനമാണ്. സാഹോദര്യവും വ്യക്തിയുടെ അന്തസ്സും ഏറ്റവും മൂല്യവത്തായ ധാർമികതയായി ഡോ. ബി. ആർ. അംബേദ്കർ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു. നെഹ്റുവിന്റെ ലക്ഷ്യപ്രമേയത്തിലും ബി.എൻ. റാവുവിന്റെ കരടുഭരണഘടനയിലും സാഹോദര്യത്തെയും വ്യക്തിയുടെ അന്തസ്സിനെയും കുറിച്ച് ഒന്നും പറയുന്നുണ്ടായിരുന്നില്ല. നാരായൺ അഗർവാളിന്റെ 'സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യയുടെ ഗാന്ധിയൻ ഭരണഘടന'യിൽ മാത്രമായിരുന്നു വ്യക്തിയുടെ അന്തസ്സിനെക്കുറിച്ച് സൂചന ഉണ്ടായിരുന്നത്. സാഹോദര്യം എന്ന വാക്ക് ഭരണഘടനയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയതിനെക്കുറിച്ച് ജെ.ബി. കൃപാലിനി പറഞ്ഞത് ഭരണഘടനയുടെ ധാർമികതത്വം എന്നാണ്. സാഹോദര്യം ഉണ്ടെങ്കിലേ സമത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും കൈവരിക്കാനാവൂ എന്നാണ് അംബേദ്കർ ഉറച്ചുവിശ്വസിച്ചത്. എന്നാൽ ഇവിടെ സാഹോദര്യം എന്ന വാക്കിനേക്കാൾ അംബേദ്കർ ഇഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നത് 'മൈത്രി' എന്ന വാക്കായിരുന്നു. ഭരണഘടനയുടെ ചർച്ചാവേളയിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെയാണ് പറഞ്ഞത്. സമത്വത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും നിലനിർത്തുന്നത് സഹജീവി സ്നേഹമാണ്. ഫ്രഞ്ചുകാരുടെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ സാഹോദര്യം. എന്നാൽ, ശ്രീബുദ്ധൻ ഉപയോഗിച്ച മൈത്രി എന്ന പദമായിരുന്നു ഉചിതം. കാരണം അത് മനുഷ്യനിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങുന്നില്ല. സർവ്വചരാചരങ്ങളോടുമുള്ള സ്നേഹമായി നിൽക്കുന്നു." അതികഠിനമായ ജാതിപീഡനങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോയിട്ടും ഡോ.ബി.ആർ. അംബേദ്കർ മൈത്രിയുടെ ആശയങ്ങളെയാണ് മുറുകെപ്പിടിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അംബേദ്കറുടെ സമരങ്ങൾ സാഹോദര്യത്തിനും മൈത്രിക്കും വേണ്ടിയുള്ള തീവ്രമായ അഭിലാഷത്തെ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

3. വിവിധ മതങ്ങളിലേതുൾപ്പെടെ ദളിതർ മാത്രം 320 മില്യനിൽ അധികം വരുമെന്നാണു കണക്കുകൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ആനന്ദ് തെൽതുംഡെ ദലിത് : പാസ്റ്റ് പ്രസന്റ് ആൻഡ് ഫ്യൂച്ചർ, 2018, ന്യൂഡൽഹി, റോത്ലെഡ്ജ് പുറം. 3. ജാതി ഒരു പ്രശ്നമാണ്, സൂരജ് യെങ്ഡേ, ഡി.സി. ബുക്സ്, 2019, (വിവ) കെ.വി. തെൽഹത്ത് പു. 7-8 കാണുക.

