

ISSN 2581 - 8163

**ANVEEKSHA  
RESEARCH  
JOURNAL  
OF SSKGDC**

(A Peer Reviewed Journal)



**VOL. 4, ISSUE 1, 2021**



**SADANLAL SANWALDAS KHANNA GIRLS'  
DEGREE COLLEGE, PRAYAGRAJ**

(A Constituent College of University of Allahabad)

Accredited 'A' Grade by NAAC

## **NEXT ISSUE : CALL FOR PAPERS**

**Last Date : 30th April, 2022**

**Manuscript to be sent to**

E-mail : [anveeksharj.sskgdc@gmail.com](mailto:anveeksharj.sskgdc@gmail.com)

Invitation is open to :

1. Faculty members of Universities, Colleges from India and abroad
2. Research Scholars from India and abroad
3. Academicians, Social workers and Scholars from other fields.

# ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

(A Peer reviewed Interdisciplinary Journal)

---

**Editor :**

**Prof. Lalima Singh, Principal**

---

---

**Editorial Board :**

---

- Dr. Neerja Sachdev
- Dr. Meenu Agrawal
- Dr. Rachana Anand Gaur
- Dr. Manjari Shukla
- Dr. Ruchi Malviya
- Dr. Riya Mukherjee
- Dr. Saumya Krishna
- Dr. Harish Kumar Singh
- Dr. Sheo Shankar Srivastava
- Dr. Nishi Seth
- Dr. Jyoti Baijal
- Dr. Shikha Agrawal
- Dr. Ravi Kant Singh

**VOL. 4    ISSUE 1    2021**

**ISSN 2581 - 8163**

**Published with financial assistance  
of CPE grant phase-II, UGC**



**SADANLAL SANWALDAS KHANNA GIRLS'  
DEGREE COLLEGE, PRAYAGRAJ**

(A Constituent College of University of Allahabad)

(Accredited 'A' Grade by NAAC)

# ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

## Advisory Board

- **Prof. Sabhajit Mishra**  
Ex. Head, Department of Philosophy  
& Ex. Pro vice-Chancellor  
Deen Dayal Upadhyay Gorakhpur University  
Add.: 2/24, Bahar, Sahara States,  
Khorabar, Gorakhpur-273010  
Mail I.D.: smishraphial@gmail.com  
Phone : 9935302484
- **Prof. Umesh Chandra Srivastava**  
Treasurer, The National Academy of  
Science, India  
Add.: 25-A, Sgashipuram, Shiv Ram Das  
Gulati Marg (Mayo Road)  
Prayagraj-2 (U.P.) INDIA  
Mail I.D.: ucsrivastava@rediffmail.com  
Phone : 0532-2266745 , 9335120178
- **Prof. A. K. Mishra**  
Ex. Head, Dean Designing  
Computer science & Engineering  
Department, MNNIT  
Add.: C-113, Shantipuram  
Prayagraj - 211021 (U.P.) India  
Mail I.D. akm@mnnit.ac.in  
Phone : 9889678042
- **Prof. Kumar Pankaj**  
Ex. Head, Department of Hindi  
Dean Arts & Director  
Academic Staff College, B.H.U.  
Add.: Rapti Apartment 'H' Block  
Flat No. 904, Gomti Nagar Extension  
Lucknow-226010 (U.P.) India  
Mail I.D.: nqpankaj@yahoo.co.in  
Phone : 9839141715
- **Prof. Heramb Chaturvedi**  
Dean Arts, Director  
Institute of Gandhian Thought and  
Peace Studies  
University of Allahabad  
Add.: 8/5A, Bank Road  
Prayagraj-211002 (U.P.) India  
Mail I.D.: heramb.chaturvedi@gmail.com  
Phone : 9452799008
- **Prof. Ajay Jaitly**  
Head, Department of Visual Arts  
University of Allahabad  
Add.: House No. 1, Gujrati Mohalla  
Prayagraj-211003 (Near Attarsuiya)  
(U.P.) India  
Mail I.D.: ajayjaitly@gmail.com  
Phone : 9415308867
- **Prof. Namita Singh**  
Ex. Department of Bio and Nano Technology  
Guru Jambheshwar University of Science &  
Technology, Hisar (Haryana)  
Add.: House No. D/26, GJU Old  
Campus Hisar, Haryana-125001  
Mail I.D.: namitasingh71@gmail.com
- **Prof. M. L. Nath**  
Director, Institute for Excellence in Higher  
Education (CPE), Bhopal, (M.P.)  
Add.: 355, Sethinagar, Ujjain (M.P.)-456010 India  
Mail I.D.: mlnath1953@gmail.com
- **Prof. Ambika Datta Sharma**  
Head, Deptt. of Philosophy  
Dr. Harisingh Gour University  
Sagar-470001 (M.P.)  
Mail I.D.: theaddsharma@gmail.com  
Phone : 9406519498
- **Prof. Smita Jha**  
Department of Humanities and Social Science  
IIT, Roorkee, Uttarakhand-247667 (India)  
Mail I.D.: smitaiitr@gmail.com  
Phone : 09760978228
- **Prof. Seema Dhawan**  
Department of Education  
HNB Garhwal Central University  
Srinagar, Uttarakhand  
Mail I.D.: seemahnbedu@gmail.com  
Phone : 9411110597

Peer Review Committee

• **Prof. Arun Kumar Misra (Retd)**

Ex. Head, Dean Designing  
Computer science & Engineering Department,  
MNNIT  
Add.: C-113, Shantipuram  
Prayagraj - 211021 U.P. India  
Mail I.D.: akm@mnnit.ac.in  
Phone : 9889678042

• **Prof. Kumar Pankaj (Retd.)**

Ex. Head Hindi Department  
Dean Arts & Director  
Academic Staff College, B.H.U.  
Add.: Rapti Apartment 'H 'Block  
Flat - No. 904, Gomti Nagar Extension  
Lucknow - 226010 U.P. India  
Mail I.D. nqpankaj@yahoo.co.in  
Phone : 9839141715

• **Prof. B. N. Singh (Retd.)**

Ex. Head  
Department of Geography  
University of Allahabad, Prayagraj  
Add. : Sumati Sadan  
30/4 Motilal Nehru Road,  
Beveledere, Campus  
Prayagraj -211002 U.P. India  
Mail I.D.: profbnsingh@gmail.com  
Phone : 9450618665

• **Prof. Pratibha Upadhyay (Retd.)**

Ex. Head,  
Department of Education,  
University of Allahabad, Prayagraj.  
Add.: 10-B Panna Lal Road, Prayagraj 211002  
U.P. India  
Mail I.D.: pratibha\_up07@yahoo.com  
Phone : 9307197066

• **Prof. Nripendra Kumar Srivastava**

Head, Department of History  
Magadh University, Bodh Gaya  
Add.: Near A.P.I. Hospital Swarajpuri Road, Gaya-  
823001, Bihar, India  
Mail I.D.: nripendra1964@gmail.com  
Phone : 9431068890

• **Prof. H. S. Upadhyaya**

Department of Philosophy  
University of Allahabad, Prayagraj  
Add.: 13/E 11A Rajeev Nagar,  
Shuturkhana Post Teliarganj  
Prayagraj - 211004 U.P.  
Mail I.D.: philosophy.hsu111@gmail.com  
Phone : 9415646450

• **Prof. Uma Kant Yadav**

Head, Department of Sanskrit  
University of Allahabad, Prayagraj  
Add.: T 8, University of Allahabad  
Teachers Colony MNNIT  
Residential Campus Teliyerganj  
Prayagraj-211004 U.P. India  
Mail I.D. : ukyadavau@gmail.com  
Phone : 9415649441

• **Prof. Dhananjai Yadav**

Head, Department of Education  
University of Allahabad, Prayagraj  
Add. : R/o- 160A/106, Allenganj,  
Prayagraj-211002. U.P. India  
Mail I.D.: dhananjaiyadavedu@gmail.com  
Phone : 9455688331

• **Dr. Kumar Birendra Singh**

Associate Professor  
Department of Hindi and Modern Indian  
Languages  
University of Allahabad, Prayagraj  
Add.: B/4, Beveledere Press Compound,  
ML Nehru Road, Prayagraj-211002  
Mail I.D.: kumarbirendra496@gmail.com  
Phone : 9955971385

• **Dr. Dhananjai Chopra**

Course Coordinator,  
Center of Media Studies,  
University of Allahabad, Prayagraj  
Add.: 515, Vinayak Enclave  
Ashok Nagar, Prayagraj-211001  
Mail I.D.: c.dhananjai@gmail.com  
Mob.: 9415235113

# ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

## Editor

### Prof. Lalima Singh, Principal

S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
lalima\_drsociology@rediffmail.com. 9415644674

## Editorial Board

- **Dr. Neerja Sachdev**  
Associate Professor  
Department of English  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
dr.neerjasachdev@gmail.com  
9335112555
- **Dr. Meenu Agrawal**  
Associate Professor  
Department of Ancient History, Culture  
and Archaeology  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
meenuagrawalssk@gmail.com  
9839840517
- **Dr. Rachana Anand Gaur**  
Associate Professor  
Department of Hindi  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
rachanaanand64@gmail.com  
9415368950
- **Dr. Manjari Shukla**  
Associate Professor  
Department of Philosophy  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
manjarishkl@gmail.com  
9415636169
- **Dr. Riya Mukherjee**  
Assistant Professor  
Department of English  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
riyamukherjee001@gmail.com  
7060300267
- **Dr. Nishi Seth**  
Assistant Professor  
Department of Ancient History,  
Culture and Archaeology  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
sethnishi@yahoo.com  
9936805726
- **Dr. Harish Kumar Singh**  
Assistant Professor  
Department of Education  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
harishparihar29@gmail.com  
9935615078
- **Dr. Sheo Shankar Srivastava**  
Assistant Professor  
Department of Medieval History  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
sheomed@gmail.com  
9453417449
- **Dr. Saumya Krishna**  
Assistant Professor, Department of Sanskrit  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
saumya02ssk@gmail.com  
9335472031
- **Dr. Ruchi Malaviya**  
Assistant Professor, Department of English  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
rucheary@gmail.com  
9621897710
- **Dr. Shikha Agrawal**  
Assistant Professor, Faculty of Commerce  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
agarwalshikhal1981@gmail.com  
9452245489
- **Dr. Jyoti Baijal**  
Assistant Professor  
Department of B. Ed.  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
baijaljyoti@gmail.com  
9125790669
- **Dr. Ravi Kant Singh**  
Librarian  
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj  
ravikantsinghbhu@gmail.com  
9473949886

# ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

## अनुक्रम

		पृष्ठ सं.
1.	From the desk of the Editor	Prof. Lalima Singh 1
2.	अन्वीक्षा-अन्तर्दृष्टि	डॉ० मंजरी शुक्ला 3
3.	Revisiting the Implications of David Hume's Skepticism	Prof. Indoo Pandey Khanduri 4
4.	Hermeneutics in the Vedanta of Sankaracaarya	Prof. J.S. Dubey 16
5.	दक्षिण कोसल की शिल्पकला में रूपायित महाभारत कथा	प्रो० (डॉ) आर.एन. विश्वकर्मा 28
6.	महात्मा गाँधी और सामाजिक-नव निर्माण अहिंसा के विशेष परिप्रेक्ष्य में एक समीक्षात्मक विवेचन	डॉ० अविनाश कुमार श्रीवास्तव 40
7.	भारत-विभाजन की एक अनोखी दास्तान : 'बदला'	डॉ० रमेश चन्द्र शुक्ल 53
8.	२१वीं शताब्दी के संस्कृत साहित्य में पर्यावरण-विमर्श	डॉ० नौनिहाल गौतम 62
9.	स्वामी विवेकानंद की दृष्टि में धर्म	डॉ० रंजना शर्मा 70
10.	एकात्म मानववाद का मूलाधार : वैदिक वाङ्मय	डॉ० स्मिता अग्रवाल 74
11.	साहित्य-सिद्धान्त की पृष्ठभूमि एवं परंपरा	डॉ० किरण तिवारी 79
12.	नवगीत के विविध आयाम	डॉ० मंजू सिंह 86
13.	Simone de Beauvoir : Philosopher and Feminist	Dr. Sameema Zahra 98
14.	Interpretation of Buddhist Iconography with special Reference to <i>Stupa</i>	P.S. Harish 115
15.	प्रो० संगम लाल पाण्डेय का लोकात्म दर्शन या लोकायन दर्शन	डॉ० उत्तम सिंह 122
16.	A Husserlian analysis of the horizon-structure of experience in case of 'hermeneutical injustice' and 'epistemic marginalization'	Dr. Hora Zabarjazisar 128

## ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

- |     |  |   |     |
|-----|--|---|-----|
| 17. | Perspectives of National Policy 2020 :<br>Teacher Education : Challenges and<br>Solutions                          | Mrs. Rekha Jatiya                               | 151 |
| 18. | पूर्व-मध्यकालीन कला में शिव की विरल<br>अनुग्रह मूर्तियाँ   | डॉ० शान्ति स्वरूप सिन्हा                        | 156 |
| 19. | स्वामी दयानंद सरस्वती के विचारों की<br>प्रासंगिकता   | डॉ० कनक लता                                     | 164 |
| 20. | मानवता के लिये संघर्षशील महिला :<br>सिमोन द बोवआर  | डॉ० जैरू निशा                                   | 170 |
| 21. | Perspectives of National Education<br>Policy 2020 : Teaching Learning Skill  | Mrs. Alpana Bhargava                            | 187 |
| 22. | Global Prevalence of Disabilities<br>among women of childbearing age :<br>addressing their reproductive needs      | Dr. Nalini Tandon                               | 191 |
| 23. | The World of Women in view of Tagore<br>with Particular Reference to Binodini                                      | Dr. Ruchi Malaviya                              | 207 |
| 24. | धार्मिक प्रतीकों की कलात्मकता एवं<br>पारिस्थितिकीय सम्बन्ध : प्रयागराज के<br>माघमेला परिक्षेत्र का आनुभाविक अध्ययन | सुश्री प्रतिमा दीक्षित<br>सुश्री मांडवी दीक्षित | 213 |
| 25. | मथुरा की कुषाण कालीन : कतिपय<br>अभिलिखित बौद्ध प्रतिमाएँ   | कु. मोनिका निषाद                                | 221 |
| 26. | Character analysis of Bol-Bani in<br>Tabla in Lucknow Gharana's Dance and Thumri                                   | Satyapriya Ray                                  | 230 |
| 27. | ग्वालियर रियासत में सांप्रदायिक शांति और<br>सद्भाव के लिए माधवराव सिंधिया प्रथम<br>के प्रयासों का विश्लेषण         | डॉ० आनन्द कुमार शर्मा                           | 234 |
| 28. | The use, structure and variety of<br>Anaddhavadya in <i>Srikrishnakirtan Kavya</i>                                 | Dr. Joydeb Golder                               | 243 |
| 29. | अच्युत : एक नागवंशी शासक   | डॉ० ओमप्रकाश लाल श्रीवास्तव                     | 247 |
| 30. | भक्त, 'भक्ति' और उसकी ऐतिहासिकता-<br>एक अध्ययन   | डॉ० शिवशंकर श्रीवास्तव                          | 249 |
| 31. | अफगान शासन के अधीन प्रशासनिक<br>व्यवस्था का स्वरूप- १५वीं सदी के विशेष संदर्भ में                                  | कुमारी विद्या                                   | 260 |



## ***From The Desk of the Editor***



### **A CREATION AND DISSEMINATION OF KNOWLEDGE THROUGH MEDITATION AND INVESTIGATION**

As the name of the this research journal suggests, Anveeksha means to mediate upon something, to investigate a problem thoroughly in order to reach some significant outcome. Precisely, it is about ruminating over an issue. Albert Szent-Gyorgyi, a Noble Prize recipient posited that “Research is seeing what everybody else has seen and thinking what nobody else has thought.” Anveeksha Research Journal as a multi disciplinary journal promotes critical thinking among research scholars, esteemed faculty members and students about emerging issues in the field of humanities, social development, art, science and commerce. It inspires its readers ‘to thing what nobody else has ever thought’ by exhibiting original ideas of its erudite contributors on a plethora of subjects. Language should never be a constraint in dissemination of knowledge and therefore, Anveeksha Research Journal of S.S. Khanna Girls’ Degree College : Volume 4, Issue 1, 2021 is a compilation of thirty-one bilingual research papers which encompasses topics of contemporary relevance like National Education Policy 2020, conception of environment in 21st Century literature, Vedic speeches as rudimentary prerogative of integral humanism, nature of administrative system under Afghan rule in the speical perspective of 21st century. This issue also incorporates papers on myriad topics of the past which still holds pertinence in modern era such as a critical discussion on Mahatama Gandhi and social innovation in context of non-violence, revisiting the implications of David Hume’s

Skepticism, hermeneutics in the Vedanta of Sankaracharya, and other such discourses. This periodical also accommodates monographs on music and dance forms along with critical reviews on philosophers and thinkers, thus making this manuscript an amalgamation of a surfeit of knowledge which has something for everyone. I am so incredibly thankful to a cohort of members of the peer-review committee, the advisory committee and last but not the least, to UGC for promoting quality research among academicians. I truly hope this journal will inflame the curiosity of scholars, thereby emboldening their voices and persuading them to write as well.

**Prof. Lalima Singh**  
Principal

## अन्वीक्षा : अन्तर्दृष्टि

### समयापेक्षी प्रयास



गुणवत्तापूर्ण उच्चशिक्षा और राष्ट्रीय उन्नति के लिए स्तरीय शोध आज की मांग है। जिसमें महत्त्वपूर्ण वित्तीय सहयोग, सहयोगी व लचीली प्राशासनिक व्यवस्था के साथ-साथ शोध पत्रिका (जर्नल) की महत्त्वपूर्ण भूमिका है। शोध पत्रिका नवीन, समाजोपयोगी तथा नीति निर्माण में सहायक विषयो से संबंधित संवाद और विमर्श का सशक्त माध्यम है। विभिन्न शोध आलेख पत्रिका के माध्यम से समाज और विद्वत वर्ग के समक्ष सार्वजनिक होते हैं। जहाँ विश्लेषण और मूल्यांकन के आधार पर वैचारिक यात्रा को गति प्राप्त होती है और परिवर्तित परिदृश्य में नये मानक, नये मूल्य की ग्राह्यता के साथ समय की मांग के अनुरूप नीति निर्माण को बल मिलता है।

राष्ट्रीय मूल्यांकन और प्रत्यायन परिषद के शोध के अनुसार देश के 90% महाविद्यालय और 70% विश्वविद्यालयों का अकादमिक स्तर अपेक्षा के अनुरूप नहीं है। अतः किसी भी उच्च शिक्षण संस्था जिसका उद्देश्य गुणवत्ता पूर्ण शिक्षा प्रदान कर राष्ट्रीय विकास के लिए आत्मनिर्भर, कौशलपूर्ण, सुसंस्कृत, संवेदनशील मानव संसाधन निर्मित करना है, उसे संस्थान में शोध संस्कृति स्थापित करने के लिए संकल्पबद्ध होना होगा। विश्वविद्यालय अनुदान आयोग के पूर्व अध्यक्ष और शिक्षाविद प्रो. यशपाल का यह कथन उल्लेखनीय हैं कि "जिन शिक्षण संस्थाओं में अनुसंधान और उसकी गुणवत्ता पर ध्यान नहीं दिया जाता वो न तो शिक्षा का भला कर पाते हैं और न समाज का।" अतः सामाजिक कल्याण के प्रति अपने दायित्वबोध से संकल्पबद्ध एस.एस. खन्ना महिला महाविद्यालय स्नातक स्तर से ही छात्राओं को शोध व शैक्षिक नवाचार से संस्कारित करने के लिए अपनी सम्पूर्ण क्षमता से प्रयासरत है। किसी भी शिक्षण संस्था का शैक्षिक वातावरण, अध्ययन-अध्यापन व सहयोगी गतिविधियों की शिक्षार्थियों के व्यक्तित्व निर्माण में प्रभावी भूमिका होती है। राष्ट्रीय शोध संस्कृति के संस्कार लेकर ही छात्र/छात्राएं विश्वसनीय एवं मौलिक, संचार हेतु उपयुक्त प्रस्तुति, पारदर्शिता व ईमानदार शोधकार्य से उच्चशिक्षा की गुणवत्ता वृद्धि में योगदान कर राष्ट्र को उन्नति व समृद्धि की दिशा प्रदान कर सकेंगे। महाविद्यालय द्वारा बहुअनुशासनात्मक, द्विभाषी वार्षिक जर्नल "अन्वीक्षा रिसर्च जनरल ऑफ एस.एस.के.जी.डी. सी." का प्रकाशन स्तरीय शोध संस्कृति को बल देने का एक प्रयास है। जर्नल का चतुर्थ अंक आप के सम्मुख प्रस्तुत है। निःशुल्क सदस्यता से किसी शोध पत्रिका की प्रारम्भिक यात्रा अपने उद्देश्य को तभी प्राप्त कर सकती है जब शैक्षिक जगत के विद्वत वर्ग का सहयोग प्राप्त हो। सामाजिक विज्ञान, मानविकी, साहित्य, कला क्षेत्र के मार्ग दर्शक विद्वत वर्ग के आलेख और शोधपत्र के सहयोग से ही जर्नल की प्रकाशन यात्रा को निरंतरता प्राप्त होगी। अतः विद्वत वर्ग के आलेख के साथ-साथ जर्नल को और अधिक स्तरीय बनाने के लिए हम मुक्त हृदय से आपके सुझाव आमन्त्रित करते हैं।

महाविद्यालय जर्नल शिक्षा जगत में उपयुक्त स्थान प्राप्त कर स्तरीय संवाद और विमर्श का माध्यम बन सके इसी मंगलकामना के साथ.....

डॉ. मंजरी शुक्ला  
NAAC समन्वयक

# REVISITING THE IMPLICATIONS OF DAVID HUME'S SKEPTICISM

Prof. Indoo Pandey Khanduri

Department of Philosophy

School of Humanities and Social Sciences

HNB Garhwal University [ A Central University]

Srinagar [Garhwal] Uttarakhand

David Hume (1711-1776) Scottish philosopher, noted historian, and man of letters has left a remarkable place for his absolute adherence to empiricism and commitment to its logical consequence in terms of skepticism. In a general sense, skepticism is a philosophical attitude that maintains that sure knowledge of how things are, may be sought but cannot be actually found. Hume's adherence to skepticism has been attacked by multiple arguments of succeeding philosophers. The objective of the present research paper is to elaborate upon the epistemological, ontological and moral implications and consequences of Hume's skepticism. But before we take up the task of the understanding the logical implications of Hume's skepticism, it is necessary to know his arguments for skepticism, his views regarding the skepticism of preceding philosophers and the logical basis of developing his own skepticism. For clarity and preciseness, the entire paper is divided into three parts. In part one we shall try to present skepticism of David Hume's preceding thinkers; the second part will focus attention on explaining main arguments of Hume's arguments for skepticism and in the third part we will make an attempt to elaborate the major philosophical implications of David Hume's skepticism within the framework of his own philosophy and outside philosophical debates. Let us take up the first part directly.

## PART ONE

No philosophical theory comes out of vacuum, rather it has background and impacts of thought process of the preceding thinkers, culture and socio-political scenario of his periods; and that is true about Hume also. Looking at the historical background, we find that the classical arguments for skepticism—that our senses are unreliable and that the experts contradict one-another-were old enough and it assumes that nothing can be known with certainty, at best there

can be only some private and probable opinion. Exploring the roots of skepticism, we find, : " According to ancient tradition, Pyrrho of Elis was the first skeptical philosopher. it was, however, in the academy that skepticism flourished for the first time, and through the ages skepticism has often been called academic Philosophy." Pyrrho appears to have produced something like a Hellenistic system of philosophy by organizing various arguments for 'suspension of belief' into a basis for a whole attitude of life. " Happiness, he said, depends upon considering the correct answer to three questions. What are the things like? Unknowable; we can know nothing definite about them. What should our attitude be towards them? Non-committal. What will we gain from this attitude? Peace of mind."<sup>2</sup>

While elaborating upon Pyrrho's spirit of skepticism Bertrand Russel opines, : " Pyrrho seems to have added moral and logical skepticism as to the senses. He is said to have maintained that there could never be any rational ground for preferring one course of action to another. .... Ancient skeptics went through the whole pagan ritual, and were even sometimes priests; their skepticism assured them that this behavior could not be proved right or wrong, and their common sense assured them that it was convenient." <sup>3</sup>Since the moral position of any philosopher is connected to his ontological position as well and this is true about Pyrrho also, as it has been narrated by Copleston in the following words: " He taught that the human reason cannot penetrate to the inner substance of things, we can know only as things appear to us. The same things appear differently to different people, and we cannot know which is right: to any assertion we could oppose the contradictory assertion with equally good grounds."<sup>4</sup>This way one may conclude that the skepticism of Pyrrho has ontological as well epistemological implications.

The second types of skepticism, which Hume was concerned for his critical remarks, was propounded by Rene Descartes in terms of his methodic doubt. To quote Descartes: " All that up to the present time, I have accepted as most true and certain, I have learned either from senses or through the senses; but it sometimes proved to me that these senses are deceptive and it is wiser not to trust entirely to anything by which we have been deceived."<sup>5</sup>The cartesian doubt is peculiar in its implication and spirit, as it is universal as well as systematic, as it has been put in the following words: " Descartes' doubt is

universal when at every level from sense experience to rational sciences has been put to question under the influence of skepticism. It is systematic when he proceeds step by step from doubting the sensible experience of everyday life to the most certain knowledge of mathematics."<sup>6</sup>

From doubt to certainty can be obtained within Cartesian philosophical framework by following four rules, as described in Discourse on Method which are as follows; Not to accept anything to be true which I did not clearly recognize to be so; To divide each of the difficulties which I examined into as many as parts as possible; To proceed from the simplest and surest to the most complex one; and finally the last was in all cases to make enumeration so complete and review so general that I should be certain of omitting nothing. Through the above doubting method Descartes claimed to have certain knowledge of Cogito, the world and God, but could not explain the issue of dualism. Not putting much effort on this issue, we will proceed to the second section which will deal with Hume's Criticism of Pyrrho and Descartes as well as his own arguments for consequent skepticism.

## **PART TWO**

While criticizing Pyrrhonian thesis on skepticism, David Hume argues that it cannot make any permanent impacts on the mind of people that could be ultimately beneficial to either man himself or to the society at large. In this regard, he writes: " The great subverter of Pyrrhonism or the excessive principles of skepticism is the negation of action and employment, and occupations of common life."<sup>7</sup> According to Hume, our tendency to accept Pyrrho's doubt, will lead towards consequence of the end of all human endeavors and remain in a total state of inactivity which should end in the complete annihilation of life itself. But Hume adheres to the opinion that 'Nature is always too strong for the principles'<sup>8</sup>and amidst all the philosophical doubts nature places human beings back to common sense or his instinctive beliefs towards the objects of nature. Hume supported this assertion because it is in consistency with the original and primary nature of human beings as he says that 'Be a philosopher, but amidst all your philosophy, be still a man.'<sup>9</sup>

But in philosophical discourse, there is another kind of skepticism, known as mitigated skepticism or academical skepticism. Pyrrhonism, if corrected by commonsense and sound analysis, may lead towards above kind to

skepticism. Hume regarded both mathematical and empirical reasoning as natural, since each follows the natural determination of the mind and believed that he could maintain his skepticism and still perceive, remember, calculate and infer, provided he confines himself to common life which faces the problems that could be resolved by adopting natural reasoning. His further observation was that no ideas relating to matters of fact can attain certainty of demonstrative propositions as all laws of nature and general propositions are to be dependent on experience. While elaborating more upon it, Hume finds that experience is the only guide that can determine the truth of an idea or propositions pertaining to an object of experience. Thus, in analysis of Pyrrhonian theory of moral skepticism, he reached to the conclusion of mitigated academic skepticism. Its two fundamental characteristics, Hume tries to establish is an undogmatic and a refusal to go beyond common life.

While focusing his attention on skepticism through Descartes' doubting method, David Hume explained two kinds of skepticism; antecedent and consequent skepticism. The antecedent skepticism is that which is antecedent to all study and philosophy. Descartes' methodic doubt is an example of universal skepticism initiated with an objective of not accepting any proposition as true on the basis of authority or tradition alone. And, this kind of skepticism, Descartes thought, as stated "..... would lead to the knowledge of the first indubitable proposition of ' I think, therefore I am.' Initiating doubt in the knowledge of senses, he believed that he could doubt even the existence of his own body. All mathematical and scientific knowledge were put under the same all-consuming fire of skepticism. He believed naively, this doubt would not affect his most certain knowledge of himself as the doubter who doubts, must necessarily exist."<sup>10</sup>

But the universal and antecedent method of doubt of Descartes has been questioned by many who felt that there is no meaning in such adoubting process. David Hume also finds that there is no possibility of proceeding any further than the first proposition, provided one could arrive at proposition itself. It is in this reference, he writes; " The Cartesian doubt, therefore, were it ever possible to be attained by the human creature ( as it plainly is not) would be entirely incurable, and no reasoning could ever bring us a state of assurance and conviction upon any object."<sup>11</sup>Hume finds that according to Descartes, we should entertain

universal doubt until we have reassured ourselves by means of a chain of reasoning deduced from some original principle which cannot itself be doubtful and fallacious. But Hume made it clear; " There is no such original principle. And if there were, we could not advance beyond except by the use of the very faculties whose trustworthiness we have placed in doubt. Skepticism of this sort is not possible; and, if it were, it would be incurable." <sup>12</sup>

After Hume's scrutiny of Pyrrho and Descartes skepticism, let us try to understand the skepticism as described by him (Hume). Differently from antecedent skepticism, Hume argued in favor of consequent skepticism. The consequent skepticism is the result of the discovery or supposed discovery by the thinkers and philosophers of either untrustworthy character of our mental faculties or at least of their un-fitness to reach any reliable conclusion in all those curious subjects of speculation. This has been expressed by David Hume in the following words: " There is another kind of skepticism, consequent to Science and Enquiry, when men are supposed to have discovered, either the absolute fallaciousness of mental faculty or their un-fitness to reach any fixed determination about various subjects of speculation about which they are commonly employed." <sup>13</sup>

According to Hume, the consequent skepticism is meant for a kind of philosophical enquiry which is free from all prejudices and attains an impartial result as it has been stated;"There is more moderate and reasonable form of antecedent skepticism. That is to say, before pursuing philosophical enquiry we ought to free ourselves, so far as we can, from all prejudice and attain a state of impartiality. We ought to begin with clear and evident principles and advance carefully, examining all steps of our reasoning. But this is a matter of common sense; and without such care and accuracy, we cannot hope to make any sure progress in any knowledge." <sup>14</sup>

David Hume made an attempt to explain the consequent skepticism in twofold manner; one with reference to senses; and another with reference to abstract reasoning employed in determining certain universal characteristics of nature. While talking about the first reference of consequent skepticism, for Hume it seems evident that the common man is guided by a natural instinct and pre-disposition to believe in the independent and external existence of physical objects like table, chairs, trees and mountains, but this not true. This is so



because Hume finds that this universal and primary notion of all men is destroyed by the slightest philosophy which teaches that mind is acquainted with anything else other than its own image and appearances. For Hume, the senses are only mediums which carry impressions and ideas when gets excited by certain stimuli without ever establishing by connection between ideas and objects. The table or chair, which we happen to perceive diminishes in size as we move away from it, but the real table which exists in the external world, continues to be what it is, independent of human perceptions. Nothing happens in senses to warrant the reality of the one against the appearance of the other.

Moreover, depending upon the evidences alone, we cannot draw Lockean distinction between primary and secondary qualities as to their reality and appearance. He writes; " It is universally allowed by the modern enquiries, that all sensible qualities of objects such as hard, soft, hot, cold, white, black etc. are merely secondary qualities and exist not in objects themselves, but are perceptions of the mind, without any external archetype or model, which they represent." <sup>15</sup>and if this is allowed, it is equally true for primary qualities also. The qualities of extension, solidity, can no more belong to objects than their secondary qualities of color, taste, smell etc. Here, Hume was in total agreement with Berkeley in attributing equal status to secondary and primary qualities.

The assertion of David Hume is narrated in the following words; " If we follow the propensity of the nature, we believe that perceptions or images are caused by and represent external objects themselves; and this is the belief which reason refutes. If, however, we say that perceptions or images are caused by and represent objects, we cannot find any convincing argument, based on experience, to prove that the former are, in fact connected with external objects."<sup>16</sup> This view may be supported on the basis of Hume's writing; " This is a topic, therefore, in which the profounder and more philosophical skeptics will always triumph, when they endeavor to introduce an universal doubt into all subjects of human knowledge and enquiry."<sup>17</sup> Not accepting Locke's conception of material substance and believing further that mind is acquainted with its own images and perceptions alone, he paves the path to the phenomenalist view of perception, much acclaimed in the analytic movement of twentieth century philosophers.<sup>18</sup>

The skeptical doubt which was exposed with reference to abstract reasoning regarding matter of fact was of much consequences in empirical

philosophy. The main objection is the reasoning regarding space and time is their infinite indivisibility, leading to some absurd conclusion, which are contrary to science and experience. The thinkers and philosophers engrossed in abstruse thinking and reasoning observe that space is infinitely divisible, so that any distance between two finite points is divisible in principle infinitely. The Greek philosopher Zeno refuted the principle of motion on the ground that the arrow cannot move from point A to point B because between points A and B there are intermediate points which again are divisible ad infinitum. In fact, the arrow cannot move, nor can it get started. While not relating the instance of Zeno Hume rejected the philosophical contention of infinite divisibility of space as highly abstract and of no consequence in everyday understanding of spatial relations. The Philosophical discourse of time appears to be more absurd than that space. Hume writes: " An infinite number of real parts of time, passing in succession, and exhausted one after another, appears so evident a contradiction, that no man, whose judgement is not corrupted, instead of being improved by the sciences would ever be able to admit it."<sup>19</sup>

If we accept Hume's views about abstract reasoning, which is concerned with relations between ideas, we find that he cannot admit real grounds for skepticism in this field till end as he writes; "... how any idea can contain circumstances contradictory to itself or to any other clear and distinct idea is absolutely incomprehensible; and is perhaps as absurd as any other proposition which can be formed."<sup>20</sup> He further says; " So that nothing can be more skeptical, or more full of doubt and hesitation, than this skepticism itself, which arises from some of the paradoxical conclusions of Geometry or the science of quantity."<sup>21</sup>

On the basis of the above discourse, we may say that David Hume examined Pyrrhonism and antecedent skepticism of Descartes and found both to be untenable. Although Hume rejects what he designates as ' excessive' skepticism he admits that mitigated or academic skepticism to be both durable and useful. This is so because according to Hume mitigated or academic skepticism accepts the limitations of our enquiry depending on the limitation of our faculties of enquiry, as Copleston point out; " This mitigated skepticism involves, for example, limiting our enquiries to those subjects for the consideration of which our mental capacities are adopted."<sup>22</sup>and supports his

stand by quoting Hume as follows; " It seems to me that the only objects of abstract science or of demonstration are quantity or number, and that all attempts to extend this more perfect species of knowledge beyond these bounds are mere sophistry and illusion."<sup>23</sup>

Similarly, Hume's enquiry about matters of fact and existence, we are very much unable to demonstrate it, as Hume writes; " Whatever it may not be. No negation of fact can involve a contradiction...the existence, therefore, of any being can only be proved by arguments from its cause and effects; and these arguments are founded entirely on experience."<sup>24</sup> After discussing the Hume's entire views regarding skepticism, let us try to understand what kind of implications are visible in Hume's discourse on epistemological, ontological and moral spheres and this is going to be the third part of this discussion.

### **PART THREE**

The mitigated, academic or consequent skepticism advocated by David Hume had several inherent implications in his philosophical assertions and arguments. While taking up epistemological arguments, we find it clearly that he is not in favor any certain, universal and necessary knowledge, which was a cherished objective of rationalist theory of knowledge. Hume thinks that there are four ways of knowing the truth of a proposition; perception, memory, deductive demonstration and probable reasoning. Out of these four, perception acquaints us immediately with certain color, taste, smell, heat or cold etc. Memory follows closely the evidence of senses both in order of presentation and contents.

Mathematical and logical reasoning are known intuitively and demonstratively. Normally accepted view is that these propositions are taken as most certainly to be as their simultaneous falsehood would entail logical contradiction. David Hume's first attempt of examining certainty started from here onwards and he questioned the very thesis of Geometry by criticizing Pyrrhonian notion of space and motion, as we have taken a view in above discourse. So, segregation of Geometrical from the sphere of relations of idea is the first epistemological implication Hume' academic skepticism. The implications is clearly visible in all about forth way of knowledge or reasoning and the probable reasoning that Hume's skepticism was at highest point where he argues that all the propositions regarding the scientific laws of nature and

every day inference are merely a matter of belief and not knowledge. His firm belief in this thesis was very much reflected in his definition of knowledge when he writes; " By knowledge, I mean the assurance of arising from the comparison of ideas."<sup>25</sup>

It is but natural that if knowledge is taken only in the sense of assurance in psychological terms, it will have more weight on subjective aspects of the cognitive process and lacks support of objective reality in essence as George Novok has pointed out: " Hume shifted the whole weight of knowledge on to the subjective side. However, the solitary self is too weak to sustain so great burden. Actually, if Hume's contentions were true, the entire structure of human knowledge collapses for the lack of support of objective reality."<sup>26</sup> Not only this, while scrutinizing through the cognitive process, Hume doubted and questioned natural beliefs as it has been observed ;"And though the philosophers in his study may arrive at skeptical conclusions, in the sense that he sees how little reason can prove, he is governed, and ought to allow himself to be governed if he wishes to live at all, by natural beliefs which common human nature imposes on him as on others. In other word, Hume had little sympathy for any attempt to turn philosophy into a creed, a dogmatically propounded standards for belief and conduct only."<sup>27</sup>

Apart from epistemological implications, Hume academic skepticism has certain devastating ontological implications. The first and foremost implication is that Hume refuses to accept any material substance as the object of knowledge and any mental or spiritual substance as the subject of knowledge. Since, he accepts experience as the only source of knowledge and as consequently it leads him to deny any kind of knowledge, which could be taken as universal and necessary, thus he concludes that all the ontological propositions are probable as he writes; " All knowledge resolves itself into probability and becomes at last of the same nature with evidence, which we employ in common life."<sup>28</sup> For Hume, any notions of external material object only consist of impressions and ideas without any real connection and continuity among them, similarly self is the merely ' heap of perceptions' without any identity and continuity of its existence in reality.

As a matter of fact, in every philosophical discourse, a particular kind of epistemological and ontological positions have certain moral implications as

well. We have already discussed Hume's difference with Pyrrhonian notion of moral principles. Since Hume accepted experience as the only source of knowledge, the major implication of this thesis in moral spheres was that he set out to understand the moral life of mankind by studying empirical data only. And, in doing so moral distinction neither derived from experience as matter of fact, nor derived from the reason as concerned with relations of ideas, rather it is based merely on the emotions of agreement or disagreements as he says; "Morality, therefore is more properly felt than judged of."<sup>29</sup> For Hume Virtues arouse an agreeable impression and vice an uneasy impression. In addition, he finds that the moral sentiments is feeling of approbation or disapprobation towards actions or qualities or characters.

### CONCLUDING REMARKS

The above discourse leads us to conclude that despite several difficulties and criticism of Hume's skepticism, it has challenged several assertion and assumptions of preceding thinkers, which of course remains a further challenge to be addressed remaining within Hume's framework, as it has been specified; "Philosophers have been concerned a good deal with strange creature, the absolute skeptic, but there is no such person. If there were, it would be impossible to refute him. He could not refute you, or indeed assert anything, even his skepticism, without contradicting himself, for to assert a belief. But you could not prove him wrong, for all proof must assume something."<sup>30</sup>

But for Hume, the entire thesis of skepticism was not merely an emotional version to be checked and regulated by reason, rather it was very important and need of the hour for two reasons as underlined by Copleston; "Skepticism was a matter of importance in his eye, partly because it was a living issue at the time, though more in France than in England and partly because he was well aware of his conclusions which flowed from the application of his own principles. For one thing, he thought, a healthy antidote to dogmatism and fanaticism."<sup>31</sup> And, this can be supported by Hume's statement; "When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in hand any volume; of divinity or school metaphysics for instance; let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and

existence? No. Commit then to flames; for it can contain nothing but sophistry and illusion.<sup>32</sup>

But the important issue we face to address is that, does this kind of skeptical assertions and scrutiny provide any positive direction to solve the challenges of even practical lives and the obvious answer is no because; " Operating with empirical razor that we never really advance a step beyond our sense-experience, Hume slashes at the most indispensable conviction of our daily and practical activities."<sup>33</sup>

### References:

1. Mautner, Thomas (1996). The Penguin Dictionary of Philosophy. London : Penguin Books, 1996, p, 502
2. Flew, Antony (Ed.). (1979). Consultant, Pan Reference. London: Pan Books. p.314
3. Russell, B. (2000). History of Western Philosophy (3<sup>rd</sup> Ed.). London:Routledge.
4. J., Frederick Copleston, S. (1993). A History of Philosophy- Vol. I. London: An Image Book. p. 413.
5. Haldane and Ross (Tr.). Rene Descartes: Philosophical works of Descartes Vol. I. Cambridge, U.K.: Cambridge Publications. p. 145.
6. Roy, Archana (1984). Western Philosophy from Descartes to Kant. New Delhi: Gitanjali Publishing House.
7. Selby-Bigge, L.A.(Ed.) (1951). Hume David: Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Oxford : Oxford University Press. p. 158
8. Ibid, p. 9
9. Ibid-p.160
10. Ref. No. 6 P. 152
11. Selby-Bigge, L.A. (1951). DavidHume: A Treatise of Human Nature. Oxford: Oxford University Press. p.150.
12. J., Frederick Copleston S. (1993). A History of Philosophy- Vol. V. London: An Image Book. p. 312.
13. Ref. No.7. p. 150
14. Ref. No. 12. p. 312

15. Ref. No. 11. p. 156
16. Ref. No. 12. p. 313
17. Ref. No. 7. P. 153
18. Ref. No. 6. p. 153
19. Ref. No.11. p.157
20. Ref. No.7. p.157-8
21. Ibid.
22. Ref. No.12. p. 316
23. Ref. No.7. p.163
24. Ref. No.7. p.164].
25. Ref. No.11.p.175
26. George, Novok (1971). Empiricism and It Evolution. A Marxist point of View. New York : Amrit Books. p. 69
27. Ref, No. 12. p. 317
28. Ref. No. 11. p. 232
29. Ref. No. 11. p. 470
30. Ewing, AC(1985). The fundamental Questions of Philosophy.London: Routledge and Kegan Paul. p.22
- 31 Ref.No. 12. p. 317
32. Ref. No. 7. p.165
33. Ref. No. 26. p. 68

# HERMENEUTICS IN THE VEDANTA OF SANKARACAARYA

Prof. J.S. Dubey  
Head  
Department of Philosophy  
Govt. Hamidia College  
Barkatullah University  
Bhopal (M.P) India

Dr. Rita Dubey

## ABSTRACT

The art of understanding and interpreting a religious text is known as 'Hermeneutics'. Originally this discipline was restricted to Biblical studies only. But Freidrich Schliermacher (1768-1834) transformed this discipline and applied it to the nature and scope of the activity of understanding itself. In his work on the art of understanding F.M states that Hermeneutics is not so much an art of understanding as of avoiding misunderstanding.

Hermeneutics is specifically a western discipline and may be translated into Indic perspective as 'Srutyarthvimarsh', FM started to develop 'free' hermeneutics as explanation (based on reasoning) and understanding (based on feeling). Actually a relation between a text and a reader is very crucial in understanding the contents of the text. This relation could be three types: - Subject based, Object based or subject-object based. The task becomes more difficult when the text is religious.

Vedanta finds its ultimate sanction in the Vedic texts. In interpreting these texts, Vedanta in general and Sankara in particular make use of the logical method of Nyaya system and the exegetical method of the Mimamsa School.

The relative value of the scripture is exhibited in Sankara's works in unambiguous terms. For him knowledge of texts, analysed by reason and supported by experience, is able to provide the knowledge of the ultimate reality. In one and more place while writing Bhasyas, Sankara points out and recognizes its own relative nature. In Mundaka, Chhandogya, Gita and Brihadaranyak Upanishads, the words of great help towards the realization of the ultimate. The doctrine of the self-validity of the Vedas, known as 'Swatah



Pramanyavad' is upheld by Sankara.

**Keywords: - Hermeneutics, Shruti, Upanishad, Scripture, Classical texts, Reality**

The art of understanding and interpreting a religious text is known as 'Hermeneutics'. Earlier it was a discipline restricted to the Biblical studies. But Freidrich Scheliermacher (1768-1834) transformed the ancient auxiliary discipline and applied it to the nature and scope of the activity of understanding itself. In his work on the art of understanding Schleiermacher states that hermeneutics is not so much an art of understanding as of avoiding misunderstanding.

Hermeneutics is specifically a Western discipline. In the Western context the discipline is associated with Hermes, the Greek god (son of Zeus and May) treated to be the patron of merchants, the guardian of roads, and the messenger of the gods to human beings in their dreams. He pronounces the decisions regarding truth contained in the revelation. The message has to be understood and the context has to be delineated from the form. Thus hermeneutics became the science and the theory of interpretation whose object is to explain a text proceedings from its features, both objective (grammatical meaning of words and their historical variations), and subjective (the author's intention). It first appeared in the Hellenci period in connection with the study and publication of classical texts (e.g... Homer). Thereafter it developed as exegesis of the Scriptures. During the medieval Europe the Church had claimed to be the sole interpreter of the Scriptures. Against the Catholic claim of the authoritative interpretations of the Bible, the Protestants tried to develop some universally valid rules of scriptural interpretation. Consequently, the science of hermeneutics found some solid base for being treated as an independent discipline.

The 19<sup>th</sup> century saw the development of 'free' hermeneutics, not confined to any subject or the meaning of a text. Schleiermacher distinguished between explanation (based on reasoning) and understanding (based on feeling). His conception of a universal hermeneutics or theory of understanding is based on the realization that the experience of strangeness and alienation (and thus the possibility of mis-understanding), in respect of what is transmitted to us from the past, torn from the world to which it originally belonged, is universally

present. The quest of understanding presupposes such as a sense of alienation and remoteness from tradition and does not arise so long as we live under its domination unreflectively, or fail to see the novel present as it actually is and claims us. For him the phenomenon of understanding consisted in transporting ourselves into the psychology of an author, through the reproduction in our minds of his original act of creation, through a sort of reversal of the original process of composing, and in the last resort, through a congenial divination of his creative individually.

With Wilhelm Dilthey (1833-1911) hermeneutics became a specific method in social sciences designated to ensure events understanding in the life of society through the subjective intentions of historic figures (ef. His *Die Entstehung der Hermeneutik*, 1900). Dilthey followed Schleiermacher in regarding understanding as a reproduction of the inner world of experience of another, but was led by his own persistent questioning to overcome the psychologism infecting the earlier view. For him, the human sciences owe their distinctive character to the fact that their procedure is based on the systematic relation between life, or lived experience, expression and understanding. In the year 1900 itself the book on *Logic of understanding* of Edmund Husserl (1859-1938) was published. He contributed a lot to the phenomenology of understanding. For him understanding, and for that matter, philosophizing, denotes a completely new kind of attitude of individuals towards their enviroing world resulting in a completely new type of spiritual structure.

The ethico-psychological hermeneutics of Schleiermacher was developed by Karl Barth (1886-1968) into 'new hermeneutics' with the publication of the second edition of his commentary on Romans (in September, 1921). Barth emphasised on the awareness of interpretation without subjectivity. For him an interpretation should be based on linguistic interpretation without subjectivity. For him an interpretation should be based on llinguistic interpretations of the simple act of reading. Here it matters little whether or not the text belongs to one's own tradition. Hermeneuo is, in fact, to interpret the foreign tongue.

In our present context we shall be concerned mainly with the understanding and interpretation of texts which are one of the most important factors for preserving the tradition as Hans-Georg Gadamer says, 'every age has to understand a text passed down to it from the past in its own way, for it is part of

the totality of the tradition, in which that age is materially interested and within which it seeks to comprehend itself.' (cf. J.L Mehta's Presidential Address of the Metaphysics & Epistemology section of the Dharwad session 1969 of the Indian Philosophical Congress, entitled 'Understanding and Tradition').

The relation between a text and the reader is very crucial in understanding the contents of the text. The relation could be of three types. It could either be subject-based or object-based or subject-object based. If the author of the text belongs to our contemporary period and also discusses things of our midst, there is not much difficulty in understanding the meaning of the text. But when one has to deal with a text familiar, the task becomes difficult. The spatio-temporal distances make factual verifications awfully tedious. The task becomes more difficult when the text is religious, as it deals with intangible, rather divine forms of reality. But when the text belongs to some other religion, the task of understanding becomes further difficult and complicated. It requires an unprejudiced, objective and appreciative treatment of the subject: perhaps a healthy blending of religiography and religiology.

When we interpret a religious text we are in search of the meaning of a statement. This meaning cannot be obtained simply by knowing the dictionary-meaning of the terms or phrases. As Schleiermacher held, we have to read the mind of the author for knowing the meaning of the statement. But the point is, can we read the mind of the author without mixing up ours with his? Further, even if the original mind is read and the essential meaning of the text obtained, will that be of any use to the reader or the auditor standing several hundred years away? and even if the text is understood and proved to be useful to the present, what difference would it make to the future generation or to people belonging to other faiths? Such questions and many more like these, crop up when we discuss hermeneutical interpretations of religious texts. It is neither necessary nor possible to see how the Indian schools of thought, especially the advaitism of Sankara, have attempted to understand and interpret the classical texts.

A word about the relationship between understanding and interpretation before we go to apply hermeneutics to Indian studies, Martin Heidegger (1889-1976), in his Being and Time, holds that interpretation is grounded on understanding and is only the explicit cultivation and carrying through of the latter. For Gadamer understanding is an ingression into the process of tradition

into which the past and the present are continuously mediated. The predecessors of Schleiermacher spoke about the circularity of understanding or the hermeneutic circle whereby they suggested that the part of a text must be understood in the context of the whole and the whole in the light of the parts. When the Mimamsa talks of the prakarana (context) in the set of rules of interpretation of the Vedic texts, the discussion is anticipated. The marvel of understanding consists in the achievement of agreement between oneself and another, in respect of the content of a text, through the unending circular interplay between the implicit presuppositions with which we read a text and the meaning which it conveys to us. The meaning of a text usually surpasses and overflows its author. Understanding is, therefore, not merely reproductive. It contains an element of creative productivity.

Vedanta properly finds its ultimate sanction in the Vedic texts. In interpreting the texts, Vedanta in general, and Sankara in particular, makes use of the logical method of the Nyaya system and the exegetical method of the Mimamsa School. The impact of the latter system on the Vedanta is visibly much more than that of the former so far as the interpretation of the Vedic texts is concerned. In fact, for all practical purposes, the Vedanta accepts the tenets of the Mimamsa, especially of the Kumarila branch, hence the statement: vysvahara Bhatta nayah. We shall briefly look into the two schools in the context.

The Nyaya system prescribes four conditions for obtaining the correct meaning of a sentence, **viz, expectancy (ākāñksā), fitness (yogyatā), proximity (saannidhi) and intention (tātparya). The last one is the most important condition. We have to read the mind of the author to know the meaning.**

The Mimamsa School has developed the art of interpreting the texts. In fact the term 'hermeneutics' could be easily translated into our tradition as mimamsa (N. feminine gender, mansana; standing for reflection, profound thinking, discussion consideration, logical examination of the texts, investigation). Among the six auxiliary science (Vedangas, see Kumarila's Tantra-vartika) Nirukta (philological exigetics), Vyakarana (grammar) and Chhandah (prosody) are notable.

The Mimamsakas have propounded a set of six rules to ascertain what is

auxiliary to what in the process of their interpretation of the Vedic texts. They are (1) Veda or Sruti, direct assertion, explicit statements, (2) Linga, indirect indication, implication, (3) Vakya syntactical connection, (4) Prakarana, context, (5) Sthana, Karma, order of sequence or place, position and (6) Samakhaya, Name/ Which of these is to be regarded as most authoritative in a case where two or more of these are applicable, but in conflict with one another? The answer has been provided by the Mimamsa Sutra III.3.4: Among these, that which follows is weaker than that which precedes; because it is more remote from the final objective. And Dharma is the grand final objective of the Mimamsakas. If a text does not pertain to Dharma (ritualistic activity, also known as karma or yajna), it is nothing but an explanatory statement.

The impact of the Mimamsa rules of interpretation of the texts on Sankara is obvious. In his commentary on the Brahma-sutra (III.3.31) he refers to the condition of the context (Prakarans): prakaranasya niyamakatvat. In his commentary on the Sutra 1.3.13 Sankara puts emphasis on the Mimamsa theory (as found in the Jaimini Sutra 1.4.29) that the meaning of an ambiguous sentence is to be ascertained from what follows in the context: uttarebhyo vakyasesa gatebhyo hetubhyah. In his commentary on the Sutra 1.4.3 Sankara says a good deal about Kumarila's theory (see, Sloka-varttika on the Mimamsa Sutra, 1.1.4) that so long as a sentence can be taken as one syntactical unit, it is not proper to split it up (... ekavakyatadhinatvadartha pratipattech).

However, Sankara differs from the Mimamsakas as regards the goal. For the Mimamsakas, as said above the goal is dharma, his is an inquiry into the nature of Brahman. Which is an accomplished fact (Kutastha nitya). Since the upanisadic portions of the Vedas, usually known as the Vedanta, deal with the subject-matter of the Brahman, they are rated higher. If other non-upanisadic portions of the Vedas deal with the knowledge of the Brahman, they are also treated important by the Acarya. But no portion of the Vedic text is rejected by him altogether.

There is a remarkable difference between Sankara and the Mimamsakas as regards the ultimacy of the Vedas. Unlike the Mimamsakas (and the Semitic tradition), the advaitism of Sankara considers scriptural knowledge of a lower value (Apara vidya). The ascriptions scriptural knowledge. Sankara holds that the scriptural texts on the one hand, and intuition etc. on the other, are to be had recourse to, as per the situation and the occasion. This is so, first, because the

object of enquiry is an accomplished fact and, secondly, because intuition is the final result of an inquiry into Brahman (see Sankara's commentary on the Brahma-sutras, I,I,ii). He, further, states that no intelligent person disregards his experience (Ibid...II.2.28): 'na ca svanubhava-palpah.....kartum.' He also maintains that the scripture is the authority for the knowledge of the Self (Atman) because it removes ignorance, and not because it makes us known something that is unknown (see, S. on the Bhagavad-Gita, II.18: sastram tu.....agyatarthagyapakam).

The relative value of the scripture is exhibited in Samkara's work in unambiguous terms. For him knowledge, of texts, analysed by reason and supported by experience, is able to provide the knowledge of the ultimate reality. The works are, undoubtedly, a great help towards the realisation of the ultimate but, as it were mere prescription does not remove suffering. We have to consume correct medicine prescribed. The Brahadaranyaka (II.4.v) clearly states that we have to reflect upon and meditation on the nature of reality after hearing about it from the scriptures: Atma vare drastavyan, srotavyah, mantavyah nididhyasitavyah.

The scripture itself, Samkara points out, recognizes its own relative nature. In the Mundaka (I.I.iv) and in the Chandogya (VII.I.ii-iii) the relative character of scriptural knowledge is clearly admitted. In the former Upanisad Angiras tells Sankara that the knower of Brahman declare two kinds of knowledge to be known: the higher and the lower. The lower one includes the Vedas etc. and the higher one is that by which the undecaying is apprehended. In the latter Upanisad sage Narada tells his brother Sanat Kumar that even after learning the Vedas and all the sciences he simply feels to be a mantra-vid (learned person; a man of action, according to Samkara a mantra-vid is a karma-vid and obviously cannot claim to be the atma vid, the knower of the Self) because he (Narada) has been told that the knower of the Self does not grieve, whereas he is still under grief.

The doctrine of the self-validity of the Vedas, known as the svatah-pramanya-vada, is upheld by Samkara. According to him the Vedas do not require anything else for their luminosity, as is the case with the sun (cf.SB on BSI II,I,I,i: Vedasya hi nirapeksam svarthe pramanyam). But it must be noted here that the authority of the scripture is recognised in the non-perceivable

realism only which could not be comprehended otherwise. So far as the phenomenal spheres are concerned, they do not depend on the scriptures for their authenticity. Even if hundreds of texts declare the fire to be cold or without light, they cannot be relied upon. In case there is such a conflict between the scripture and the precepts, Samkara holds, one will have to interpret the text as conveying some sense (see, SB on the BG, 18.66 : arthantaram srutervivaksitam kalpyam). Otherwise the same will go against the law of contradiction. He notes that the same thing cannot be the locus of opposite qualities like hot and cold (see, SB on BS, II.ii.33: na hyekasmin dharmini.....sitosnavat), and the law of identity expects things to have their own nature (see, his commentary on the Brahadranyaka Upanisad, IV.iv.6: na ca svabhaviko dharma eva nasti).

Although the scripture is authentic in extra sensible sphere. It does not give us immediate reality. The scriptural statement regarding the real is merely name which is a modification of reality and arises from the speech (Chandogya UP, VI.1.4: Vacarambhanam vikaro namadheyam). Those who meditate on the name as Brahman become independent in so far as the name goes, but there is something greater than the name (the greatest of all, the Bhuma of the Chandogya UP, VIII.1.5), and that can be realized in experience only.

Between the scriptural knowledge and experience the use of reasoning (manana) is prescribed by the scripture itself. The scripture makes use of reasoning for its help (see SB on BS, 1.1.2: srutyaiva ca sahayatvena tarkasyabhyupetatvat). In the well-known expression of the Brhadranyaka Upanisad (III.iv.5) the seeing of the Self is possible only through hearing, reasoning and meditating, hearing of Samkara, includes the scripture as well as the words of the teachers (srotavyah purvamacaryatah Agmatasca). Manana means intellect or reasoning (cf. Chand.Up. VII.18.i: matirmananam tarko mantavya-visaya adarah) for him. Unless a person is well-versed in scriptures as well as in matters of logic, one cannot be competent even to classify the subject matters of scriptural statements (S. on Br. UP. IV.xv. 5: parinisthita sastra-buddhibhireva). Samkara cites the famous Upanisadic text wherein use of reason is admitted by the scripture and endorses the position that only an intelligent person can reach the destination after hearing from the scripture, as the kidnapped person reaches Gandhara after hearing from the reliable source (Chand. Up. VI.14.2: pandito medhavi Gandharanevopapadyate).

Sankara recommends as well as applies reason for clarification of scriptural

statements, he also suggests that if there is any difficulty in determining the meaning of a text, the pseudo-meaning should be eliminated and subsequently the proper meaning could be obtained with the help of reasoning (SB on BS, II.I.ii : srutyartha vipratipattau). Reason may be regarded as a tool for making the distinction between what is real and what is not real (see SB on Katha UP. VI.12: buddhirhi nah pramannam sadasatoh). Samkara admits that one reason could be superseded by another. But if we try to negate reason itself, this would bring the whole course of human life to an end (SB. BS. II.I.II: sarvatarkapratishtayam clokavyavaharo-chcheda-prasangah). Total elimination of reason is impossibility for him.

Reason, thus, is treated to be an important tool for bringing out the correct meaning of the scriptural statements. But it must be clearly noted that it has not been given any independent authority. It could be relied upon when supported by scripture (SB.BS.II.1.6: srutyanugrihita eva hyatra tarko). If reason does not take scripture to be its base it would be unfounded (Ibid., II.I.xi: nagamangmyerthe kevalena tarkena). Reason and experience together are in a position to determine the purport of the scripture.

It must also be noted here that neither free rationation nor complete dogmatism could attract Samkara in his understanding of the scripture. Against pure rationalism he would say that Reality is beyond intellect and the Self is virtually the witness of our intellect (Gita Bhasya, IV, 42: buddheh paratastu sa buddherdrsta paratma). Against dogmatism he would maintain that our intellect is the only tool for making distinction between the real and the non-real. He is also not prepared to concede to any speculation which is against the scripture as well as reasoning, howsoever important that may be. He boldly states that even the words of the Samkhyas, the Kanadas, the Buddhists and the Mimamsakas cannot be respected because they are devoid of authority as well as reason (Upadesa-Sahasri, IVI, 64-5).

In order to arrive at a proper conclusion regarding the true meaning of any scriptural statement, Samkara would prefer to make use of his own reasoning rather than follow the Smrtis (Codes of Law) which claim to deal with the subject matter of liberation. According to him scripture is the direct means of knowledge. It does not require any other means for its validity. Smrtis, on the other hand, are indirect means of knowledge and are like inference (SB.BS.1d.111.29 : pratyaksam srutih anumanam smrtih). He is very well aware



of the fact that people who take the authors of these codes in high esteem would not be trusting their own rational explanation because they depend on others for their wisdom (Ibid., II.I.I : paratantra prajnavastu). Why are the Smritis less reliable? Because they are based on memory and not on reasoning.

One of the best instance of Samkara's hermeneutical acumen can be found in his commentary on the fourth aphorism of the Brahma-sutras (tattu samavayata) which deals with the harmony of the scriptural texts. He abides by all the condition of the five-point advanced by the Mimamsakas for discussion on any topic (adhikaranaa), namely, proposition, doubt, opponent's view, refutation and the established end (visayo visayascaiva purvapaksastathottaram, ninayasceti siddhantah sastre dhikaranam smrtah). Let us see, briefly, the discussion on the subject.

The subject or the proposition (visaya) is authoritativeness of scripture as the right means of knowledge of the Absolute (Brahmanah sastrapramanakatvam. SB. BS.I.I.iv), as stated in the previous aphorism. The doubt arises as to whether the Vedanta passages refer to activities pertaining, if not to rituals, to devout meditation (upasana) and similar actions mentioned in those very texts. If the case be such, then the scripture cannot be taken to be the source of knowledge of Brahman (svavakyagatopasanadi karmaparvatvam, Ibid.). the opponent's view (purva-paksa) here is that the scriptural statements pertain to ritualistic activities only and the texts which do not do so are without any sensible meaning (jaimini Sutras, 1.2.i: amanayasya kriyathatvat anarthakyam atadarhanam) Samkara expresses his surprise and notes that even those persons who are fully acquainted with the object of the Vedas declare that its purpose is to be seen as injunction for action he emphasizes that the expression 'tu' (but) in the aphorism under discussion is meant to rebut the opponent's view. He maintains that the Brahman is known from the Vedanta (or the upanisadic) part of the scripture because in all these texts the sentence construe the same purport and indicate the same subject matter, namely, Brahman. He holds that an action is done either in order to obtain something or to modify a thing or to get rid of some. But the case of Brahman is not so. Its knowledge does not depend on any person's endeavour (na purusa-tantram Brahmanvidya). The scripture clearly states that the one who knows Brahman becomes Brahman (Mundaka UP. III. 2.8: Brahma veda Brahmaiva bhavati). It may be noted here that in Samkara's epistemological realism knowledge is not a

mental activity (see, his comm. On BS, I.I.iv : jnanam nama manasi kriya na). He further states that knowledge of Brahman does not depend on the subject (person). But on the object, like that of a post (Ibid. I.I.ii: sthanureveti tattvajnanam vastutantrat vat). All injunctions, and all other means of knowledge according to Samkara, end with the cognition expressed in Great Sentence like 'I am Brahman' (Ibid.I.I.iv: tasmadaham Brahmasmityetat).

Samkara clarifies the doubt regarding actions pertaining to devout meditation also. He says that if knowledge of absolute unity has arisen then there is nothing to be desired or to be avoided. And in such case the concept of duality which helps us in our efforts to distinguish actions, agents and the like, is destroyed (Ibid...nanu tatha Brahmopasanavidhshesatvam sambhavati).

After his reply to the opponent's view and the clarification of doubts Samkara establishes his own view. He say : “ It follows that .....the doctrine that, no account of the uniform meaning of the Vedanta texts, an independent Brahman is to be admitted, is hereby fully established (Ibid., samanvayaditi siddham). He also justifies the independent treatment of the Brahman-knowledge by the author of the Vedanta-sutras. He maintains that, as the comprehension of the Brahman (or the Self) has not been propounded in the Dharama-Sutras (namely, the ritualistic texts like the Mimamsa-Sutras). It is quite appropriate that a new system (Sastr), with the expressed objective to establish the identity of the Brahman and the Atman, be formulated (Ibid., I.I.ii : Brahmatmaikyvagatih.....Sastrarambhah).

After this brief consideration of the nature of hermeneutical methodology in general and of Sankara's treatment of the scriptural statements in particular, we may make a couple of concluding remarks. We may say that in the Hermeneutics of Sankara we find a fine blending of the three major factors, viz, the scripture, experience and reasoning. These three stands make a strong thread that joins the Vedantic statements for the unified end of the realisation of the ones reality without a second (ekamevadvitiyam).

Of the three elements of the methodology of Sankara the first and the last, namely, scripture and reasoning, are common to all types of hermeneutics. For any understanding and interpretation of the text we have to make use of the scripture and reasoning. What seems to be distinctive in Samkara, and for that matter in some other philosophical systems of our country, is the emphasis on experience. Samkara categorically says that the knowledge of Brahman has to

find its culmination in the experience of Brahman (Ibid. Brahmanubhavavasanatvat Brahma-jnanasya). It may be pointed out, here, that interpretation of a text is not for its own sake. Not even a dull person does not act without any purpose (prayojanamanuddisya na mando'pi pravarttate). The interpretation is for clarifying our notion of the nature of the Absolute. Further, the endeavour is not to refuse other systems without having a position of one's own, as one finds in the Madhyamika School which claims to have no hypothesis (pratijna). Samkara refutes other systems mainly on the basis of their own accepted principles, thus showing contradiction in those systems. It is done mainly in order to strengthen the conviction of one's own followers (nistha-drdhata). The positive purpose of the interpretation of the Vedantic text, for Samkara, as stated earlier, is the realisation of the unity between the Brahman and the Self.

It may be stated here that Samkara is neither a subjectivist nor an objectivist of the extreme nature in his treatment of the scripture. In practice, perhaps, no treatment of a text could either be purely subjective or entirely objective. Samkara's epistemological realism provides an occasion for an objective treatment of the ultimate reality. But, so far as the interpretation of the Vedic texts is concerned, one can take into account the personal convictions of the interpreter or the commentator. A commentary (bhasya) is supposed to explain even those factors that remained un-expressed in the original text. Punyaraja, an eleventh century commentator on the Vakya-Padiya of Bhartrhari, says that a commentary is not only an elucidation of the grammatical constructions; it is the clarification of the issues in their entire dimension (cf. his comm. On V.P. 2.4.485)

From the above consideration it is obvious that Samkara, in his commentaries on the triple texts, steers clear between dogmatism and scepticism. His interpretation is based on reason and experience. In fact, his interpretation of the texts, by and large, still remains the guide-line for most of the speculative minds in our country and abroad.

# दक्षिण कोसल की शिल्पकला में रूपायित महाभारत कथा

प्रो. (डॉ.) आर. एन. विश्वकर्मा

पूर्व विभागाध्यक्ष,

प्राचीन भारतीय इतिहास संस्कृति एवं पुरातत्त्व

इंदिरा कला संगीत विश्वविद्यालय, खैरागढ़

राजनांदगाँव (छ.ग.)

प्राकृतिक सम्पदा तथा पुरातत्त्व की दृष्टि से दक्षिण कोसल (छत्तीसगढ़) अत्यन्त समृद्ध प्रदेश रहा है। प्रागैतिहासिक काल से प्रारम्भ होकर ऐतिहासिक काल तक प्राप्त कलावशेषों की अविच्छिन्न शृंखला इस भूभाग के महत्त्व को प्रकट करती है। शासकों की धर्म-सहिष्णु नीति के फलस्वरूप यहाँ सभी धर्मों यथा-ब्राह्मण, जैन एवं बौद्ध तथा तत्जनित कलाओं का समान पल्लवन हुआ। बाणों, नलों, शरभपुरी, पाण्डुवंशी-सोमवंशी एवं कलचुरि आदि शासकों की कलाप्रियता के प्रमाण आज भी छत्तीसगढ़ के विभिन्न स्थानों यथा- ताला, सिरपुर, राजिम, मल्हार, खरौद, डीपाडीह, महेशपुर, शिवरीनारायण, अडभार, रतनपुर, जाँजगीर, पाली, भोरमदेव, पचराही, घटियारी, गण्डई, बारसूर एवं भोंगापाल आदि में प्रभूत मात्रा में देखे जा सकते हैं।

उल्लेखनीय है कि दक्षिण कोसल के जनजीवन की वाचिक परम्परा में रामायण कथा की भाँति महाभारत की कथा भी रची-बसी हुई है। महाभारत की कथा पर आधारित यहाँ की गायन की पंडवानी शैली अत्यन्त समृद्ध है। यहाँ की शिल्पकला में रामायण कथा के साथ-साथ महाभारत कथा का भी बड़ा मनोरम अंकन प्राप्त होता है। महाभारत कथा में विशेषतः कृष्ण कथा का रूपांकन प्रमुखता से मिलता है। भागवत धर्म के सबसे महत्त्वपूर्ण ग्रंथ श्रीमद्भागवत में वर्णित कृष्ण जन्म एवं अन्य बाल लीलाओं का अंकन 6वीं शती ई. से इस भू-भाग में मिलने लगते हैं। विष्णु की उपासना दक्षिण कोसल में प्रारम्भ से लोकप्रिय रही है। लगभग द्वितीय शती ई. की अभिलिखित विष्णु प्रतिमा बिलासपुर के मल्हार से मिली है, जो देश की प्रारम्भिक काल की विष्णु प्रतिमाओं में से एक है। उल्लेखनीय है कि इस भूभाग से प्राप्त अभिलेखों में सर्वप्रथम राजमाता वासटा के सिरपुर शिलालेख<sup>1</sup> में कृष्ण का उल्लेख "कंस निषूदन" एवं "मायामयी कृष्णो" के रूप में मिलता है। साथ ही महाभारत कालीन प्रमुख पात्रों यथा- भीष्म, द्रोणाचार्य, कर्ण, युधिष्ठिर आदि का भी नामोल्लेख है। दक्षिण कोसल के कतिपय मंदिरों में महाभारत की कथा (कृष्णकथा) का रूपांकन निम्नानुसार प्राप्त होता है-

## 1. पुजारीपाली, रायगढ़ से प्राप्त कृष्ण लीला फलक—

पुजारीपाली ग्राम रायगढ़ जिलान्तर्गत सारंगढ़ से लगभग 35 कि. मी. की दूरी पर स्थित है। सोमवंशी शासकों के काल में निर्मित पुजारीपाली के गोपाल मंदिर के अवशिष्ट द्वारशाखा पर दाहिनी ओर केशीवध एवं बायीं ओर पूतनावध का अंकन प्रमुखता से प्रदर्शित है। इस भग्न मंदिर के उभय द्वारशाखा पर समग्र रूप से पृथक-पृथक रूपयित कृष्ण लीला से सम्बंधित अंकन तत्कालीन धार्मिक स्थिति तथा लोक मानस का प्रतिनिधित्व करती हैं।<sup>1</sup>

## 2. महेशपुर से प्राप्त कृष्ण लीला पट्ट—

जिला सरगुजा के उदयपुर तहसील में रामगढ़ की पहाड़ी में स्थित सीतावेगंरा एवं जोगीमारा विश्व प्रसिद्ध गुफाओं से लगभग 8 कि. मी. की दूरी पर ग्राम महेशपुर रेड़ नदी के तट पर स्थित है। यहाँ स्थित टीलों से कुल 12 मंदिरों के अवशेष प्राप्त हुए हैं। संचालनालय, संस्कृति एवं पुरातत्त्व विभाग, छत्तीसगढ़ शासन द्वारा महेशपुर में सन् 2008-9, 2009-2010 एवं 2010-11 ई. में श्री जी. एल. रायकवार, उप संचालक के निर्देशन में उत्खनन कार्य कराया गया था, जहाँ से कतिपय कृष्णलीला पट्ट प्राप्त हुए हैं, जिनका विवरण इस प्रकार है —

महेशपुर के निशान पखना<sup>1</sup> टीला क्र.1 से 2009-10 में एक प्रस्तर फलक (56x53x15 सें. मी.) दो टुकड़ों में मिला है, जिसमें 6 खण्डों में कृष्णलीला का उत्कीर्णन किया गया है। इसमें ऊपर दायें से बायें क्रमशः प्रथम खण्ड में सकट भंजन, द्वितीय में ऊखल बंधन, तृतीय में केशीबध, चतुर्थ में कृष्ण-बलराम द्वारा यक्ष पत्नियों को दर्शन देने का दृश्य, पंचम में धेनुकासुर बध एवं छठवें खण्ड में तालवन तथा माता यशोदा एवं रोहिणी को कृष्ण तथा बलराम को लेकर बैलगाड़ी में बैठी हुई वृन्दावन के मार्ग में जाते हुए दिखाया गया है। (देखिए संलग्न छायाचित्र 1)

निशान पखना टीला क्र. 1 से एक अन्य प्रस्तर फलक (45x83x15 सें. मी.) दो टुकड़ों में मिला है, जिसमें 5 खण्डों में कृष्णलीला का उत्कीर्णन किया गया है। परन्तु दुर्भाग्य से ऊपरी भाग भग्न हो जाने से अस्पष्ट है, जिससे पहचान सम्भव नहीं हो सकी है। इसके निचले खण्डों में बायें तरफ के कोने की ओर में एक व्यक्ति गज की सूंड पकड़े खड़ा है। सम्भवतः यह भगवान कृष्ण द्वारा कुवलयापीठ गज के वध का दृश्य है। इस दृश्य फलक के नीचे की ओर के खण्ड में एक गज मृतप्राय लेटा हुआ है, इससे यह सिद्ध होता है कि साठ हजार हाथियों का बल रखने वाले कुवलयापीठ नामक गज का उद्धार हो चुका है। (देखिए संलग्न छायाचित्र 2)

निशान पखना टीला क्र. 1 से ही एक अन्य फलक (30x41x13 सें. मी.) मिला है, जिसमें

केशी वध का दृश्य उत्कीर्ण है। केशी नामक राक्षस बहुत बलवान था, जो घोड़े के रूप में रहता था तथा देवता भी उससे डरते थे। कंस ने कृष्ण को मारने के लिए केशी को बृज में भेजा था। उसके भय से पशु जब भागने लगे तब कृष्ण घर से निकलकर उसके सामने आए तथा कृष्ण के ललकारने पर केशी जब अपना मुख फाड़े कृष्ण के पास पहुँचा तो कृष्ण ने अपना हाथ उसके मुख में डालकर उसे फाड़ दिया। इसी दृश्य को यहाँ दिखाया गया है। इसमें कृष्ण अपने बायें हाथ से केशी का अगला पैर पकड़े हुए प्रदर्शित हैं। यहाँ केशी की अतड़ियाँ एवं पसलियाँ दिख रही हैं। कृष्ण का दायाँ हाथ-पैर खण्डित है। केशी का आधा फटा हुआ भाग जमीन पर लम्बवत पड़ा हुआ है, जिसको कृष्ण अपने बायें पैर से दबाये हुए हैं। केशी के आधे खड़े एवं फटे हुए शरीर से अतड़ियाँ लटकती हुई दिख रही हैं। कृष्ण के पीछे शेषनाग के सप्तफण के आटोप से युक्त बलराम हाथ में गदा लिए खड़े हैं। उनके पीछे दायें पार्श्व में एक बौनी स्त्री आकृति खड़ी है। केशी के पीछे की ओर दो साधु रूपी आकृतियाँ खड़ी हैं। यह उत्कीर्णित फलक का एक टुकड़ा है। इसका अन्य भाग भी इससे संलग्न रहा होगा, जो नष्टप्राय है। इसका काल 9-10 शती ई. अनुमानित है।<sup>4</sup> (देखिए संलग्न छायाचित्र 3)

महेशपुर के आदिनाथ टीला से एक कृष्ण जन्म प्रस्तर फलक (49x44x19 सें. मी.) मिला है। इस फलक में दो खण्ड ऊपर-नीचे निर्मित हैं। फलक के ऊपरी खण्ड में उपरोक्त वर्णित निशान पखना में प्राप्त केशी वध के समान ही उत्कीर्णन है। नीचे के खण्ड के मध्य में एक नारी गोद में शिशु को लिए हुए स्तन पान करा रही है। नारी के दायें- बायें दोनों ओर दो-दो परिचारिकाएं सेवाभाव से अपने हाथों में कुछ-कुछ लिए खड़ी हैं। इसी खण्ड के बाहर बायें तरफ एक सेवक (प्रतिहारी) हाथों में दण्ड लिए खड़ा है।<sup>5</sup> (देखिए संलग्न छायाचित्र 4)

### 3. ग्राम लक्ष्मणगढ़ से प्राप्त कृष्ण जन्म फलक—

ग्राम महेशपुर के समीप स्थित ग्राम लक्ष्मणपुर, जिला सरगुजा में पड़ता है। यहाँ से प्राप्त कृष्ण जन्म फलक की खोज श्री जी. एल. रायकवार, वरिष्ठ पुरातत्त्ववेत्ता, संचालनालय, संस्कृति एवं पुरातत्त्व, छत्तीसगढ़ शासन, रायपुर द्वारा की गई थी।<sup>6</sup> लक्ष्मणपुर से प्राप्त इस फलक में कुल चार खण्डों में कृष्ण जन्म से सम्बंधित कथानकों का उत्कीर्णन किया गया है। ऊपरी पंक्ति के प्रथम खण्ड में अचेत यशोदा की शैया में शिशु कृष्ण को लिटाकर तथा यशोदा की नवजात कन्या योगमाया को लेकर सूतिकागृह से वसुदेव निकल रहे हैं। तत्पश्चात यशोदा जागृत होकर कृष्ण को स्तनपान करा रही हैं तथा बगल में खड़े अन्य पात्र आनन्दित हो रहे हैं।<sup>7</sup> दूसरे खण्ड में यशोदा की नवजात कन्या को लेकर वसुदेव कंस के बन्दीगृह में पहुँच रहे हैं। बन्दीगृह में कंस के द्वारा वसुदेव-देवकी के

सम्मुख उनकी नवजात कन्या को शिला पर पटकने के साथ योगमाया का आकाश में देवी रूप में प्रकट होना प्रदर्शित है। ऊपर बायें कोने में चतुर्भुजी देवी(योगमाया) आसनस्थ रूपायित हैं।<sup>9</sup> नीचे तीसरे खण्ड में जन्मोत्सव के अवसर पर शिशु कृष्ण को हाथों में लेकर नन्द खड़े हैं। उनके समीप में खड़ी हुई यशोदा भी रूपायित हैं। मध्य में ऊँचे आसन पर सुन्दर रमणी के रूप में बैठी हुई पूतना शिशु कृष्ण को हाथों में उठाये हुए स्तनपान करा रही है। बायें ओर बलराम तथा एक गोप खड़े हैं। चौथे खण्ड में पूतना के कपट आचरण को जानकर शिशु कृष्ण उनके स्तनपान के साथ प्राण हरण कर रहे हैं। मर्मान्तक पीड़ा से व्याकुल पूतना चीत्कारती—रोती अपने राक्षसी रूप में प्रकट होकर प्राण त्याग रही है। पूतना के पृष्ठभाग में नन्द—यशोदा, बलराम तथा अन्य गोपों का अंकन है। यह विशिष्ट फलक कला शैली के आधार पर 8—9वीं शती ई. अनुमानित है।<sup>9</sup> (देखिए संलग्न छायाचित्र 5)

#### 4. भोरमदेव मंदिर में कृष्ण लीला का अंकन—

जिला मुख्यालय कबीरधाम से लगभग 16 कि.मी. दूरी पर ग्राम चौरा में शिवमंदिर भोरमदेव स्थित है।<sup>10</sup> भोरमदेव मंदिर का निर्माण लक्ष्मणदेवराय द्वारा कराया गया था।<sup>11</sup> इस मंदिर के निम्न जंघा भाग में कृष्ण को गोवर्धन पर्वत धारण किए हुए दिखाया गया है। यहाँ वस्त्राभूषणों से सुसज्जित चतुर्भुजी कृष्ण एक पाद एवं त्रिभंग मुद्रा में बांसुरी बजाते हुए पिछले दो हाथों से गोवर्धन पर्वत को धारण किए हैं। उनके पैर के उभयपार्श्वों में एक—एक धेनु ऊपर मुख किये खड़ी हैं। बायें पार्श्व में एक नारी का भी अंकन है। (देखिए संलग्न छायाचित्र 6)

#### 5. शिव मंदिर गंडई में कृष्णलीला अंकन—

गण्डई स्थित शिवमंदिर (छमासीरात का मंदिर) कला प्रेम का एक ज्वलंत उदाहरण है, जो राजनांदगाँव मुख्यालय से 72 कि.मी. एवं खैरागढ़ से 32 कि.मी. उत्तर में स्थित है। वास्तव में गण्डई शिवमंदिर कलचुरिकला के उस सोपान (14वीं सदी ई.) का द्योतक है, जिसमें मंदिर वास्तु को संभालने एवं संवारने के पूर्ववत प्रयास को यथावत न अपनाते हुए सादगी ने स्थान ले लिया है। इसी प्रकार मूर्तिकला में भी ह्रास के लक्षण परिलक्षित होते हैं। यही कारण है कि प्रासाद के अधिष्ठान, जंघा एवं शिखर पर उकेरी गई मूर्तियों में अंग सौष्ठव, देहयष्टि, शक्ति का संतुलन अथवा भाव भंगिमा का अभाव दिखलाई पड़ता है।

नागर शैली (भूमिज शैली) में निर्मित इस मंदिर का अधिष्ठान दो भागों में विभाजित है, प्रथम भाग में खुर, कुंभ, पत्र आदि की योजना है, तत्पश्चात् तीन पीठों (थरों) का विधान है। नीचे से ऊपर क्रमशः गजथर एवं अवथर है, तृतीय पीठ नरथर के रूप में उकेरी गई है। मंदिर के इसी पीठ (नरथर) में विभिन्न प्रकार की दृश्यावलियों के मध्य रामायण एवं महाभारत के कथानकों से सम्बंधित दृश्यों का भी अंकन किया गया है। मंदिर के उत्तर

दिशा के नरथर में रामायण तथा दक्षिणी-पश्चिमी दिशा में महाभारत के कथानकों (कृष्णलीला) का दृश्यांकन है, जो इस प्रकार है<sup>12</sup>— पश्चिम दिशा के नरथर के एक फलक में ग्वाल-बालों के साथ कृष्ण द्वारा दधि लूटने का अत्यन्त मनोरम दृश्य अंकित है। इसमें गोपियाँ सिर पर मटकी रखकर सम्भवतः दधि बेचने जा रही हैं। ग्वालों की टोली द्वारा दधि लूटा जा रहा है। उत्तर दिशा के दो फलकों में कालिया दमन का उत्कीर्णन है। प्रथम फलक में कृष्ण कालिया से युद्ध कर रहे हैं। इसमें कृष्ण अपने बायें हाथ से कालिया की गर्दन पकड़ कर दाहिने हाथ से मुष्टि प्रहार कर रहे हैं। कालिया अपनी पूँछ से कृष्ण के बायें पैर को लपेटे हुए है। कालिया के पीछे की ओर उसकी दोंनो पत्नियाँ हाथ जोड़े खड़ी हैं। (देखिए संलग्न छायाचित्र 7) दूसरे फलक में कृष्ण कालिया नाग को परास्त कर उसके ऊपर एक पीठिका पर निर्भय बैठे हुए हैं। (देखिए संलग्न छायाचित्र 8) कालिया परास्त एवं शरणागत होकर कृष्ण के उत्तरीय में अपने दोंनो हाथों से सम्भवतः मणियाँ भेंट कर रहा है।