4. സതീഷ് ദേശ്പാണ്ഡെ സമകാലിക ഇന്ത്യ (വിവ) ജെ ദേവിക -2014, പു.4-16) അരനൂറ്റാണ്ടിലധികമായി നിരോധിക്കപ്പെട്ട ജാതി സ്വതന്ത്രഇന്ത്യയിൽ പ്രത്യേകിച്ച് നാഗരികസവർണരിൽ എങ്ങനെയാണ് ദൃശ്യമാകുന്നതെന്ന് സമകാലിക ഇന്ത്യയിലെ ജാത്യാസമത്വങ്ങൾ എന്ന അധ്യായത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. സെക്കന്ദരാബാദ് നഗരത്തിലെ ചൈനീസ് ഭക്ഷണശാലയിൽ ഊണു കഴിക്കാനെത്തിയ സഫാരി സ്യൂട്ട് ധരിച്ച ഒരു മാന്യൻ തനിക്കുമുമ്പേ വന്നവർക്ക് ആദ്യം ഇരിപ്പിടം നൽകിയപ്പോൾ മാനേജരോട്

കയർത്തുകൊണ്ട് 'ഞങ്ങളെന്താ ഷെഡ്യൂൾഡ് കാസ്റ്റാണോ' എന്ന് ആക്രോശിച്ച് സംസാരിച്ചതിനെക്കുറിച്ച് സതീഷ് ദേശ് പാണ്ഡെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികാനന്തര ഇന്ത്യ ഒരു മധ്യവർഗ-ഉപരിജാതി പ്രതിനിധിയ്ക്ക് ജാതിഭേദത്തിന്റെ ഉപഭോക്താവ് എന്ന നിലയിൽ ജാതിയെക്കുറിച്ച് അറിയേണ്ടതെല്ലാം അറിയാമെന്നാണ് സതീദേഷ് ദേശ് പാണ്ഡെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

5. 1990-ലെ മണ്ഡൽ കമ്മീഷൻ റിപ്പോർട്ടിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഒ.ബി.സിയ്ക്ക് സംവരണം ഏർപ്പെടുത്താനുള്ള വി.പി.സിങ് മന്ത്രിസഭയുടെ നീക്കം ഇന്ത്യൻ മധ്യ-ഉപരിജാതികളിൽ വൻ പ്രതിഷേധം സൃഷ്ടിച്ചു. ജാതി ഇന്ത്യൻ സാമൂഹിക വ്യവഹാരത്തിനകത്ത് വീണ്ടും ചർച്ചാവിഷയമാവുകയും ദൃശ്യവൽകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഇതിനെ മറികടക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യമാണ് 1992-ലെ ബാബറി മസ്ജിദ് തകർക്കുന്നതിൽ പ്രകടമായത്. ഉമ ചക്രവർത്തി, ജാതിയെ ലിംഗവൽക്കരിക്കുമ്പോൾ, 2008, ആമുഖം കാണുക.
6. മനുസ്മൃതി നിയമങ്ങൾ എങ്ങനെയാണ് അസമത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി നിലനിൽക്കുന്നതെന്ന് ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം, വാല്യം 6, വിപ്ലവവും പ്രതിവിപ്ലവവും പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ, വാല്യം 7, അസ്പൃശ്യർ അഥവാ ഇന്ത്യയുടെ ഗെറ്റോസന്തതികൾ വാല്യം 9, എന്നീ കൃതികളിൽ അംബേദ്കർ സ്ഥാപിക്കുന്നുണ്ട്.
7. 1917-ലാണ് അംബേദ്കറുടെ ഈ പ്രബന്ധം പുറത്തുവരുന്നത്. Caste in India, their Mechanism and Genesis 1916-ൽ പ്രൊഫസർ അലക്സാണ്ടറുടെ നരവംശസെമിനാറിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധമാണിത്. Indian Antiquary 1917-ൽ അത് പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തി. അംബേദ്കറുടെ അന്വേഷണത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രധാന പഠനമായി ഇത് നിലകൊള്ളുന്നു.
8. രണ്ടു സവിശേഷതകളോടുകൂടിയ ഒരു സാമൂഹികസംഘടനയാണ് ജാതി എന്നാണ് ഡോ. കേത്കർ പറയുന്നത്. 1. അംഗങ്ങളുടെ മക്കൾക്കുമാത്രമായി അംഗത്വം നൽകുകയും അത്തരത്തിൽപ്പെട്ട എല്ലാവരെയും ഉൾക്കൊള്ളുകയും ചെയ്യുക. 2. സംഘത്തിനു പുറത്തുനിന്ന് വിവാഹം പാടില്ലെന്ന അലംഘനീയമായ സാമൂഹികക്രമത്തിൽ അംഗങ്ങൾക്കു വിലക്കു കൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വാല്യം 1, പുറം 7 കാണുക.
9. ജാതിയെ തൊഴിൽവിഭജനരീതിയായാണ് മാർക്സ് കണ്ടത്. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ രൂപപ്പെടലിനു മുമ്പേയുള്ള തൊഴിൽവിഭജനത്തിന്റെ രൂപം. ജർമ്മൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലെ 'തൊഴിൽ വിഭജനത്തിന്റെ അപരിഷ്കൃതരൂപം' എന്ന പരാമർശം മുതൽ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ദാരിദ്ര്യത്തിലെയും രാഷ്ട്രീയസമ്പദ്ശാസ്ത്രവിമർശനത്തിലെയും നിരീക്ഷണങ്ങളിൽ വരെ മാർക്സ് ഈ ആശയം പല രൂപത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യുന്നു. ഡോ.ബി.ആർ. അംബേദ്കർ എഴുതിയ ഇന്ത്യയും കമ്മ്യൂണിസവും എന്ന കൃതിയുടെ ആമുഖം ആനന്ദ് തെൽതുംഡെ കാണുക. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണവും റെയിൽവെപോലുള്ള ആധുനികസംവിധാനവും ജാതിഘടനയെ തകർക്കുമെന്നാണ് മാർക്സ് കരുതിയത് എന്ന് കാൾമാർക്സിന്റെ 'ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് വാഴ്ച' എന്ന ലേഖനത്തെ മുൻനിർത്തി ആനന്ദ് തെൽതുംഡെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.
10. ജാതികളുടെ എണ്ണം സംബന്ധിച്ച് വിവരങ്ങൾ അവസാനമായി പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത് 1934-ലാണ്. 3000 ജാതികളെയാണ് വേർതിരിച്ച് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടായിരുന്നത്. എന്നാൽ കണക്കിൽ വ്യത്യസ്തമായ