उत्तरी दिशा के एक अन्य फलक में गोवर्धनधारी कृष्ण का अंकन है। यहाँ वस्त्राभूषणों से सुसज्जित चतुर्भुजी कृष्ण एक पाद(दाहिने पैर) पर खड़े हैं, जबकि बायाँ पैर आराम की मुद्रा में टिका हुआ है एवं त्रिभंग मुद्रा में बांसुरी बजाते हुए पिछले बायें हाथ से गोवर्धन पर्वत को धारण किए हैं। उनके दाहिने हाथ में कोई अस्पष्ट वस्तु है। उनके पैर के उभयपार्श्वों में एक-एक धेनु ऊपर मुख किये बैठी हैं। कृष्ण के दोंनो पार्श्वों में एक-एक पुरुष खड़े हैं तथा उनके बाद एक-एक चमरधारिणी खड़ी हैं।

## 6. लक्ष्मण मंदिर सिरपुर की द्वारशाखा का अंकन—

सिरपुर, महासमुंद जिला मुख्यालय से 35 कि.मी. एवं रायपुर से 78 कि.मी. दूरी पर महानदी के तट पर स्थित है। सिरपुर नगर प्राचीन काल में पांडुवंशी शासकों की राजधानी था। 5वीं से 12वीं शती ई. तक यह नगर न केवल ब्राह्मण, जैन एवं बौद्ध कला का वरन राजनीति एवं साहित्य का भी प्रमुख केन्द्र रहा है, जिसके प्रमाण प्रभूत मात्रा में आज भी यहाँ दृष्टव्य हैं। सिरपुर स्थित ईंट निर्मित लक्ष्मण मंदिर सबसे महत्त्वपूर्ण एवं सुरक्षित स्थिति में है। इस मंदिर का प्रस्तर निर्मित प्रवेशद्वार पंचशाखा युक्त एवं अत्यन्त अलंकृत है। इसकी पाँचवी शाखा में विष्णु के अवतार, कृष्णलीला एवं अन्य पौराणिक कथा दृश्यों का अंकन है। कृष्णलीला में कालिया दमन, मार विजय, कंस का बध एवं केशीबध आदि का अंकन किया गया है। प्रस्तर क्षरण के कारण इसका विस्तृत विवरण देना सम्भव नहीं है।

## 7. राम—जानकी मंदिर, तुरतुरिया में प्राप्त कृष्ण लीला फलक —

ग्राम तुरतुरिया, जिला बलौदा बाजार के कसडोल तहसील में वनों के मध्य वारनवापारा अभयारण्य के उत्तरी किनारे पर तथा सिरपुर से 37 कि. मी दूरी पर स्थित है। यह स्थल ऐतिहासिक तथा धार्मिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण है तथा पवित्र तीर्थस्थल के रूप में प्रसिद्ध है।



जनश्रुति के अनुसार यह स्थल महर्षि वाल्मीकि का आश्रम है। यह भी अनुश्रुति है कि त्रेतायुग में राम द्वारा सीता का परित्याग किए जाने पर सीता ने महर्षि वाल्मीकि आश्रम में आश्रय लिया था तथा उनके पुत्र लव-कुश का जन्म यहीं हुआ था। यहाँ पर पौष पूर्णिमा (छेरछेरा पुन्नी) में मेला लगता है। तुरतुरिया कुण्ड के पास राम-जानकी मंदिर स्थित है। इस मंदिर में दो कक्ष हैं। इसके प्रथम कक्ष में ध्यानमग्न पद्मासन में महर्षि वाल्मीकि की आधुनिक प्रतिमा रखी है। इसी कक्ष में 8-9वीं सदी ई. की अन्य प्रतिमाओं के साथ कृष्ण के बाललीला से सम्बंधित दो महत्वपूर्ण प्रतिमा फलक, जिनमें कृष्ण-अरिष्टासुर युद्ध (60x36x17 सें. मी.) एवं केशी युद्ध (67x36x14 सें. मी.)<sup>14</sup> का अंकन है। अरिष्टासुर (वृषभासुर) बध फलक में वृषभ बायें एवं कृष्ण दाहिनी ओर दृष्टव्य हैं। कृष्ण अपने बायें हाथ से वृषभ का मुख तथा दाहिने से उसके सींग को पकड़ कर तथा गर्दन ँँठकर प्राणान्त कर रहे हैं। इस फलक के अंकन में जहाँ कृष्ण के अंग संचालन में अत्यधिक गति एवं चपलता दिखायी देती है, वहीं वृषभ की देहयष्टि अत्यन्त बलिष्ठ तथा ककुद भारी निर्मित हैं। श्रीमद्भागवत में अरिष्टासुर के रूप का वर्णन मिलता है।<sup>14</sup>

तुरतुरिया में प्राप्त दूसरे फलक में उत्कीर्णित केशीबध में कृष्ण बायें तथा अश्वरूपी असुर केशी दाहिने दृष्टव्य है। कृष्ण को मारने के उद्देश्य से असुर केशी अपने पिछले पैरों पर खड़े होकर अगले पैरों से कृष्ण पर प्रहार कर रहा है। कृष्ण अपनी दाहिनी भुजा कन्धे तक केशी के मुख में डाले हुए हैं तथा बायां हाथ प्रहार करने के लिये उठा हुआ है। कृष्ण की दाहिनी भुजा केशी के मुख में आगे बढ़कर उसके श्वासरंध्र को रोक दिया है, जिससे असुर का प्राणान्त हो देह लटक गयी है। उल्लेखनीय है कि यद्यपि फलक क्षरितावस्था में हैं तथापि कलात्मकता दृष्टव्य है। दोनों प्रतिमाओं में कृष्ण के बाल्यावस्था के अनुरूप सुडौल अंग-प्रत्यंग, जूड़े में बद्ध केश एवं लटकती हुई वेणी दर्शनीय है। श्रीमद्भागवत में वर्णित कथा दृश्यों को इन प्रतिमाओं में अक्षरशः देखा जा सकता है।<sup>15</sup>

## 8. बजरंगबली मंदिर, सहसपुर में रासलीला का अंकन—

यह मंदिर साजा तहसील, जिला बेमेतरा के दक्षिणी सीमान्त में स्थित ग्राम सहसपुर में बस्ती के पूर्व में स्थित है। धमधा से गण्डई रोड (पक्के सडक मार्ग) से भी यहाँ पहुँचा जा सकता है।<sup>9</sup> मंदिर परिसर में दो प्राचीन प्रस्तर निर्मित मंदिर विद्यमान हैं, जिसमें एक बड़ा है, जिसे शिव मंदिर कहते हैं तथा दूसरा अपेक्षाकृत छोटा है, जिसे बजरंगबली मंदिर के नाम से जानते हैं।

14-15वीं शती में निर्मित बजरंगबली मंदिर के तल विन्यास में गर्भगृह एवं मंडप का विधान है। इस मंदिर के गुम्बजाकार मंडप के वितान में अंकित आठवीं एवं सबसे ऊपरी परत में गोलाकार आकृति में रासलीला का मनो हारी अंकन है, जिसके मध्य में बांसुरी

बजाते चतुर्भुजी कृष्ण के चारों ओर नृत्य मुद्रा में पाँच गोपियों (सखियों) का अंकन दृष्टव्य है।<sup>16</sup>

### 9. दूधाधारी मठ में अंकित कृष्ण लीला –

रायपुर नगर के मध्य में स्थित महाराजबंद तालाब के दक्षिण तट पर इस मठ का निर्माण राजा जैतसिंह साव के समय (16वीं शती के मध्य) में हुआ था। वास्तव में नागपुर के भोंसले राजाओं के राजगुरु स्वामी बलभद्रदासजी को राजा जैतसिंह ने सादर आमंत्रित कर इस मठ और मंदिरों के निर्माण हेतु भूमि एवं द्रव्य दान में दिया था। इस मठ के परकोटे के अन्दर रघुनाथ, बालाजी, हनुमान एवं गणेश मंदिर विद्यमान हैं।

यहाँ का पश्चिमाभिमुखी रघुनाथ मंदिर एक ऊँचे चबूतरे पर निर्मित है। इसकी भूमि योजना में अर्द्धमंडप, मंडप, गर्भगृह एवं प्रदक्षिणापथ का विधान है। इसके गर्भगृह में राम—जानकी, भरत—लक्ष्मण तथा शत्रुघ्न की संगमरमर की प्रतिमाएं प्रतिष्ठित हैं। मंदिर के जंघा भाग की दो पंक्तियों में रामायण एवं महाभारत की कथाओं का अंकन है। कृष्ण लीला के प्रसंगों के अंकन में क्रमशः कंस द्वारा देवकी को रथ में बैठाकर विदा करना, पूतनाबध, शकटासुर बध, अंधकासुर बध, बकासुर बध, (देखिए संलग्न छायाचित्र 9) वत्सासुर वध, कालिया दमन, केशी वध, कुवलयपीठ गज का वध, मुष्टिक – चाडूर वध आदि का अंकन अत्यन्त मनोहारी है।<sup>17</sup>

### 10. नागरी दास मंदिर में अंकित कृष्ण कथा –

यह मंदिर भी रायपुर नगर के पुरानी बस्ती में स्थित है। इस मंदिर की बनावट भी जैतूसाव मठ की भाँति है। इसके दाहिनी तरफ के जंघा भाग में शकटासुर बध, यमलार्जुन उद्धार, कालियानाग का दमन, कुवलयपीठ नामक गज का बध तथा पूतना वध का सुन्दर अंकन किया गया है।<sup>18</sup>

### 11. पंच पाण्डवों द्वारा नन्दीश्वर पूजा का अंकन –

दक्षिण कोसल के कतिपय मंदिरों में पंच पाण्डवों द्वारा नन्दीश्वर पूजा का अतीव मनोरम अंकन मिलता है। उदाहरणार्थ गण्डई शिवमंदिर मंदिर की द्वारशाखा के सिरदल की एक सज्जापट्टी में पंच पाण्डवों द्वारा नन्दीश्वर पूजा का मनोरम दृश्य अंकित है।<sup>19</sup> फलक के मध्य में नन्दी के स्थान पर विश्राम की मुद्रा में बाईं ओर मुख किए महिष बैठा है। महिष की बड़ी-बड़ी मुड़ी हुई सींगे तथा उसके ककुद को शिवलिंग के अनुरूप बनाया गया है। महिष के उभय पार्श्वों में पगड़ी एवं दाड़ीयुक्त पुरोहितों द्वारा पूजा की जा रही है। दाहिनी ओर के पुरोहित के बायें हाथ में घंटी एवं दूसरे में आरती का पात्र तथा बायीं ओर के पुरोहित के बायें हाथ में घंटी तथा दाहिने में पुष्प एवं नैवेद्य है। दाहिनी ओर के पुरोहित के पीछे की ओर क्रमशः हाथ में कमल पुष्प लिए धर्मराज, गदा लिए भीम एवं धनुष-बाण लिए अर्जुन को

दिखाया गया है। इसी प्रकार बायीं ओर के पुरोहित के पीछे की ओर क्रमशः हाथ में ढाल—तलवार लिए सहदेव, ढाल—तलवार लिए नकुल, हाथ जोड़े कुन्ती तथा सबसे बाद में द्रोपदी को बायें हाथ में वस्त्र एवं दाहिना हाथ ऊपर उठाए खड़ी हैं। इन सभी के नीचे की ओर इनके नाम क्रमशः धर्मराज, भीम, अर्जुन, सहदेव, नकुल, कोतमा(कुन्तीदेवी) एवं रानी द्रोपदी उत्कीर्ण हैं। फलक के दाहिनी ओर हिरण का एक जोड़ा वृक्ष की छाया में खड़ा है तथा बायीं ओर एक महिष वृक्ष पर बैठे हुए व्यक्ति की ओर मुखातिब है।

सीतादेवी मंदिर<sup>20</sup> के सिरदल की सज्जापट्टी में भी पंच पाण्डवों द्वारा नन्दीश्वर पूजा का अत्यन्त मनोरम दृश्य अंकित है। इसमें फलक के दाहिनी ओर नवग्रह एवं बायीं ओर पंच पाण्डवों द्वारा नन्दीश्वर पूजा का अंकन गंडई के समान ही किया गया है। इसी तरह का पंच पाण्डवों द्वारा नन्दीश्वर पूजा का एक फलक भोरमदेव शिवमंदिर के स्थानीय संग्रहालय में भी प्रदर्शित है।

निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि दक्षिण कोसल से प्राप्त कृष्ण लीला विषयक फलकों में तत्कालीन धार्मिक स्थिति के साथ—साथ शिल्पीय कौशल पर भी प्रकाश पड़ता है। इन फलकों के गहन अध्ययन एवं विवेचन से पुरातत्त्व, इतिहास, कला—संस्कृति तथा प्राचीन साहित्य का सम्बंध एवं प्रभाव संदर्भित भूभाग में और अधिक स्पष्ट होगा।

#### सन्दर्भः—

1. जैन, बालचंद (2005). उत्कीर्ण लेख, परिवर्धित संस्करण, 2005, पृ. 36—44।
2. रायकवार, जी. एल. (2008). दक्षिण कोसल की शिल्प कला में कृष्णलीला—नवीन दृष्टि, कोसल, 1(1), 33।
3. वर्मा, के पी. (2012). महेशपुर की कला, संचालनालय, छत्तीसगढ़ : संस्कृति एवं पुरातत्त्व रायपुर, पृ. 20, छायाचित्र क्र. 48।
4. पूर्वोक्त, पृ. 24—25, छायाचित्र क्र. 55।
5. पूर्वोक्त, पृ. 50, छायाचित्र क्र. 154।
6. रायकवार, जी. एल. (2008). दक्षिण कोसल की शिल्प कला में कृष्णलीला—नवीन दृष्टि, कोसल, 1(1), 32—34।
7. यशोदा नन्द पत्नी च जातं परमबुध्यत।  
न तलिंग परिश्रान्ता निद्रयापगत स्मृति ।।  
— श्रीमद्भागवत, दशम स्कंध, अ. 3, श्लोक 53।
8. नन्दव्रजं शौरिरूपेत्य तत्र तान्  
गोपान् प्रसुप्तानुपलम्य निद्रया ।

सुतं यशोदाशयने निधाय त  
तत्सुतामुपादाय पुनर्गृहानगात् ।।

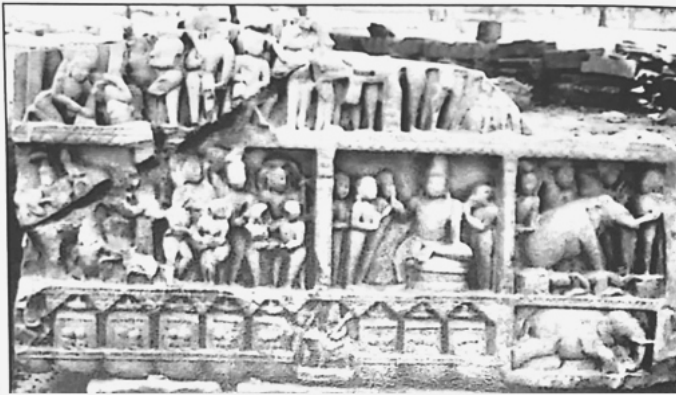
— पूर्वोक्त, श्लोक 51 ।

9. रायकवार, जी. एल. (2008). दक्षिण कोसल की शिल्प कला में कृष्णलीला – नवीन दृष्टि, कोसल, 1(1), 34 ।
10. शर्मा, सीताराम (1989). भोरमदेव, भोपाल : म. प्र. हिन्दी गंथ अकादमी, पृ. 01 ।
11. चन्द्रौल, गजेन्द्र कुमार (2001). भोरमदेव, पृ. 06 ।
12. कला वैभव (1986). अंक 01, खैरागढ़ : इंदिरा कला संगीत विश्वविद्यालय ।
13. वर्मा, के. पी., छत्तीसगढ़ की स्थापत्य कला (मध्य छत्तीसगढ़ के विशेष संदर्भ में), संचालनालय, छत्तीसगढ़ : संस्कृति एवं पुरातत्व रायपुर, भाग 1, पृष्ठ 91 ।
14. अथ त्हर्यागतो गोष्ठामरिष्टो वृषभासुरः  
महीं महाककुदत्कायः कम्पयन् खुरभिक्षताम् ।  
— श्रीमद् भागवत, दशम् स्कंध, अ. 37, श्लोक 01 ।
15. समेधमानेन स कृष्ण बाहुना  
निरुद्ध वायुश्चरणांश्च विक्षिपन् ।  
प्रविस्न्नगात्रः परिवृत लोचनः  
पपातं लेण्डं विसृजन क्षितौ व्यसुः ।  
— श्रीमद् भागवत, दशम् स्कंध, अ. 37, श्लोक 8 ।
16. वर्मा, के. पी., छत्तीसगढ़ की स्थापत्य कला (मध्य छत्तीसगढ़ के विशेष संदर्भ में), संचालन, छत्तीसगढ़ : संस्कृति एवं पुरातत्व रायपुर, पृष्ठ 211 ।
17. पूर्वोक्त, भाग 2, पृष्ठ 260–61 ।
18. पूर्वोक्त, पृ. 262 ।
19. गंडई शिव टेम्पल— ए सर्वे स्टडी, कला वैभव, अंक 01, 1986 ।
20. Chakravarty, Kalyan Kumar B. L. Nagarcn (Ed.). Sita Devi temples of Kalachuri Period at Deurbija. Art of the Kalachuris. P. 55-67.

दक्षिण कोसल की शिल्पकला में रूपायित महाभारत कथा  
से सम्बंधित छायाचित्र (क्र. 1 से 9 तक)



1. कृष्ण लीला फलक – महेशपुर, सरगुजा



2. कृष्ण लीला फलक – महेशपुर, सरगुजा



3 केशीवध, महेशपुर



4 कृष्ण लीला फलक – महेशपुर, सरगुजा



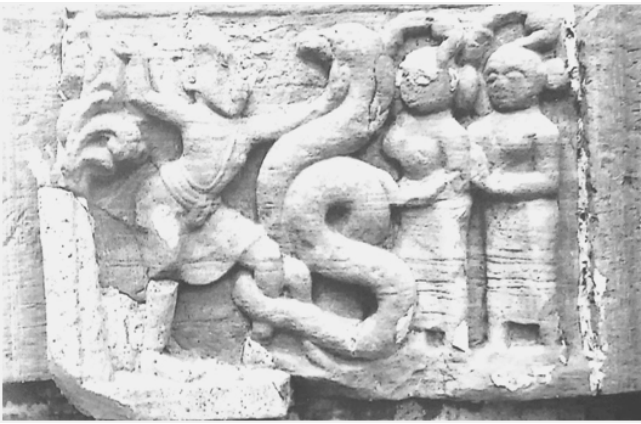
5 कृष्ण जन्म फलक – लक्ष्मणपुर, सरगुजा



6 गोवर्धन पर्वत धारण किए हुए कृष्ण – भोरमदेव, जिला कवर्धा



7 कालियानाग से युद्धरत कृष्ण-  
शिवमंदिर, गंडई, राजनांदगांव



8 शरणागत कालियानाग के ऊपर  
एक पीठिका पर बैठे कृष्ण-  
शिवमंदिर, गंडई, राजनांदगांव



9 बकासुरवध – दूधाधारी मंदिर, रायपुर

# महात्मा गाँधी और सामाजिक—नव निर्माण : अहिंसा के विशेष परिप्रेक्ष्य में एक समीक्षात्मक विवेचन

डा० अविनाश कुमार श्रीवास्तव  
अध्यक्ष, दर्शनशास्त्र विभाग  
प्रो० राजेन्द्र सिंह (रज्जू भय्या) विश्वविद्यालय  
प्रयागराज ।

भारत वर्ष की सामाजिक व्यवस्था और नैतिक विन्यास में अद्भुत और श्लाघनीय बहुलवादी लचीली परम्परा का समावेश है, जो किसी भी धर्म, सम्प्रदाय, व्यक्ति या समुदाय की अनुकरणीय विरासत को स्वीकारने और स्वयं में समाहित करने के लिए सदैव तत्पर रहती है। इसी विशिष्ट गुण को भारतीय पौराणिक परम्परा की भी सहमति मिली हुई है जो कहती है “आ नो भद्रा क्रतवः यन्तु विश्वतः” अर्थात् उत्तम विचारों को सभी दिशाओं से आने दो। इस महती लक्षण को सतत बनाये रखने में अहिंसा का विशेष योगदान है।

उपनिषदों के समय से हिन्दू नीतिशास्त्रों ने सब जीवधारियों के प्रति अहिंसा के प्रयोग पर जोर दिया है। प्रसिद्ध यूरोपीय विद्वान रिज् डेविड्स के अनुसार अहिंसा का प्रथम उल्लेख छान्दोग्य उपनिषद में हुआ है, जिसमें अहिंसा मनुष्य के बलिदानमय जीवन के पाँच नैतिक सद्गुणों में से एक बताई गई है।

पतंजलि के योग सूत्र में अहिंसा – पंचयमों में सम्मिलित है। पतंजलि के विख्यात सूत्रः—

“अहिंसा प्रतिष्ठायां तत्सन्निधौ वैरत्यागः”

(पतंजलि योगदर्शन : साधनपदः)

के अनुसार जैसे ही अहिंसा का पूर्ण विकास होता है वैसे ही चारों ओर के वैर—भाव का लोप हो जाता है।

गाँधी जी के अनुसार अहिंसा सम्पूर्ण धर्म का सार है। इसमें साक्ष्य और साधन एक है। इसलिए अहिंसा स्वयं—सत्य है, उसकी आत्मा है, उसका प्रौढ़तम फल है। अहिंसा और सत्य परस्पर इतने ही सम्बद्ध है जितने कि सिक्के के दोनों पहलू। उनको अलग—अलग करना और यह बताना कि कौन उलटा और कौन सीधा है, बड़ा कठिन काम है।

इस प्रकार अहिंसा आध्यात्मिक एकता के अथवा रिसर्ड ग्रेग के शब्दों में सब जीवों के आध्यात्मिक जनतंत्र के सत्य का व्यावहारिक प्रयोग है। स्वभावतः गाँधी जी की अहिंसा में ब्रह्मचर्य, अस्वाद, अस्तेय और अपरिग्रह सब आ जाते हैं। इनके बिना अहिंसा में पूर्णता नहीं



आती है। विराट एवं आत्यन्तिक अहिंसा निर्विकारावस्था की पराकाष्ठा है।

नैतिक दृष्टि से अहिंसा तीन स्तर की होती है। इसमें से उच्चतम है – साधनशील, ज्ञानवान व्यक्ति की अहिंसा अथवा वीरों की अहिंसा। इस अहिंसा को मनुष्य संकट में आवश्यकता से विवश होकर नहीं वरन् नैतिकता पर आधारित आन्तरिक विश्वास के कारण ग्रहण करता है।

इससे निम्न स्तर है – कामचलाऊ व्यावहारिक अहिंसा, गाँधी जी इसको दुर्बल अहिंसा या निस्सहाय का निष्क्रिय प्रतिरोध कहते हैं। दुर्बल की अहिंसा इसलिए कि इसमें हिंसा के त्यागने का कारण नैतिक विश्वास नहीं – दुर्बलता है। सबसे निम्नतम और तीसरी, कायर का निष्क्रिय प्रतिरोध, जिसको भ्रमवश अहिंसा कहा जाता है।

गाँधी जी के अनुसार, अहिंसा विषम परिस्थितियों में काम करने वाला सार्वभौमिक नियम है और उसकी उपेक्षा विनाश का सबसे अधिक निश्चित मार्ग है।

गाँधी जी अहिंसात्मक प्रतिरोध को ही नागरिक का संवैधानिक प्रतिरोध मानते थे। विश्व-इतिहास में हमें अनेकानेक ऐसे उदाहरण प्राप्त होते हैं जहाँ नागरिकों ने अपने आत्मबल द्वारा प्रेरित अहिंसात्मक प्रतिरोध से शक्तिशाली सेना को भी पस्त कर दिया था।

उन्नीसवीं सदी के मध्य में फ्रान्सिस डीक के नेतृत्व में हंगरी का हिंसात्मक आन्दोलन, सन् 1905 में नार्वे और स्वीडन में युद्ध को रोकने के लिए दोनों देशों के समाजवादियों का सफल अहिंसक-प्रतिरोध और सन् 1920 से 1936 ई० तक न्यूजीलैण्ड की सरकार के विरुद्ध पश्चिमी समोआ की जनता का वीरतापूर्ण अहिंसक संघर्ष, क्विसलिंग शासन तथा द्वितीय महायुद्ध के समय जर्मन सेनाओं के विरुद्ध नार्वे की जनता का प्रमुख रूप से अहिंसक प्रतिरोध और सन् 1898 से 1917 ई० तक फिनलैण्ड की स्वाधीनता को नष्ट करने और रूसी संस्कृति के आरोपण के रूसी प्रयास के विरुद्ध फिनलैण्ड की जनता का निष्क्रिय प्रतिरोध रहा है।

गाँधी जी के अनुसार निषेधात्मक अहिंसा का अर्थ है, किसी जीव को दुर्भावना से क्रोध, स्वार्थवश या चोट पहुँचाने के इरादे से दुःख न देना और उसकी जान न लेना। इस प्रकार अहिंसा का अर्थ है, पृथ्वी के किसी जीव को विचार, शब्द या कर्मवश चोट पहुँचाने से बचना।

गाँधी जी ने अन्याय के विरुद्ध अहिंसक उपायो द्वारा सत्याग्रह पर जोर दिया है। सत्याग्रह आत्मशक्ति या प्रेमशक्ति का पर्यायवाची है। इस प्रकार सत्याग्रह अहिंसक साधनों द्वारा सच्चे ध्येय की साधना है। वह प्रतिपक्षी को कष्ट देकर नहीं स्वयं कष्ट सहकर सत्य की रक्षा है। इस प्रकार सत्याग्रह सत्य के लिए तपस्या है।

जब तक अहिंसा को व्यक्तियों के हृदय में स्थान देने का प्रयास न हो, तब तक उसे

सामुदायिक और अन्तर्राष्ट्रीय सम्बंधों में प्रतिष्ठित करने का प्रयास व्यर्थ है, अर्थात् – स्वतंत्र भारत में जनता को सम्पूर्ण व्यक्तिगत और नागरिक स्वतंत्रता प्राप्त है और सांस्कृतिक तथा धार्मिक मामलों में भी उसे पूरी आजादी है। पर इसका मतलब यह नहीं है कि हिन्दुस्तान की जनता ने अपनी संविधान सभा द्वारा अपने लिए जो शासन विधान तैयार किया है, उसे वह अहिंसा द्वारा उलट सकती है।

सामाजिक परिवर्तनों एवं सुधारों के लिए नागरिकों में पूर्ण सत्याग्रह के गुणों का होना नितान्त आवश्यक है। अपनी अहिंसक पद्धति से सत्य के आग्रह पर प्रतिपक्षी की हर बात को वह सुधार सकता है। सत्याग्रह अहिंसात्मक साधनों द्वारा सत्यपूर्ण साध्य की निरन्तर साधना है और उसमें प्रत्यक्ष अहिंसक कार्यवाही के साथ-साथ सब विधायक कार्यों का भी समावेश हो जाता है।

सत्याग्रही नेता सत्य और अहिंसा के आदर्शों को अपने जीवन में पूरी तरह उतारने का भरसक प्रयास करता है। सच्चाई और व्यापक प्रेम, संस्कृति और सम्मानपूर्ण व्यवहार के कारण उसे अनुयायियों में श्रद्धायुक्त प्रेम और निःसंकोच अज्ञाकारिता प्राप्त होती है। प्रतिपक्षी भी उससे प्रेम करने लगता है और उसका विरोध दुर्बल हो जाता है। सत्याग्रह का उद्देश्य है—प्रेम और धैर्यपूर्वक कष्ट सहन करके विरोधी का हृदय परिवर्तन करना और उसकी भूल सुधारना।

गाँधी ने अहिंसात्मक राज्य में निम्नलिखित रचनात्मक कार्यक्रम बताए जिन्हें वे अहिंसा के सक्रिय सिद्धान्त का मूर्त स्वरूप कहते हैं –

1. साम्प्रदायिक एकता
2. मद्य निषेध
3. अस्पृश्यता
4. खादी
5. ग्रामोद्योग
6. गाँव की सफाई
7. नयी या बुनियादी तालीम
8. प्रौढ़ शिक्षा
9. आदिवासियों की सेवा
10. स्त्रियों की उन्नति
11. स्वास्थ्य और सफाई की शिक्षा
12. राष्ट्रभाषा का प्रचार
13. स्वभाषा प्रेम

14. आर्थिक समानता के लिए प्रयत्न
15. किसानों, मजदूरों और विद्यार्थियों का संगठन
16. प्राकृतिक चिकित्सा

गाँधी अहिंसात्मक पद्धति से सारे समाज में एक नवीन आन्दोलन को वापस कर प्रत्येक व्यक्ति में अहिंसा और प्रेम की भावना को स्थापित करना चाहते थे। उनका कहना था कि अहिंसा सामाजिक धारणा है, केवल व्यक्तिगत नहीं है। मनुष्य केवल व्यक्ति नहीं है, वह पिण्ड भी है और ब्रह्माण्ड भी। वह अपने ब्रह्माण्ड का बोझ अपने कंधे पर लिए फिरता है। जो धर्म व्यक्ति के साथ खत्म हो जाता है, वह मेरे काम का नहीं है। यह मेरा दावा है कि सारा समाज अहिंसा का आचरण कर सकता है।

अहिंसा का विचार करते समय केवल खान-पान का ही विचार नहीं करना चाहिए। माँसाहारी भी अहिंसक हो सकता है और फलाहारी या अन्नग्राही भी घोर हिंसा करते देखे जाते हैं। झूठ बोलने वाला, ग्राहकों को ठगने वाला, व्यापारी और गरीबों से गहरा ब्याज वसूलने वाला महाजन ये सभी उस माँसाहारी की अपेक्षा अधिक हिंसक है जो माँसाहार करते हुए भी ईमानदार है और वह किसी को धोखा नहीं देता है।

इस प्रकार अहिंसा का अर्थ है, अधिक से अधिक व्यापक प्रेम, अन्यायों के प्रति भी प्रेम। अहिंसा का प्रयत्न होता है, असत्य को सत्य से जीतना शक्ति का आत्मशक्ति द्वारा प्रतिरोध अर्थात् अन्यायी का कष्ट सहन द्वारा हृदय परिवर्तन प्लेटो की तरह गाँधी जी का भी मत है कि विश्व संचालन अहिंसा या प्रेम द्वारा होता है, क्योंकि विनाश के मध्य जीवन प्रतिष्ठित है।

गौतम बुद्ध के अनुसार, अहिंसा की अभिव्यक्ति विधायक रूप से प्रेम, करुणा, कोमलता और निष्पक्षता में होनी चाहिए।

अहिंसा जीवन के हर क्षेत्र में उपयोगी और मूल्यवान होती है। समाज और राष्ट्र की प्रगति के लिए अहिंसा को एक अचूक साधन के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है।

गाँधी जी के अनुसार सत्य और अहिंसा द्वारा राष्ट्रीयता की सफलता स्वयं मानव जाति की महानतम सेवा है। यह पराधीन जातियों को साम्राज्यवाद की विनाशक दासता से मुक्त कर देगी।

अहिंसा की कला सीख कर दुर्बल से दुर्बल राज्य बाह्य आक्रमण से अपनी रक्षा कर सकता है। किन्तु कोई छोटा राज्य वह युद्ध साधनों में चाहे कितना ही सबल हो, बलवान राष्ट्रों के गुट के विरुद्ध स्वतंत्र नहीं रह सकता। उसे या तो उस गुट में मिल जाना होगा अथवा इस प्रकार के गुट के किसी सदस्य की सुरक्षा में रहना होगा।

अहिंसा पर आधारित समाज में छोटे से छोटा राज्य यह अनुभव करेगा कि यह (महत्व) में उतना ही बड़ा है जितना कि बड़े से बड़ा राष्ट्र। श्रेष्ठता और हीनता की भावना पूर्णरूप से

समाप्त हो जायेगी। इस प्रकार गाँधी जी न्यायोचित, राजनीतिक और आर्थिक अन्तर्राष्ट्रीय सम्बंधों की स्थापना का और एक राज्य के दूसरे राज्य पर स्थापित आधिपत्य का अन्त करने के पक्ष में थे।

गाँधी जी का सामाजिक आदर्श है—वर्गहीन और राज्यहीन समाज, वह स्वयं संचालित बोधपूर्ण अराजकता की दशा, जिसमें सामाजिक एकता की रक्षा आन्तरिक साधनों और बल प्रयोग के अतिरिक्त अन्य बाह्य साधनों द्वारा होती है। लेकिन यह आदर्श पूरी तरह कार्यान्वित नहीं हो सकता, इसलिए गाँधी जी एक व्यवहार्य, मध्यमार्गीय सामाजिक आदर्श भी उपस्थित करते हैं। वह है प्रमुख रीति से अहिंसक राज्य। इस द्वितीय सामाजिक आदर्श में राज्य को रखना मानुषी अपूर्णता के साथ समझौता करना है। गाँधी जी राज्य को अविश्वास की दृष्टि से देखते थे क्योंकि वह हिंसा पर आधारित है। उनका विश्वास है कि राज्य के जनतंत्रवादी होने के लिए आवश्यक है, नागरिकों में सत्ता के दुरुपयोग का अहिंसक प्रतिरोध करने की क्षमता हो। अहिंसक राज्य स्वयं ध्येय नहीं है, वह सबके अधिकतम हित की सिद्धि के साधनों में से एक है। अहिंसक राज्य सर्वोच्च सत्ता रखने वाला राज्य नहीं, परन्तु जनता की सेवा में लगा राज्य होगा। राज्य विकेन्द्रित जनतंत्रवादी ग्रामीण सत्याग्रही समुदायों का संघ होगा। वे समुदाय स्वेच्छा से अपनायी हुई सादगी, निर्धनता और धीमेपन पर आधारित होंगे, अर्थात् वे जानबूझ कर जीवन की गति को कम कर देंगे और उसमें शक्ति तथा धन की खोज की अपेक्षा आत्माभिव्यक्ति को अधिक महत्व दिया जायेगा।

अहिंसक राज्य सीमित कार्य करेगा और कम से कम हिंसक शक्ति का उपयोग करेगा। अहिंसक राज्य में समाज की विशेषता होगी — सामाजिक समता और बहुत कुछ आर्थिक समता। आर्थिक जीवन का आधार होगा — खेती और घरेलू धन्धे, यद्यपि अनिवार्य न्यूनतम केन्द्रित उत्पादन भी होगा। केन्द्रित उत्पादन का संगठन पूंजीपतियों द्वारा होगा और उस हालत में पूंजीपति और श्रमिक एक दूसरे के ट्रस्टी और उपभोक्ताओं के ट्रस्टी की तरह बरताव करेंगे या इस व्यवस्था के अभाव में उत्पादन के साधनों का स्वामित्व राज्य के हाथ में होगा और उत्पादन का प्रबन्ध राज्य और श्रमिकों के प्रतिनिधियों के संयुक्त प्रयास से होगा। अहिंसक राज्य के आर्थिक जीवन की एक महत्वपूर्ण विशेषता होगी — छोटे—छोटे भूभागों का लगभग सम्पूर्ण स्वावलम्बन।

उत्पादन घरेलू धन्धों द्वारा स्वावलम्बी शिक्षा की गाँधी जी की योजना शिक्षा, कार्य और जीवन के निकटतम सम्बंध स्थापित करेगी और विद्यार्थी के सम्पूर्ण जीवन को विकसित करके उसे अहिंसक सामाजिक — व्यवस्था का साहसी, जागरूक और सक्रिय सदस्य बनायेगी।

आर्थिक और राजनैतिक शक्ति का विकेन्द्रीकरण, राज्य की महत्ता में और कार्यों में कमी, स्वेच्छा पर आधारित समुदायों में वृद्धि, मनुष्यता से गिराने वाली निर्धनता और विलासिता से छुटकारा, नयी तालीम और अन्याय के विरुद्ध अहिंसक प्रतिरोध की परम्परा – इन सबके कारण मनुष्य जीवन को समझ सकेगा और समाज तथा राज्य जनतंत्रवादी बनेंगे।

अहिंसक राज्य अहिंसक अन्तर्राष्ट्रीय संगठनों के साथ सहयोग करेगा। शान्ति की स्थापना केवल संस्थाओं के बाह्य रूप में परिवर्तन करने से नहीं हो सकती। इसके लिए आवश्यक है उन आदर्शों और मनोवृत्तियों को सुधारने की जिनकी अभिव्यक्ति युद्ध, साम्राज्यवाद, पूंजीवाद तथा शोषण के अन्य रूपों में होती है।

गाँधी जी के अनुसार, सत्याग्रह आत्मशक्ति द्वारा संचालित सामजस्यपूर्ण मानव जीवन का दर्शन है। सत्याग्रह उचित भेदों को दबाता नहीं, बल्कि उनमें सामंजस्य स्थापित करता है, इसलिए उसमें क्रान्ति विरोधी प्रतिक्रिया का खतरा कम से कम होता है और उसके लाभ के स्थायी होने की सम्भावना रहती है। प्रतिरोध जब अहिंसक होता है तब वह निषेधात्मक नहीं रह जाता। अगर रचनात्मक रूप से आत्मशक्ति के उपयोग के फलस्वरूप वह सामाजिक व्यवस्था को नैतिक आदर्श की ओर अग्रसर करता है। सत्याग्रह में न्याय और सहयोग पर आधारित अहिंसक समाज व्यवस्था की रचना और शोषण पर आधारित अन्यायपूर्ण सामाजिक संगठन का विनाश साथ-साथ चलते हैं। गाँधी जी के अनुसार अहिंसा का आधार यह विश्वास है कि सभी मनुष्यों का असीम नैतिक मूल्य है और उनके साथ इस तरह बरताव करना चाहिए कि वे स्वयं साध्य हैं, केवल साधन मात्र नहीं हैं, इसलिए अहिंसा ही स्वतंत्रता की जनतंत्रवादी पद्धति है जो जनता के वास्तविक स्वशासन की स्थापना कर सकती है। सत्याग्रह दमन पर फलता-फूलता है। स्वेच्छा से सहा हुआ कष्ट उसकी सफलता का साधन है, इसलिए उसमें हार जैसी कोई चीज हो ही नहीं सकती।

वीरों की अहिंसा को विकसित करने के लिए सत्याग्रही को निर्भय और विनम्र होना चाहिए। इसके लिए उसे बह्मचर्य का पालन करना चाहिए। अर्थात् मन, वचन और कर्म से सब इन्द्रियों पर नियंत्रण रखना चाहिए। निडर होने के लिए आर्थिक प्रश्नों की ओर सत्याग्रही का रूख अस्तेय, अपरिग्रह और शरीर श्रम के आदर्शों के अनुकूल होना चाहिए। गाँधी जी का विश्वास था कि जैसे-जैसे सत्याग्रही की आध्यात्मिक उन्नति होती है वैसे-वैसे वह अपने जीवन को सादा बनाता है, जिससे वह निम्नतम तथा अधिक से अधिक निर्धन मनुष्यों की तरह जीवन निर्वाह कर सके। उसे चाहिए कि वह धन और अन्य भौतिक साधनों पर निर्भर रहना छोड़ दे। आध्यात्मिक जीवन में इनका बहुत महत्व नहीं होता। एक

मात्रा में शारीरिक मांगों को पूरा करना आवश्यक है किन्तु यह उचित मर्यादा में होना चाहिए। सबके अधिकतम हित की सिद्धि स्वदेशी के सिद्धान्तों के अनुसार ही हो सकती है। स्वदेशी का सिद्धान्त सृजनात्मक देश प्रेम का सूचक है। इस सिद्धान्त के अनुसार सत्याग्रही को अधिक दूर के वातावरण की अपेक्षा अपने निकट के वातावरण की सेवा और उसका उपयोग करना चाहिए।

अहिंसा की जगह विकास के लिए आवश्यक इस अनुशासन में मनुष्य स्वभाव की निम्न कोटि की प्रवृत्तियों के नियंत्रण को विशेष रूप से काम, वासना, संचयशीलता और लड़ने झगड़ने की प्रवृत्तियों और डर तथा घृणा की भावनाओं के नियंत्रण का समावेश होता है। यह अनुशासन प्रवृत्तियों को बलपूर्वक दबा देने पर नहीं, किन्तु युक्तिसंगत आत्मसंयम पर जोर देता है। यदि मानव उद्देश्य अहिंसक साधनों द्वारा सत्य की साधना हो तो सर्वोदय तत्वदर्शन की मांग है कि हम प्रचलित आदर्शों का फिर से मूल्यांकन करें और जीवन में आंतरिक सामंजस्य की स्थापना का प्रयत्न करें।

गाँधी जी के अनुसार सविनय अवज्ञा सशस्त्र क्रांति का पूर्ण कारगर और रक्तहीन स्थानापन्न है, जिसका उपयोग अनैतिक सरकारी कानूनों को भंग करने में किया जाना चाहिए। इसमें पूर्ण अहिंसा का पालन करना चाहिए जो कि घृणा एवं दुर्भावना रहित होना चाहिए।

सविनय प्रतिरोध जनतंत्रवादी राज्य के लिए जो सदा जनता के अनुकूल चलने के लिए तैयार रहता हो, वह हानिरहित है। सविनय प्रतिरोध जनमत को शिक्षित और दृढ़ बनाता है और बुराइयों को ठीक करता है। गाँधी जी के अनुसार, अपने कर्तव्य का पालन करने का अधिकार एकमात्र और ऐसा मूल्यवान अधिकार है जिसके लिए मनुष्य जी सकता है, मर सकता है।

शान्तिमय धरनों द्वारा, अहिंसक सिद्धान्तों का पालन करते हुए जनता को निरंकुश शासन के अत्याचारों से मुक्त किया जा सकता है। इन्हीं उपायों द्वारा सामाजिक बुराइयों को भी दूर किया जा सकता है।

शान्तिमय धरने का उद्देश्य है, जननिषेध की शक्ति पर निर्भर रहा जाएं, जनता की अवज्ञा करने वालों को चेतावनी दी जाए और उनको लज्जित किया जाए। शान्तिपूर्ण धरने में बल प्रयोग करने, धमकाने, अशिष्टता दिखाने, किसी का पुतला बनाकर उसे जलाने या दफनाने और भूख हड़ताल के लिए स्थान नहीं होना चाहिए। इस असहयोग का अन्तिम रूप सविनय अवज्ञा है।

गाँधी जी के अनुसार, सरकारी अधिकारियों पुलिस अथवा राष्ट्र विरोधियों को हानि पहुँचाने की दृष्टि से किसी भी दशा में सामाजिक बहिष्कार नहीं किया जाना चाहिए। यह

अहिंसा वृत्ति के सर्वथा विरुद्ध है। जिन सरकारी नौकरों और दूसरे लोगों ने राष्ट्रीय आन्दोलन का गला घोटने के लिए जनता पर अमानुषिक अत्याचार करने में सीधा भाग लिया है, उन सबका संगठित और कठोर बहिष्कार किया जाना चाहिए।

जिन पद्धति को हम अपना रहे हों, उसमें छल, फूट, धोखेबाजी, असत्य और हिंसा के लिए कोई स्थान नहीं होना चाहिए। प्रत्येक कार्य खुलेपन के साथ किया जाना चाहिए, क्योंकि सत्य गोपनीयता से घृणा करता है।

अहिंसक सत्याग्रही को अहिंसक संगठन बनाकर गांवों में अस्पृश्यता निवारण के कार्य करना, आपसी झगड़ों का निपटारा करना एवं आरोग्य सम्बंधी जानकारी गांव वालों को देने का कार्य करना चाहिए। साम्प्रदायिक दंगों एवं हिंसात्मक कार्यों के विरुद्ध उपवास एवं अन्य अहिंसात्मक असहयोग के कार्य वह कर सकता है।

साम्प्रदायिक दंगों में अहिंसक व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह दोनों पक्षों में शान्ति कायम करने का भरसक प्रयास करें अन्यथा अत्याचार किए जाने वाले व्यक्ति की रक्षा में अपने प्राण दे दे। अहिंसक व्यक्ति को कोई भी ऐसा कार्य नहीं करना चाहिए जिससे किसी भी धार्मिक भावना को ठेस लगती हो।

भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के गया अधिवेशन में गाँधी जी ने कांग्रेसी सत्याग्रहियों को आत्मरक्षा में बल प्रयोग की आज्ञा देने का एक प्रस्ताव स्वीकार किया था। जिन लोगों ने अहिंसात्मक आत्म रक्षा के उच्च मार्ग को न अपनाया हो उनको गाँधी जी, आत्म रक्षा में बल प्रयोग को अर्थात् लज्जा जनक रीति से खतरे से भागने की अपेक्षा मरने-मारने की राय देते हैं।

हड़ताल का उद्देश्य—जनता और सरकार के मन को अपने विरोध प्रदर्शन द्वारा प्रभावित करना जो कि बार—बार नहीं होना चाहिए।

गाँधी जी का आर्थिक दृष्टिकोण अपरिग्रह, अस्तेय, शरीर, श्रम और स्वदेशी के आदर्शों से निर्धारित हुआ था। गाँधी जी के अनुसार अहिंसक राज्य तब तक असम्भव है, जब तक गरीबों और अमीरों के बीच की गहरी खाई पाट नहीं दी जाती और उनका संघर्ष समाप्त नहीं हो जाता।

धनिकों को आर्थिक समानता का आदर्श अपनाने के लिए गाँधी जी समझाने, बुझाने, अहिंसक असहयोग और दूसरे अहिंसक साधनों के पक्षधर थे। गाँधी जी चाहते थे कि अमीर अपनी सम्पत्ति अपने पास यह मानकर रखें कि वह गरीबों की धरोहर है अथवा वे गरीबों के लिए ही उसका त्याग कर दें। इसके लिए अन्य उपाय यह था कि सत्याग्रही स्वेच्छा से निर्धनता को अपनाए। भयंकर दरिद्रता और बेकारी को दूर करने के लिए उनका उपाय था खादी और दूसरे ग्रामोद्योगों का पुनरुद्धार। पूंजीवादी व्यवस्था से बचने के लिए विकेंद्रित

आर्थिक व्यवस्था सर्वथा उपयुक्त है।

गाँधी जी चरखे को अहिंसा की अभिव्यक्ति का सर्वश्रेष्ठ साधन मानते थे। जमींदारी की प्रथा के बारे में गाँधी जी केवल उसी अवस्था में कानून द्वारा जमींदारी छीनने के पक्ष में थे, जब जमींदार किसानों से ट्रस्टी की तरह व्यवहार करने तथा अपने और किसानों के बीच की असमता दूर करने में असफल हो। गाँधी जी का यह भी विश्वास था कि “किसी भी मनुष्य के पास उससे अधिक जमीन नहीं होनी चाहिए, जितनी उसके सम्मानपूर्ण जीवन यापन के लिए जरूरी है।”

अहिंसक राज्य में आवश्यक केन्द्रीय उत्पादन के साधनों के व्यक्तिगत सम्पत्ति होने में गाँधी जी को कोई आपत्ति नहीं, बशर्ते की पूंजीपति मजदूरों को अपनी सम्पत्ति में हिस्सेदार बना ले और मजदूर तथा पूंजीपति एक दूसरे के ट्रस्टियों की तरह और उपभोक्ताओं के ट्रस्टियों की तरह व्यवहार करें। धनवान अपने धन की रक्षा या तो शस्त्रबल से कर सकते हैं अथवा अहिंसा के द्वारा।

“इस हिंसा की दीक्षा लेने और देने का सबसे उत्तम मन्त्र है ‘तेन त्यक्तेन भुंजीथा’ (अपनी दौलत का त्याग करके तू उसे भोग), जिसको विस्तार से कहें तो करोड़ों खुशी से कमा, लेकिन समझ ले कि तेरा धन सिर्फ तेरा नहीं, सारी दुनिया का है। इसलिए जितनी तेरी सच्ची जरूरतें हो उतनी पूरी करने के बाद जो बचे उसका उपयोग समाज के लिए हो।”

आर्थिक समानता का लक्ष्य है, पूरे दिन के प्रमाणिक परिश्रम के लिए मजदूरी की समानता, भले यह परिश्रम करने वाला वकील हो, डाक्टर हो, शिक्षक हो या भंगी हो। समानता की इस स्थिति तक पहुंचने के लिए बहुत बड़ी-बड़ी तालीम की जरूरत है। इसके लिए यह जरूरी है कि जिन चन्द अमीरों के हाथों-आज देश की अधिकांश सम्पत्ति केन्द्रीभूत है, उनकी सम्पत्ति का स्तर कुछ नीचे लाया जाय और शेष करोड़ों गरीबों का स्तर कुछ ऊपर उठाया जाय। इसके अलावा ऐसी व्यवस्था होनी चाहिए कि हर एक व्यक्ति को संतुलित आहार प्राप्त हो, रहने के लिए स्वास्थ्यप्रद घर मिले, शरीर ढकने के लिए पर्याप्त कपड़ा मिले और अपने बच्चों को पढ़ाने और डाक्टरी राहत पाने की सुविधा मिले। इस प्रकार आर्थिक समानता का सच्चा अर्थ है-हर एक को उसकी आवश्यकता के अनुसार चीजें उपलब्ध हों। इसमें कोई भी व्यक्ति अपना स्तर अपनी योग्यता और अपने ज्ञान के बल ऊपर उठा सकता है।

इस प्रकार अहिंसात्मक तरीकों से समाज में आर्थिक समानता कायम कर आपस में स्नेह भावना को उत्पन्न किया जा सकता है।

समाज में जो हिंसा होती है उसके उत्तरदायित्व में समाज में रहने वाले प्रत्येक व्यक्ति



का भाग है। गाँधी जी लिखते हैं, “क्योंकि अहिंसा के अन्तर्गत समस्त जीवन की एकता है, इसलिए एक की भूल का प्रभाव सब पर पड़ता है और इसलिए मनुष्य हिंसा से पूर्ण मुक्ति नहीं पा सकता। जब तक वह सामाजिक प्राणी है उसको उस हिंसा में भाग लेना ही पड़ेगा, जो समाज के अस्तित्व के कारण ही होती है।”

इसी प्रकार अहिंसा के विकास के लिए आवश्यक है कि साधक वही धंधा करे, जिसमें कम से कम हिंसा हो। अहिंसक व्यक्ति के व्यवसाय को आवश्यक रूप से हिंसा मुक्त होना चाहिए और उसमें दूसरों का शोषण नहीं होना चाहिए। उन धन्धों और उद्योगों में जिनका आधार शारीरिक श्रम है, कम से कम शोषण होता है वे ही सत्याग्रही के लिए उपयुक्त हैं। स्पष्ट है कि कसाई का धन्धा, शिकार और युद्ध की तैयारी से सम्बंधित कार्य अहिंसा से मेल नहीं खाते हैं।

दानशीलता की तरह गाँधी जी का मत है कि अहिंसा का प्रारम्भ भी घर से होना चाहिए। वे कहते हैं “अहिंसा की वर्णमाला उत्तम ढंग से घरेलू पाठशाला में सीखी जा सकती है और मैं अनुभव से कह सकता हूँ कि यदि हमें वहाँ सफलता मिल जाय तो सब जगह हमारी सफलता निश्चित है। अहिंसक मनुष्य के लिए सारा संसार कुटुम्ब है।” गाँधी जी का मत है कि सार्वजनिक सत्याग्रह घरेलू सत्याग्रह का प्रसार या विस्तृत रूप है और सार्वजनिक सत्याग्रह को उसी प्रकार के घरेलू मामले की कल्पना करके परखना चाहिए।

जब तक अहिंसा को व्यक्तियों के हृदय में स्थान देने का प्रयास न हो तब तक उसे सामुदायिक और अन्तर्राष्ट्रीय सम्बंधों में प्रतिष्ठित करने का प्रयास व्यर्थ है।

यदि कोई व्यक्ति अहिंसा को केवल सार्वजनिक क्षेत्र में स्वीकार करता है तो, इसका अर्थ यह है कि उसकी अहिंसा दुर्बल की अहिंसा है। वह अहिंसा केवल काम चलाऊ नीति की भांति ग्रहण की हुई अर्थात् ऐसी अहिंसा जनतंत्रवाद के मूलभूत सिद्धांतों का निषेध है।

“हमें सत्य और अहिंसा को केवल व्यक्तियों की चीज नहीं बनाना है, बल्कि ऐसी चीज बनाना है जिस पर समूह, जातियाँ और राष्ट्र अलग कर सके। मैं इसी को सच्चा करने के लिए जीता हूँ और इसी के लिए मरूंगा।”

गाँधी जी ने प्राचीन अहिंसा की सीमा का विस्तार किया है और उसे नवीन अर्थों में समन्वित कर दिया है। उन्होंने ऐसे प्रयोग भी किए हैं जिनके कारण वह मानव की मौन पारमार्थिक शक्तिमात्र न रहकर मानव समाज की मुख्य प्रेरणा बन गयी। इसकी वैयक्तिकता में सामाजिकता का प्रवेश हुआ और जहाँ वह निष्क्रिय एवं सैद्धान्तिक थी वहाँ अत्यंत सक्रिय, प्रबल और व्यवहारिक शक्ति के स्फुरण के रूप में सामने आयी। गाँधी जी ने हमें यह बतलाया है कि आत्मा की शक्ति, प्रेम की शक्ति, अहिंसा की शक्ति, तूफानों की भांति सशक्त दीख पड़ने वाली प्रबल हिंसा से कहीं अधिक शक्तिमान, कहीं अधिक प्रचण्ड

है। अन्तःस्थ होने के कारण वह दीखती कम है, इसलिए सामान्य मानव गलती से समझ लेता है कि हिंसा की प्रबल शक्ति है और भूल से उसे रक्षा के साधन के रूप में प्रयोग करता है, जबकि वह कभी रक्षा नहीं करती, सदा संहार ही करती है।

‘टालस्टाय’ ने लिखा है कि मेरे लेखों की नायिक सत्य है जिसे मैं अपने जीवन की सम्पूर्ण शान्ति से प्रेम करता हूँ, जो सदा सुन्दरी थी, है और होगी। ठीक इसी तरह गाँधी जी सत्य और अहिंसा को एक दूसरे के प्रति अन्यान्याश्रित मानते थे। यदि उनकी अहिंसा से सत्य के अंश को निकाल दें तो उनकी अहिंसा व्यर्थ हो जायेगी। मानव के नैतिक एवं आध्यात्मिक विकास के लिए सत्य और अहिंसा दोनों ही समान रूप से आवश्यक है।

अहिंसक राज्य का अर्थ है—वह राज्य, जो प्रमुख रूप से अहिंसक है। राज्य थोड़े बहुत अंश में हिंसा पर आधारित है, और इसलिए अहिंसा का निषेध करता है। पूर्ण रूप से अहिंसक राज्य में राज्यत्व का लोप हो जायगा। वह राज्य रहित समाज बन जायगा और समाज राज्यरहित तभी हो सकता है कि जब वह लगभग पूर्ण रीति से अहिंसक हो। यह एक ऐसा आदर्श है जो पूरी तरह कार्यान्वित नहीं हो सकता है। वास्तविक व्यवहार में ऐसे प्रमुख रीति से अहिंसक राज्य का विकास हो सकता है। जो राज्य रहित स्थिति की ओर बढ़ने में प्रयत्नशील हो किन्तु शायद वहाँ तक कभी पहुँच न पाये।

सन् 1939 ई० में गाँधी जी ने लिखा था कि ‘हमने जान बूझकर अहिंसा पर आधारित समाज में सरकार के स्वरूप का वर्णन नहीं किया है। जब जानबूझ कर समाज का निर्माण अहिंसा के नियमानुसार होगा तो उसकी रचना महत्वपूर्ण वार्ता से आज की रचना से भिन्न होगी। किन्तु मैं पहले से नहीं बता सकता कि अहिंसा पर आधारित सरकार किस प्रकार होगी।’ गाँधी जी के अनुसार सत्याग्रही राज्य व्यवस्था के निरूपण का प्रश्न अहिंसक पद्धति के विकास के प्रश्न में सम्मिलित था। इसलिए वे बार—बार कहते थे कि मेरे लिए अहिंसा स्वराज्य से पहले आती है।

गाँधी जी के अनुसार, आदर्श समाज राज्य रहित ‘जनतंत्र’ है। यह समाज की वह दशा है जिसमें सामाजिक जीवन ऐसी पूर्णता को पहुँच गया हो कि यह स्वयं संचालित बन जाय। इस दशा में प्रत्येक मनुष्य अपना शासक स्वयं होता है। वह अपने ऊपर इस तरह शासन करता है कि अपने पड़ोसियों के रास्ते में कोई रुकावट नहीं डालता। आदर्श समाज में कोई राजनैतिक सत्ता नहीं होती, क्योंकि इसमें कोई राज्य नहीं होता।

गाँधी जी के शब्दों में अहिंसा पर आधारित समाज ग्रामों में बसे हुए ऐसे समुदायों का ही हो सकता है, जिनमें स्वेच्छापूर्ण सहयोग, सम्मानपूर्ण और शान्तिमय जीवन की शर्त है। व्यक्ति अपने शासन का निर्माता है। वह और उसके शासन का नियमन अहिंसा के नियम से होता है। वह और उसका ग्राम संसार की शक्ति की अवज्ञा कर सकते हैं, क्योंकि प्रत्येक

ग्रामवासी के जीवन का नियमन इस कानून से होता है कि वह अपने और अपने ग्राम के सम्मान की रक्षा में मृत्यु को सह लेगा। सन् 1946 ई० में गाँधी जी ने लिखा था कि, उनकी धारणा की स्वावलम्बी आदर्श ग्राम इकाई 1000 व्यक्तियों की होगी।

आदर्श समाज विकेन्द्रित समाज होगा और समता उसके प्रत्येक क्षेत्र की विशेषता होगी। गाँधी जी ने सन् 1942 ई० में लिखा था, केन्द्रीकरण समाज की अहिंसक व्यवस्था से मेल नहीं खाता। सन् 1939 ई० में उन्होंने कहा था, मेरा सुझाव है कि यदि भारत को अहिंसक रीति से विकास करना है तो उसे बहुत बातों में विकेन्द्रीकरण करना होगा। केन्द्रीकरण का संचालन और उसकी रक्षा बिना पर्याप्त शक्ति के नहीं हो सकती।

शरीर श्रम का आदर्श अपरिग्रह में आर्थिक समता स्थापित करने में पूर्णतः समर्थ होता है। गाँधी जी के शब्दों में प्रेम और निजी सम्पत्ति साथ-साथ नहीं चल सकते। तात्विक दृष्टि से जब पूर्ण प्रेम हो तो अपरिग्रह भी होना चाहिए। राज्य कृषि प्रधान होना चाहिए, जिसमें शोषण, पूंजीवाद और मालिक नौकर के कृत्रिम सम्बंधों का अन्त हो जायेगा।

इस तरह अहिंसक समाज में अहिंसा व्यक्तिगत स्वतंत्रता और सामाजिक नियंत्रण में सामंजस्य स्थापित करेगी। अहिंसा का अर्थ-समाज की एकता की रक्षा आन्तरिक साधनों तथा बाह्य अहिंसक साधनों द्वारा होगी। समाज व्यक्ति को विकास का अधिक से अधिक अवसर देगा और व्यक्ति इस अवसर का उपयोग सबके अधिकतम हित के लिए करेगा। यदि समाज या व्यक्ति इस अवसर का उपयोग सबके अधिकतम हित के लिए करेगा। यदि समाज या व्यक्ति में से कोई अन्याय करेगा तो दूसरा उसका अहिंसक प्रतिरोध करेगा।

वास्तव में महात्मा गाँधी का सम्पूर्ण जीवन व्यवहार इस अद्वितीय सत्य के अनुप्रयोग का ज्वलन्त उदाहरण है जो कहता है कि व्यक्ति या समाज के वैचारिक, व्यवहारिक और सांस्कृतिक आचरण में नैतिक और अहिंसात्मक विचारों और कार्य पद्धति का स्पष्ट और ईमानदाराना प्रयोग ही, व्यक्ति और समाज के वास्तविक और पूर्ण विकास की बुनियादी गारंटी है।”

## सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. अध यत्तपो दान मार्जवमहिंसा सत्यवचनमिति ता अस्य दक्षिणा, छान्दोग्य० 3, 17
2. यंग इण्डिया, भाग 2, पृ० 396, भाग 3, पृ० 154
3. फेनर ब्रॉकवे: नान कोआपरेशन इन अवर लैण्ड्स
4. हरिजन: 7-9-1935, पृ० 234
5. यंग इण्डिया: भाग 2, पृ० 838
6. आनन्द कुमार स्वामी: बुद्ध एण्ड दि गॉस्पले ऑफ बुद्धिज्म, पृ० 178

7. यंग इण्डिया: भाग 2, पृ0 863
8. हरिजन: 7-10-1939, पृ0 213
9. यंग इण्डिया: भाग 3, पृ0 548
10. यंग इण्डिया: भाग 1, पृ0 205
11. यंग इण्डिया: भाग 1, पृ0 938
12. हरिजन, 27-8-1938, पृ0 234
13. कांग्रेस का इतिहास: पृ0 418
14. यंग इण्डिया: भाग 1, पृ0 23, 258
15. हरिजन सेवक 1-2-1942
16. आत्मकथा (अं0) भाग 2, पृ0 229, यं0इ0 भाग 2, पृ0 960
17. हरिजन सेवक 27-7-1940, पृ0 214
18. यंग इण्डिया: भाग 3, पृ0 830
19. ए0के0 बोस, स्टडीज इन गाँधीज्म, पृ0 200

## भारत—विभाजन की एक अनोखी दास्तान : 'बदला'

डॉ० रमेश चंद्र शुक्ल  
एसोसिएट प्रोफेसर  
हिन्दी, एम०डी०पी०जी० कॉलेज  
प्रतापगढ़

'अज्ञेय' की एक कविता है :

'दुख सबको माँजता है

और —

चाहे स्वयं सबको मुक्ति देना वह न जाने,

जिनको माँजता है

उन्हे यह सीख देता है कि सबको मुक्त रखे।'

समाज के बारे में उनकी समझ यही है। झूठ, धोखा, अन्याय और हिंसा से भरे वातावरण में यह कविता सिर्फ कविता नहीं रह जाती बल्कि आदमीयत के विरुद्ध होने वाली प्रत्येक गतिविधि का ढाल बन कर सामने आती है। खून का बदला खून से लेने की जो हिंसक परंपरा सदियों से चली आ रही है उसमें या तो 'बदला' 'ईंट का जवाब पत्थर से' या तो सहिष्णुता से दिया जा सकता है, यह संयोग नहीं है कि अज्ञेय ने दूसरे रास्ते यानी सहिष्णुता, सामंजस्य और अमन को महत्व दिया, मार—काट को खत्म करने का हमारा आखिरी रास्ता कहीं तो है? कहना आवश्यक नहीं कि वह रास्ता खूँरेजी के इलाकों से होकर नहीं गुजरता।

भारत—विभाजन के बाद और उसकी भूमिका के रूप में आए रक्त—रंजित इतिहास के पन्ने लहू से लाल हैं। वे पन्ने अब सूखकर काले हो गए हैं, पपड़िया गए हैं, लेकिन उनके भीतर से आज भी रक्त की आदिम गंध आती है। जब चारों ओर मार—काट खून—खच्चर, ज्यादती—बलात्कार, भागो—भागो, मारो—मारो की विषाक्त गंध से पूरा वातावरण सना हो तब एक मात्र रास्ता अहिंसा ही बचती है, सहिष्णुता का ही बचती है जो सिसकते मनुष्य को त्राण दे सकती है।

इसी विषाक्त वातावरण के विरुद्ध अज्ञेय की कहानी 'बदला' का ताना—बाना सृजित है। शीर्षक से अनुमान करने वाले पाठक, जो कृति को बिना पढ़े ही अपनी राय बनाने के लिए मशहूर हैं, सदमें में आ सकते हैं। यही तो कहानी—कला है। 'बदला' कहानी का निष्कर्ष इसलिए भी महत्वपूर्ण है कि अज्ञेय बहुत दिनों तक क्रांतिकारी गतिविधियों में शामिल रहे और बहरों को सुनाने के लिए उन बमों को निर्मित करते रहे जो धमाके पैदा

करते हैं। हिन्दी कहानी—विमर्श में विभाजन की विभीषिका को आधार मानकर रची जाने वाली कहानियों में प्रायः उर्दू के ख्यात साहित्यकार सआदत हसन मंटो और हिन्दी के मोहन राकेश की कहानियों की चर्चा मिलती है। याद नहीं पड़ता जब 'बदला' की भी चर्चा की गई हो।

बहरहाल, 1940 से लेकर 1946 के बीच धर्म ने राजनीति में अच्छी—खासी दखल दे दी थी। इस्लाम खतरे में है, मुसलमानों को बहुसंख्यक आबादी के अनुसार चलना होगा, जैसे नारे वीभत्स तरीके से समाज में घुल—मिल गए। एक अविश्वास का वातावरण, पूरे देश में पैदा हो चुका था। सभी एक दूसरे को खौफ और शक की नजर से देख रहे थे। मनुष्यता की बुनियाद ही जैसे अपने केन्द्र से उखड़ गई थी। सर सैय्यद अहमद खाँ से शुरू हुआ 'अलीगढ़ आन्दोलन' का केन्द्र 'अलीगढ़' अब बुरी, बहुत बुरी जगहों में शुमार होने लगा। यानी जहाँ इस्लाम के अलावा अन्य किसी की कोई भी हिफाजत नहीं की जा सकती, नहीं की जाएगी जैसी।

विभाजन की त्रासदी में लोग, उखड़ गए, दर—ब—दर की ठोकें खाने को विवश, शापित। सुरक्षा, संरक्षण और पनाह के लिए यहाँ से वहाँ भटकते—भागते लोग। एक ऐसी जगह की तलाश जहाँ उनके लोग हों, उनके आँसुओं को पोंछने वाले, घावों पर मरहम लगाने वाले लोग। अज्ञेय की कहानी 'बदला' दिल्ली से अलीगढ़ और अलीगढ़ से आगे इटावे तक की रेल यात्रा की कहानी है। जिसके यात्रियों के चेहरों पर एक बहुत जाना—पहचाना डर चिपका हुआ है जो इस तरह के वातावरण में स्वतः पैदा होता है। शिक्षा की अलख जगाने के लिए जिस अलीगढ़ का चुनाव हुआ था वह अपने वास्तविक स्वरूप को खोकर एक ऐसी धधकती आग में बदल चुका था, जिसकी किसी ने कल्पना भी न की होगी। तो, यह कहानी पलायन करते हुए लोगों की ट्रेन यात्रा की कहानी है। सभी यात्री अनहोनी की आशंका से धिरे, सहमे, साधारण सी बात पर झूँठ का पैबंद लगाने वाले यात्री। दिल्ली और अलीगढ़ के दरम्यान किसी रेलवे स्टेशन से यह कथा आरम्भ होकर अपने कथ्य और संवेदनात्मक उद्देश्य पर जाकर समाप्त हो जाती है। कहना न होगा कि कहानीकार का उद्देश्य जैसे भी संभव हो मनुष्यता को नष्ट होने से बचाना है। देखने पर यह बात छोटी मालूम होती है लेकिन सोचने पर बड़ा काम है, आसान नहीं है यह सब, और तब यह काम और भी बड़ा बन जाता है जब सारे लोग एक दूसरे के खून के प्यासे हों, यानी बदला लेने पर अमादा।

दरम्यानी रात में सुरैया अपने दो बच्चों आबिद और जुबैदा को लेकर दिल्ली से अलीगढ़ की यात्रा—आरम्भ करती है, वह नितांत अकेली है, बोगी में नीम अंधेरा है। ट्रेन के चलने पर स्टेशन या रास्तों की मद्धिम रोशनी उस बोगी में यात्रियों का हुलिया बताने का

विफल प्रयास करती है। सुरैया को बोगी में ही सवार दो यात्री दिखाई पड़ते हैं जो मुसलमान नहीं हैं, उनकी पगड़ी सिख होने की चुगली सी करती है। विकट समय में मन भटकता रहता है, चाहे—अनचाहे उसमें अनहोनी की आशंकाएं जलती—बुझती रहती हैं। ऐसे भयानक समय में सुरैया को यदि अपने पुरुष सहयात्रियों में आदिम हिंसा और अमानुषिकता की गंध आए तो इसमें गैर स्वाभाविक कुछ नहीं है। सुरैया समय की इस कठोरता और पुरुषों की आदिम भूख से बावस्ता है।

‘कहाँ तक आप जाएंगी?’ अधेड़ सिख के सवाल से सुरैया को आश्चर्य होता है, वह विचार करती है कि ऐसे समय में ‘आप’ कहकर उसका सहयात्री अपनी नम्रता इसलिए प्रकट कर रहा है जैसे उसके गंतव्य को जानकर बीच में ही उसका काम तमाम कर सके। सुरैया वक्त की इस विडंबना पर सोच ही रही थी कि सिख ने पुनः वही प्रश्न दोहराया : ‘आप’ कितनी दूर जाएंगी? सुरैया की आशंका दृढ़ हो गई कि वह यात्री उसमें क्यों दिलचस्पी ले रहा है। जाना है, जहाँ जाना है, तुमसे मतलब? लेकिन जवाब देने से पहले उसने अपने चेहरे पर बुरका खींचते हुए अन्यमनस्कता से कहा : ‘इटावे जा रही हूँ।’

अकेले यात्रा करना, वह भी स्त्री—जाति के लिए—दरम्यानी रात में किसी समाज का आइना होता है कि आप को इसकी इजाजत क्यों नहीं है। सहयात्री को यह सब अजीब लगा, दो छोटे—बच्चों के साथ रात में बिना किसी संरक्षक के वह स्त्री आखिर यात्रा कर कैसे सकती है? दरअसल ऐसे विचार उसे इसलिए नहीं आते कि वह महिला—विरोधी है, या महिला को यात्रा के दौरान अनिवार्यतः पुरुष—पुछल्ले की आवश्यकता है बल्कि इसलिए कि यह समय माकूल नहीं हैं, कहीं भी किसी तरह का हादसा हो सकता है, स्त्री की लज्जा का बारीक कवच तार—तार किया जा सकता है। सुरैया के साथ कोई नहीं है लेकिन वह सहयात्री से झूठ बोलती है, साथ में अपने भाई का आडंबर खड़ा करती है कि वह दूसरे डिब्बे में बैठा है, जल्दबाजी में उसके साथ आ नहीं पाया, दूसरे स्टेशन पर आ जाएगा। आखिर इसका जवाब हो भी क्या सकता था कि— ‘साथ कोई है?’

सहयात्री एक लम्बी सांस लेता है और सुरैया से मुखातिब होता है। “आपके भाई को आपके साथ बैठना चाहिए था, आज—कल के हालात में कोई अपनों से अलग नहीं बैठता है” यह सब बड़े नाटकीय रूप से कथा में अज्ञेय ने विन्यस्त किया है। सहयात्री को जब सुरैया ने बताया कि उसके साथ उनके भाई भी हैं उसी समय आबिद ने बालकोचित स्वभाववश पहले ही टप से बोल दिया कि —‘कहाँ माँ। मामू तो लौहार गए हुए हैं।’ यद्यपि वह डपटकर सुरैया द्वारा चुप करा दिया गया लेकिन सहयात्री पूर्ण रूप से आश्वस्त हो चुका था कि इस महिला के साथ सिर्फ दो छोटे—छोटे बच्चे हैं, और कोई नहीं। एक स्टेशन से लेकर दूसरे स्टेशन पर गाड़ियाँ रुकती ही हैं, जिन्हे उतरना—चढ़ना होता है वे उतरते हैं

चढ़ते हैं, यही यात्रा का, रेल-यात्रा का दस्तूर है। अगले स्टेशन पर दो यात्री और चढ़े, सुरैया के : मन ने कहा 'हिन्दू' और तब वह सचमुच और भी डर गयी, और थैली-पोटली समेटने लगी। हमारे बहुत पुराने पूर्वजों ने 'वसुधैव-कुटुम्बकम्' की परिकल्पना की थी, जिसका आशय है-सारी सृष्टि ही हमारा प्यारा परिवार है। इस वसुधा, भूमि पर रहने वाले जीव मात्र हमारे सम्बन्धी है। लोग जानते होंगे कि अथर्ववेद का पूरा 'पृथ्वी सूक्त' इसी तरह की समावेशी संस्कृति का बखान करता है। 'पृथ्वी-सूक्त' में ही यह उल्लिखित है कि-

“जनं विभ्रति बहुधा किवाचसं। नाना धर्माण-पृथिवी यथौकसं।

सहस्त्रधारा द्रविणस्य में दुधे, ध्रुवेव धेनुरनयस्फुरन्ती।।

आशय यह है कि यथास्थान निवासी विविध भाषाओं के वक्ता, नाना प्रकार के धर्म, एवं विविध संप्रदायों के पालक मनुष्यों को अनेक प्रकार से धारण करती हुयी पृथ्वी, जो कि अन्यत्र कहीं नहीं जाने वाली है। वह पृथ्वी गौ की भाँति स्थिर होकर नाना प्रकार के धन हमें दे।”

बहरहाल, कहानी को आगे बढ़ाएं, जब सुरैया अपनी गठरी-मोटरी समेटने लगी तो सहयात्री सिख को आशंका हुयी कि वह शायद उतरने वाली है उसने पूछा भी- 'क्या आप उतरेंगी?' सुरैया चुपचाप पूरे वातावरण का जायजा लेती है और धीरे से कहती है- 'सोचती हूँ भाई के पास जा बैदूँ।' यह दाँव मनोवैज्ञानिक असर डाल सकता था, लेकिन वहाँ, जहाँ सभी घामड़ और ठस हों। सहयात्री सिख को सुरैया के इस दलील से कुछ लेना-देना नहीं है, क्योंकि वह पहले ही आश्वस्त हो चुका था कि सुरैया नितांत अकेली और खौफनाक आशंकाओं से घिरी-सहमी है। मौके की नजाकत और डिब्बे के वातावरण से सुरैया को जिस संबल और सुरक्षा की तात्कालिक जरूरत थी उसे सहयात्री ने त्वरित प्रदान किया : आप बैठे रहिए। यहाँ आपको कोई डर नहीं है, मैं आपको अपनी बहन समझता हूँ और इन्हे बच्चों सहित आपको अलीगढ़ तक ठीक-ठीक मैं पहुँचा दूँगा।” 'डूबते को तिनके का सहारा' शायद इसी को कहते हैं। हमारे देश में बदला लेने की भावना को सूक्तियों द्वारा महिमामंडित कर पेश किया गया है, इसी तरह की सुन्दर उक्ति है- 'शठे शाट्यं समाचरेत'। जिसका आशय है दुष्ट के सा किसी भी कीमत पर दुर्व्यवहार करना। लेकिन अज्ञेय की यह रचना सत्कार और सम्मान की हिमायत करती है चाहे वह निरा दुश्मन ही क्यों न हो। विडंबना यह कि समाज में 'शठ' न तो दिखाई देते हैं न ही उनके आचरण पर कोई थूकने वाला ही होता है।

सर आइजेक न्यूटन ने कभी गति के तीन नियमों का पुनरानुसंधान करते हुए बताया था कि- प्रत्येक क्रिया के विपरीत उतनी ही तीव्र प्रतिक्रिया होती है। भौतिकी के नियम का आदमी ने अपने लिए बड़ी चतुराई से उपयोग कर डाला। यह बहुत डरावना और



विस्मयकारी है कि प्रत्येक हिंसा के पीछे इस भौतिक सिद्धान्त का दुन्दुभि—नाद किया जाता है। कहना आवश्यक नहीं कि दुनिया की प्रत्येक हिंसा या सांप्रदायिकता, नस्ली हिंसा के पीछे यही गति सिद्धान्त बताया जाता है। किसी समतल पर तीव्र गति से गतिशील पिंड को रोकने के लिए दो तरीके हैं— एक, या तो उस पिंड को उतनी ही ताकत लगाकर रोक दिया जाय अथवा इस बात का इंतजार किया जाए कि उस पिंड को गतिशील करने वाली ताकत भूमि के गुरुत्वाकर्षण के प्राकृतिक नियम से खुद—ब—खुद समाप्त हो जाये। सर आइजेक न्यूटन के सामने भविष्य की दुनिया के ऐसे दृश्य मौजूद नहीं थे, उनके समक्ष थी भौतिक वस्तुएं। यदि उन्हें यह समय रहते मालूम हो जाता तो शायद वे मानव—मानव के बीच चलने वाली क्रिया—प्रतिक्रिया के सिद्धान्तों के बारे में भी कुछ तफसील से बयान करते, कोई सिद्धान्त बनाते। विज्ञान का यह नियम इन अर्थों में कोई अनूठा नियम नहीं है जिसका इस्तेमाल मानव ने सिर्फ अपने को, अपने धर्म को, अपनी जाति और नस्ल को 'जस्टीफाई' करने के लिये किया, बल्कि दुनिया के महान वैज्ञानिक सर आइंस्टीन का ऊर्जा का सिद्धान्त भी बुनियादी रूप से स्वार्थपरता का शिकार हुआ। उन्हें भी नहीं पता था कि उनके नाभिकीय संलयन के सिद्धान्त, ऊर्जा को समेकित करने वाले सिद्धान्त से मानव पूरी सभ्यता को ही नष्ट करने पर उतारू हो जाएगा। सुनते हैं कि अमेरिका ने जब हिरोशिमा—नागाशाकी को नेशत—ओ—नाबूत करने के लिए पहले परमाणु बम का प्रयोग किया तो आइंसटीन बड़े दुखी हुए। कहा यह भी जाता है कि वे हिरोशिमा नगर जाकर सड़क के एक माइल—स्टोन से टिक कर सुबक—सुबक कर रोये। इतना ही नहीं जिस बम—वर्षक विमान से वह आग्नेयास्त्र गिराया गया उसका पायलट 'क्लॉड इथरली' इस सदमे से इतना विह्वल हुआ कि अवसाद में आ गया। उसे पागल खाने में इलाज के लिए लाया गया जहाँ उसने सरपटक कर आत्म—हत्या कर ली।

सम्भवतः यह इतिहास के पन्नों में दर्ज नहीं है और यदि कहीं है भी तो उसकी व्यावहारिक जरूरतों पर कोई ध्यान देने वाला नहीं है। जो लोग धर्म को मानव की सर्वश्रेष्ठ उपलब्धि बताते हैं वे इस बात पर क्यों मौन हैं कि इसी धर्म की आड़ में जाने कितने आपराधिक, अवांछनीय कृत्य रोज—ब—रोज होते हैं और हम सब लोग, चोटी रखा के या कटा के, माथे पर तिलक लगाके या डेहरी पर सर पटक—पटक के काला करके, जाने क्या साबित करने की कसमें खा चुके हैं। जो प्रतिक्रिया धार्मिक रूप से मुसलमान स्त्री को हिन्दुओं को देख कर पैदा होती है वैसी ही प्रतिक्रिया तब के अलीगढ़ के मुसलमानों को देखकर एक नितांत अकेली हिंदू स्त्री में भी हो सकती है। क्यों नहीं हो सकती? क्योंकि हमारे देश का निर्माण ही इन्हीं तत्वों द्वारा हुआ है, उनका मकसद लोगों में डर का साम्राज्य खड़ा करना है। निर्भीक, निडर लोग अच्छे नहीं लगते, क्योंकि इनसे भय की इस सलतनत

को चोट पहुँच सकती है।

तो, प्रच्छन्न रूप से 'बदला' में सर आइजेक न्यूटन का गति का तीसरा सिद्धान्त मौजूद है, और दुखद यह कि ये सब कुछ वहाँ सैद्धान्तिक आकर ग्रहण करते हैं जिसका सम्बन्ध न तो विभाजन की त्रासदी से प्रत्यक्षतः जुड़ा है और न आने वाली नस्लों की खैरियत की वहाँ किसी को परवाह है।

अज्ञेय की इस कहानी में 'हिन्दू' यात्री केवल सीट पर कब्जा ही नहीं करते बल्कि सिख सहयात्री से दोस्ती गाँठने के लिए बातचीत शुरू करते हैं। सरदार जी आप पंजाब के हो? पंजाब में कहाँ के हो? आपका गांव कहाँ है? कहाँ तक चलेंगे? आदि-आदि सवाल। रेलगाड़ी में सफर करने वाले लोग जानते होंगे कि जमाने भर के 'सताए लोग' (?) गाड़ी में ही अपना गम भुलाने के लिए बोटल के साथ-साथ बर्फ-वर्फ का भी इंतजाम करके निकलते हैं, जाने कहाँ हुड़क लग जाए या यात्रा के दौरान जाने कहाँ और कोई अतिरिक्त गम आकर दबिश दे दे। बात-चीत के दौरान उनका इसरार इस कदर होता है कि जैसे सामने वाला अनिवार्यतः पीने वाला ही होगा। इसी तरह के मुगालते में हिंदू सहयात्री ने सिख यात्री को गिलास बढ़ा दिया, पीला, हल्का पारदर्शी द्रव। सिख यात्री ने : 'जी, मै। नहीं पीता' कह कर प्रगाढ़ होने वाली दोस्ती को बड़ी नम्रता से टुकरा दिया। दोनों हिन्दू सहयात्री मदिरा पान के पश्चात् संवेदनशील हो गए, उन दुःखों का अनुमान लगाने लगे जो इस वक्त ने पंजाब दिल्ली, अलीगढ़ वालों के हिस्से में चाहे-अनचाहे डाल दिया था। तड़ातड़ सवालों पर सवाल, : 'उसके घर के लोगों पर बहुत बुरी बीती होगी.... 'बाप-भाइयों' के सामने ही बेटियों- बहनों को नंगा करके .....' कहना न होगा कि बेशर्मी भरे एकालापों की आलंबन सुरैया है। संवादों को अधूरा छोड़ना कथाकार अज्ञेय का उद्देश्य कहानी कला के भीतर मानवीय गरिमा को भाषार्थ क्षति से बचाना है। कहानी के भीतर आए हुए 'हिन्दू' यात्रियों के एकालाप का सिख यात्री संक्षिप्त प्रतिवाद करता है, कहता है: 'बहू-बेटियाँ सबकी होती है, बाबू साहब।' लेकिन यह बात उनको कब समझ में आने वाली है... जो घात लगाए बैठे हैं कि ठंडी होती सांप्रदायिक आँच को कैसे और लहकाया जाए। ऐसे गंभीर मामलों पर भी 'हिन्दू' सहयात्रियों की यह टिप्पणी उस बचकानी हरकत से ज्यादा नहीं है, जैसे दो बच्चे खेल-खेल में एक दूसरे की कॉपी फाड़ते हैं, धरौंदा तोड़ते हैं और कुछ तो गुड़ियों के बाल ही नोच डालते हैं। इस बचकानी हरकत को आखिर कैसे समझा जाए जब उनकी असली बात यानी मन की बात इन्ही संकटों के दौरान बड़ी बेशर्मी से उभरती है, "अब तो हिंदू-सिख भी चेतें हैं। बदला लेना बुरा है, लेकिन कहाँ तक कोई सहेगा। इस दिल्ली में तो उन्होंने डट कर मोर्चे लिए हैं, और कहीं-कहीं तो ईट का जवाब पत्थर से देने वाली असल सच्ची कर दिखाई है। सच पूछो तो इलाज ही यही है। सुना है