സാമൂഹിക ഗ്രൂപ്പുകളായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന എല്ലാ പ്രാദേശിക ജാതികളും ഉൾപ്പെടണമെന്നില്ല. മലബാറിലെ കണക്കസമുദായത്തെക്കുറിച്ച് നിലനിൽക്കുന്ന രസകരമായ ഒരു കഥ ജന്മിയുടെ കവുങ്ങുതോട്ടത്തിൽനിന്നും പാളയും പട്ടയും എടുക്കാൻ അനുമതി ലഭിച്ചതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ജന്മിയുടെ അനുവാദമനുസരിച്ച് വീണുകിടക്കുന്ന ഒരേ ഒരു പാളയും പട്ടയും ഓടിച്ചെന്നെടുക്കാൻ ശ്രമിച്ച ഈ വിഭാഗത്തിലെ രണ്ടുപേരിൽ ഒരാൾ പട്ടയും മറ്റൊരാൾ പാളയും പിടിച്ചു. പട്ടപിടിച്ച വ്യക്തിയെ പട്ടകണക്കൻ എന്നും പാള പിടിച്ച വ്യക്തിയെ പാളകണക്കൻ എന്നും ജന്മി വിളിച്ചു. അങ്ങനെ കണക്കരിൽ രണ്ട് ജാതികൾ ഉടലെടുത്തു നിസ്സാരമായ കാരണങ്ങൾ മൂലം ഉപജാതികൾ രൂപപ്പെട്ടതിനെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകൾ അംബേദ്കർ, ഇന്ത്യയും കമ്മ്യൂണിസവും എന്ന പുസ്തകത്തിലൂടെ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. നിസ്സാരമായ വഴക്കുപോലും ഉപജാതി രൂപീകരണത്തിലേക്ക് നയിച്ചുവെന്നാണ് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നത് ഡോ ബി. ആർ. അംബേദ്കർ, ഇന്ത്യയും കമ്മ്യൂണിസവും, പു.99