कि करोल बाग में किसी मुसलमान डाक्टर की लड़की के .....।" सिख सहयात्री यह सब सुनकर आवेश में आ जाता है लेकिन स्वर को संयत करते बोला : बाबू साहब औरत की बेइज्जती सबके लिए शर्म की बात है। और फिर सुरैया की ओर मुखातिब होकर कहा— 'बहन, आपसे माफी मांगता हूँ कि आपको यह सब सुनना पड़ रहा है।' सुरैया को लक्ष्य करके 'हिन्दू' सहयात्री द्वारा जो भी बातें कही गई हैं, इसे समझने के लिए सिनेमाई पत्रकारिता का सहारा लेते हुए कहना पड़ेगा कि ये संवाद किसी मुंबैया 'सी- ग्रेड' की फिल्मी जैसे है। जहाँ बलात्कार पीड़ित महिला से कोई लोलुप अधिवक्ता पूछता है कि जब फलों ने तुम्हारे साथ ऐसा किया तो तुम्हें कैसा लगा? यह भी एक किस्म का शाब्दिक व्यभिचार है जिसके आगे सिर्फ थूका जा सकता है।

दरअसल हकीकत बहुत भयानक होती है, जैसे कि इसी देश में एक काल्पनिक बात बहुत शोर-शराबे से कही जाती है कि — 'भला हिंदू क्यों मारेगा? हिन्दू लाख बुरा हो, ऐसा काम नहीं करेगा.....' शेखी बघारना एक बात है और सच्चाई दूसरी। आकस्मिक नहीं कि यह शेखी कहानी में आए हुए 'हिन्दू' सहयात्रियों की ही है।

बहुत से लोगों को लग सकता है कि अज्ञेय ने 'बदला' कहानी लिखकर हिन्दू समुदाय को कलंकित करने का प्रयत्न किया है उसे भरे बाजार में नंगा कर दिया है। ऐसे लोगों को मश्वरा है कि वे मोहन राकेश की कथा 'मलबे का मालिक' पढ़ें और फिर अपनी राय बताएं यदि वह न मिले तो विभाजन की कथा 'टोबा टेक सिंह' पढ़ें। क्योंकि इन कहानियों में सिखों और मुसलमानों की ज्यादतियों का सिलसिलेवार वर्णन है।

विभाजन, देश की एक ऐसी त्रासदी है जिससे किसी वर्ग को नजात नहीं मिली है, सभी के कटे-फटे चेहरे नजर आते हैं। साम्प्रदायिकता का सवाल ऐसा उलझा हुआ है कि बात-चीत के दौरान यही निकलता है कि 'उसने' शुरू किया। जिसने भी शुरू किया हो, लेकिन हकीकत यह है कि इस औजार का इस्तेमाल आज भी जारी है। ऐसे विकट समय में यह सवाल कुछ ऐसा है, जैसे मुर्गी पहले थी अथवा अंडा? इस विभीषिका पर जिसने भी कलम चलाई है, बहुत गम्भीरता से चलाई है। जनता, पाठक के बहुत कोमल तंतुओं का स्पर्श किया है।

हिन्दुओं से ही इस देश को बहुत उम्मीदें हैं, यही उम्मीद मारकाट के बीच अपना सर्वस्व गवांकर कुनबे के नाम पर सिर्फ एक मात्र बच्चे अपने बच्चे को लेकर भटकते सिख को भी है। जब हिन्दू सहयात्री सिख से कहता है कि— आपको डर नहीं लगता? कोई छुरा ही मार दे रात में....." जवाब में सिख कहता है— "मारेगा भी कौन? या मुसलमान या हिन्दू। मुसलमान मारेगा, तो जहाँ घर के और सब लोग गए हैं वहीं मैं भी जा मिलूँगा, और अगर हिन्दू मारेगा, तो सोच लूँगा कि यही कसर बाकी थी—देश में जो बीमारी फैली है वह अपने

शिखर पर पहुँच गई।" स्पष्ट है कि सिख के गाँव शेखूपुरा में जो भी हुआ, उसके परिवार के साथ जो हुआ, उन सबका कलंक मुसलमानों पर है। साधारण बात यह होती है कि सुरैया और उसके दोनों छोटे बच्चों के साथ वह सब वैसा ही करता और अपना 'बदला' पूरा करता लेकिन वह बदला दे रहा है, बदला ले नहीं रहा है। उसे अपने पारिवारिक सदस्यों को खोकर, बेचैनी में अमन की तलाश है क्योंकि उसके साथ जो हुआ है, उसका बदला हो ही नहीं सकता। हासिल के नाम पर हत्यारों की सूची में उसका नाम अलबत्ता दर्ज हो जाता, और आखिर 'बदला' लेने से हासिल क्या हो सकता है? मन की शांति? जीवन भर खून से सनी लाशें उसका पीछा करती, फिर कौन सी शांति? इसी की तलाश में वह इस स्टेशन से उस स्टेशन प्रेत की तरह घूमता रहता है, दुख में पड़े भागते-गिरते, छिपते लोगों का वह मसीहा है। उसका ठौर-ठिकाना कोई नहीं है घर-द्वार कहीं नहीं है, अगर है तो दिल्ली से अलीगढ़ की यात्रा। ऐसे हालात में जब सब कुछ ठहरा-ठहरा सा स्थगित हो, तब मन भी अतल गहराइयों में डूबता उतराता है, मन के इसी डूबने से वह व्यथा, आवेश, आक्रोश, खालीपन रिक्तता से भर उठता है, छटपटाता है। इस छटपटाहट का ही नतीजा है वह ट्रेन को ही अपना घर-द्वार मान कर अपने ही देश में 'शरणार्थी' का जीवन व्यतीत करता है। सब कुछ खत्म हो जाने के बाद उसके जीवन का एकमात्र मकसद रह गया— "चाहे हिंदू हो, चाहे सिख हो, चाहे मुसलमान हो, जो मैंने देखा है वह किसी को न देखना पड़े, और मरने से पहले मेरे घर के लोगों की जो गति हुई, वह परमात्मा न करे किसी की बहू-बेटियों को देखनी पड़े।" कुल मिलाकर सिर्फ इतना कि—दुःख सबको माँजता है...।"

### संदर्भ—

- अज्ञेय (2005). मेरी प्रिय कहानियाँ, राजपाल प्रकाशन. पृष्ठ—79
- अज्ञेय (2005). मेरी प्रिय कहानियाँ. राजपाल प्रकाशन, पृष्ठ—80
- सन्दर्भ वही — पृष्ठ — 80
- सन्दर्भ वही — पृष्ठ — 80
- सन्दर्भ वही — पृष्ठ — 80
- सन्दर्भ वही — पृष्ठ — 80
- सन्दर्भ वही — पृष्ठ — 80
- सन्दर्भ वही — पृष्ठ — 80
- सन्दर्भ वही — पृष्ठ — 81
- सन्दर्भ वही — पृष्ठ — 81
- सन्दर्भ वही — पृष्ठ — 82

- सन्दर्भ वही – पृष्ठ – 82
- सन्दर्भ वही – पृष्ठ – 82
- सन्दर्भ वही – पृष्ठ – 82
- सन्दर्भ वही – पृष्ठ – 83
- सन्दर्भ वही – पृष्ठ – 83
- सन्दर्भ वही – पृष्ठ – 83
- सन्दर्भ वही – पृष्ठ – 83

## 21 वीं शताब्दी के संस्कृत साहित्य में पर्यावरण—विमर्श

डॉ. नौनिहाल गौतम,  
सहायक आचार्य, संस्कृत विभाग,  
डॉ. हरीसिंह गौर केन्द्रीय विश्वविद्यालय, सागर (म.प्र.)

पर्यावरण प्राचीन काल से ही साहित्य का अभिन्न अंग रहा है। 21 वीं शताब्दी के संस्कृत साहित्य में पर्यावरण पर पर्याप्त विचार किया गया है। प्रकृति के अनियंत्रित दोहन और मानवकृत कुचेष्टाओं के कारण उत्पन्न हुई पर्यावरण प्रदूषण की समस्याओं और हाल ही में कोरोना जैसी घातक महामारी ने पर्यावरण को बचाने की सारस्वत पहल करने के लिए बुद्धिजीवियों को प्रेरित किया है। यहाँ तक कि कवियों ने कई काव्य कोरोना पर केन्द्रित रचे हैं। संस्कृत कवि भी इस शताब्दी में समाज को सचेत करने में निरंतर अपनी भूमिका का निर्वाह कर रहे हैं। इसकी प्रस्तुति इस शोधपत्र में अपेक्षित है।

पर्यावरणीय तत्त्वों का महत्त्व ऋषियों को भली-भाँति ज्ञात था। पर्यावरण के प्रति उनके दृष्टिकोण की एक छटा मांगलिक कार्यक्रमों में प्रयुक्त होने वाले इस मन्त्र में दृष्टिगोचर होती है—

‘द्यौः शान्तिरन्तरिक्षं शान्तिः पृथिवी शान्तिरापः शान्तिरोषधयः शान्तिः ।

वनस्पतयः शान्तिर्विश्वेदेवाः शान्तिर्ब्रह्म शान्तिः सर्व शान्तिः

शान्तिरेव शान्तिः सा मा शान्तिरेधि ।।’<sup>1</sup>

ऋषियों की स्पष्ट मान्यता है— ‘माता भूमिः पुत्रोऽहं पृथिव्याः’ अर्थात् सबको आश्रय देने वाली यह भूमि मेरी माँ है और मैं इसका पुत्र। इस कारण इस पर निवास करने वाले प्राणिमात्र एवं समस्त प्राकृतिक तत्त्व मेरे कुटुम्बी जन (वसुधैव कुटुम्बकम्) की तरह हैं।

वर्तमान में पर्यावरण विमर्श पर दो शब्द प्रचलन में हैं चेतना और संरक्षण। चेतना की अपेक्षा संरक्षण पद अधिक महत्त्वपूर्ण है क्योंकि चेतना होने पर भी सामर्थ्य के अभाव में व्यक्ति संरक्षण नहीं कर सकता। चेतना होने पर व्यक्ति संरक्षण करने को प्रेरित होता है और अपनी सामर्थ्य से संरक्षित करता है। अतः संरक्षण पद चेतना और सामर्थ्य के सहभाव को दर्शाने के कारण अधिक महत्त्वपूर्ण है। आचार्य राधावल्लभ त्रिपाठी पर्यावरण को आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक के समुदित रूप में मानते हैं।<sup>2</sup> कुछ विद्वान् पर्यावरण को सांस्कृतिक और प्राकृतिक भेद से दो प्रकार का मानते हैं। यहाँ केवल पंच महाभौतिक सृष्टि वाले पर्यावरण के संबंध में विवेचन प्रस्तुत है। प्राचीन साहित्य में पर्यावरण के स्थान पर निसर्ग या प्रकृति शब्द मिलते हैं। यह प्रकृति (पर्यावरण) पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश, इन पाँच रूपों वाली है।<sup>3</sup>

पर्यावरण के विषय में वेद से अब तक तीन दृष्टिकोण विद्यमान हैं। पहला वेद में, जहाँ पर्यावरण का देवत्वपूर्ण स्वरूप विद्यमान है। दूसरा लौकिक साहित्य में, जहाँ वे पर्यावरण के महत्त्वपूर्ण अंग हैं।<sup>4</sup> तीसरा आधुनिक साहित्य में, जहाँ कटे पेड़ों, प्रदूषित वातावरण, मैले होते जल स्रोत आदि का हाहाकारी वर्णन है अथवा कहा जा सकता है कि प्रदूषित पर्यावरण का वर्णन है। विषय स्पष्ट करने हेतु एक उदाहरण प्रस्तुत है। पीपल के वृक्ष से सभी परिचित हैं। आर्षकाव्य महाभारत के अंश और स्वयं भगवान् की वाणी माने जाने वाली गीता में श्रीकृष्ण पीपल को स्वयं का रूप बताते हैं, अर्थात् पीपल देवस्वरूपा हुई। बाद के समय में पीपल एक महत्त्वपूर्ण पेड़ है। आज के समय में पीपल मात्र लकड़ी वाली एक वस्तु की तरह है, जिसे सड़क या रेल-लाइन के निर्माण या भू-माफिया की प्लॉटिंग के बीच में आने पर निर्ममता से काट दिया जाता है। यही अंतर है तीनों में। किन्तु संस्कृत का कवि इस पर अपनी तीखी प्रतिक्रिया देता है कि वह कौन है जो पीपल के पेड़ को काटकर कंक्रीट के निर्माण कर रहा है—

‘प्राणान् विषेण देग्धि नात्मवान् को वा, दुर्जीवितुं नुदति चराचरान् को वा ।

आरोपयतितरामुपलमयीं रचनां, उज्जास्य वटप्लक्षपिप्पलान् को वा ।।’<sup>5</sup>

यही गंगा के विषय में है। प्रथमतः वह देवापगा है, अतः पूज्या है। फिर वह नदी है, जिसको प्रदूषित करने से रोकने के लिए धर्मशास्त्रीय नियम बने।<sup>6</sup> तृतीय अब फैक्टरियों के घातक रासायनिक तत्वों और विनाशक अपशिष्टों के प्रदूषण से प्रदूषित, यहाँ तक कि गंदे-नाले में परिवर्तित होती गंगा है।

आधुनिक संस्कृत साहित्य में कहीं पर्यावरण के आदर्श रूप वाली स्थिति वर्णित है तो कहीं प्रदूषण की विनाशकता पर चेतावनी देती, कटाक्ष करती और आज के वास्तविक स्वरूप को निरूपित करती कविताएं हैं।

पूर्व में भारतदेश में जन्मभूमि जननी की तरह सम्माननीय थी, वह माता भूमि विश्वम्भरा के रूप में महत्त्व प्राप्त थी। वृक्ष को पुत्रतुल्य माना जाता था—

‘जन्मदात्रीव सम्मानिता जन्मभू-र्यत्र संराजते मातृविश्वम्भरा ।

पुत्रतुल्यस्तथोदीरितः पादपःसैष देशस्सदा रोचमानो भवेत् ।।’<sup>7</sup>

किन्तु पर्यावरणीय तत्वों को हानि पहुँचाने के कारण ही कोरोना जैसी मानव विनाशक महामारी आयी है, ऐसा मानना है कवि डॉ. बालकृष्ण शर्मा का जिन्होंने कोरोना पर एक शतककाव्य कोरोनाकोपशतकम् ही रच दिया है—

‘पापाचारपरायणो हि मनुजो धर्मस्य हानिं यदा

कुर्वन् प्राकृतसाधनं विकुरुते दैनन्दिने जीवने ।

कोरोनासदृशीविषाणुरचनां कृत्वा तदा विश्वसृष्ट्

सामञ्जस्यविधानमाशु कुरुते धाता हि सर्वङ्कषः ।।<sup>8</sup>

ऐसी विभीषिकाओं, महामारियों से बचने के लिए पर्यावरण संरक्षण आवश्यक है। पर्यावरणीय तत्त्वों का महत्त्व सर्वविदित है। यह महत्त्व 21 वीं सदी के संस्कृत साहित्य में भी कवियों ने बखान किया है। पर्यावरण वस्तुतः जीवनदाता है। इस पर्यावरण में वृक्ष हैं, मेघ हैं और है पक्षियों का मधुर कलरव। क्रान्तिकारी कवि हर्षदेव माधव एक छोटे से हाईकू में कह देते हैं—

‘जीवयन्ति मां / केचिद् वृक्षाः केचिन्मेघाः / खगस्वराश्च’<sup>9</sup>

वृक्ष, वन और पहाड़ सदैव ही प्राणिमात्र का उपकार करने वाले होते हैं—

‘तरवो वनानि गिरयो नित्यं जीवोपकारनिरता दृष्टाः ।।’<sup>10</sup>

वृक्ष अपने प्रत्येक अंश से सबका उपकार करने वाले होते हैं। उनके त्वचा, शाखा, पत्ते, जड़, फूल, फल और रस सभी के लिए हितकर होते हैं—

‘त्वक्शाखापत्रमूलैश्च पुष्पफलरसादिभिः ।

प्रत्यङ्गैरुपकुर्वन्ति वृक्षाः सदिभः समं सदा ।।’<sup>11</sup>

डॉ. रमाकान्त शुक्ल जी मम जननी पुस्तक में घर में लगे बिल्ववृक्ष का महत्त्व इस तरह निरूपित करते हैं कि वह त्रिवर्ग साधक सिद्ध हो रहा है। उसके पत्तों से शिव का अर्चन, फलों से रस और औषधि, पक्षियों को आश्रय, परिवार जनों को छाया और शुद्ध वायु मिलती है—

‘ज्येष्ठात्मजो मेऽस्य रहस्यविज्ञः, फलानि युक्त्यास्य चिनोति धीरः ।

माता तदीया च कुटुम्बनृभ्यो, ददाति तेषां स्वरसं समेभ्यः ।।’<sup>12</sup>

यह वर्णन महानगरों में फलदार वृक्षों के रोपण की प्रेरणा देता है।

संस्कृत कवि वर्तमान भयावह स्थिति की मार्मिकता को भी व्यक्त करते हैं जिसमें कटे पड़े पेड़ों को छूकर बहता हुआ वसन्त वायु दया का पात्र बन जा रहा है—

‘वसन्तवातः / छिन्नपादपं स्पृशन् / याति सदयम् ।।’<sup>13</sup>

युवा कवि डॉ. राजकुमार मिश्र गजल संग्रह में हानिकारक रसायनों से दूषित सब्जियों फलों से उपजे भय को निरूपित करते हुए कहते हैं कि यह संसार कैसा हो गया है—

‘भुक्तं पुरा यन्निर्भयं शाकं फलं च रसायनम् ।

तद् भक्षणेऽद्य जने भयं कीदृशमहो जातं जगत् ।।’<sup>14</sup>

महराजदीन पाण्डेय ‘विभाश’ निर्भीक स्वर में अपनी बात रखते हैं। उनके विचारों में तीखापन है। भोगवादी विचारधारा की कुचेष्टाओं को वे बेबाकी से लिखते हैं—

‘हस्ते कर्तुं प्रकृतिविभवं येन केनापि रीत्यो—

पोत्पादानां चयमरचयद् यं जनस्तद्धितो न ।



यन्त्रोत्सर्गच्छुरणमलिनं वारिमृदवातजातं  
जातं जीवं निखिलजगतो नो सुजीवं हि येन ।।<sup>15</sup>

(प्रकृति का वैभव दुह लेंगे किसी भी तरह, आदमी की इस जिद ने, लगा दिया कचरों का अम्बार, जो मुसीबत हो गया उसी के लिए, पानी, मिट्टी, वायु—सब मैले हो गये, मशीनों के उच्छिष्ट के सम्पर्क से, जीवन जीने लायक नहीं रहा, संसार भर का ।)

गंगा के प्रदूषण पर अनेक संस्कृत के कवियों ने अपनी तीखी प्रतिक्रियाएं दी हैं, महाराजदीन पाण्डेय जी की प्रतिक्रिया द्रष्टव्य है—

‘धावन्ती या कथित कलुषं नाद्य याता युगानि  
कालुष्यं सा सततकलुषव्याकुला देवसिन्धुः ।  
संयन्त्राणां मलजलवहा पूतिगन्धाः प्रणाला  
आत्मानं नेनिजति सरितः सम्पतन्तः शिरासु ।।<sup>16</sup>

(युगों से धोती हुई कथित कलुष, जो कलुषित नहीं हुई, आज निरन्तर कालुष्य से व्याकुल है, वह गंगा, बदबूदार नाले, कारखानों के उत्सृष्ट गन्दे पानी के, अपने को पवित्र बना रहे हैं, उसकी शिराओं में गिरते हुए ।)

इसी तरह की बेबाकी माधव जी की कविता में मिलती है। ‘भाति मे भारतम्’ के पैरोडी काव्य ‘भाति ते भारतम्’ में वे कहते हैं कि ईंधन के लिए वृक्ष काट दिये, यन्त्रों के बढ़ने के साथ ही गाँवों की आत्मीयता भरी संवेदना कम हो गयी, सड़क निर्माण में कृषि नष्ट कर दी गयी, वन्य जीवों को समाप्त कर दिया गया—

‘इन्धनान्वेषणे वृक्षघाताः कृताः, यन्त्रवृद्ध्या हृता ग्रामसंवेदना ।  
मार्गनिर्माणकार्ये कृषिर्मूर्च्छिता, वन्यजीवान्तकं घातकं भारतम् ।।<sup>17</sup>

डॉ. प्रवीण पण्ड्या महानगर के पर्यावरण की विद्रूपता को, कचरे के ढेरों को, प्लास्टिक की समस्या को देहलीदर्शनम् में कुछ यूँ कहते हैं—

‘पुरातनदेहलीतो नवदेहलीं यावद् / यात्रां कुर्वता मया /  
अयोगन्त्र्या मार्गमुभयतोऽवस्कराणां  
प्रचयपर्वता दृष्टाः / तेषु च दृष्टा गृहाः / प्लास्टिकवस्त्ववस्करच्छदिच्छादिताः ।।<sup>18</sup>

कवि राधावल्लभ त्रिपाठी सम्भवतः कालिदास के रमणीय ‘वप्रक्रीडापरिणतगजप्रेक्षणीयं ददर्श’ को याद करके ही वर्तमान की भयावह स्थिति पर कहते हैं—

‘पर्वतानां वक्षांसि विदारयन्तो / न गुञ्जन्ति गजानां चीत्काराः, सिंहानां गर्जनध्वनयो  
वा / तेषां स्थाने / सायरनस्वराः / वाहनानाम् इञ्जिननादाः कर्णकुहरं विदारयन्ति ।।<sup>19</sup>

संस्कृत जगत् के सबसे बड़े पद्यानुवादक, परम्परागत विद्वान् पं. प्रेमनारायण द्विवेदी ने जहाँ एक ओर ऋतुओं एवं प्राकृतिक तत्त्वों के उजास भरे स्वरूप को प्रकट किया है, वहीं

दूसरी ओर पर्यावरण हानि को भी चित्रित किया है। वे पेड़ों के काटे जाने, नदियों के प्रदूषित होने, वायु के विषाक्त होने के कारण हुए पर्यावरण प्रदूषण के जनसंहारक भयंकर रूप को निरूपित करते हुए कहते हैं—

‘छिद्यन्तेऽनुदिनं विपिनानि सविशाः सरितो विहिताः ।

भुवने वहति विशाक्तः पवनः प्राणान् हर्तुं पुरतः ॥’<sup>20</sup>

जल प्रदूषण निरंतर बढ़ता जा रहा है। प्रदूषित जल के प्रयोग से कई तरह की बीमारियाँ हो रही हैं, इससे जनता को बहुत कष्ट भोगना पड़ता है।<sup>21</sup> वायु प्रदूषण महानगरों की सबसे बड़ी समस्या बना हुआ है। धूल, धुएँ और दुर्गन्धों से वायु दूषित हो जाती है। दूषित वायु में श्वास लेने से लोगों को गले, नाक और आँखों संबंधी बीमारियाँ हो जाती हैं।<sup>22</sup> संस्कृत कवि पर्यावरणीय तत्त्वों को दूषित करने वाले लोगों की कठोर भर्त्सना करते हैं। दूषित पदार्थों को जलाने से अग्नि के साथ आकाश भी प्रदूषित होता है इसलिए कवि प्रदूषण करने वालों को ‘खल’ कहते हैं—

‘निन्दितगन्धपदार्थैरग्निं ये दूशयन्ति मनुजाताः ।

अग्निं न केवलं तं खमनिलमपि ते प्रदूशयन्ति खलाः ॥’<sup>23</sup>

वर्तमान में कुछ कुटिल लोग स्वयं पर्यावरण को हानि पहुँचाकर पर्यावरण संरक्षण की वकालत करते हैं। गुलिकाकार डॉ. कौशल तिवारी ऐसे छद्म पर्यावरण हितैशियों पर तीखा कटाक्ष करते हुए कहते हैं—

‘वातानुकूलितकक्षेशु/ क्षितिमण्डलोष्मीभवनविशये (ग्लोबल वार्मिंग)/ सम्भाष्य स्वप्रज्ञापरिचयं / दातारो वयं जनाः ॥’<sup>24</sup>

कवि क्रान्तदर्शी होते हैं, वे भविष्य की आहट को पहचान लेते हैं। महाराजदीन पाण्डेय जी ने कुछ ऐसा ही कहा है—

‘भूता कथा भवेन्न वनानी काचित्

मा स्मृतेरपि गलेच्च हिमानी काचित् ।

यक्षेशमब्द संयममुपदिश नोचेत्

पास्यति प्रदुष्टान्न भवानी काचित् ॥’<sup>25</sup>

(कोई बीती बात होकर न रह जाएँ/ बड़े बड़े वन/ हिमानी हमारी स्मृति से ही न गल जाए/ मेघ! संयम का उपदेश दो यक्षराज को/ अन्यथा/ प्रदूषण से कोई भवानी भी नहीं बचा पाएगी।)

यह भविष्य की आहट साँची प्रतीत होती है। ध्यान रहे यांत्रिक विकास के बिना आदमी जी सकता है, साँसों के बिना नहीं, यह तो कोरोना काल में संसार ने देख भी लिया है। वे तो यहाँ तक कहते हैं कि इस दुनियाँ में ‘पर्यावरण विषयक शुद्धि’ होनी चाहिए, शेष शुद्धियाँ

गौण हैं—

‘जातौ शुद्धिर्नाम मूढमतिता / धर्मे तु सा धूर्तता / यौनी शुचिता स्तोककं विमृश्या / तुषकुट्टनं त्वन्यथा / यच्चिन्त्यं तच्चिन्त्यते न / शौचं पर्यावरणसम्भवं / खाद्यं पेयं दृश्यश्वास्ये यदपि / परितः प्रदुष्टं समम् ।’<sup>26</sup>

पर्यावरण के संरक्षण की आवश्यकता को ध्यान में रखते हुए छत्तीसगढ़ के चिन्तक रचनाकार डॉ. सत्येन्दु शर्मा वृक्षारोपण पर जोर देते हैं ।<sup>27</sup>

प्लास्टिक कचरे की जो चिन्ता डॉ. प्रवीण पण्ड्या जी व्यक्त करते हैं उस समस्या को निपटाने के लिए प्रसिद्ध कथाकार कवि नारायण दाश प्लास्टिक पदार्थों को रिसाइकल करने का सुझाव देते हैं—‘यतो हि प्लाष्टिकद्रव्याणां क्षयो नास्ति, अतः प्लास्टिकसङ्ग्रहणं विधाय, तत्सर्वं द्रवीकृत्य पुनः वस्तुनिर्माणम् ।’<sup>28</sup>

संस्कृत साहित्य की यात्रा दिव्य (वेद) से मर्त्य (आज) तक की यात्रा है । प्राचीन काल में पर्यावरण—तत्त्वों को देव मानकर पूजा जाता था, तो वर्तमान में 05 जून को पर्यावरण दिवस मनाया जाता है । भारतीय संस्कृति के तो पर्यावरण तत्त्व अभिन्न अंग हैं । उत्तर भारत में हरेला त्यौहार, मध्य भारत में हरियाली तीज, हरियाली अमावस मनाते हैं । वटसावित्री व्रत और आमलकी (आँवला) नवमी के व्रत हैं, साथ ही तुलसी पूजन तो भारतीय परंपरा में नित्य करणीय विधान रहा है । संस्कृत के कवि प्रकृति के विनाशकारी दोहन और प्रदूषण का समर्थन नहीं करते अपितु यथासंभव, यथाशक्ति विरोध करते हैं । वे कहते हैं कि पर्यावरण को प्रदूषित करना आत्मघाती कार्य है, इससे बचना चाहिए—

‘स्वीयं पर्यावरणं ये प्रदूषयन्ति दुर्मतयः ।

ते वै निमन्त्रयन्ते विपदो नाना विनाशकरीः ।।’<sup>29</sup>

21 वीं सदी के संस्कृत काव्य में पर्यावरण संरक्षण की भावना प्रबल रूप में विद्यमान है । कवियों ने पूर्ण रूपेण पर्यावरण पर केन्द्रित काव्यों की रचना की है, तो कई महाकाव्यों में एक—एक सम्पूर्ण सर्ग ही पर्यावरण पर रच दिये हैं । अन्यत्र भी कवियों ने यथावसर पर्यावरण संरक्षण के लिए सुदृढ़ सम्मति दी है । पर्यावरण के संरक्षण के लिए एक ओर संस्कृत कवि पुराने पृथ्वी आदि तत्त्वों में देवत्व विषयक परम्परागत तथ्यों का समर्थन करते हैं तो दूसरी ओर आधुनिक विज्ञान द्वारा बताये गये घातक परिणामों का वर्णन कर समाज को सजग करते हैं । पर्यावरण को हानि पहुँचाने वालों की कठोर भर्त्सना करते हैं । संस्कृत कवि का स्पष्ट मत है कि पर्यावरण माता, पिता, बन्धु और मित्र के समान हितकारी है, उसका सन्तुलन बनाए रखना मानव का दायित्व है—

‘प्रकृतिर्मातापितरौ बन्धुर्मित्रं च भवति जीवानाम् ।

तत्तस्यास्सन्तुलनं सततं रक्ष्यं मनस्विभिर्मनुजैः ।।’<sup>30</sup>

## सन्दर्भ—

1. यजुर्वेद 36.17
2. 'पर्यावरणमैतद् वै त्रैविध्यं चास्य कीर्तितम् ।  
अधिभूतं चाधिदेवमाध्यात्मिकविभेदतः ।।' संस्कृतसाहित्ये पर्यावरणविज्ञानम्, पृ. 164
3. 'भूरापोऽग्निर्वायुर्गगनं चेत्यस्ति पचधा प्रकृतिः ।।' राधाचरितम् 13—13
4. 'नगरार्णवशैलर्तुचन्द्रार्कोदयवर्णनैः, उद्यानसलिलक्रीडामधुपानरतोत्सवैः ।' काव्यादर्श
5. मध्ये यक्षमेघयोः, पृ. 71
6. 'मूत्रं वाथ पुरीषं वा गंगातीरे करोति यः ।  
न दृष्टा निष्कृतिस्तस्य कल्पकोटिशतैरपि ।।' पद्मपुराण 7.8.9
7. भारताभिज्ञानशतकम्, पृ. 30
8. कोरोनाकोपशतकम्, पृ. 37
9. शिरीषपुष्पेषु वृष्टिबिन्दवः, पृ. 146
10. राधाचरितम्, 13.20
11. सत्यनीतिशतकम्, 19
12. मम जननी, पृ. 102
13. शिरीषपुष्पेषु वृष्टिबिन्दवः, पृ. 146
14. अभिज्ञानम्, पृ. 74
15. मध्ये यक्षमेघयोः, पृ. 47
16. मध्ये यक्षमेघयोः, पृ. 53
17. नखदर्पण, पृ. 120
18. अधरोत्तमारणि, पृ. 92
19. समष्टिः, पृ. 32
20. काव्यसङ्ग्रहः, पृ. 170
21. 'दूषितजलप्रयोगो जनयति नानाविधाज्वराजनतायाम् ।  
तैश्चाक्रान्ता जनता सीदति बाणाहता यथा बत सेना ।।' राधाचरितम्, 13.38
22. 'धूलिधूमदुर्गन्धैर्दूषितपवनश्च सेव्यते चेज्जीवैः ।  
तत्तद्ग्रीवानासाफुफुसनेत्रेष्वमा भवन्त्यतिभीमाः ।।' राधाचरितम्, 13.49
23. राधाचरितम्, 13.47
24. गुलिका, पृ. 65
25. मध्ये यक्षमेघयोः, पृ. 72
26. काक्षेण वीक्षितम्, पृ. 82

27. 'वायूनां शोधका वृक्षा रोगाणामपहारकाः ।  
तस्माद् रोपणमैतेषां रक्षणं च हितावहम् ।। सत्यनीतिशतकम्, 18
28. श्रावणस्य प्रथमदिवसे, पृ. 46
29. राधाचरितम्, 13—56
30. राधाचरितम्, 13—55

### सन्दर्भ ग्रन्थ सूची—

1. उपाध्याय, पूर्णचन्द्र (2016). संस्कृतसाहित्ये पर्यावरणविज्ञानम्, भोपाल : वीणापाणि संस्कृत समिति
2. दीक्षितः, हरीनारायण (2005), राधाचरितम् महाकाव्यम्, नई दिल्ली : ईस्टर्न बुक लिंकर्स
3. शर्मा, बालकृष्ण (2021). भारताभिज्ञानशतकम्, सागर : अमन प्रकाशन
4. शर्मा, बालकृष्ण (2020). कोरोनाकोपशतकम्, सागर : अमन प्रकाशन
5. शुक्ल, रमाकान्त (2013). मम जननी, नई दिल्ली : देववाणी परिषद्
6. पण्ड्या, प्रवीण (2015). अधरोत्तमारणि, कोलकाता : तुहिना प्रकाशनी
7. पाण्डेय 'विभाश' महाराजदीन (2017). मध्ये यक्षमेघयोः, दिल्ली : ज्ञानभारती पब्लिकेशन्स
8. पाण्डेय 'विभाश' महाराजदीन (2016). काक्षेण वीक्षितम्, दिल्ली : ज्ञानभारती पब्लिकेशन्स
9. माधव, हर्षदेव (2015). शिरीशपुष्पेषु वृष्टिबिन्दवः, अहमदाबाद : पार्श्व पब्लिकेशन
10. माधव, हर्षदेव (2008). नखदर्पण, चाँदखेड़ा : श्रीवाणी अकादमी
11. शर्मा, सत्येन्दु (2015). सत्यनीतिशतकम्, रायपुर : शताक्षी प्रकाशन
12. मिश्र, राजकुमार (2020). अभिज्ञानम्, दिल्ली : सत्यम् पब्लिशिंग हाऊस
13. त्रिपाठी, राधावल्लभ (2014). समष्टिः, दिल्ली : देववाणी परिषद्
14. द्विवेदी, प्रेमनारायण (2012). काव्यसङ्ग्रहः, दिल्ली : राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान
15. तिवारी, कौशल (2015). गुलिका, प्रयाग : कथा भारती
16. दाश, नारायण (2017). श्रावणस्य प्रथमदिवसे, कोलकाता : तुहिना प्रकाशनी

# स्वामी विवेकानंद की दृष्टि में धर्म

डॉ. रंजना शर्मा

विभागाध्यक्ष, दर्शनशास्त्र  
विभाग, दुर्गा महाविद्यालय,  
रायपुर छत्तीसगढ़

भारत का नाम लेते ही भारत की छवि एक धार्मिक देश के रूप में उभरती है, जहाँ का प्रत्येक व्यक्ति अपने धार्मिक क्रियाकलाप करता है, जहाँ का प्रत्येक व्यक्ति धार्मिक है। किन्तु एक प्रश्न उठता है यदि इस देश का हर व्यक्ति धार्मिक है, हर व्यक्ति अपने धार्मिक क्रियाकलाप करता है तो इस देश में इतना भ्रष्टाचार, इतनी गरीबी, इतनी असमानता, इतनी सामाजिक अव्यवस्था क्यों है? निश्चित रूप से यह विडम्बना इसलिए है क्योंकि हम अपने धर्म को उसके वास्तविक रूप में जानते ही नहीं। यदि हम अपने धर्म को वास्तविक रूप में जानते होते, वास्तविक अर्थ में उसका इस्तेमाल करते होते तो यह विडम्बना उत्पन्न होती ही नहीं। हम जिसे धर्म समझ रहे हैं, वास्तव में वह धर्म है ही नहीं। अपने धार्मिक कर्मकांड को, अपने धार्मिक ग्रन्थों के पठन को, ही हम धर्म समझ रहे हैं, जबकि धर्म यह नहीं है।

स्वामी विवेकानन्द जी ने इस विडम्बना, इस विषमता को पहले ही समझ लिया था, इसलिए उन्होंने सर्वप्रथम धर्म क्या है ? धर्म का वास्तविक स्वरूप क्या है ? लोगों को सर्वप्रथम यही समझाने का प्रयास किया। धर्म को जाने बिना धर्म का अनुसरण करना मनुष्य के लिए उचित नहीं है। स्वामी जी कहते हैं "अंधविश्वास मनुष्य का महान शत्रु है, परन्तु धर्मान्धता तो उससे भी बढ़कर है।" धर्म संबंधी सभी संकीर्ण, सीमित युद्धरत धारणाओं को नष्ट होना चाहिए। संप्रदाय, जाति या राष्ट्र की भावना पर आधारित सारे धर्मों का परित्याग होना चाहिए। हर जाति या राष्ट्र का अपना अलग ईश्वर मानना और दूसरों को भ्रान्त कहना एक अंधविश्वास है, उसे समाप्त होना चाहिए तथा मनुष्य को ऐसे सारे अंधविश्वासों से मुक्ति पाना चाहिए।

धर्म में अद्भुत शक्ति है परन्तु केवल उनकी संकीर्णताओं के कारण अक्सर इनसे कल्याण की अपेक्षा हानि ही अधिक हुई है।

स्वामी जी की कहते हैं कि मानव जाति के भाग्य निर्माण में जितनी शक्तियों ने योगदान दिया है, उसमें धर्म सबसे महत्वपूर्ण है। सभी सामाजिक संगठनों के मूल में यही शक्ति है इसलिए धर्म का अध्ययन व्यापक स्तर पर होना चाहिए। जैसे – जैसे मानव मन

का विस्तार होता है, वैसे – वैसे आध्यात्मिक सोपान भी विस्तृत होता जाता है। इसलिए धर्म के उदार होने की नितान्त आवश्यकता है। धार्मिक विचारों को विस्तृत, विश्व व्यापक और असीम होना पड़ेगा तभी हम धर्म का पूर्ण रूप प्राप्त कर पायेंगे।

परंतु प्रश्न है धर्म क्या है? स्वामी जी कहते हैं “ धर्म केवल सिद्धांत और मत की बात नहीं है। व्यक्ति क्या पढ़ता है अथवा किस मत में विश्वास करता है, यह महत्वपूर्ण नहीं है। महत्वपूर्ण तो यह है कि व्यक्ति क्या अनुभव करता है। स्वामी जी कहते हैं— “वे धन्य हैं जो हृदय से पवित्र हैं क्योंकि वे ही ईश्वर का दर्शन करेंगे।”<sup>2</sup> धर्म केवल धर्म ग्रन्थों का पठन नहीं है क्योंकि कभी भी कोई ग्रन्थ धर्मों को नहीं गढ़ता वरन् धर्म ग्रन्थों को गढ़ते हैं। कभी किसी ग्रन्थ ने ईश्वर की सृष्टि नहीं की वरन् हर महान ग्रन्थ की सृष्टि की मूलभूत प्रेरणा अवश्य ही ईश्वर है। इसी प्रकार जब स्वामी जी कहते हैं—हमारा सारा धर्म रसोई घर में सिमटकर रह गया है। यहाँ भी उनका अभिप्राय यही है कि धर्म केवल कर्मकाण्ड नहीं है।

हर धर्म का परम उद्देश्य यही है कि आत्मा में ही परमात्मा का दर्शन किया जाय। यही एक मात्र सार्वभौमिक धर्म है। अगर सभी धर्मों में कोई एक सर्वव्यापी सत्य है तो वह है ईश्वर को पाना। स्वामी जी कहते हैं— “कोई आदमी सारे संसार के सारे संप्रदायों में विश्वास करता हो, समस्त धर्म ग्रन्थों— का ज्ञान वहन करता हो अथवा संसार की सभी पवित्र नदियों में स्नान कर चुका हो, पर यदि उसे ईश्वर का साक्षात्कार नहीं हुआ है तो मैं उसे पहले सिरे का नास्तिक मानूँगा और यदि कोई कभी किसी गिरजाघर और मस्जिद में न गया हो और न उसने कभी कोई पूजादि कर्म किया हो फिर भी अपने भीतर ईश्वर को अनुभव करता हो और इस संसार के आडम्बरो से ऊपर उठ चुका हो, तो वह वस्तुतः सच्चा साधु है चाहे तुम उसे जो भी कहो। जब कोई आदमी खड़ा होकर कहने लगता है कि केवल वही ठीक रास्ते पर है अथवा केवल उसका संप्रदाय सच्चा है और अन्य सभी गलत हैं तब वह अपने को ही सर्वथा गलत ठहराता है। उसे पता नहीं कि दूसरों के अस्तित्व को सिद्ध करने पर ही अपने अस्तित्व की सिद्धि निर्भर करती है मानव मात्र के लिए स्नेह और दया ही सच्ची धार्मिकता की परख है।”<sup>3</sup>

यह सच्ची धार्मिकता मनुष्य जीवन की एकत्वानुभूति द्वारा ही संभव है। हमारे सभी कार्य चाहे वह अत्यंत भौतिक हो, चाहे स्थूलतम और सूक्ष्मतम हो, चाहे वह उच्चतम अर्थात् परम आध्यात्मिक हो, सभी समान रूप से एक ही आदर्श की प्राप्ति की ओर उन्मुख हैं और वह है एकत्व की प्राप्ति। आर्यों ने पहले आत्मा संबंधी धारणा का विकास किया था। ईश्वर संबंधी इनकी धारणा अस्पष्ट, अविकसित तथा धूमिल थी परन्तु जैसे—जैसे मानवता का स्पष्ट ज्ञान होता गया वैसे—वैसे ईश्वर का ज्ञान भी उसी अनुपात में स्पष्ट होता गया। इस तरह वेदों की जिज्ञासा आत्मा से ही शुरू हुई। आर्यों ने ईश्वर संबंधी जो भी ज्ञान प्राप्त

किया वह सब मानवात्मा के ज्ञान के माध्यम से ही प्राप्त किया। आर्य लोग सदैव अपनी आत्मा में ही ब्रम्ह को खोजते रहे। जब मनुष्य ने वेदो मे उल्लेखित “सोऽहम्” शब्द को समझ लिया, इस सत्य को जान लिया, तब जड़ चेतन, समस्त विश्व में एक ही सत्ता व्याप्त है, इस सत्य को स्वीकार कर लिया चाहे हम उसे गॉड कहे या ब्रम्ह, अल्लाह कहे या जिहोबा, उससे कोई फर्क नहीं पड़ता। इस सत्य के परे, कि केवल एक ही तत्व ब्रम्ह ही सत्य है, मनुष्य की अनुभूति नहीं जा सकती। हमारे लिए बस यही आवश्यक है कि हम इस सत्य का, इस एकत्व भाव का प्रयोग अपने जीवन मे करें। इस एकत्व भाव की स्थापना समाज में सबके लिए करें क्योंकि कतिपय विचारों को समझ लेना तथा उन्हें अभिव्यक्त करना ही धार्मिकता नहीं है वरन् समाज कल्याण के लिए, मानव कल्याण के लिए उसका प्रयोग करना ही धार्मिकता है।

स्वामी जी कहते हैं “तुम्हारे धार्मिक होने का अर्थ है कि तुम किसी धर्म के शरण में गये बिना ही आरंभ करो और अपनी साधना से ही धर्म की अनुभूति करो। जब तुम ऐसा कर सकोगे तब तुम्हारा कोई धर्म होगा।”<sup>4</sup>

वेदान्त का पहला सिद्धांत यही है कि आत्म ज्ञान ही धर्म है और जिसे इसकी प्राप्ति हो चुकी है वही धार्मिक है। धर्म का अपने जीवन में साक्षात्कार करना ही धार्मिक होने का एकमात्र मार्ग है। प्रत्येक मनुष्य को अपने जीवन में स्वयं धर्म का, ईश्वरानुभूति का, एकत्व भाव का, साक्षात्कार करना होता है और यही वास्तविक धर्म है।

इस धर्म की उत्पत्ति स्वार्थ से नहीं वरन् प्रखर आत्म त्याग से ही होती है। अपने लिए कुछ मत चाहो, सब दूसरो के लिए करो। यही ईश्वर में निवास करना है, यही ईश्वर में विचरण करना है और यही ईश्वर को अपने अंदर प्रतिष्ठित करना है। “प्रत्येक धर्म की पताका पर यह लिखा होगा – सहायता करो, लड़ो मत। पर –भाव– ग्रहण न कि पर –भाव–विनाश, “समन्वय और शांति” न कि मतभेद और कलह।”<sup>5</sup>

इस संपूर्ण ज्ञान राशि का उपयोग मानव की सुख सुविधा के लिए नहीं अपितु मनुष्य को पशुत्व की श्रेणी से ऊपर उठाकर देवत्व की श्रेणी मे लाने के लिए होना चाहिए, वैसा होने पर ही ज्ञान से आनंद की प्राप्ति होगी। यह वह आनंद है जो मानव मात्र को प्रेम करने से ही मिलता है। इस आध्यात्मिक आनंद की छाया मानव प्रेम में ही देखने को मिलती है। एकत्व भाव का ज्ञान ही मानव प्रेम को उत्पन्न करता है। तभी स्वामी जी कहते हैं, मनुष्य की सेवा ही सच्ची ईश्वर सेवा है, मनुष्य प्रेम ही सच्चा ईश्वर प्रेम है, नर ही नारायण है। जिस दिन हम इस सत्य का अनुभव कर अपने जीवन में आत्मसात करेंगे, उस दिन मनुष्य की, समाज की, समस्त समस्याएं अपने आप समाप्त हो जायेगी।

स्वामी जी कहते हैं, कि हमारे मन में बहुत बड़ी आध्यात्मिक निधि है जो हमे उन्नति की



ओर ले जाता है और जो हमारी भौतिक और बौद्धिक प्रगति का मूल स्रोत है। यही मानवता को सदैव आगे बढ़ाने वाला उत्साह है और यही महान प्रेरक शक्ति है। आइये हम सभी धर्म को ईश्वर साक्षात्कार, एकत्व भाव के रूप में ग्रहण कर, आत्मसात कर, मानव व समाज के उत्थान में अपना योगदान दें। स्वामी जी कहते हैं, हम सब उस पशु के समान हैं जो अपनी पीठ पर चीनी का बोरा लादे हुए हैं, लेकिन उसकी मिठास से अपरिचित है अब समय आ गया है कि हम इस बोझ को उतार फेंके और चीनी का रसास्वादन करें, धर्म को अपने जीवन में अनुभूत करें और उसके अनावश्यक कर्मकाण्ड के बोझ से अपने को मुक्त करें तभी मानव और समाज का कल्याण होगा।

### सन्दर्भ ग्रन्थ सूची :-

1. विवेकानन्द साहित्य, प्रथम खण्ड, कलकत्ता, पृष्ठ 17
2. विवेकानन्द साहित्य, द्वितीय खण्ड, कलकत्ता, पृष्ठ 234
3. वही, पृष्ठ 234-235
4. वही, पृष्ठ 246
5. विवेकानन्द साहित्य, प्रथम खण्ड, पूर्वोक्त, पृष्ठ 27

# एकात्म मानववाद का मूलाधार : वैदिक वाङ्मय

डॉ. स्मिता अग्रवाल  
शैक्षणिक परामर्शदाता, (संस्कृत)  
उ.प्र.राजर्षि टण्डन मुक्त विश्वविद्यालय  
प्रयागराज

एकात्म मानववाद की संकल्पना मूल रूप से वैदिक वाङ्मय पर आधारित है। वैदिक वाङ्मय मानव, परिवार, समाज आदि से परे दृष्टिक्षेप करके अखिल मानवजाति या फिर कहें, प्राणिमात्र के कल्याण का उद्घोष करता है। 'सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामया। सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःख भाग्भवेत्' आदि वेद मंत्र समष्टि के कल्याण की, विश्वकल्याण की भावना से ओतप्रोत हैं। मंत्र का आशय है कि सम्पूर्ण भूमण्डल पर स्थित प्राणधारी मनुष्य तथा जीव-जन्तु सभी सुखी हों, किसी को कष्ट न हो, सब निरोग रहें, धन धान्य से पूर्ण हों, सब सन्मार्ग के पथिक हों, तथा भद्रभावदृष्टि रखते हुए किसी को दुःख न देकर परस्पर सहयोग की भावना से ओत-प्रोत होकर जीवन धारण करें।

सहकार्य, संघटन एवं समता आदि के प्रति वैदिक ऋषियों का उद्दाम उद्घोष भी समष्टि की कल्याण भावना से सिंचित दिखाई देता है – 'संगच्छध्वं संवदध्वं सं वो मनांसि जानताम्।'<sup>2</sup> 'समानी व आकूतिः समाना हृदयानि वः।'<sup>3</sup> अर्थात् तुम मिलकर चलो, एक साथ होकर स्तोत्रगान करो, तुम्हारे मनोभाव एकरूप हों तुम्हारा अध्यवसाय एक हो, तुम्हारा हृदय भी एक हो। आज राष्ट्रीय विकास हेतु शिक्षा, सम्पर्क, दायित्व, विचार-विमर्श, अधिकार, उद्देश्य आदि सामाजिक, आर्थिक एवं राजनैतिक क्षेत्रों में देश के सभी वर्गों को समान भाव से विकसित करने की जो बात कही गयी है और जिसे एकात्ममानववाद की संज्ञा दी गयी, वह हमारे वैदिक ऋषियों को भी अभीष्ट थी। वैदिक ऋषियों ने राष्ट्र की अखण्डता एवं प्रगति के लिए प्रगाढ़ एकता, सौमन्यता को तथा राष्ट्रहित के कार्यों के लिए संगठन को आवश्यक बताया है। साथ ही उसे ही प्रसन्नता, सुरक्षा एवं प्रगति का सुदृढ़ साधन भी स्वीकार किया है।<sup>4</sup>

'मित्रस्य मा चक्षुशा सर्वाणि भूतानि समीक्षन्ताम्।'<sup>5</sup> यजुर्वेद वेद में कई मंत्रों के माध्यम से कहा गया है कि हम विश्वबन्धुत्व का उदात्तभाव रखें, सभी के साथ मैत्री करें। प्राणिमात्र के प्रति मैं मित्रभाव से ही देखूँ और मेरे मन से सभी अपवित्र विचारों की श्रृंखलाएँ नष्ट हो जाएँ, और मेरे मन में किसी के विषय में शत्रुभाव न हो। कोई बड़ा अथवा छोटा न हो, सब पर मेरा स्नेह भाव हो, ऐसे प्रशस्त मार्ग का अनुसरण करने की प्रार्थना वैदिक ऋषियों ने की है। कठोपनिषद् में कहा गया है— 'सह नावतु। सह नौ भुनक्तु। सह

वीर्यं करवावहै । तेजस्वि नौ अधीतमस्तु, मा विद्विषावहै ।<sup>6</sup> अर्थात् हम दोनों एक दूसरे का परस्पर रक्षण करें। हम दोनों मिलकर परस्पर एक दूसरे का पालन करें। हम दोनों को एक ही समय मिलकर सामर्थ्य सम्पादन करायें। हम दोनों द्वारा अधिगत विद्या तेजस्वनी हो और हम दोनों परस्पर कभी द्वेष न करें। कठोपनिषद् का उद्धृत यह मंत्र एकीकरण का मूल मंत्र है जो वर्तमान की शिक्षा पद्धति के लिए अत्यंत प्रासंगिक है। तत्कालीन समाज में शिक्षा पूर्ण होने पर आचार्यों द्वारा प्रायः शिक्षार्थियों को समाज और स्वयं के कल्याणार्थ इसी प्रकार की दीक्षा दी जाती है— सत्यं वद । धर्मं चर । स्वाध्यायान्मा प्रमदः । सत्यान् प्रमदितव्यं स्वाध्यायप्रवचनाभ्यां न प्रमदितव्यं देव पितृकार्याभ्यां न प्रमदितव्यं । मातृदेवो भव । पितृदेवो भव । आचार्य देवो भव । अतिथि देवो भव । ऐसी धारणा है कि आचार्यों द्वारा प्रदत्त इस आदर्श शिक्षा द्वारा जब तक विद्यार्थी अनुष्ठित होता रहेगा तब तक भारत में अभ्युदय और निःश्रेयस दानों की समुचित उन्नति होती रहेगी।

भारतीय वैदिक वाङ्मय अनेक दृष्टियों से महान है। भारतीय मनीषा का सर्वोत्कृष्ट दर्शन इसमें उपनिबद्ध हुआ है जिसके अनुसार सारी सृष्टि, समस्त ब्रह्माण्ड, एक ही चेतन तत्त्व से प्रादूर्भूत माना जाता है। इतना सूक्ष्म अवलोकन करने वाले ऋषि-मुनियों का हृदय अत्यन्त संवेदनशील तथा भावुक था तथा प्रत्येक जड़ चेतन वस्तु के प्रति प्रेम, दया एवं सौहार्द भावना से आह्लादित था।<sup>7</sup> वैदिक ऋषियों ने एक ही विराट पुरुष परमपिता परमात्मा के शरीरावयवों से प्रादूर्भूत बता कर प्रत्येक प्राणियों में सजातीय एकता का भाव भरा है।<sup>8</sup> सर्वजनहिताय, सर्वजनसुखाय, दिव्योपम विशाल तथा कल्याणकारी समवेश्य राष्ट्र की योजना को सफल बनाने के लिए देवताओं ने, वैदिक ऋषियों ने प्रार्थना की है।<sup>9</sup> तथा नागरिकों से उन्होंने प्रार्थना की है कि वे अपने मन, विचार और क्रियाकलाप में परस्पर भेद न रखें—

सं वो मनांसि सं व्रता समाकूतीर्नमामसि ।

अमी ये विव्रता स्थन तान्वः सं नमयायसि ।।<sup>10</sup>

ऋषियों का दर्शन वैदिक काल से ही 'यत् पिण्डे तत् ब्रह्मण्डे' पर आधारित रहा है। उपनिषदों में जीवमात्र के कल्याण की भावना का उत्कर्ष दिखाई देता है। सृष्टि के आरंभ से ही हमारे वैदिक ग्रन्थों में मानवमात्र, यहाँ तक की इस पृथ्वी पर उत्पन्न वनस्पतियों, कीट-पतंगों, वन्य जन्तुओं में भी परमेश्वर का अंश स्वीकार किया और उनके भी अस्तित्व एवं कल्याण को महत्त्व प्रदान किया। मानवमात्र कल्याण के साथ ही सृष्टि में वर्तमान समस्त जीव-जन्तुओं व वनस्पतियों के कल्याण की बात हमारे सनातन धर्म में पग-पग पर वर्णित है। बृहदारण्यकोपनिषद् में कहा गया है कि यज्ञ से देवों की गति है, स्वाध्याय से ऋषियों की तथा पुत्रेच्छा से पितरों की गति होती है। इसी प्रकार अतिथि सत्कार से मनुष्य

जाति को पुष्टि अथवा गति प्राप्त होती है और जो पशुओं के लिये तृण—जल प्रदान करता है, उससे पशुओं की गति है अर्थात् गृहस्थों के घरों में पशु, पक्षी तथा चीटियाँ तक अन्न—जल से जीते हैं— उससे उन्हें पुष्टि प्राप्त होती है।<sup>11</sup> इसी कारण हमारे सनातन धर्म में पंचमहायज्ञों के माध्यम से देवताओं से लेकर कीटपतंगों तक को पोषण हेतु भोज्यांश देना प्रत्येक गृहस्थ की दैनिक दिनचर्या बना दिया गया है। क्योंकि सभी जीव एक ही परमात्मा के अंश हैं। जीव—जन्तुओं के कल्याण के साथ—साथ वैदिक ऋषियों ने वनस्पतियों के कल्याण की बात भी कही है।

वेदान्त में समदर्शिता को ही परमानन्द की सीढ़ी कहा गया है 'अयं निजः परोवेति लघु चेतसाम्'.....।' चित्त की समता ही 'योग' है समत्वं योग उच्यते।<sup>12</sup> जब मनुष्य को इस बात का ज्ञान हो जाता है कि समस्त जगत् और जगत् के समस्त प्राणियों में एक ही ब्रह्म का प्रकाश है तो वह समस्त सृष्टि में आत्मा का ही व्यापक रूप से देख पाता है और इसी अवस्था में 'आत्मवत् सर्वभूतेशु' सार्थक होता है। मनुष्य इस अवस्था में पहुँच कर ही प्राणिमात्र की पीड़ा को समझकर उसे आत्मसात् कर उसके कल्याणार्थ विचार कर पाता है—

**ओ३म्। ईषावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्।**

**तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्यस्विद्धनम्।।<sup>13</sup>**

ईषावास्योपनिषद् में इसे स्पष्ट किया गया है कि सभी प्राणि ईश्वर के ही हैं। अतः धन का उपयोग आसक्त होकर नहीं अपितु त्यागपूर्वक करना चाहिए। मनुष्य की स्वार्थपरता एवं शोषकवृत्ति सर्वदा लोक कल्याण में व्यवधान उत्पन्न करती है। अतः इस मन्त्र के माध्यम से त्यागपूर्वक सांसारिक वस्तुओं को ग्रहण करने तथा अपने क्षुद्र अहं से ऊपर उठकर आत्मस्वरूप को पहचानते हुए मानवमात्र के प्रति प्रेम और सेवा का भाव उत्पन्न करने का उपदेश दिया गया है। हमारे वैदिक वाङ्मय इन वृत्तियों को त्यागकर अनासक्त भाव से मात्र जीवन धारण करने के लिए उपभोग करने का परामर्श देते हैं। रहीमदास जी ने मानवमात्र के कल्याण की भावना में ओतप्रोत हो त्याग एवं अपरिग्रह, संतोष आदि को जीवन का मूलमंत्र मानते हुए सरलता से इस भाव को सामान्यजन तक पहुँचाया है— **साई इतना दीजिए जामे कुटुम समाय। मैं भी भूखा ना रहूँ साधु न भूखा जाय।**

हमारे वैदिक वाङ्मय विश्वकल्याण की भावना के प्रणेता है। वेदों का उद्घोष है— **वसुधैव कुटुम्बकम्।** हमारे वैदिक ग्रन्थों में आत्मा को सर्वोपरि मानकर उसके उत्कर्ष एवं अभ्युदय की बात की गई है क्योंकि प्रत्येक जीवात्मा में परमेश्वर का अंश है। प्राणिमात्र में प्रेम, सौहार्द एवं समानता को प्रारंभ से ही वैदिक साहित्य में सुदृढ़ता से स्थापित किया गया है।

ईशावास्योपनिषद् में मानवमात्र में अभेद की उत्कृष्ट भावना का विषद वर्णन प्राप्त होता है – 'जो व्यक्ति समस्त प्राणियों को आत्मा में देखता है और समग्र प्राणियों में आत्मा स्वयं को देखता है, उस अभेद दर्शन की अनुभूति के दर्शन के अनन्तर वह किसी से घृणा नहीं करता है—

**यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपष्यति ।**

**सर्वभूतेशु चाऽऽत्मानं ततो न विजुगुप्सते ॥<sup>14</sup>**

इसके अनन्तर ऋषि कहते हैं –

**यस्मिन् सर्वाणि भूतान्यत्मैवाभूद् विजानतः ।**

**तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपष्यतः ॥<sup>15</sup>**

अर्थात् उस ज्ञानी को कौन-सा मोह, कौन-सा शोक हो सकता है, जो प्राणियों को अपनी आत्मा का स्वरूप जानकर, प्राणियों के एकत्व का साक्षात्कार करता है। समस्त औपनिषदिक साहित्य में भिन्नता की निंदा तथा एकत्व की स्वीकारता मिलती है। उपनिषदों का ब्रह्मज्ञान सर्वात्मभाव है। श्वेताश्वतरोपनिषद् के अनुसार, ब्रह्म ही विभिन्न रूपों में जगत् में अभिव्यक्त हो रहा है—

**त्वं स्त्री त्वं पुमानसि त्वं कुमार उत वा कुमारी ।**

**त्वं जीर्णो दण्डेन वंचसि त्वं जातो भवति विष्वतोमुखः ॥<sup>16</sup>**

इस प्रकार प्रत्येक मनुष्य को ब्रह्म का रूप मानकर व्यक्तित्व के विकास, सामाजिक कर्तव्यों एवं अधिकारों के अनुष्ठान का ऐसा सुन्दर स्वरूप प्राप्त होता है जिससे स्थिर, सुरक्षित एवं सुव्यवस्थित राष्ट्र का निर्माण और विकास करने में मानव समर्थ हो सकता है।

एकात्म मानववाद हिन्दू संस्कृति के नींव में ही अवस्थित है। वैदिक ग्रन्थ त्याग और परोपकार को ही मानव जीवन का उद्देश्य स्वीकार करते हैं। त्यागमय भोग, प्राणिमात्र का कल्याण, संतोष, संयम आदि अनेक मानवीय गुणों को वैदिक-साहित्य जीवात्मा के कल्याण के लिए आवश्यक स्वीकार करता है। मनुष्य जीवन का मुख्य उद्देश्य विषमता, प्रतिस्पर्धा और अशान्ति को दूर कर, समता, समानता और शान्ति का साम्राज्य स्थापित करना है। वैदिक साहित्य जीवन-चक्र के प्रत्येक पग पर व्यष्टिरूपी व्यक्ति को त्याग, आत्मनियन्त्रण एवं आत्मशुद्धि की ओर प्रेरित करते हैं जिसमें समष्टि रूपी विश्व के कल्याण की भावना, प्राणिमात्र से अभिन्नता एवं परमऐक्य की अनुभूति निहित होती है।

इस प्रकार प्रौढ़ भारतीय मनीषा का दृष्टिकोण सृष्टि के समस्त जीवों का हिताकांक्षी रहा है तथा उन्हें आत्मवत मानकर उनके कल्याणार्थ प्रयत्नशील रहा है।

## सन्दर्भ

1. छान्दोग्योपनिषद्-7-32.2
2. ऋग्वेद- 10 / 191 / 2
3. ऋग्वेद- 10 / 191 / 4
4. ऋग्वेद- 10 / 191 / 5 तथा 7 / 43 / 5
5. यजुर्वेद-36 / 18
6. कठोपनिषद्
7. ऋग्वेद- 10 / 90 / 12
8. कठोपनिषद्- 6.1
9. बृहदारण्यकोपनिषद् - 1 / 4 / 16
10. अथर्ववेद-3 / 8 / 5
11. आयातु मित्र ऋतुभिः कल्पमानः संवेषयन् पृथिवीभुस्त्रियाभिः ।  
अथास्मभ्यं वरुणो वायुरग्निर्बृहद्राराष्ट्रं संवेष्यं दधातु ॥
12. श्रीमद्भगवद्गीता
13. ईशावास्योपनिषद्-1
14. ईशावास्योपनिषद्-6
15. ईशावास्योपनिषद्-7
16. श्वेताश्वतरोपनिषद् - 4-3

# साहित्य—सिद्धांत की पृष्ठभूमि एवं परंपरा

डॉ० किरण तिवारी,  
सहायक प्राध्यापक, हिंदी विभाग,  
रांची विमेंस कॉलेज, रांची

सिद्धांत वे निष्कर्ष या प्रतिमान होते हैं, जो समग्र विश्लेषण के उपरांत सम्यक रूप से सिद्ध होते हैं। दूसरे शब्दों में, जब कोई अनुसंधाता किसी विषय पर तटस्थता के साथ विचार करता है, उसकी परंपरा में विषय का परीक्षण करता है, उसके स्वरूप एवं लक्ष्य का विश्लेषण करता है और फिर एक निष्कर्ष पर पहुंचता है कि उसका कौन-सा स्वरूप समय-सापेक्ष प्रासंगिक है; तब यह समय-सिद्ध प्रासंगिक निष्कर्ष ही सिद्धांत कहलाता है। साहित्य के सिद्धांत निर्माण की प्रक्रिया में भी यही तथ्य है। समीक्षक साहित्य को पढ़ता है, उस पर तटस्थता से विचार करता है, उस की परंपरा में प्रस्तुत विषय के लक्ष्य की पड़ताल करता है, अंतर्वस्तु को किस रूप में ग्रहण किया गया है, इस आधार पर उसके स्वरूप का विश्लेषण करता है और सम्यक विचारोपरांत एक निष्कर्ष पर पहुंचता है। इस प्रकार साहित्यिक गवेषणा से प्राप्त निष्कर्ष या निर्मित प्रतिमान ही साहित्य-सिद्धांत कहलाता है।

अतः साहित्य-सिद्धांत से तात्पर्य साहित्य के आधार पर साहित्य के लिए निर्मित सिद्धांत से है। इस विषय में विशेष ध्यान देने वाली बात यह है कि “सिद्धांत का विचार करते समय केवल परंपरा प्राप्त रूढ़ि, कवि-समय और तर्कपूर्ण नियमों के ही फेर में न पड़ जाना चाहिए। समालोचक को यह स्मरण रखना चाहिए कि इन सिद्धांतों का आधार साहित्य है, साहित्य का अध्ययन करने के उपरांत ही सिद्धांत निश्चित होते हैं।”

स्पष्ट है की साहित्य-सिद्धांत का मूल साहित्य ही है, जिसके आधार पर वह निर्मित होकर पुनः साहित्य को ही समीक्षात्मक पड़ताल का औजार बनता है। अतः साहित्य के संदर्भ में भी विचार कर लेना आवश्यक है। साहित्य बहुत व्यापक अवधारणा है। इसके अंतर्गत मानव जाति की अब तक की आद्यांत, अनवरत यात्रा में अर्जित श्रेष्ठ चिंतन एवं भावनिधि समाहित है। यह संसार मनुष्य की सामाजिक, सांस्कृतिक, राजनीतिक एवं आर्थिक विविधताओं से समृद्ध है। दुनिया के सभी देशों में निवसित मानव जाति की अपनी सामाजिक अस्मिता है, सांस्कृतिक परंपरा है, जातीय विशिष्टता है, आर्थिक निर्भरता है और इन सब की संवेदना के आलोक में निर्मित उसकी अपनी साहित्य-धारा है। इस साहित्य-धारा में उसका समाज अपनी समस्त विविधताओं के साथ अतीत का आधार

लेकर, वर्तमान के अवबोध के साथ भविष्य-निर्माण की प्रक्रिया में निरंतर प्रगति पथ पर अग्रसर है। इस संदर्भ में आचार्य रामचंद्र शुक्ल का कथन द्रष्टव्य है –

“जबकि प्रत्येक देश का साहित्य वहां की जनता की चित्तवृत्ति का संचित प्रतिबिंब होता है, तब यह निश्चित है कि जनता की चित्तवृत्ति में परिवर्तन के साथ-साथ साहित्य के स्वरूप में भी परिवर्तन होता चला जाता है।... जनता की चित्तवृत्ति बहुत कुछ राजनीतिक, सामाजिक, सांप्रदायिक तथा धार्मिक परिस्थिति के अनुसार होती है।”<sup>2</sup>

इसमें महत्वपूर्ण बात है ‘जनता की चित्तवृत्ति के परिवर्तन के साथ-साथ साहित्य के स्वरूप में भी परिवर्तन’ होना। इस परिवर्तन का आधार राजनीतिक, सामाजिक, सांप्रदायिक, धार्मिक एवं आर्थिक परिस्थितियां होती हैं। स्पष्ट है कि साहित्य समय और परिस्थिति सापेक्ष होता है। साहित्य-सिद्धांत के अन्वेषक को पूर्वाग्रह रहित, निष्पक्ष एवं तटस्थ होकर साहित्य के अंदर से ही समय-परिस्थिति सापेक्ष सिद्धांतों का निर्माण करना पड़ता है। इसी में साहित्य-सिद्धांत की प्रासंगिकता निहित है। सापेक्षता और निष्पक्षता के इस द्वंद्व में सम्यक निदर्शन करने वाला समीक्षक ही अपने साहित्य-सिद्धांत और समीक्षा-कर्म के साथ न्याय कर पाता है। इस संदर्भ में डॉ नामवर सिंह का कथन ध्यान देने योग्य है –

“ शब्दानुशासन के समान ही काव्यानुशासन भी वस्तुतः अनुशासन है, शासन नहीं। इस अनुशासन का आधार है नए काव्य-सृजन में निहित मूल्यों का प्रत्यभिज्ञान या पहचान, जिसे अभिनव गुप्त ने ‘ज्ञात का भी विशेष रूप से अनुसंधानात्मक निरूपण’ कहा है।”<sup>3</sup>

अतः समीक्षक द्वारा अपनाए गए अनुशासन की गंभीरता ही उसके द्वारा निर्मित साहित्य-सिद्धांत का भविष्य है। साहित्य-सिद्धांत निर्मित कि यह पूरी प्रक्रिया काव्य-सृजन में निहित मूल्यों के आधार पर चलती है। साहित्य एवं साहित्य-सिद्धांत परस्पर अन्योन्याश्रित हैं। साहित्य-सिद्धांत की पृष्ठभूमि एवं परंपरा पर विचार करना आवश्यक है क्योंकि परंपरा-विच्छिन्न साहित्य होता ही नहीं। परंपरा अतीत का वह जीवित अंश है, जो वर्तमान को अर्थ-संदर्भ देता है। इसी अर्थ-संदर्भ के आलोक में वर्तमान भविष्य की नई उद्भावना की ओर प्रगतिशील रहता है। परंपरा अतीत की रूढ़ि नहीं है, बल्कि इसका तात्पर्य है-श्रेष्ठ चिंतन एवं विचार समृद्धि। अतीत का सब कुछ परंपरा नहीं है। अतीत का वह प्रासंगिक अंश, जो भविष्य निर्माण हेतु वर्तमान का गत्यात्मक आधार बन सके, वही परंपरा कहलाने योग्य है। परंपरा बाधक नहीं, साधक है। इसी प्रकार पृष्ठभूमि का अर्थ है-पहले की वे सभी बातें एवं परिस्थितियां जिसके आधार क्रम में कोई नवीन उद्भावना या घटना हुई हो और विश्लेषण करने पर उनमें परस्पर स्वरूपगत अभिलक्षण भी निहित हों। उदाहरण स्वरूप हम हिंदी साहित्य के किसी भी कालखंड को देख सकते हैं। किसी भी



कालखंड में रचित साहित्य तत्कालीन सामाजिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक एवं आर्थिक परिस्थितियों की पृष्ठभूमि में लिखा गया है। साथ ही वह साहित्य बिल्कुल नयी या अनोखी उद्भावना नहीं है, बल्कि अंतर्वस्तु एवं शिल्पगत वैशिष्ट्य में परंपरा का अभिलक्षण निहित रहता है। हिंदी साहित्य के भक्ति काल को ही देखें तो उसकी पृष्ठभूमि में सामाजिक, राजनीतिक, सांप्रदायिक, धार्मिक एवं आर्थिक परिस्थितियां निहित हैं। उस साहित्य में इनके अभिलक्षण प्रतिबिंबित हैं। इसी प्रकार भक्ति साहित्य बिल्कुल अनोखा या नया नहीं है। उसमें नवीन उद्भावनाएं हैं लेकिन हिंदी साहित्य का स्वर्ण युग अपने सुदीर्घ परंपरा में सिद्धों, नाथों, जैनों आदि के साहित्य को समाहित भी किए हुए है। स्वयं हिंदी भाषा संस्कृत, पालि, प्राकृत एवं अपभ्रंश की पृष्ठभूमि एवं परंपरा में अपना स्वरूप प्राप्त की है। हिंदी में इनके अभिलक्षण निहित हैं। इसी प्रकार साहित्य सिद्धांत की भी अपनी विस्तृत पृष्ठभूमि एवं सुदीर्घ परंपरा है।

संपूर्ण वांग्मय को यदि वर्गीकृत किया जाए तो अनेक भेदोपभेद देखने को मिलते हैं। इन भेदों—उपभेदों में साहित्य—सिद्धांत किस विधा को धारण करता है? इस प्रश्न के उत्तर में हम राजशेखर के कथन को देख सकते हैं—

“इह हि वाङ् मयमुभयथा शास्त्रं काव्यं च” (काव्यमीमांसा, अ०२)

राजशेखर ने वांग्मय को शास्त्र एवं काव्य दो स्वतंत्र प्रकारों में विभाजित किया है। कवि की कारयित्री प्रतिभा से रचित वांग्मय काव्य है। यहां काव्य व्यापक संदर्भ में है। इसमें गद्य एवं पद्य साहित्य दोनों समाहित हैं। इसी प्रकार भावयित्री प्रतिभा से निर्मित साहित्य, शास्त्र है। काव्य के अनुशीलन के लिए शास्त्र का ज्ञान आवश्यक माना गया है। राजशेखर ने काव्यमीमांसा में काव्य के अनुसरण से संबंधित शास्त्र को साहित्य विधा कहा है। इस संदर्भ में डॉ० रघुवंश का कथन ध्यातव्य है—

“कुछ विद्वानों ने अन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता और दंडनीति (या अर्थशास्त्र) इन चार विधाओं को माना है और राजशेखर ने उनके साथ साहित्य विधा को पांचवीं विधा माना है, जो उक्त चारों विधाओं का सार है। आगे इसकी व्याख्या करते हुए उन्होंने कहा है— “शब्द और अर्थ के सहभाव को बताने वाली विधा (शास्त्र) साहित्य विधा है। इस विधा की चौंसठ उपविधाएं हैं, जिन्हें विद्वान कला कहते हैं। उपविधाएं या कलाएं काव्य का जीवन हैं।”<sup>4</sup>

यह ‘साहित्य विधा’ ही साहित्य शास्त्र है। इसे काव्यशास्त्र भी कहते हैं। संप्रति यह काव्यशास्त्र के अभिधान से ही अभिहित किया जाता है। राजशेखर के कथन में स्पष्ट संकेतित है कि पंचमी विधा के रूप में प्रतिष्ठित काव्य का अनुशासन, काव्य का अनुशीलन कराने वाली एवं काव्य की सही समझ विकसित करने वाली यह साहित्य विधा अथवा काव्यशास्त्र सभी विधाओं का सार रूप है— ‘सा तु सर्वासां विधानां निश्चयः’

अतः हम कह सकते हैं कि साहित्य—सिद्धांत अपने विधागत स्वरूप में काव्यशास्त्र है। यह काव्यशास्त्र विश्व साहित्य की समझ के लिए अमूल्य धरोहर है। इसे भारतीय एवं पाश्चात्य काव्यशास्त्र के रूप में जाना जाता है। यह हिंदी आलोचना की पृष्ठभूमि भी है और परंपरा भी। आचार्य रामचंद्र शुक्ल के साहित्य—सिद्धांत इसी परंपरा का आधार लेकर नवनिर्मित हैं।

अब यह स्पष्ट है कि साहित्य सिद्धांत अपने विधागत स्वरूप में काव्यशास्त्र है। परंतु काव्यशास्त्र का स्वयं अपना स्वरूप क्या है? यह विचारणीय है। तभी साहित्य—सिद्धांत का भी स्वरूप स्पष्ट हो सकेगा।

हमारे देश में काव्यशास्त्र एक विधिवत शास्त्र रहा है, जिसके निर्माण में लगभग चौदह सौ वर्षों तक साहित्य मनीषियों की श्रेष्ठ साधना का योगदान है। प्राचीन काव्य शास्त्रियों की इस उपलब्धि का आकलन जब हम भारत देश की सामाजिक, राजनीतिक, सांप्रदायिक एवं धार्मिक विविधता एवं भारतीय चिंतन परंपरा में विविध मत—मतांतरों के खंडन—मंडन की प्रवृत्ति के आलोक में देखते हैं तो इस तथ्य का महत्व और भी बढ़ जाता है कि 'काव्यशास्त्र सभी विधाओं का निचोड़ है।'

संस्कृत काव्यशास्त्र ही भारतीय काव्यशास्त्र है और प्लेटो से लेकर देरिदा के विखंडनवाद, उत्तर आधुनिकतावाद तक की विस्तृत परंपरा ही पाश्चात्य काव्यशास्त्र है। इन दोनों को देखने से स्पष्ट है कि इनकी अपनी विकास परम्परा में पर्याप्त समानताएं एवं असमानताएं हैं। बहरहाल, हम संस्कृत काव्यशास्त्र के स्वरूप को समझने के लिए डॉ० नामवर सिंह के कथन का सहारा लेंगे — "संस्कृत काव्यशास्त्र पश्चिम का स्थेटिक्स या रेटरिक न होकर शब्द और अर्थ की संपृक्ति का विशेषीकृत स्वरूप समग्रता में विवेचित करने वाला शास्त्र है। इसकी कई आधारभूत मान्यताएं विलक्षण इस अर्थ में हैं कि वहां तक यूरोप को पहुंचने में शताब्दियां लग गईं। स्थेटिक्स यानी सौंदर्यशास्त्र और रेटरिक यानी वक्तृत्व कला। प्लेटो में स्थेटिक्स का आरंभिक रूप मिल जाता है और क्रोचे में वह स्वयंभू बन बैठा। इसी प्रकार प्लेटो के 'डायलॉग्स' रेटरिक के सर्वोत्तम उदाहरण हैं।"<sup>5</sup>

लेकिन संस्कृत काव्यशास्त्र में शब्दार्थ की संपृक्ति प्रमुख है। जब काव्य ही शब्द और अर्थ का सहभाव है, तब यह उचित ही है कि उसका विवेचन करने वाला शास्त्र 'काव्यशास्त्र' शब्दार्थ की सहभाविता में समग्रता से विवेचन करे और काव्य की समझ विकसित करने हेतु अपने साहित्य—सिद्धांतों अथवा औचित्यपूर्ण मान्यताओं का निर्धारण करे। संस्कृत काव्यशास्त्र पर विभिन्न अनुशासनों का प्रभाव है, लेकिन केवल प्रभाव। इस प्रभाव को पृष्ठभूमि के रूप में अपनाया, लेकिन उसमें भाव का नया रंग अपना भरा। व्याकरण के प्रति सम्यक आदर का भाव आचार्यों के मन में था लेकिन 'ध्वनि सिद्धांत'

आनंदवर्धन की अपनी मौलिक उद्भावना है। इसी प्रकार सांख्य, न्याय, मीमांसा, वेदांत और बौद्ध दर्शन के प्रभाव को भी विवेकपूर्ण ढंग से आचार्यों ने ग्रहण और त्याग के न्याय से अपनाया। यह ग्रहण और त्याग केवल लेन-देन भर नहीं है बल्कि यह प्रक्रिया संघर्षपरक और विकासात्मक है। इस दृष्टि से अभिनव गुप्त संस्कृत काव्यशास्त्र में 'मील के पत्थर' हैं। रस निष्पत्ति की व्याख्याएं हो या आनंदवर्धन का ध्वनि-सिद्धांत, उक्त दर्शनों के आलोक में आज जो भी स्थापनाएं हैं, वह अद्वैत वेदांती अभिनवगुप्त के 'अभिनवभारती' और 'ध्वन्यालोक लोचन' के प्रकाश में ही हम देख पाते हैं। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि आचार्यों ने अनुभव किया होगा कि साहित्य को समझने के लिए केवल व्याकरण का ज्ञान ही पर्याप्त नहीं है। इसी प्रकार केवल दर्शनों का ज्ञान भी एकांगी है। इस हेतु आवश्यक है 'इन दोनों के आलोक में शब्द से अर्थ की व्युत्पत्ति'। इस संदर्भ में तीन आधारभूत ग्रंथों, भरत का 'नाट्यशास्त्र', भामह का 'काव्यालंकार' और आनंदवर्धन के 'ध्वन्यालोक' को देखने से स्पष्ट हो जाता है कि ज्ञान-मीमांसा की विभिन्न धाराओं के बीच काव्यशास्त्र के आचार्यों ने अपनी नई राह बनाई। शब्दार्थ के स्वरूप का अंतर्भाव करने के लिए मौजूद ज्ञान मीमांसा की सीमा सीमित है। उसकी परिधि में शब्दार्थ के सहभाव अथवा काव्य में प्रस्फुटित आनंद का असाधारणत्व परिमित नहीं हो सकता— इस बात को आचार्यों ने समझा। काव्यालंकार के पंचम परिच्छेद में भामह दार्शनिकों की भांति प्रत्यक्ष, अनुमान, हेतु आदि का खंडन करते हुए अपने मत का मंडन करते हैं। अतः काव्यशास्त्र ने अपने स्वरूप निर्माण में व्याकरण एवं ज्ञान मीमांसा के साथ दो-दो हाथ भी किया, यथावश्यक संघर्ष भी किया और जरूरी सार्थक संवाद भी स्थापित किया। इन तीनों स्थितियों में औचित्य का पल्ला कहीं नहीं छोड़ा। संस्कृत काव्यशास्त्र के स्वरूप का अध्ययन जब हम करते हैं तो उससे एक विशिष्ट अभिलक्षण का पता चलता है, वह है काव्य के असाधारण धर्म की खोज। दूसरे शब्दों में, काव्य का असाधारण धर्म क्या है? इस प्रश्न के सार्थक उत्तर की तलाश में संस्कृत काव्यशास्त्र का समग्र स्वरूप निर्धारित है। काव्यशास्त्र की गंगा की समग्र धाराओं की गंगोत्री यही चिंता है। यहां चिंता शब्द अपने व्यापक अर्थ में है अथवा प्रसाद जी के शब्दों में कह सकते हैं—

“ बुद्धि, मनीषा, मति, आशा, चिंता तेरे हैं कितने नाम।”<sup>6</sup>

काव्यशास्त्री मनीषियों की इसी चिंताधारा में रस, अलंकार, रीति, ध्वनि, वक्रोक्ति और औचित्य संप्रदायों की स्थापना हुई। अभिनवगुप्त, मम्मट, विश्वनाथ और पंडितराज जगन्नाथ तक आते-आते संस्कृत काव्यशास्त्र का अपना स्वरूप व्यवस्थित हो चुका था। संस्कृत काव्यशास्त्र में काव्य के असाधारण तत्व या आत्मा की खोज की प्रक्रिया में रस, अलंकार, रीति, ध्वनि, वक्रोक्ति, औचित्य, रस निष्पत्ति, सहृदय, साधारणीकरण, गुण, शब्द

शक्ति, काव्य की परिभाषा, काव्य हेतु काव्य प्रयोजन, रस का स्वरूप, काव्य दोष, रस के अवयव आदि की विस्तृत विवेचना की गई। यह तर्कपूर्ण विवेचना कविता की व्यापक समझ बनाने में सहायक है।

संस्कृत काव्यशास्त्र के स्वरूप के संदर्भ में एक और तथ्य ध्यान देने योग्य है। वह है उसका लोकधर्मी रूप। जिस समय काव्यशास्त्र ने अपना स्वरूप निर्धारण प्रारंभ किया उस समय तक केवल संस्कृत ही नहीं बल्कि प्राकृत, अपभ्रंश और देशी भाषाओं का विशाल वांग्मय निर्मित हो चुका था। पंडितराज जगन्नाथ के 'रसगंगाधर' तक तो आधुनिक हिंदी भी अपने स्वरूप को उद्घाटित करने लगी थी, जिसकी कुछ झलक 'रसगंगाधर' में दिखाई भी पड़ती है। संस्कृत काव्यशास्त्रियों ने इस संस्कृत से इतर साहित्य को भी अपनी जिज्ञासा का आधार बनाया। आनंदवर्धन ने अपने 'ध्वन्यालोक' में प्राकृत एवं अपभ्रंश से भी पर्याप्त उदाहरण दिए हैं। इस संदर्भ में डॉ मधुप कुमार का कथन ध्यातव्य है— "काव्यशास्त्र ठेट रूपवादी चिंतन नहीं है। आचार्यों ने स्पष्ट किया कि इसका आधार लोकस्वभाव है।"<sup>7</sup>