11. ജാറ്-പത് തോഡക് മണ്ഡൽ സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താക്കളുടെ ഒരു സവർണ്ണ ഹിന്ദുസംഘടനയാണ്. അതിന്റെ സെക്രട്ടറി സന്ത്റാം ദലിതനായിരുന്നു. ഹിന്ദുക്കളുടെ ഇടയിലുള്ള ജാതിസമ്പ്രദായത്തെ ഇല്ലാതാക്കുക എന്നതായിരുന്നു ഈ സംഘടനയുടെ ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ ഉന്മൂലനം ചെയ്യാൻ അംബേദ്കർ മുന്നോട്ടുവച്ച മാർഗ്ഗങ്ങളോട് സംഘടനയ്ക്കു യോജിപ്പുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഈയൊരു കാരണത്താൽ 1936ലെ വാർഷികസമ്മേളനത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കാൻ തയ്യാറാക്കിയ അധ്യക്ഷപ്രസംഗം നടക്കാതെ പോവുകയാണുണ്ടായത്. ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് സന്ത്റാമുമായി നടത്തിയ കത്തിടപാടുകൾ അംബേദ്കറുടെ വിചാരവിപ്ലവമായാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. ഡോ. അംബേദ്കർ സമ്പൂർണകൃതികൾ, വാല്യം 1, പു.31 –40.
12. നാലു വർണ്ണങ്ങൾ-അവയുടെ ഉൽപ്പത്തിയെക്കുറിച്ച് ബ്രാഹ്മണർക്ക് തീർച്ചയുണ്ടോ? പ്രഹേളിക 16, പു,219–236, മനുവിന്റെ ഭ്രാന്ത് അഥവാ സങ്കരജോതികളുടെ ഉൽപ്പത്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണം, പ്രഹേളിക 18, പു.247–258. പിതൃത്വത്തിൽനിന്ന് മാതൃത്വത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റം – അതുകൊണ്ട് എന്തു നേടാനാണ് ബ്രാഹ്മണർ ആഗ്രഹിച്ചത്. പ്രഹേളിക 19, പു. 259 – 266. ഡോ. അംബേദ്കർ, വാല്യം 8, കാണുക.
13. ഇന്ത്യയിലെ ജാതികൾ, ജാതി ഉന്മൂലനം, ശൂദ്രർ ആരായിരുന്നു അവർ സമൂഹത്തിൽ നാലാം വർണ്ണമായതെങ്ങനെ? അസ്പൃശർ ആരായിരുന്നു. എന്തുകൊണ്ട് അവർ അസ്പൃശർ ആയിത്തീർന്നു എന്നീ കൃതികളിലൂടെ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഉൽപ്പത്തിയും വികാസവും അതിന് മതസംഹിതകളുമായുള്ള ബന്ധവും വിശദമാക്കാനാണ് അംബേദ്കർ ശ്രമിച്ചത്. വർണ്ണവ്യവസ്ഥയിൽ നാലാം വർണ്ണമായ ശൂദ്രരെയും അതിനു തൊട്ടുതാഴെയുള്ള അസ്പൃശ്യരായ ബാഹ്യജാതികളെയും മുഖ്യവിഷയമായി സ്വീകരിക്കുന്നതിലൂടെ ആധുനികപൗരസമൂഹത്തിൽ ഇവർക്കു ലഭിക്കേണ്ട നീതിയെക്കുറിച്ചാണ് അംബേദ്കർ ഊന്നുന്നത്. ഡി.ആർ. നാഗരാജ്, ജ്വലിക്കുന്ന പാദങ്ങൾ 2018, പു.55 – 56 കാണുക.
14. ജാതി അസമത്വത്തെ സ്ഥാപിച്ചുറപ്പിക്കുന്ന ശക്തമായ ഒരു വ്യവഹാരമെന്ന നിലയിൽ ഹിന്ദുസാമൂഹികക്രമത്തിന്റെ ഭാഗമാകുമ്പോൾ,

സമൂഹത്തിനകത്തെ വ്യക്തിയുടെ മൗലികതത്വങ്ങൾ നിഷേധിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഡോ. ബി. ആർ. അംബേദ്കറുടെ ആലോചനകൾ വളരെ പ്രധാനമാണ്. മൗലികതത്വങ്ങളായി അംബേദ്കർ പരിഗണിക്കുന്നത് സമത്വം, സാഹോദര്യം, സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നീ വ്യവഹാരങ്ങളെയാണ്. പ്രൊഫ. ബായേർഡിന്റെ 'സ്വാതന്ത്ര്യം രാഷ്ട്രീയചിന്തയിൽ' എന്ന ലേഖനത്തെ മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. ധാർമികമൂല്യമെന്നാൽ ഓരോ സമൂഹവും നിലനിർത്തേണ്ട ഒരു വിശ്വാസവും അംഗീകരിക്കപ്പെടേണ്ട അവകാശങ്ങളുമാണ് എന്നാണ്. മനുഷ്യരെ പരസ്പരം സ്നേഹിക്കാനും ആദരിക്കാനും ഒരു വ്യക്തിക്കുള്ള സന്നദ്ധതയെയാണ് സാഹോദര്യംകൊണ്ട് അംബേദ്കർ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. സാഹോദര്യമാണ് മനുഷ്യന്റെ ബന്ധങ്ങളെ ബലപ്പെടുത്തുന്നതെന്നും മറ്റുള്ളവരുടെ ക്ഷേമത്തിൽ ഓരോ വ്യക്തിക്കും താല്പര്യം ഉണർത്തുന്നതെന്നും അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ കുറച്ചുകൂടി വിശാലമായ കാഴ്ചപ്പാടിലാണ് അംബേദ്കർ വിശദീകരിക്കുന്നത്. രണ്ടുതരം സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 1. പൗരസ്വാതന്ത്ര്യം 2. രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം. പൗരസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഒഴിവാക്കാനാകാത്ത ഒന്നായിട്ടാണ് അംബേദ്കർ ദർശിക്കുന്നത്. അത് മൗലികമാണ്. രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിയമങ്ങൾ നിർമിക്കുന്നതിനും ഗവൺമെന്റുകളെ കൊണ്ടുവരുന്നതിനും ഇല്ലാതാക്കുന്നതിനുമുള്ള പ്രക്രിയയിൽ പങ്കെടുക്കാൻ വ്യക്തിക്കുള്ള അവകാശം എന്ന നിലയിലാണ് അംബേദ്കർ വിശദീകരിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: 'രാഷ്ട്രീയ സ്വാതന്ത്ര്യം യഥാർത്ഥത്തിൽ വ്യക്തിത്വം തുല്യത എന്നിവയുടെ തത്ത്വങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ എല്ലാ രാഷ്ട്രീയാധികാരങ്ങളും ജനങ്ങൾ നൽകുന്നതാണെന്നും അവർ ഉദ്ദേശിക്കുന്ന ലക്ഷ്യത്തിൽ എത്തിച്ചേരാൻവേണ്ടി അവരുടെ സ്വകാര്യ പൊതുജീവിതങ്ങൾ നോക്കിനടത്താനും ക്രമപ്പെടുത്താനും കഴിയും എന്ന അർത്ഥം അതിനുണ്ട് 'വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ പരിപാവനത അംഗീകരിച്ചാൽ സ്വാതന്ത്ര്യം, തുല്യത, സാഹോദര്യം എന്നിവ കൂടി അംഗീകരിക്കപ്പെടണമെന്നും അതിലൂടെ വ്യക്തിത്വവികാസത്തിന് അനുയോജ്യമായ അന്തരീക്ഷം സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുമെന്നാണ് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഹൈന്ദവസാമൂഹികക്രമം വർണ്ണവ്യവസ്ഥയിലുടെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയിലൂടെയും ഈ മൗലികമൂല്യങ്ങൾ അപ്രസക്തമാക്കിയെന്ന് അംബേദ്കർ കണ്ടെത്തുന്നു. ഡോ. ബി. ആർ. അംബേദ്കർ, ഇന്ത്യയും കമ്മ്യൂണിസവും, പു. 93–94.