भरतमुनि के 'नाट्यशास्त्र' की प्रसिद्ध 107 वीं कारिका के अनुसार 'नाटक त्रैलोक्य के भावों का अनुकीर्तन है।' यह कोई आकस्मिक संयोग भर नहीं है कि आचार्य रामचंद्र शुक्ल के चिंतन के केंद्र में 'लोक की सामान्य भूमि पर प्रतिष्ठित लोकमंगल' प्रमुख है; बल्कि यह एक दीर्घ काव्यशास्त्रीय परंपरा में निर्मित आलोचक की प्रकृति से समन्वित एक नई मनोवैज्ञानिक संस्कृति है।

अतः निष्कर्ष रूप में कहा जा सकता है कि संस्कृत काव्यशास्त्र का स्वरूप व्याकरणशास्त्र और ज्ञान मीमांसा के साथ संघर्ष—संवाद की पृष्ठभूमि में निर्मित है, जिसने काव्य के असाधारणत्व या आत्मा के अस्तित्व की वास्तविक पहचान निर्धारित करने की प्रक्रिया में समस्त काव्यांगों का विस्तृत विवेचन किया और अपना रुख लोकधर्मी भी बनाए रखा।

### संदर्भ—सूची :

1. दास, श्यामसुंदर (2018). साहित्यलोचन, नई दिल्ली : सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, पृष्ठ संख्या – 272
2. शुक्ल, आचार्य रामचंद्र (2005). हिंदी साहित्य का इतिहास, नई दिल्ली : प्रकाशन संस्थान, पृष्ठ संख्या – 22
3. सिंह, नामवर (2014–12वां सं.). कविता के नए प्रतिमान, पृष्ठ संख्या – 5, (प्रथम संस्करण की भूमिका), नई दिल्ली : राजकमल प्रकाशन

4. रघुवंश, हिंदी साहित्य कोष, भाग – 1, वाराणसी : ज्ञान मंडल लिमिटेड, पृष्ठ संख्या – 201, तृतीय संस्करण, पुनर्मुद्रित जनवरी 2015
5. सिंह, नामवर (2016). नामवर के नोट्स, पिछला आवरण पृष्ठ, नई दिल्ली : राजकमल प्रकाशन, पहला संस्करण
6. प्रसाद, जयशंकर कामायनी, चिंता सर्ग, नई दिल्ली : श्री प्रकाशन, नवीन संस्करण, पृष्ठ संख्या – 14
7. कुमार, मधु (2016). नामवर के नोट्स, नई दिल्ली : राजकमल प्रकाशन, पहला संस्करण 2016, पृष्ठ संख्या – 16,

## नवगीत के विविध आयाम

डॉ० मंजू सिंह  
(असिस्टेंट प्रोफेसर)  
जी०एल०ए० कॉलेज, मेदिनीनगर,  
पलामू, झारखण्ड।

नवगीत प्रगतिवाद, प्रयोगवाद और नयी कविता जैसा आंदोलन न था, न आज है, यह अपने समय की आवश्यकता है। यह तो भ्रमवश नयी कविता आंदोलन में सम्मिलित हो गया था किंतु यह भ्रम छठे दशक के अंत तक समाप्त हो गया। नयी कविता के जो सफल कवि थे उन्होंने नवगीत को पिछड़ा हुआ समझकर अपने आप को उससे पूर्ण रूप से विच्छिन्न कर लिया। इस तरह नयी कविता के आन्दोलन ने उग्र रूप धारण कर लिया और नवगीतकारों को उपेक्षा की दृष्टि से साहित्य में देखा जाने लगा। पत्र-पत्रिकाओं, शिक्षण संस्थानों, प्रकाशन संस्थानों में नयी कविता का ही समर्थन हो रहा था। किसी ने नवगीत की नवीनता, मौलिकता, आधुनिक बोध और लोक-संपृक्ति की ओर आँख उठाकर देखने की जरूरत भी नहीं समझी। लेकिन नवगीतकार कोई आंदोलन चलाये बिना ही अपने मार्ग पर अवरुद्ध न होते हुए विकास की सीढ़ियों पर दृढ़ता पूर्वक चढ़ते रहे, वे आज भी सहज गति से आगे बढ़ रहे हैं।

गीत की नवीनता विभिन्न युगों में भले ही बदलती रहे पर गीत सदा विद्यमान रहेगी। जब कोई भी परम्परा रूढ़ हो जाती है तो उसे शाश्वत बनाये रखने के लिए उसमें नवीनता आवश्यक है। गीत विधा के साथ भी यही होता रहा है। यही कारण है कि ऋग्वेद के सूक्तबद्ध गीत, बौद्ध थेरी-थेरी गाथा के गीत, प्राकृत, प्राकृतापभ्रंश और पुरानी हिन्दी के रासक और अन्य प्रकार के गीत, संस्कृत में जयदेव के गीत तथा मध्यकालीन हिन्दी कवियों के पद-गीत कथ्य और शिल्प में एक दूसरे से नितान्त भिन्न दिखायी पड़ते हैं। इसी तरह आधुनिक युग में द्विवेदी युग के गीत, छायावादी गीत और छायावादोत्तर युग के व्यक्तिवादी स्वच्छंदतावादी कवियों के गीतों के कथ्य और शिल्प में अत्यधिक अंतर दिखायी पड़ता है। गीत की इस सतत् परिवर्तमान प्रवृत्ति को ही नवगीत की मूल प्रवृत्ति कहा जाता है।

छायावादी कवियों के गीतों के कथ्य और शिल्प को सर्वथा त्यागकर छायावादोत्तर युग के यथार्थोन्मुख कवियों ने सहज आत्माभिव्यक्ति के लिए अभिधात्मक शैली का प्रयोग और दैनंदिन जीवन की निजी सुख-दुःखात्मक अनुभूतियों की अभिव्यक्ति करके गीत भक्तिकालीन कवियों के समान जनता के निकट पहुंचाने का सफल प्रयास किया। किंतु ये गीत यथार्थ से कटकर रह गये।<sup>1</sup> यदि छायावादी कविता की प्रतिक्रिया के रूप में

प्रयोगवादी और प्रगतिवादी कविता का जन्म हुआ, तो छायावादोत्तर गीत काव्य की बासी और घिसे-पिटे स्वरूप से ऊबकर कुछ नये गीतधर्मी कवियों ने लोक जीवन और आंचलिक परिवेश से सम्पृक्त होकर पहले पहल गीत को नयी दिशा में मोड़ने का प्रयास किया। यही नयी कविता और नवगीत की पहली मुलाकात हुई। जगदीश गुप्त की 'नयी कविता' (त्रैमासिक) दूसरी साक्षी है, जिसमें अज्ञेय की 'कांगड़े की छोरियां', भवानी प्रसाद मिश्र की 'पीके फूटे आज प्यार के पानी बरसा री', धर्मवीर भारती की 'घाट के रास्ते', केदार नाथ सिंह की 'रातपिमा पिछवारे पहरू ठनका किया', नरेश मेहता की 'पीले फूल कनेर के', ठाकुर प्रसाद सिंह की 'पाँच जोड़ बांसुरी', और इन पंक्तियों के लेखक की 'टेर रही प्रिया', 'पुरवैया धीरे बहो', 'छिप-छिपकर चलती पगडंडी' कविताएं नयी कविता के रूप में ही प्रकाशित होती रही।<sup>2</sup>

नवगीत छठें दशक में यथार्थ जीवन की विसंगतियों की ओर उन्मुख हुआ। इसी बीच अनजाने में नवगीत को नयी कविता से बहिष्कृत कर दिया गया। अब नवगीतकार समय की प्रतीक्षा करते हुए अपनी-अपनी जीमं पर ही बन्धन मुक्त होकर स्वतंत्र सृजन करते रहे। नवगीतकार कथ्य और शिल्प की दृष्टि से अपना अलग स्थान बनाने में समर्थ रहे। नवगीत सामयिक हिन्दी कविता की जीवन्त एवं विशिष्ट प्रवृत्ति है। देश की माटी की गंध नवगीत की सबसे बड़ी विशेषता है। नवगीत रूढ़ि का कट्टर विरोधी है परन्तु परम्परा के सामने नतमस्तक है।

नयी कविता के साथ ही नवगीत का विकास माना जाता है। नवगीत एक ओर पारम्परिक गीतों से भिन्न है तो दूसरी ओर इसमें नयी कविता की कथ्यगत एवं शिल्पगत दृष्टि से भी भिन्नता दिखलायी पड़ती है। यही कारण है कि इसे गीत और नयी कविता से भिन्न नवगीत का नाम दिया गया है। वस्तुतः गीत एक महत्वपूर्ण काव्यधारा है। इसका सम्बन्ध लोक से ही नहीं साहित्य से भी रहा है। भक्तिकाल की काव्यधारा में भक्तकवियों के आत्मनिवेदन का माध्यम गीत रहा है। छायावादी युग में गीत की प्रधानता रही, परवर्ती कवियों ने भी गीत की रचना की किंतु उसमें मात्र गेयता दिखलायी पड़ती है, उसमें कथ्यगत दृष्टि से वह ऊँचाई नहीं है, जो पूर्ववर्ती काव्य में थी। यदि गीत विधा के उद्भव एवं विकास को देखा जाय तो यह मनुष्य के जन्म से जुड़ी हुई है एवं हरकाल में गीत की परम्परा दिखलायी पड़ती है। किंतु 'नवगीत' विशेष अर्थ बोध वाला शब्द है। जिस गीत में गेयता के साथ ही आधुनिकता बोध, रूढ़िवादी परम्परा का विरोध, लोक-संस्कृति एवं परम्पराओं की अभिव्यक्ति हो, उसे नवगीत की संज्ञा दी जा सकती है।

आज नवगीतकार असन्तोष के वातावरण में जी रहा है, फिर भी वह निराश नहीं है। उसकी गति अवरूढ़ नहीं हुई है, उसमें जिजीविषा है। नवता की परिधि में वह सामयिक

परिवेश और समकालीन वस्तुस्थिति से जुड़ता है। उसका असंतोष क्रियाशीलता का निर्माण करता है और ऐसा होने के कारण ही उसके गीत 'नव' से संयुक्त होते हैं। नवगीत का प्रारम्भ सन् 1950-55 के मध्य दिखलायी पड़ता है। सर्वप्रथम अज्ञेय, धर्मवीर भारती, सर्वेश्वरदयाल सक्सेना, शंभुनाथ सिंह ने गीतों की दिशा में नवीन प्रयोग किये जिसे नवगीत का आरम्भिक रूप माना जा सकता है किंतु आगे चलकर अज्ञेय, धर्मवीर भारती, सर्वेश्वर दयाल सक्सेना आदि के गीत काव्य रूप में परिवर्तित हो गये, उनकी बाद की रचनाओं में मुक्त छन्द की प्रधानता दिखलायी पड़ती है किंतु दूसरी ओर शंभुनाथ सिंह, नईम, ठाकुर प्रसाद सिंह (वंशी और मादल), रवीन्द्र भ्रमर, माहेश्वर तिवारी, अनूप अशेष ने गेयता प्रधान रचनाएँ की। नवगीत के सम्बन्ध में यह कहना अनुचित है कि वह मात्र नारा है। "वह अकविता, अस्वीकृत कविता शमशानी कविता, सहज कविता, विचार कविता आदि की तरह केवल नारा कभी नहीं रहा। डा० रवीन्द्र भ्रमर ने नवगीत आन्दोलन चलाया, जिसके प्रमुख सूत्रधार श्रेष्ठ नवगीतकार डा० शंभुनाथ सिंह हुए।

**गीतांगिनी**—राजेन्द्र प्रसाद सिंह द्वारा सम्पादित नवगीत का नाम लक्षण निरूपक संकलन गीतांगिनी का प्रकाशन (5 फरवरी 1950 को मुजफ्फरपुर में इस घोषणा के साथ सम्पन्न हुआ कि 'समकालीन हिन्दी कविता को महत्वपूर्ण और महत्वहीन रचनाओं के विस्तृत आन्दोलन में गीत परम्परा 'नवगीत' के निकट में परिणति पाने को सचेष्ट है।'<sup>3</sup>

**नवगीत दशक 1 (1982)**—में सम्मिलित नवगीतकारों के नाम क्रमशः इस प्रकार हैं— नईम, सोमठाकुर, देवेन्द्र शर्मा, इन्द्र, देवेन्द्र कुमार, भगवान स्वरूप, उमाकान्त मालवीय, शिवबहादुर सिंह भदौरिया, रामचन्द्र भूषण, ठाकुर प्रसाद सिंह और शम्भुनाथ सिंह। नवगीत की प्रथम विकासक पीढ़ी के कवियों में जो नाम इस दस नामों की परिधि में नहीं आ सके हैं उनमें से कुछ मुख्य हैं— वीरेन्द्र मिश्र, राजेन्द्र प्रसाद सिंह, रामनरेश पाठक, रवीन्द्र भ्रमर। दशक 1 में चयनित नईम आंचलिक और प्रीतिकर गीतों के लिए ख्यात रहे हैं। नईम की संवेदनात्मक ऊर्जा की पहचान कहाँ और कैसे होती है इसे एक उदाहरण के द्वारा समझा जा सकता है—

“शीश लिए फिरती है ज्वारी,  
कनियाँ मक्की लिए कुंआरी  
नहीं नकार सकी  
ये करनी  
गये प्रयास व्यर्थ ढंकने के।”<sup>4</sup>

**नवगीत दशक 2 (1983)**— इस दशक में कुमार शिव, अनूप अशेष, राम सेंगर, ओम प्रभाकर, उमाशंकर तिवारी, कुमार रविन्द्र, गुलाब सिंह, श्रीकृष्ण तिवारी, माहेश्वर तिवारी,



अमरनाथ श्रीवास्तव के नवगीतों का संकलन वक्तव्य के साथ प्रस्तुत किया गया है। नवगीत की दूसरी पीढ़ी ने जिस युग सत्य के उद्घाटन का संकल्प लिया है, वह वस्तुतः पूर्व पीढ़ी के प्रयासों का विकसित प्रमाण है। कुमार शिव युग सत्य का उद्घाटन करते हुए लिखते हैं—

“पड़ गया पीला  
हरे उद्यान का चेहरा  
नदी की देह दुर्बल हो गयी  
धूप इतनी बेहया पहले नहीं थी  
निर्वसन होकर  
तिमिर के बाबुओं में सो गयी।”<sup>5</sup>

**नवगीत दशक 3 (1984)** —इस दशक में अखिलेश कुमार सिंह, राजेन्द्र गौतम, डॉ० सुरेश, सुधांशु उपाध्याय, विजय किशोर, यादवेन्द्र दत्त शर्मा, जहीर कुरेशी, बुद्धिनाथ मिश्र, दिनेश सिंह, विनोद निगम की रचना संकलित हैं। नवगीत की तीसरी और अंतिम विकास पीढ़ी के दस प्रतिनिधि रचनाकार हैं, जिनमें अखिलेश कुमार सिंह मूलतः प्रणय—संवेदना के कवि हैं—

“पारदर्शी झील—सी ये  
अनवरत गाती हुई आँखें  
साथ मिल हमने बटोरी  
जो सुनहरी, मूँगियाँ पाँखे  
जो लिफाफों में संजोकर  
है रखीं  
बनकर निजी संसार।”<sup>6</sup>

डा० शंभुनाथ सिंह ने नवगीत दशक योजना के माध्यम से नवगीत के समग्र मूल्यांकन की दिशा को प्रशस्त किया। नवगीत दशक की उपादेयता असंदिग्ध है। डा० शंभुनाथ सिंह के इस क्रांतिकारी कदम की प्रशंसा करते हुए राजेन्द्र गौतम का कथन है— “इसमें कोई संदेह नहीं कि डा० शंभुनाथ सिंह की यह नवगीत दशक योजना सामयिक हिन्दी साहित्य के इतिहास में एक क्रांतिकारी कदम है। इन तीन संकलनों के माध्यम से न केवल नवगीत के महत्त्वपूर्ण देय को सामने लाया गया है बल्कि उसके इतिहास क्रम को समझने और मूल्यांकन करने का ठोस आधार भी प्रस्तुत किया गया है जो डा० शंभुनाथ सिंह की समर्पणशीलता का परिणाम है। डा० शंभुनाथ सिंह ने प्रस्तुत योजना के रूप में जो कार्य किया है, उसकी जितनी प्रशंसा की जाय कम है क्योंकि इससे एक इतिहास का निर्माण

हुआ है।”<sup>7</sup>

**नवगीत अर्द्धशती (1986)**—इसका भी सम्पादन डा० शंभुनाथ सिंह ने ही किया। इस संकलन में निराला, माखन लाल चतुर्वेदी से लेकर युवापीढ़ी के नवगीतकारों तक कुल 81 कवियों के 243 गीत संकलित हैं। इसमें नवगीत के विकास के चरणों को रेखांकित किया जा सकता है। संकलन में कवियों को अकारादि क्रम से रखा गया है। यदि यह क्रम कालक्रम से रखा जाता तो विकासात्मक अध्ययन की दिशा अधिक स्पष्ट रहती नवगीत अर्द्धशती के आधार को स्पष्ट करते हुए सम्पादक ने लिखा है कि “नवगीत अर्द्धशती नवगीत का एक खुला मंच है जिस पर पहुँचने के लिए गीत की नवता और आधुनिकता के अतिरिक्त कोई भी शर्त या पाबंदी नहीं रखी गयी है। प्रस्तुत संकलन नवगीत की पदयात्रा का एक दस्तावेज है जिसमें निराला की गीतिका (1934) से लेकर सन् 1985 तक के उन सभी कवियों के गीतों का चयन किया गया है जिसमें नवगीत के तत्व किसी न किसी रूप में दृष्टिगत होते हैं। इस तरह इस संकलन में इस शताब्दी के चौथे दशक से लेकर नौवें दशक तक के पचास वर्षों में नवगीत की विकास यात्रा के कवियों के तीन—तीन गीत संकलित है, जिन्होंने जाने—अनजाने नवगीत का बीजारोपण किया, उसे अंकुरित और पल्लवित किया। उसे पुष्पित और फलित बनाकर पूर्णता की ओर से जाने का अंशतः या पूर्णतः प्रयास किया है।”<sup>8</sup>

**यात्रा में साथ—साथ (1984)** देवेन्द्र शर्मा इन्द्र ने यात्रा में साथ—साथ एक संकलन प्रकाशित किया। जिसमें सम्पादक के अतिरिक्त माहेश्वर तिवारी, कुमार रवीन्द्र, राजेन्द्र गौतम, योगेन्द्र दत्त शर्मा, घनश्याम अस्थाना, बाबू राम शुक्ल, श्याम सुन्दर दूबे, श्याम निर्मम और हरीश निगम के नवगीत संकलित हैं। इस संकलन में संकलित सभी कवि नवगीत की विभिन्न मुद्राओं को अपने—अपने व्यक्तित्व के अनुरूप अभिव्यक्ति देने में सफल रहे हैं।<sup>9</sup> इस नवगीत संकलनों के अतिरिक्त स्वतंत्र रूप से 1971 से 1985 तक के डेढ़ दशक में कई नवगीत संग्रह प्रकाशित हुए। जिसमें प्रमुख हैं— बालस्वरूप राही का ‘जो नितान्त मेरी है’ (1971), देवेन्द्र शर्मा इन्द्र का ‘पथरीले शोर में’ (1972), कुँवर बेचैन का ‘पिन का बहुत सारे’ (1972), नचिकेता का ‘आदम—खत खबरे’ (1973), रमेश रंजक का ‘हरापन नहीं टूटेगा’ (1974), शंभुनाथ सिंह का ‘जहाँ दर्द नीला है’ (1977), शांति सुमन का ‘परछाई टूटती’ (1978), देवेन्द्र शर्मा इन्द्र का ‘पंख कटी मेहराबे’ (1978), देवेन्द्र मिश्र का ‘छाया नट धूप में’ (1980), कुमार रवीन्द्र का ‘आहत है वन’ (1984), रमेश रंजक का ‘दरिया का पानी’ (1984), विनोद निगम का ‘जारी है लेकिन यात्राएँ’ (1981), श्रीकृष्ण तिवारी का ‘सन्नाटे की झील’ (1981), बुद्धिनाथ मिश्र की ‘जाल फेंक रे मछरे’ (1983), स्वर्गीय उमाकांत मालवीय का ‘एक चाव नेह रीधा’ (1983), गुलाब सिंह का ‘धूल भरे पाँव’ (1983), अशोक कुमार सिंह

का 'टूटी तस्वीरों का अलबम' (1991), आदि। इसके अतिरिक्त नवोदित नवगीताकरों के संग्रह प्रकाश में आये हैं जो हिन्द नवगीत के स्वर्णिम भविष्य को अंकित करते हैं। निश्चित रूप से हिन्दी नवगीत सतत् नवता तथा आधुनिकबोध को समेटते हुए अग्रसर है। 1964 में अलवर से प्रकाशित 'कविता' नामक पत्रिका का नवगीत विशेषांक प्रकाशित हुआ। इसमें ठाकुर प्रसाद सिंह, उमाकांत मालवीय, रामदरश मिश्र, ओम प्रभाकर, भगीरथ भार्गव, देवेन्द्र कुमार, नईम, नरेश सक्सेना, छबि नाथ मिश्र, महेन्द्र शंकर, सोम ठाकुर, शलभ, श्रीराम सिंह के नवगीत संग्रहीत हैं। सातवें दशक के मध्य गीत-1 (1966) दिनेश सक्सेना तथा गीत-2 (1967) भूपेन्द्र कुमार स्नेही के सम्पादन में निकला। 1969 में 'पाँच जोड़ बाँसुरी' चन्द्रदेव सिंह के द्वारा सम्पादित हुई।

नवगीत की प्रकृति सोची हुई नहीं वरन् यथार्थता भोगी हुई है। नवगीत सामाजिक पलायन के विरुद्ध है। वह व्यवस्था से जूझता हुआ भीड़ की हर इकाई को सुनता है और उसकी आवाज पर पूरे दायित्व के साथ क्रियाशील रहता है। समाज में जो रीति रिवाज रूढ़ हो गए हैं उन्हें नवीन करने में व्यक्ति संघर्षरत है। नव गीतों में यथार्थ जीवन विशद रूप में दिखाई पड़ता है। सामाजिक जीवन की जड़ता बेरोजगारी, भुखमरी आदि के कारण समाज में चतुर्दिक निराशा का अंधकार फैल गया। स्वतंत्रता के बाद भी सामान्य जन अनेक प्रकार की समस्याओं से ग्रस्त हैं। आर्थिक समस्याओं से जूझता हुआ मनुष्य एक-एक दिन किसी तरह काट रहा है। आज गांव में रहने वाले लोग शहर के वातावरण से प्रभावित होकर गांव के रीति रिवाज को भूलते जा रहे हैं नवगीत में गांव के परिवेश का यथावत चित्र उभारा गया है गांव में रहने वाले व्यक्ति आर्थिक तंगी के शिकार हैं और विभिन्न प्रकार की सामाजिक समस्याओं से ग्रस्त हैं। सामान्य जन दुख से भरा हुआ जीवन व्यतीत कर रहा है वह अपनी आवश्यकताओं को आने वाले कल पर टालता रहता है उसकी परेशानियां दिन प्रतिदिन बढ़ती जाती हैं। वे परिवार एवं अवसाद भरा जीवन जीता है उसकी हंसी में भी उदासी रहती है। किसी भी सहानुभूति या उपकार एवं प्यार भी उसे दुख पहुंचाता है। नवगीतकारों ने गांव नगर महानगर के परिवेशों में व्याप्त लोकजीवन, सामाजिक एवं आर्थिक स्थिति लोक परंपरा और रीति-रिवाजों की अभिव्यक्ति नवगीत के माध्यम से किया है। वह अपने गाँव के भोले भाइयों को संदेश देता है कि अपनी संस्कृति जो हमें बहुत कुछ खोकर मिली है, उसे मत छोड़ो। इसलिए कठिन से कठिन घड़ियों को भी हँस हँस कर सह लो, जो हमारे दादा, परदादा का प्रेम-मुहब्बत है, उन रिश्तों को एक पल में मत तोड़ो। अपने सीधेपन के कारण तुम भ्रम में मत पड़ो।

नवगीत की रचना करते समय नवगीतकारों की दृष्टि से कुछ भी अनदेखा नहीं रहा। नवगीतकार आम आदमी की दिनचर्या का सहचर है। नवगीत दर्द का ही गीत है। उसमें

आम आदमी के दर्द को भी सम्मिलित किया गया है। जो कि फुटपाथ पर रहकर अपनी दुःखमय जिन्दगी वहीं व्यतीत कर देता है। उसके लिए जिन्दगी की रंगिनियाँ कोई मायने नहीं रखती, वह तो फुटपाथ की चहारदीवारी में जड़ दिया जाता है। उसकी हर सुबह नंगी और हर शाम भूखी होती है, ये सब उसकी नियति बनकर पहरेदार की भाँति सुबह शाम घेरे रखती हैं। उस आम व्यक्ति के लिए संसार की सारी रोशनी सारा उजाला व्यर्थ सिद्ध हो जाता है। ऐसे ही आम आदमी के दर्द को शंभुनाथ सिंह ने अपने गीत 'कीलों से जड़ दिया गया हूँ' के माध्यम से व्यक्त किया है –

“फुटपाथों की दीवारों पर  
कीलों से जड़ दिया गया हूँ।  
नंगी सुबहें, भूखी शामें,  
पहरा देती मुझको घेरे,  
व्यर्थ हो गयी सब रोशनियाँ,  
बेमानी हो गये अंधेरे।”<sup>10</sup>

जहाँ आम आदमी की स्थिति को सीधे और सहज ढंग से व्यक्त करने का प्रमाण मिलता है, वहाँ कथन की वक्रता एकदम अनुपस्थित नहीं है। अश्वघोष ने आज के गाँव के परिवेश को बेहूदगियों को रेखांकित करने के लिए अम्मा के खत का आश्रय लिया है। कुछ आंचलिक शब्दों के प्रयोग से और पत्र की आत्मीय शैली में यथार्थ की रिक्तता और प्रखर होकर व्यंजित हुई है—

“पिछले बरस विकट वर्षा में  
बैठ गया औसारा  
छप्पर के नीचे ही रहता  
अब परिवार हमारा  
तुम्हीं बताओ जायें कहाँ हम  
अपने ढैया—ठाँव से  
बहुत दिनों के बाद मिला है  
अम्मा का खत गाँव से।”<sup>11</sup>

नवगीतकारों ने अपने गीतों के माध्यम से तत्कालीन समाज की स्थिति का यथार्थ चित्र उपस्थित किया है। उमाशंकर तिवारी के अनेक गीतों में इसे देखा जा सकता है—‘एक बीमार की शाम’, ‘कौन रहेगा मेरे बाद’, ‘शहर में डोलता कबन्ध’, ‘असंगति’, ‘किस्त किस्त अधियारा’, ‘उदास किरण’, आदि। नवगीत मानव मात्र के दर्द की कविता है— दुःख का दर्द, सुख का दर्द, संगति का दर्द, विसंगति का दर्द, हर्ष का दर्द, विषाद का दर्द, उजला

दर्द, नीला दर्द, संघर्ष का दर्द, प्यार का दर्द । आज का समाज अनेक बुराइयों से ग्रस्त है और उसमें रहने वाले सामान्य जन उससे त्रस्त हैं । उनके दुःख और दर्द का चित्रण नवगीतों में भली प्रकार से हुआ है । व्यक्ति जिधर भी पाँव रखता है उसे दुःख ही दुःख मिलता है । लेकिन व्यक्ति उस दुःख की लहर को झेल लेता है तो फिर उसे सुख मिलता है । समय परिवर्तनशील है अगर आज दुःख है तो कल सुख भी होगा ऐसा सोचकर मनुष्य आने वाले हर दुःखों को हँस-हँसकर झेलता जाता है । नवगीतकार कुमार शिव ने अपने 'घर' शीर्षक गीत में आर्थिक समस्याओं को झेलते हुए सामान्यजन का यथार्थ चित्रण किया है –

“बेल धूप की  
सूख चली है  
दिन है टूटे गमले जैसा ।  
लेटे हुए पिता आंगन में  
टूटे हुए तानपूरे—से  
धूल—धूसरित वीणा जैसी  
खड़ी हुई कोने में अम्मा ।  
झूले पर उदास बैठी है  
बांसुरिया सी प्यारी बहिना,  
नित्य पूजती तुलसी चौरा  
देती मंदिर की परिक्रमा ।”<sup>12</sup>

स्वतन्त्रता के पश्चात् भारत की सामाजिक स्थिति अत्यधिक दयनीय थी । उस समय भारत की अधिकांश जनता विभिन्न प्रकार की सामाजिक समस्याओं के मध्य अपना जीवन व्यतीत कर रही थी । नवगीतकार ने अपने गीतों में तत्कालीन सामाजिक स्थिति का यथार्थ चित्र प्रस्तुत किया है । सामाजिक विसंगतियों का चित्रण करने वाले उमाशंकर तिवारी जी ने सामाजिक विसंगतियों के परिणाम स्वरूप व्यक्ति की यथार्थ स्थिति का चित्रण व्यक्तिगत बोध के रूप में अभिव्यक्त किया है—

“एहसासों के इन धक्को में  
बुलडोजर से दब जाता हूँ  
कोलतार की इन सड़कों पर  
औधे मुँह मैं मर जाता हूँ  
जख्मों पर कुत्तों की जीभें  
लावारिस पेंजे  
अनचाहे ।”<sup>13</sup>

आजकल सामान्य जन से लेकर, रचनाकार, जीविकोपार्जन हेतु महानगरों के सम्पूर्ण

संत्रास को बहुत ही सहजता से स्वीकार कर उसे अन्तिम सांस तक भोगते रहने के लिए विवश है। उसकी विवशता यह है कि वह अपनी भौतिकवादी आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु संवेदन शून्य स्थितियों में समझौता करता है। नगरों की जिन्दगी लोगों को घुटन भरी महसूस होती है वह गाँव के बीते हुए पलों को याद करता है। शहर में रहकर उसे अपनी जिन्दगी एक मशीन की भाँति लगने लगती है। हर रोज सुबह से शाम तक भाग-दौड़ में व्यस्त रहता है। व्यस्तता भरी जिन्दगी में वह सब कुछ भुला बैठता है जब वह थक जाता है या ऊबने लगता है तो इस शहरी जिन्दगी पर झुंझलाता है, गुस्सा करता है। वह अपना दायरा शहरों के बन्धन में जकड़ा हुआ पाता है। जब कवि का बचपन गाँव में बीता हो और युवावस्था उस हरियाले दृश्य-संसार से वंचित होकर नगरों-शहरों में बनी ईट पत्थरों की बड़ी-बड़ी अट्टालिकाओं और लुभावनी दीवारों के बीच घिर गयी हो तब कवि सिर्फ अतीत की यादों के बीच ही सुख का अनुभव कर सकता है। थोड़े से ही समयान्तराल में प्रकृति के इस विनाश-दृश्य से वे स्तब्ध और हताश हैं। किंतु वह बुजुर्ग पीढ़ी जिसका अधिकांश जीवन प्रकृति की उन्मुक्त और पावन गोद में व्यतीत हुआ है, आज की निर्वसना धरती को देखकर हतप्रभ है। नवगीतकार कहता है कि शहर की सड़कों पर खुलकर चलने में डर लगता है जिसके पास बुद्धि विवेक है अर्थात् जो बुद्धि से काम सिद्ध करता है वह सफल होता है और सीधे-सादे लोग भूखों मरते हैं। क्योंकि ये प्रतिष्ठा के लिए जीवित रहते हैं। जब व्यक्ति घर में होता है, तब उसे घर का मूल्य समझ में नहीं आता। जब वह बाहर कदम रखता है, तब उसे घर की याद सताने लगती है। तब वह सोचता है मुझे घर नहीं छोड़ना चाहिए था। वहीं रहकर कुछ भी करना था लेकिन अपने घर से दूर नहीं होना चाहिए था। यहाँ तक कि उसे घर के आँगन का छोटा सा तुलसी का पौधा भी याद आता है –

“शहर का वह शोर गुल  
वह गाँव का सूता लरेता  
आग में झुलसी हुई तुलसी  
धुएँ में जचा जेता  
रेत में जब भी थमी है नाव  
घर की याद आयी”<sup>14</sup>

यांत्रिकता एवं भौतिकवाद की चहल-पहल ने मानवीय संबंधों को भी प्रभावित किया है। वे सारे मूल्य जो समाज को नैतिकता के रिश्ते से बाँधे हुए थे, अब अर्थहीन से प्रतीत होने लगे हैं। आदमी के अन्दर आदमियत समाप्त होती जा रही है। हर आदमी एक दूसरे से सिर्फ स्वार्थ की बात करता है। मानवीय रिश्ते स्वार्थपरक हो गये हैं। सभी रिश्ते लिप-पुत कर रह गये हैं, कोई किसी को पहचान नहीं पा रहा है। जब तक एक का दूसरे से स्वार्थ है,

वह उसे पहचानता है, जहाँ स्वार्थ पूरा हुआ फिर नहीं पहचानता ।

आज गाँव के लोग शहरी वातावरण से प्रभावित हो रहे हैं, लोक में कुछ ऐसी परम्पराएँ और रीति-रिवाज हैं जिनको शहरी परिवेश के मध्य जीवन यापन करने वाले लोग विस्मृत करते जा रहे हैं, पर ग्रामीण वर्ग उन्हीं परिवेश के मध्य जी रहे हैं। उसको वे आज भी स्वीकार करते चल रहे हैं किन्तु औद्योगिक विकास के कारण ग्रामीण वर्ग रोजगार के लिए शहरों की ओर जा रहे हैं, जिससे संस्कृति प्रभावित हो रही है। लोक जीवन की परम्पराओं और रीति-रिवाज में कुछ विशेष चिह्न लोक परम्परा से जुड़कर आज लोक में व्याप्त है, जो शुभ का प्रतीक माना जाता है। ऐसे लोक विश्वास सम्बन्धी शब्दों का प्रयोग नवगीतकारों ने किया है। शहर में व्यस्त जीवन एवं औद्योगिक विकास के कारण गीत गाने का प्रचलन दिन पर दिन समाप्त होता जा रहा है, परन्तु गाँवों में इसकी परम्परा आज भी बनी हुई है। शिव बहादुर सिंह भदौरिया ने 'सूखे का गीत' शीर्षक गीत में गाँवों में गाये जाने वाले गीतों की परम्परा की ओर संकेत किया है—

“सूख रहे धान और पोखर का जल  
चलो पिया गुहरायें बादल—बादल ।”<sup>15</sup>

परम्पराओं के बीच जीवन के विविध आयाम की व्यथा कथा प्रस्तुत करने में आज के नवगीत समर्थ हैं। नवगीतकारों में भारतीय संस्कृति की झलक स्पष्ट रूप से देखने को मिलती है। उसके गीतों में प्राचीन वैभव के साथ आज वर्तमान के बिगड़े हुए रूप दिखाई देते हैं नवगीतकार को आज के गिरते मूल्यबोध के बीच उसे अपने भव्य प्राचीन भारत के गौरव का स्मरण हो जाता है। हमारे भारत वर्ष की संस्कृति गाँवों में बसती है। गाँवों की संस्कृति ही असली देश संस्कृति है। शंभुनाथ सिंह गाँव से आधी सदी तक जुड़े रहे हैं। नगर और महानगर में निवास करते हुए भी उनका मन बारम्बार गाँवों में दौड़ लगाता रहता है। वह इनसे दूर नहीं हो पा रहा है बल्कि वह और अधिक जुड़ने की कोशिश कर रहा है —

“वे बचपन के खेल—खिलौने  
डलिया मौनी सूप,  
कभी नहीं भेंट पाया मेरे  
मन में इनका रूप  
कहाँ उड़े वे लाल लंगोटे  
वह ढोलक की थाप  
आल्हा, कजरी, होली, चैता,  
विरहा के आलाप ।”<sup>16</sup>

शंभुनाथ सिंह को अपने 'महाभिनिष्क्रमण' नामक गीत में अपने गाँव को छोड़कर बाहर

आ बसने पर पछतावा हो रहा है। वे उस संताप को विस्तार से व्यक्त करते हैं। उनको अपने गाँव की एक-एक चीज सिल-सिलेवार याद आती है। उन यादों से एक पूरी तस्वीर बनती है, पुराने गाँव की जिसमें हमारी संस्कृति और लोक-जीवन की मीठी सुगन्धि भीनी हुई है। ऐसे चौपाल में रखी 'आठो काण्ड रामायन' सबल सिंह चौहान की हिन्दी महाभारत झाल, ढोल, मजीरे याद आते हैं। कैथी अच्छरों में लिखी रामायन की और कबीर की साखियाँ याद आती हैं। खॉप, चरनी, धूर, खपरैल वाले घर, फूस की बनी मड़ैया सब याद आते हैं—

“चौक का वह कुआँ पक्की जगतवाला

लगी ढ़ेकुल

बंधी जिसकी डोर में है डोल।”<sup>17</sup>

आज देश में प्रदूषण तेजी से फैल रहा है, जिस पर बड़ी हाय-तौबा मची है। इसके उपाय भी ढूँढे जा रहे हैं। उसका असली कारण हमारा सांस्कृतिक प्रदूषण है जिसकी ओर कम ध्यान दिया जा रहा है। सांस्कृतिक प्रदूषण हमारी अन्तरात्मा को प्रदूषित कर रहा है। आज के मानव की जो विडम्बना है, वह इसी अपसंस्कृति का परिणाम है जो भोगवादी है, आत्मकेन्द्रित है, यान्त्रिक है जिसने जीवन के मूल्य को गौण कर दिया है। फलतः कला और संस्कृति के मूल्य भी इस अपसंस्कृति में कम हो गये हैं। कला का तात्पर्य मनोरंजन और संस्कृति का मतलब खान-पान, परिधान और नाच-गान मात्र रह गया है। नवगीतकार आधुनिकता पर व्यंग्य करते हुए प्राचीनता को न छोड़ने की सलाह देते हैं। प्राचीन मूल्यों में समय-समय पर परिवर्तन करना आवश्यक है परंतु एकदम छोड़ना श्रेयष्कर नहीं है। क्योंकि अपनी संस्कृति हमारी धरोहर है। इसे सुरक्षित रखना हमारा परम कर्तव्य है।

नवगीत में आधुनिकता की विविध प्रवृत्तियों महामानव बोध, अभाव, संत्रास, घुटन, तनाव, एकाकीपन, अनिश्चितता, समष्टि और व्यष्टि सम्बन्ध, व्यथा आदि सम्मिलित हैं। छायावादोत्तर हिन्दी नवगीत के प्रारम्भिक दौर के गीत प्रेम, प्रकृति, लोकजीवन, ग्राम्य परिवेश की ओर जहाँ अधिक उन्मुख थी वहीं परवर्ती नवगीतों, भावात्मक एवं वैचारिक धरातल पर जीवन के विविध आयामों की संवेदनाओं को आधुनिक सन्दर्भों में टोहने की प्रवृत्ति अधिक है। इसलिए जीवन की कडुवाहट, संबंधों की टूटन, संक्रमित जीवन-मूल्य, राजनीतिक अवमूल्यन, शोषण की अभिव्यक्ति आदि की प्रस्तुति ग्रामीण, नगर तथा महानगर के परिवेश में संघर्षों के बीच जिजीविषा की उत्कट अभिलाषा यथार्थ की भावभूमि पर प्रस्तुत हुई है। नवगीत के विविध आयामों की अभिव्यक्ति विभिन्न धरातलों पर असरदार ढंग से काव्यात्मकता तथा कलात्मकता के साथ हुई है। नवगीत में जहाँ एक ओर यथार्थ के धरातल पर सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक, सांस्कृतिक विसंगतियों पर प्रहार हुआ है, वहीं दूसरी ओर मानवीय जीवन संबंधों के रागात्मक पक्षों को तलाशने की भी प्रभावात्मक प्रस्तुति



हुई है। जीवन की विसंगतियों से उत्पन्न संघर्षशीलता के विविध आयामों की अभिव्यक्ति हिन्दी नवगीत में संवेदनशून्यता के विविध स्तरों पर हुई है। जिसके फलस्वरूप निराशा, अवसाद, एकाकीपन, रिक्तता, अजनवीपन, स्वार्थपरता की मनःस्थिति दिखायी देती है तो वहीं मंगलाशाजन्य आस्था और विश्वास का सतत प्रवाहमान रूप दृष्टिगोचर होता है। हिन्दी नवगीत में जीवन की विषमताओं में जीवन—मूल्य के सम की तलाश प्रखरता के साथ दिखायी देती है।

### संदर्भ—सूची

1. नवगीत दशक, पृ० 9 ।
2. नवगीत दशक, सं० शंभुनाथ सिंह, पृ० 9 ।
3. गीतांगिनी, पृ० 3 ।
4. नवगीत दशक—1, पृ० 27 ।
5. नवगीत दशक—2, पृ० 29 ।
6. नवगीत दशक—3, पृ० 19 ।
7. नवगीत, उद्भव और विकास, राजेन्द्र गौतम, पृ० 60 ।
8. नवगीत अर्द्धशती, पृ० 35 ।
9. नवगीत दशक, उद्भव और विकास, राजेन्द्र गौतम, पृ० 62 ।
10. जहाँ दर्द नीला है, शीर्षक 'कीलों से जड़ दिया गया हूँ', शंभुनाथ सिंह, पृ० 9 ।
11. अश्वघोष, नवगीत शिखर पत्रिका, पृ० 14 ।
12. नवगीत दशक—2, पृ० 26—27 ।
13. हिंदी नवगीत सार्थक कृतियां, पृष्ठ 34 ।
14. माहेश्वर तिवारी नवगीत शिखर, पृष्ठ 43 ।
15. नवगीत दशक—2, पृ० 39 ।
16. शंभुनाथ सिंह : माता भूमि : पुत्रों हूँ पृथिव्यां, पृष्ठ 26 ।
17. वही , पृ० 35 ।

# Simone de Beauvoir: Philosopher and Feminist

Dr Sameema Zahra

School of Historical and Philosophical Inquiry

University of Queensland

Australia

## Abstract

This paper engages with Beauvoir as an heir of the Western philosophical tradition and also as one of the forerunners of feminist tradition. It posits Beauvoir's *The Second Sex* as well as her earlier philosophical writings as one of the deepest and finest examples of feminist engagement with western philosophy. It posits that Beauvoir questions the western model of subjectivity; she argues that it is not a human model but rather a masculine model. It is not her contention that reality is something separate for men and women; rather she argues that patriarchy has split the world into two halves - the masculine half and the feminine half. Each half is assumed to be exclusive and there is no room left for ambiguity in this division.