15. സുനിൽ പി. ഇളയിടം മാർക്സിസത്തിന്റെ സമകാലികത 2021, മാർക്സ് പിന്നിട്ട ഇരുനൂറു വർഷങ്ങൾ, പു. 261–292. അംബേദ്കറുടെ ജാതിസമീപനത്തെയും മാർക്സിന്റെ വർഗസമീപനത്തെയും വിശദമാക്കാൻ ഈ ഭാഗത്ത് ശ്രിക്കുന്നുണ്ട്. കൊസാംബിയുടെ നിരീക്ഷണം ഇവിടെനിന്നും എടുത്തുചേർത്തിട്ടുള്ളതാണ്. വർണ്ണജാതിവ്യവസ്ഥ സമൂഹത്തിന്റെ ഉപരിഘടനയാണ് എന്ന മാർക്സിസ്റ്റ് നിരീക്ഷണത്തിനു പകരമായി അടിത്തട്ടും മേൽത്തട്ടും പരസ്പരപൂരകമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ബന്ധവ്യവസ്ഥയായി കാണുവാനാണ് അംബേദ്കർ ശ്രമിച്ചത് എന്നാണ് ലേഖകൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നത്.
16. ഡോ, കെ. എസ്. മാധവൻ, ബുദ്ധനും മാർക്സും അഥവാ അംബേദ്കറും ഇന്ത്യൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകളും എന്ന പ്രബന്ധം കാണുക.

മാർക്സ്, 2000 (എഡി) രാജേഷ് കെ. എരുമേലി, പു. 292. ബ്രാഹ്മണ്യവിജ്ഞാനത്തെ ഉൽപ്പാദനശക്തികളുടെ വികാസവും സാമൂഹിക പരിവർത്തനത്തിന്റെ മുഖ്യകാരണവുമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാനാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് സൈദ്ധാന്തികർ ശ്രമിച്ചത്. ബ്രാഹ്മണ്യത്തെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി അഭിമുഖീകരിക്കാതിരിക്കുകയും ഹിന്ദുസംസ്കൃതി എന്ന ജാതിവരേണ്യതയിലും ശുദ്ധിഹിംസയിലും തരംതിരിച്ച അസമത്വത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥയെ ഫ്യൂഡൽ കാർഷികബന്ധം മാത്രമായി കാണുകയും ചെയ്യുന്ന രീതിയിലേക്ക് മാർക്സിസ്റ്റ് വിശകലന രീതി മാറിയെന്നാണ് കെ. എസ്. മാധവൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നത്.

17. പവിത്രൻ, മാർക്സ് ഗാന്ധി അംബേദ്കർ ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം, 2020, ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക. ഉമ ചക്രവർത്തി, ജാതിയെ ലിംഗവൽക്കരിക്കുമ്പോൾ, 2008, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്. കാഞ്ച ഇളയ്യ, ഹിന്ദു അനന്തര ഇന്ത്യ, 2019 (വിവ.) പി.പി. സത്യൻ, പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്. അരുന്ധതിറോയി, ഡോക്ടറും വിശുദ്ധനും, അവതാരിക, 2015 ജാതി ഉന്മൂലനം, ബി. ആർ. അംബേദ്കർ എന്നീ കൃതികൾ സൈദ്ധാന്തികവും, മതപരവും, രാഷ്ട്രീയപരവും, ലിംഗപരവുമായ അന്വേഷണങ്ങളുടെ സമകാലിക വായനകളാണ് നടത്തുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടം അപകടകരമാം വിധത്തിൽ ആധിപത്യപ്രത്യയശാസ്ത്രം ഉറപ്പിക്കുന്ന തരത്തിൽ ആശയപരമായും സൈദ്ധാന്തികമായും ഇടപെടലുകൾ നടത്തുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ അംബേദ്കർ-മാർക്സ് വായനകൾ സജീവമാകുന്നുണ്ട്. മാർക്സ്, അംബേദ്കർ വായനകൾ പുനർവായനകൾ എന്ന കൃതി (എഡി.) രാജേഷ് കെ. എരുമേലി ഇതിനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ഡോ. കെ.എസ്. മാധവന്റെ ബുദ്ധനും മാർക്സും അഥവാ അംബേദ്കറും ഇന്ത്യൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകളും എന്ന പ്രബന്ധം, മാർക്സ് @ 200 അംബേദ്കർ ചിന്തകളുടെ സമകാലിക പ്രസക്തി ഹിന്ദുത്വഫാസിസ്റ്റ് സമരങ്ങളുടെയും ജാതിവിരുദ്ധ ജനാധിപത്യചിന്തകളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമമാണ് നടത്തുന്നത്.

Gail Omvedt, Dalits and the democratic Revolution, p. 177-185.

ഗ്രന്ഥസൂചി

അംബേദ്കർ, ഡോ. (1996). *സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വാല്യം 1, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.*

അംബേദ്കർ, ഡോ. (1996). *അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വാല്യം 7, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവ നന്തപുരം.*

അംബേദ്കർ, ഡോ. (2000). *അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വാല്യം 8, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.*

അരുന്ധതിറോയി. (2015). *ജാതി ഉന്മൂലനം, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.*

ആനന്ദ് തെൽതുംഡെ. (2018). *ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കർ ഇന്ത്യയും കമ്മ്യൂണിസവും, (വിവ.) രാധാകൃഷ്ണൻ ചെറുവല്ലി, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.*

ആനന്ദ് തെൽതുംഡെ. (2028). *ദലിത് പാസ്റ്റ് പ്രസന്റ് ആൻഡ് ഫ്യൂച്ചർ, ന്യൂഡൽഹി, റോത്‌ലെഡ്ജ്.*

ബിശ്വാസ്. എസ്.കെ. *(2008). ബ്രാഹ്മണമാർക്സിസം (വിവ). എം.ആർ. സുദേഷ്, അദർബക്സ്, കോഴിക്കോട്.*

കുഞ്ഞാമൻ എം. *(2008). എതിര്, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.*

കൊച്ച് കെ.കെ. *(2019). ദലിതൻ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.*
ഗെയ്ൽ ഓംവെദ്. *(2020). അംബേദ്കർ ഒരു പ്രബുദ്ധ ഇന്ത്യക്കായി* (വിവ.) അജയ് പി. മങ്ങാട്ട്, ആദർബുക്സ്, കോഴിക്കോട്
ജയമോഹൻ. (2019). നൂറു സിംഹാസനങ്ങൾ, മാതൃഭൂമി, കോഴിക്കോട്
പവിത്രൻ, പി. (2020). മാർക്സ് ഗാന്ധി *അംബേദ്കർ, ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം, ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, കോഴിക്കോട്*
നാഗരാജ് ഡി.ആർ. *(2008). ജ്വലിക്കുന്ന പാദങ്ങൾ (വിവ.) പി.എസ്. മനോജ് കുമാർ, ഫേബിയൻ ബുക്, ആലപ്പുഴ.*
രാജേഷ് കെ. എരുമേലി. *(2021). മാർക്സ് അംബേദ്കർ, പുനർവായനകൾ, (എഡി.) മൈത്രി ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം*
സണ്ണി എം. കപിക്കാട്, (2017) ജനതയും ജനാധിപത്യവും, വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ് കോഴിക്കോട്.
സതീശ് ദേശ് പാണ്ഡെ. (2014). *സമാലിക ഇന്ത്യ, (വിവ.) ജെ. ദേവിക, കേരളശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്, തൃശൂർ.*
സുനിൽ പി. ഇളയിടം. (2021). *മാർക്സ് പിന്നിട്ട ഇരുനൂറു വർഷങ്ങൾ, മാർക്സിസത്തിന്റെ സമകാലികത, ഐ ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.*
സൂരജ് യെങ്ഡേ. (2019). *ജാതി ഒരു പ്രശ്നമാണ്, ഡി.സി. ബുക്സ്, (വിവ) കെ.വി. തെൽഹത്ത.*
ഉമ ചക്രവർത്തി. (2008). *ജാതിയെ ലിംഗവൽകരിക്കുമ്പോൾ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.*
Ambedkar B.R. (2013). *Annihilation of Caste, Navayana,* New Delhi.
Biswas S.K. (1998). Towards a Casteless Society, Orion Books, Delhi.
Dangle Arjun. (1992). Poisoned. Bread, (Translation From Modern Marathi Dalit Literature), Orient Longman, Bombay.
Eleanor Zelliot. (2012). Ambedkar's World: the Making of Babasaheb and the Dalit Movement Navayana Publishing New Delhi.

Ravi K.P
Associate Professor
Dept. of Malayalam
Govt. Arts and science college,Calicut
Pin: 673018
India
Email: ravikummanchery@gmail.com
Ph: + 91 9446157523
ORCID: 0009-0003-3685-4390