## Introduction

Simone de Beauvoir is probably the most famous as well as the most neglected feminist of our times. Her magnum opus, *The Second Sex*, is seen as androcentric, phallogocentric and outdated while simultaneously being considered the feminist bible. This paper attempts to engage with this enigma by looking at Beauvoir as a philosopher embedded in the Western philosophical tradition, while also examining her as the torchbearer of feminist philosophy. By situating her in the context of her philosophical predecessors we examine how far the charges of phallogocentrism are justified. The paper closely examines Beauvoir's feminist critique of the Western subject, in order to get closer to the Beauvoir we deserve, Beauvoir the philosopher and Beauvoir the feminist.

Beauvoir's work is a critique of a particular kind of subject: the autonomous self. I contend that Beauvoir finds the very structure of autonomy, as traditionally theorised, incompatible with being a woman. She claims in *The Second Sex* that this world has always belonged to men and neither men nor women have had any doubt regarding this supremacy. There are many explanations given for this dominance but she finds none of these satisfactory

(2011, 73). *The Second Sex* is an extensive search for the reasons for woman's status as the absolute other of man; in it, Beauvoir asks why woman has assumed this status without putting up a proper fight (7). Her answer, well discussed and understood by most of her commentators and critics today, is that woman is deliberately trained to be kept outside the domains of subjectivity; she is trained not to become the one and always remain the absolute other. Most of Beauvoir's scholars and critics agree so far in their reading of *The Second Sex*; however, some suggest that Beauvoir's solution to this conundrum is that woman should be trained to participate in subjectivity just like man (Mackenzie 1986, 150-51; Plumwood 1993, 27). According to these critics, Beauvoir argues that if there is nothing standing between woman and subjectivity but the centuries-old practices that push her towards objectification, passivity and otherness, then there is no other solution but to break her free from those shackles and train her to be a subject *just like man*. In this paper, I argue that Beauvoir's critique of oneness and otherness cuts deeper than the claims about women's training; I contend that Beauvoir finds the very structure of subjectivity, as traditionally theorised, incompatible with being a woman. She not only claims that women are trained to live inauthentically, but also exposes the model of subjectivity as flawed, given that it makes man the standard of subjectivity and excludes woman from its very definition. Therefore, I argue that Beauvoir displaces masculinity as the mark of subjectivity. In doing so she demonstrates the limits of a Western understanding of subjectivity.

The paper is divided into three sections. First, to demonstrate Beauvoir's rootedness in Western philosophical tradition, I examine her engagement with the Western model of subjectivity. Beauvoir does not merely build upon her predecessors but rather takes their legacy into hitherto uncharted territories by debunking their claim of sex-neutrality. To examine Beauvoir's critique of the Western idea of subjectivity I first ask what it means to be an autonomous subject in Western philosophy. I argue that autonomous subjectivity rests on establishing a clear divide between nature and humanity, and I demonstrate that Beauvoir finds such split problematic. In section two, I demonstrate Beauvoir's reasons for arguing that woman is excluded from definition of subjectivity. Given that autonomy rests on a split between humanity and the natural world, and since patriarchy reduces woman to nature; as a result, she is left outside the

domains of subjectivity. Subjectivity under patriarchy first privileges mind/transcendence/culture over body/immanence/nature and reduces woman to the second domain. Finally, I examine Beauvoir's legacy and briefly point out how she suggests a different model of subjectivity.

### **The Autonomous Subject**

Simone de Beauvoir was born to shake the world, the world of bourgeois morality, the world of patriarchy, the world of feminist resistance, the world of literature and above all the world of philosophy. Her life choices were acts of rebellion and so was her philosophy, although the latter often goes unacknowledged. Beauvoir titled the first volume of her memoirs, *Memoirs of a Dutiful Daughter*; which is notable as this volume explores the early years of her life when she struggles with the values upheld by her parents. Nonetheless she still maintains the appearances of being a dutiful daughter. By the end of this volume Beauvoir quits the game of a dutiful daughter as it perpetuates the shackles of patriarchy. She could not remain faithful and subservient to a morality that maintains and perpetuates oppressive and inauthentic structures. But Beauvoir is not only the daughter and heir of Françoise Brasseur and Georges Bertrand de Beauvoir; she is also an heir of the Western philosophical tradition. She inherited the philosophies of the ancient and the medieval philosophers as well as breathed in the modern Western philosophical tradition: Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Husserl and Heidegger were her philosophical forefathers. Here one can ask whether she remained faithful and subservient to them? Was Beauvoir a dutiful daughter of the Western philosophical tradition?

This paper is a search for Beauvoir's legacy but it is also an engagement with her rootedness in the legacy of her philosophical forefathers. Beauvoir's debt to Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Husserl, Heidegger and many others cannot be denied, but her reworking of these philosophies is often not recognised. She is quite often viewed as an amateur playing with ideas without much critical insight. I, along with some recent Beauvoir scholars, argue that Beauvoir engages more deeply with these philosophers than she is given credit for. Beauvoir's entire philosophical and literary corpus is a critical engagement with the Western philosophical tradition. Following Descartes, her philosophy

begins with the subject, but her subject cannot shed her particularities like the Cartesian cogito, as she has learnt from Husserl that the subject is never neutral. Nietzsche has taught her the importance of the individual, but Hegel warns her of the threats of individualism, that consciousness is nothing without the other. Following Kant, she knows that the moral law cannot be imposed from the outside, but the existentialists teach her that it cannot be abstract or cut off from particular situations. However, her work is not an amalgam of these conflicting and balancing views, because she has taken these ideas into hitherto uncharted territories. She situated these philosophies, for the first time, in the feminine world.

Beauvoir removes the mask of sex-neutrality from these philosophies. The subject in all these philosophical discussions does not claim to belong to any particular group, especially not to any particular sex. Beauvoir questions the Western model of subjectivity; she argues that it is not a human model but rather a masculine model. She writes, "In fact, just as for the ancients there was an absolute vertical that defined the oblique, there is an absolute human type that is masculine." (2011, 25) On this account, to be a subject is to be a man. It is not her contention that reality is something separate for men and women; rather she argues that patriarchy has split the world into two halves - the masculine half and the feminine half. Each half is assumed to be exclusive and there is no room left for ambiguity in this division. The masculine half is considered active, transcendent, creative, and rational; it takes risks, it struggles and is violent. It is here that the autonomous subject resides. The feminine half is presumed to be passive, immanent, repetitive, corporeal and mystical; it is the absolute other of the autonomous subject. Beauvoir argues that the Western model of subjectivity is built on this division. Even when the language is neutral or when it implicitly includes woman in its definition of subjectivity, as Descartes' account did, this biased foundation remains unaltered. Beauvoir questions the neutrality of the autonomous subject and by questioning this neutrality she shakes these foundations.

Beauvoir's critique is not a critique of one or two philosophical systems, rather she finds subjectivity, as conceived under Western philosophical imaginary, lacking. She makes a universal claim; the original tendency of every individual is to posit himself or herself as subject. However, it requires concrete

situations to make such claims (66) and women are systematically denied this luxury. On the surface the conditions of subjectivity proposed by the Western philosophical imaginary appear universal; they claim to include all beings that are referred to as humans. However, once we have a closer look at this definition of subjectivity it does not appear so innocent; it favours a certain sex, a certain class and a certain race (Plumwood 1993, 4-5, 116).

Here it is important to point out that I am not trying to give a clear and simplified story of the rise and fall of the self. The history of modern Western philosophy and its engagement with the self is not a uniform story. It does not have a very clear and definite beginning nor does it have a clear uniform development. To say that Descartes is the founder of Western philosophy's obsession with the self (Solomon 1988, 5) will be an act of over-simplification. Descartes's work is embedded in a specific context (Bordo 1987, 3); he was influenced by the scientific spirit of his time and was also responding to his contemporaries and predecessors. For better or worse, all these influences gave rise to the autonomous, universal and rational self and the dichotomy between mind and body (Martin and Barresi 2006, 123-141). As I am not tracing the history of ideas I am not concerned here with the question whether someone before Descartes came up with these ideas. For this paper, the important point is that the idea of the autonomous subject emerged through various writings in early modern Western philosophy (Kaukau and Ekenberg 2016, 2) and I take Descartes as the symbolic representative of this idea.

Descartes's cogito is not situated spatially or temporally; it has no history, no differences and no particularities underlying it. Theoretically, it extends its limits to include everyone irrespective of class, race, education, religion, ethnicity and even sex. However, it excludes anything that is not rational; self and cogito are one (Plumwood 1993, 116). The idea of the subject or self is extended to everyone as long as they fit within the Western understanding of rationality (Taylor 1989, 151-152). However, those who do not fit into this picture are easily dehumanised, and their subjection or colonisation is thus justified (Seidler 1989, 15-16). The ideal of autonomy requires the self to be its own master to earn the right to be called a subject. Those who are not able to demonstrate this level of autonomy are treated as grown-up children, whether they are a complete race that is incapable of self-governance or the entirety of

the other sex and hence half of the humanity that needs the tutelage of another autonomous subject (Berlin 2002, 198-199).

Therefore, it is essential that we first answer what an autonomous subject stands for and why some are excluded from its definition. An autonomous subject is the ground of their choices, the locus of their will. However, autonomy cannot be reduced merely to the absence of external coercion for that would make most civil societies inhospitable for such subject (Berlin 2002, 215-216). Unless we unwrap the concept of the autonomous self and lay bare the baggage it carries, we will not be able to answer the question of why woman lacks autonomy. I claim that the idea of autonomy hides within itself a twofold distinction; first it conceals humanity's desire to be distinct from nature and second its fear of other subjects. The autonomous subject is distinct from nature; not a blind play of natural forces (179). But freedom from nature is not the only requirement of autonomy, this subject is also free from other humans in making choices, their own master (179). In this paper I focus only on humanity's distinctions from nature and how it excludes woman by identifying her with nature.

Separateness from nature is the distinctive mark of autonomy. The autonomous subject discussed in the Western philosophical tradition is free from nature, as Berlin (2002) puts it:

I wish to be somebody, not nobody; a doer – deciding, not being decided for, self-directed and not acted upon by external nature or by other men as if I were a thing, or an animal, or a slave incapable of playing a human role, that is, of conceiving goals and policies of my own and realising them. This is at least part of what I mean when I say that I am rational, and that it is my reason that distinguishes me as a human being from the rest of the world.  
(179)

To be an autonomous subject is to posit oneself as differentiated from a blind play of natural forces. The rise of the idea of the autonomous subject as further and further away from the natural and organic is arguably the significant mark of modernity (Easlea 1981, 66). Autonomy is seen in opposition to the cosmos and nature, and in fact the theorists of modernity put forward the thesis that culture needs to dominate nature for humanity and rationality to prevail

(Nolasco 2017, 5; Seidler 1989, 48). Thus, the path of autonomy is the path of culture's dominance over the blind forces of nature. Put simply, it is the victory of mind over body.

Before the rise of modern philosophy, humanity was not seen as the master of nature or as something entirely distinct from it. The ancient and medieval philosophers placed the human being on a higher pedestal, defined the human being as the rational animal; nonetheless they still maintained the animality of their being. Humanity, in being part animal, was still a part of nature and as such not entirely over and above it: neither its slave nor its master (Bordo 1987, 93). The rise of modern philosophy and the emergence of new sciences gave humanity such confidence in its knowledge and capacities that it re-conceived itself as entirely distinct from nature (Easlea 1981, 82; Plumwood 1993, 117). Among the ancient Greeks and the medieval philosophers this mystery and alterity of nature was understood in terms of a conflict between form and matter. The formal principle was considered the dominant one that needs to suppress the material one (Lloyd 1993, 5-9). However, modern philosophers split matter and mind into two separate realms without any similarity or relation between the two. Socrates Nolasco writes that this had dire consequences for our understanding of what it means to be human as it gave rise to the individualist turn of modernity:

Those problems did not exist in philosophy before the formulations of Cartesian dualism. For example, the body concept developed by Plato had raised problems that were abandoned by Descartes. Plato, as well as Aristotle and Epicurus, considered the body an instrument of the soul and, as such, its “opposite,” not opposition to it. (2017, 89-90)

Descartes' Cartesian split between mind and matter and their distinct nature not only established a stark dualism between the two; it also gave rise to an understanding of nature antithetical to the human. In this picture matter or nature is seen entirely outside and indifferent to man, what Plumwood refers to as *hyperseparation* (1993, 117).

This autonomous man, so separated and distinct from nature, could not form any other relationship with it other than that of domination (Bergoffen 2003, 190). Regarding the autonomous man's attitude towards nature, Beauvoir



writes:

Either it [nature] realises itself as a purely abstract opposition – it is an obstacle and remains foreign – or it passively submits to man's desire and allows itself to be assimilated by him; he possesses it only in consuming it, that is, in destroying it. In both cases he remains alone; he is alone when touching a stone, alone when digesting a piece of fruit. (2011, 163)

This turn is not merely limited to Descartes and his followers, nor is it limited to a new epistemological turn in philosophy. The whole meaning of the human body and soul, its social, religious and political role is being questioned and, as such, a new understanding of subjectivity comes into being. Humanity is no longer seen as one small speck in the cosmos, rather it becomes rightful owner of the world (Lloyd 1993, 17). In this picture nature is stripped of all its purpose and agency, and is seen as entirely passive (Plumwood 1993, 4, 110). This understanding of nature begins by positing nature as a lack, as something entirely distinct from the human realm.

This *hyperseparation* from nature is not limited to showing how humanity is distinct from the external world, how the human world stands in contrast to the merely natural world. Cartesian dualism splits even the individual human into two: the *res cogitans* and the *res extensa* (Bordo 1987, 93). Human beings are not only strangers to the world, but their own bodies are distinct from them in being a part of nature. Thus, autonomy by its very definition is based on the exclusion of the material/corporeal/bodily principle. It is the promotion of the idea that mind should prevail over matter (Seidler 1989, 4). To be an autonomous subject one must suppress nature; external nature is for the subject's exploitation and its own body is to be ruled by its mind.

The dominance over nature does not claim that humanity is not a part of nature, rather it splits the human being into two personalities: the empirical self (the bundle of desires) and the transcendent self (the dominant controller) (Berlin 2002, 182). In this context, there is nothing worse than treating humans as if they are determined by natural impulses (184). According to this view, to treat humans as playthings of nature, or natural causes, is to strip them of their humanity and make them one with the natural realm. The idea of autonomy as humanity's control over nature does not pose a problem for the philosophers

who see a more determinist picture of the universe like Spinoza. Such philosophers see self-mastery in understanding the course of nature or history and thereby getting rid of any irrational desires. For them it is not a matter of moulding the event but understanding the events and thereby overcoming the blind natural disorder through reason and order (179-180, 188-190). It is through will, reason and understanding that nature is to be dominated and controlled.

Beauvoir's work not only critiques such split but also suggests other possibilities by pointing out the shortcomings of such distinction. Her work critiques and questions the pretensions of the Western subjectivity by showing that, (a) it does not include woman as human in its definitions and (b) it is built on a mythical understanding of femininity and masculinity. In the next section I examine, how, according to Beauvoir, woman is kept outside the domain of subjectivity.

### **Woman and Autonomy**

Beauvoir's project is arguably similar to Descartes project (Bauer 2001, 50), albeit with a feminist twist. As Descartes begins with radical doubt, concerning all our ideas of the sensory world, Beauvoir also questions all our preconceived ideas about men and women. As Descartes' doubt brings about a revolution in the way we do philosophy, so too does Beauvoir's, although the importance of her work often goes unacknowledged in the history of philosophy. As Descartes doubts his own existence, Beauvoir doubts the existence of woman. Both try to rid themselves of their preconceived prejudices. However, as Descartes believes that he is able to dissociate his sex from himself, and think as a neutral being, Beauvoir cannot, and that is why she doubts this very idea of a sex-neutral being. Thus begins her quest to understand what a woman is and how she comes into being, in order to understand what it means to be a subject. She exposes this one-sided description of the universal self, for without this “we cannot think coherently about what a “man” is, cannot make out a sex-neutral sense of the term, until we address the question of what it means to be, to be called, a woman.” (Bauer, 2001, 50) To understand what role sex plays in subjectivity is not a search for understanding of the unique nature of woman's subjectivity; it is to understand subjectivity itself for all subjects.

I believe that Beauvoir not only contends that patriarchy makes masculinity the mark of the autonomous subjectivity, it also presumes femininity is incompatible with autonomy. As autonomy is built on humanity's separation from nature it cannot be attained by being engulfed in nature. And therefore, it is by identifying woman with nature that patriarchy excludes her from the domain of autonomous subjectivity. There is no possibility of attaining autonomy from a uniquely feminine situation. I now discuss how femininity and autonomy as constructed are contradictory in patriarchy.

To understand where woman stands vis-à-vis her relationship to subjectivity, it is necessary to see what she is in the eyes of man, because the masculine point of view is the only point of view in patriarchy (Beauvoir 2011, 166). For man, “she (woman) is the perfect intermediary between nature that is foreign to man and the peer who is too identical to him. She pits neither the hostile silence of nature nor the hard demand of reciprocal recognition against him;” (164). Woman is not just nature for man, indifferent and an obstacle, available or hostile. But she is not the other consciousness either, identical yet different. She is something in between to him.

Woman is not indifferent as nature is. However, she still personifies nature to man; she is flesh, she is the sex. Autonomy requires the subject to be free from the claws of nature, to be their own master (Berlin 2002, 117) but woman is too close to nature to claim a complete freedom from it like man. It is her closeness to nature that renders her unworthy of autonomy. The female body is not a seat of transcendence in the eyes of man; it personifies the passivity and inertia of a natural phenomenon. It is the source of birth, growth, nurturing and death just like nature. It is interesting to note that woman is compared to both the creative and nurturing aspect of nature as the mother and the spouse and to the destructive side of nature (Seidler 1989, 14). She represents all that he is afraid of and wants to flee; his origin, his place of birth, his coming into being, the dark forces of nature, the pit of immanence, and ultimately death (Beauvoir 2011, 169). As Mann points out:

The historical identification of women with nature, often in the same breath that the human is distinguished from nature, and an obsessive fascination with natural sexual difference which we inherit like a bad debt, are at the heart of the specific cultural

legacy that women carry in the tradition of western philosophy.  
(2014, 31)

While the discussions of autonomy never claim that it is solely applicable to man, when discussing woman, theorists find her insufficient for claiming freedom (Easlea 1981, 68-70) and I argue that woman's identification with nature is at the heart of this discrimination. As I have mentioned earlier, woman is not merely nature so she is not denied this human meaning from the outset. However, she is never seen as something beyond her body; she is too influenced by her body. Myths of femininity work both ways; nature is seen in feminine terms, as mother, lover, spouse and as the praying mantis and woman is also seen as nature, nurturing, caring and devouring (Beauvoir 2011, 166-167). Woman appears as a being that is too much defined by her body and who cannot escape the determined character of nature. The claim for transcendence requires the subject to be able to go beyond the present, it demands that one extend one's grasp and control over nature through creation. However, feminine activity is coded as in the realm of nature; motherhood is the maintenance of the species and the specimen of repetition of the same process without any reference to time (204). Within this patriarchal ideology, in being woman, she personifies nature and natural determination and thus cannot exhibit autonomy. As a consequence, all feminine activities are stripped of their human (creative) meaning. Only masculine activity can be identified as transcendence as man can overcome immanence (85, 87). Even in giving birth she is not identified as the creator of a new life; rather she simply repeats the same life over and over again (76).

What needs to be kept in mind here is that Beauvoir does not claim that man is successful in freeing himself from nature nor is he able to possess woman as he dreams. Rather, she points out that man's own autonomous subjectivity is mythical. He identifies his body with pure activity and overlooks the passive aspects of it. She points out the male sexual organ is seen as the active organ and the female organ as the passive one; however, man forgets about his passivity in erection and wet dreams, which both make him a passive plaything of natural forces (2011, 184-185, 188). The male body is both passive flesh and the source of activity; however, patriarchy tends to overlook and erase the passive aspects of masculinity. In contrast, the woman's body is reduced to mere natural

phenomenon. Most Beauvoir's scholars and critics agree so far in their reading of *The Second Sex*; however, some suggest that Beauvoir's solution to this conundrum is that woman should be trained to participate in subjectivity just like man (Mackenzie 1986, 150-51; Plumwood 1993, 27). In the next section I argue that Beauvoir's critique of autonomy is not merely on the grounds that it excludes woman, rather it cuts deeper; she claims that it is mythical and thus must be discarded. Her suggestion is to embrace our human ambiguity.

### **Beauvoir's Legacy**

The discussion so far highlights that Beauvoir is an heir of the Western philosophical tradition and also the forerunners of feminist tradition. Beauvoir's earliest philosophical writings grapple with the balance between the human bond and human separation; she asks how to avoid living inter-subjective relations exploitatively: how to avoid reducing others or oneself to the status of an object (Beauvoir 2004, 249). Turning to *The Second Sex* she becomes aware of the ways in which one entire sex is being reduced to the status of the absolute other. Beauvoir has already discussed in 'Pyrrhus and Cineas', 'An Eye for an Eye' and *The Ethics of Ambiguity* how humanity is ambiguous; not only is it a complex interplay of transcendence and immanence but also human relations are ambiguous (2004, 105; 2018, 78). This ambiguity, of both human nature and human inter-subjectivity, can lead to oppressive relationships (2018, 88-89). Beauvoir's earlier philosophical texts do not deal with oppression as an epiphenomenon; it is central to her discussion. She gives various examples of particular situations to elaborate the schema of oppression; however, in general, the discussion remains abstract in these texts. Beauvoir looks neutrally at the oppressed and the oppressor and their situatedness is not discussed. She does not ask why a particular group or person becomes the oppressor and the other becomes the oppressed. She presumes that their positions are reciprocal, and even in the case of oppression a fundamental reciprocity is assumed (2004, 249,250). She discusses oppressions of certain groups and races, but the structure of oppression always remains the same in her discussions. It is *The Second Sex* that makes her aware of the scale on which the oppression of an entire sex is prevalent; it informs her that this oppression establishes a hierarchy between the sexes that appears natural. She questions this lack of reciprocity

between the sexes throughout history, why has woman never challenged man's status as the one (2011, 7-8)? So, she sets out on the path to explore the reasons behind the emergence of this hierarchy and to lay bare the structures that impose and maintain the hierarchy.

Beauvoir claims that man “invented this division” between masculine and feminine values. It is he who labels some values as masculine and others as feminine and draws a clear demarcation between them (2011, 77). In doing so he also creates a hierarchy of values where only masculine values are considered worthy of being called human as they set one on the path of transcendence (77). Feminine values remain in the domain of utility and are thus considered merely immanent (75). As a consequence, woman does not have access to transcendence because she is considered too close to nature. However, as Beauvoir so carefully demonstrates, all these ideas about woman are the result of centuries-old patriarchal myths and as such need to be challenged. If we were able to challenge these myths and to ultimately reject these mythical positions, would woman be able to participate in the ideal of an autonomous subjectivity just as man does? I believe that there are two possible ways of overcoming the exclusion of woman from the human *Mitsein*. By acknowledging woman's equality, man faces a dilemma; either he has to acknowledge his own immanence and thereby agree to admit that he is not as distinct from nature as he wishes to be, or he has to let go of the myth of the woman who is part nature, part human. If he admits that woman is a subject, but also part of the natural realm, he has to admit that he himself cannot deny his own dependence on nature either. This will challenge the masculine (patriarchal) sense of transcendence. If he agrees that woman is just like him, autonomous and free from nature, transcendent and a creator just as much as he is, he has to let go of the convenient myth of this perfect intermediary that gives recognition without any demand, the Other that can be possessed, a possessed that reflects his transcendence unlike an indifferent nature. Woman can ultimately refuse to acknowledge him, or worse she can challenge him; is that a good bargain for man?

Beauvoir's critique of autonomy demonstrates that she does not ask woman to be included in the already existing definition of autonomy; she finds this definition mythical. Therefore, I believe out of the two options mentioned in the previous paragraph, she leans towards giving up the myth of the autonomous

subject and working towards a new definition of subjectivity that acknowledges the ambiguity of human existence. Contrary to this, Beauvoir's work has often been read in a reductive way (LaCaze 1994, 91, 92). It is sometimes claimed that *The Second Sex* suggests that masculinity is the measure of humanity and that women could reach equality by accepting and living by these so-called masculine traits (Mackenzie 1968, 151). However, I demonstrated in this paper that such a reading of Beauvoir is hasty and unwarranted. Beauvoir argues that traditional masculinity and traditional femininity are mythical.

Beauvoir is the philosopher of ambiguity and this is one of the most significant aspects of her work that has often been neglected by her critics. Beauvoir's philosophical essay *The Ethics of Ambiguity* suggests, by its very title, that she conceives of humanity as ambiguous. Her later texts are continuous with her views on ambiguity and *The Second Sex* is no exception to this. In the very early pages of *The Second Sex*, she tells her readers that, "The perspective we have adopted is one of existentialist morality." (2011, 17) Ironically and until recently, her readers saw it as her allegiance to Sartre and searched for answers in *Being and Nothingness*. However, *Being and Nothingness* is not an ethical discourse, in Sartre's own estimation (1984, 795-798). That is why I have argued, along with some recent Beauvoir scholars, that *The Second Sex* should be read in continuation with her own earlier philosophical writings. These texts establish a different picture of the nature of subjectivity and inter-subjectivity in relation to transcendence and immanence and to human freedom, compared to the one presented by Sartre in *Being and Nothingness*. *The Second Sex* does not contradict Beauvoir's previous texts, rather she becomes more sensitive to the situatedness of the ambiguous subject in *The Second Sex*.

Therefore, Beauvoir offers a different model of subjectivity for all humanity. The model of autonomy lacks the structures to include some uniquely feminine experiences in its framework. It is not simply practically convenient that woman becomes immanent, but rather it is structurally impossible for her to become autonomous. Therefore, autonomy cannot make room for some uniquely feminine experiences within its framework. Nonetheless, Beauvoir's rejection of autonomy is not simply because it does not include certain feminine experiences, rather she finds it an unfit model of subjectivity in general. She

does not argue that man is able to live as an autonomous subject by reducing woman to the status of absolute other. Rather she calls this a mythical subjectivity, man tries to live this dream and woman tries to assume this passivity; however, they both fail at this attempt. Man experiences his body as both an active site of agency and as a passive givenness but he tries to veil the latter by creating myth of virility (2011, 5). Woman on the other hand attempts to turn her immanence into her projects (680). Their failure in assuming one side of existence shows that no subject can live beyond the ambiguity of human existence. They can attempt to flee it through oppression or denial, but these attempts are doomed to failure.

### Footnote—

1. \_ I will be using selfhood and subjectivity interchangeably in this paper.
2. \_ This pertains to a particular kind of man (Plumwood 1993, 5).
3. \_ Judith Thurman writes in the Introduction of the 2011 Vintage Books' publication of *The Second Sex* that Beauvoir's biographer Deidre Bair touches upon this neglect of Beauvoir's writing. Bair was lecturing at Harvard along with Annie Cohen-Solal, Sartre's biographer, and Bair remarked at the conclusion of the talk that she could not help noticing that all the questions from the audience regarding Sartre focused on his philosophy and all questions regarding Beauvoir were directed towards her personal life (2011, xii).
4. \_ The memoirs finish with tragic story of the death of her close friend Zaza and Beauvoir writes that she feels that she paid for her own freedom with Zaza's death (2005, 360).
5. \_ For example, D. Bergoffen's *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities* (1997), Nancy Bauer's *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism* (2001) and S. Heinämaa's *Towards the Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* (2003) to name a few.
6. \_ Descartes' correspondence with princess Elisabeth of Bohemia is a strong proof that he maintained the sex-neutrality of the cogito. See *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes* (2007).
7. \_ This is not to deny Kant's role in the development of the idea of the autonomous self and his influence on Beauvoir. The point is that the idea of autonomy that developed throughout the tradition of Western philosophy is based on certain assumptions and biases that Beauvoir is challenging and each philosopher feeds into those biases in different ways. Her war is not with individual philosophers but with the concept itself.
8. \_ Berlin does not mention sex itself but he makes references to race and class.
9. \_ Not creative as human but creative as reproductive like nature.

### References

- Bauer, N. (2001). *Simone de Beauvoir, Philosophy and Feminism*. New York: Columbia University Press.
- Frechtman, B (Tr.) (2018). Beauvoir, Simone de. *The Ethics of Ambiguity*. New York: Philosophical Library.



- Kirkup, James (2005). *Memoirs of a Dutiful Daughter*. New York: Harper Perennial.
- M A Simons, M Timmermann and M B Mader (Ed.) (2004). *Philosophical Writings*. Urbana: University of Illinois Press.
- Borde, Constance and Malovany-Chevallier, Sheila (Tr.) (2011). *The Second Sex*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bergoffen, D B. (2001). "Between the Ethical and the Political: The Difference of Ambiguity." In *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir. Contributions to Phenomenology*. edited by Wendy O'Brien and Lester Embree. Dordrecht: Springer Netherlands. Pp.187-203
- Cohen, Jeffrey Jerome and Weis, Gail (2003). "Mourning the Autonomous Body." In *Thinking the Limits of the Body*. Albany: State University of New York Press. 187-96.
- Berlin, Isaiah (2002). "Two Concepts of Liberty." In *Liberty Incorporating Four Essays on Liberty*, edited by Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press. 167-218.
- Bordo, Susan (1987). *The Flight to Objectivity : Essays on Cartesianism and Culture*. SUNY Series in Philosophy. Albany, N. Y.: State University of New York Press.
- Descartes, René and Princess Elisabeth. (2007). *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes. The Other Voice in Early Modern Europe*. Translated by Lisa Shapiro. Chicago: University of Chicago Press.
- Easlea, Brian. (1981). *Science and Sexual Oppression: Patriarchy's Confrontation with Women and Nature*. London : Weidenfeld and Nicolson.
- Heinämaa, Sara. (2003). *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Oxford : Rowman & Littlefield.
- Kaukua, Jari., and Tomas Ekenberg. (2016). Introduction: Subjectivity and Selfhood in History of Philosophy." In *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*. ed. *Studies in the History of Philosophy of Mind* edited by Jari Kaukua and Tomas Ekenberg. Cham: Springer International Publishing. 1-7.
- La Caze, Marguerite. (1994). "Simone De Beauvoir and Female Bodies."

*Australian Feminist Studies* 9(20), pp.91-105.

- Lloyd, Genevieve. (1993). *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mackenzie, Catriona. (1986). "Simone de Beauvoir: Philosophy and/or the Female Body", in *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, edited by Caroline Pateman and Elizabeth Grosz, Sydney: Allen & Unwin. 144-156.
- Mann, Bonnie. (2008). "Beauvoir and the Question of a Woman's Point of View." *Philosophy Today* 52(2), 136-49.
- Martin, Raymond, and John Barresi. (2006). *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York: Columbia University Press.
- Nolasco, Socrates. (2017). *From Tarzan to Homer Simpson Education and the Male Violence of the West*. Rotterdam: Sense.
- Plumwood, Val. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul. (1984). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* translated by Hazel E. Barnes ; introduction by Mary Warnock. London: Routledge.
- Seidler, Victor J. (1989). *Rediscovering Masculinity: Reason, Language, and Sexuality*. London, New York: Routledge.
- Solomon, Robert C. (1988). *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self. History of Western Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

## INTERPRETATION OF BUDDHIST ICONOGRAPHY WITH SPECIAL REFERENCE TO *STUPA*

P S Harish

Assistant Professor, Department of Medieval & Modern History,  
University of Allahabad, Prayagraj 211002

Human beings have an innate relationship with nature and this in turn is reflected in the art and architecture developed by them. In this regard, Lethaby had elaborately approached on this subject and state 'architecture the matrix of civilization.' Hence it can be stated that architecture has remained as the visible and material record through the ages of the intellectual evolution of human beings. Expressions are numerous and one of the ways of bringing it out is through monuments and India is no exception with enormous examples in every historical period. The outstanding characteristic of Indian architecture is its spiritual content and it did get a representation in those designated spaces. The aspects of art and architecture had more profound influence on various religions and the period of Buddhism was no exception. In particular, architecture and sculpture mainly developed for the sacred representations. Those which were non-religious in nature simply remained as decorative and connected generally to architecture. The present paper aims to study Buddhist iconography with particular emphasis on *stupa*, as it represented a significant sacred space in Buddhism.

Buddhism began to emerge as one of the prominent heterodox religion from sixth century BC and in course of time, its expansion became widespread and received enormous royal patronage. Eventually, Buddhist art and its associated architecture too began to emerge and in no time its expansion attracted the attention of the people. Buddha or the enlightened and the events in his life became the main theme in the paintings and iconographical representation. Though this trend began even when Buddha was alive, it reached its pinnacle during the post Buddha phase, when there was maximum patronage and support in which, the political authority in particular and the society in general also embraced the tenets of Buddhism and left no stone unturned in making it very popular.

On the question of architecture that developed in Buddhism, one of the most

significant structures built and revered by the Buddhists is '*Stupa*' that housed the relics of Gautama Buddha. It is interesting to note that Buddhist architecture was based on a square or circle, the two purest and most perfect of the geometrical forms. But circle was generally a preferred mode as it symbolized the 'Buddhist Wheel of Law.' Another reason for this was also that the ideal focus for performing the Buddhist ritual of circumambulation (of a sacred object) was in a circular form. This was contrary to the square form which was the basis in the plan of the Vedic altars of sacrifices. Along with *stupa*, other architectural marvels related to Buddhism like *Chaityas* and *Viharas* also began to increase in course of time.

Traditional *chaitya* was a grove of trees in the middle of which a small earth had been built up over the ashes of the tribal chiefs. In course of time, due to the large number of followers as a result of royal patronage and from the rich elite and mercantile classes, communities of Buddhist monks, instead of wandering around as mendicants, began to settle around *chaityas*. Hence they grew into small monasteries and the cult of *chaityas* became a foremost part in Buddhist ritual and worship. The growth of numerous *stupas* led to the growth of other ancillaries. Buildings were needed to accommodate the resident monks. Thus the place of residence known as *Viharas* was built as a series of individual cells or dormitories enclosing a rectangular or square opening. The open space was utilized for common facilities including a well for drinking water. The basic idea here was only an enlargement of the traditional concept of the house around a courtyard like the Indus valley period.

The Sanskrit word '*Stupa*' signifies 'heap mound pile' and is derived from the word '*stup*' which mean to 'pile up'. The oldest Buddhist text where the term *stupa* was found is an Ashokan inscription in third century BC at Nigalisagar. This inscription described about the enlargement of a *stupa* carried out on Ashoka's orders. The edifice was designated with the term '*thube*' that corresponds to *stupa*. According to Sivarama Murthy, the word '*stu*' also meant to praise or glorify – a monument held in veneration. It is noteworthy that in Sanskrit version and its parallels, the word Khumba is used to designate the dome of the *stupa*. The evolution of *stupa* in the shape that we are viewing today was not a sudden development. Before the present structure, it was an irregular mound of rubble which had been piled up over the relics by reverent

worshippers. It was only after Buddhism received royal patronage that the *stupa* was transformed into hemispherical brick tumuli with the plan, elevation and the total form that one can see presently.

#### ORIGIN AND DEVELOPMENT OF STUPA:-

The earliest mention of the word '*Stupa*' can be seen in ancient texts. For instance, Rig Veda refers to a *stupa* built by king Varuna in a place having no proper foundation. Probably it was the most elementary form of *stupa*. However, it can be noticed that the Pali word '*Thupa*' is similar to the word *stupa*, referring to a conical heap, a pile or a mound, a bell shaped shrine containing a relic. According to the mythological sources, after the cremation of Buddha, his ashes were divided into eight parts and distributed among various rulers in order to enshrine at special burial mounds. In course of time, as the patronage as well as popularity of Buddhism expanded, the mound of clay is said to have changed to decorated objects of veneration. The Mauryan emperor Ashoka was said to have redistributed the relics housed in the original *stupas* and said to have built 84,000 *stupas*. Though this is an exaggeration, but Ashoka is said to have built many *stupas* to his credit including the *stupas* at Sanchi and Sarnath, which are present even today.

According to the tradition of the *Mahaparinibbanasutta* of Dighanikaya, Ananda is said to have asked Buddha as to how to deal with the Tatagatha's physical body and for this Buddha is said to have replied that he (Ananda) should not worry about the worship of the physical body. Instead, Buddha insisted Ananda to strive for the highest good. By this statement, Buddha did not exclude the worship of his relics, but he wanted to make it that this was not the concern of the order of monks and nuns, the *Sanga*, the laity. When Ananda asked as to how the funeral rites of Buddha should be performed, Buddha replied that they should be performed according to the order of the Chakravartin, the ruler. Further, Buddha said that the bones should be deposited in golden urn and a *stupa* of his physical body has to be built at the crossing of the four main roads along with umbrellas and flags.

Buddha himself was said to have given instructions for building a *stupa* of Sariputra on the request of Anathapindada. It so happened that after the demise of Sariputra, his corporal remains along with alms bowl and robes were said to have handed over to Ananda by Cunda. Then both of them were said to have

visited Buddha and after answering certain questions posed by Buddha, Ananda keeps the relics with himself. Anathapindada, a rich layman came to know that Sariputra's relics were in possession with Ananda. He requested Ananda to give the relics to him, but Ananda is said to have refused. Finally with Buddha's intervention, the relics were handed over to Anathapindada. He had placed the relics in a prominent part of his home in order to enable the people to come and pay their homage. Once he had locked his home to go out and at that time people who came to pay their reverence to the relics were disappointed and angry. When Anathapindada returned home and heard the complaints against him, the matter was placed before Buddha. He gave his consent to build a *stupa* for the veneration of Sariputra.

Buddha was said to have given the instructions as to how to build the *stupa* and said that at first four terraces (*ban-nmbzi*), the receptacles are to be made. Next the pot (*bum*), the vessel (*bre*), the pole, the umbrella canopies (whether it be one, two, three up to thirteen superimposed) and finally the protection against the rains (*charkebs*) had to be built. It is significant to note the importance of different umbrella canopies as observed by Buddha. He opined that *stupas* for the *Tathagathas* should be made with thirteen umbrella canopies. For *patyeka* Buddhas, it should be without any protection against rain. *Stupas* for *Arhats* should have four umbrella canopies. *Stupas* for laymen should be constructed without any umbrella canopies. The Chinese version of the *VinayaKsudraka-Vastu* of Mukasarvastivadins also refers to different numbers of umbrella canopies and their connections including the range of thirteen superimposed one. When Anathapindada asked as to in which place Sariputra's *stupa* had to be erected, Buddha replied that it should be in accordance with the rank or the order of seats which both Sariputra occupied in the *Sanga* in relation with the seat of the Tathagata. Further it was pointed out that *stupas* for the ordinary people had to be erected outside the *Sanga* compound.

The post-Buddhist period witnessed an increase in the royal patronage and many innovations began to be carried out over the building of *stupa* and its architecture. One of the ardent followers of Buddha was the Mauryan ruler Ashoka. It is significant to note that while building *stupas*, Ashoka was said to have added his own innovation i.e., carving of inscriptions on columns of stone instead of mere slabs and these were set up at regular intervals along the routes

leading to the places of Buddhist pilgrimage. The crafting of stone, a technique borrowed from Persian masters was effectively carried out with great sculptural and technological ingenuity. The development of cave architecture could be noted under the *Ajivikas*, who grew as a sect under Buddhist umbrella. They were the first to carve out caves as architectural monuments. They chose to carve out habitable caves out of the eternally immovable hill sides as their sanctuaries. For instance, the *Lomas Rishis* caves of 250 BC were the first step towards the creation of the great art of cave architecture of the Buddhists. In shaping of the caves under Ajivika patronage, the builders might have used chisels and hammers as their main tools.

#### VARIOUS HYPOTHESES REGARDING THE ORIGIN OF STUPA – A BRIEF OUTLOOK

*Stupa* is one of the significant symbolic structures of Buddhism. Its form has according to the epoch, region and even changes with in cult, it's important to note that there are various hypotheses regarding the origin of stupa. Chinese pilgrim arrived at Bactria seventh century AD and he came across many Indian style monuments. When he asked about its origin, he came to know that it was Sakyamuni himself who had invented the *stupa*. Buddha was said to have taken three garments, folded each of them into square, stacked them on the ground, starting with the biggest and finishing with the smallest. Later taking his bowl or *patra*, Buddha was set to have turned it upside down and fixed a stick to it. It was on the basis of this model, that the merchants to whom Buddha had given a part of his nails and hair, constructed stupa over these relics.

According to another view, *stupa* was said to have derived from rounded Brahmanical temple, which itself was like primitive round hut. With regard to the above mentioned point, Senart and Fergusson have given the round hut, *agnica*, *agniyagara* of five worshippers as the antecedent of stupa. Buddhists were supposed to have adopted this construction in order to preserve the ashes of Buddha in the similar manner as five worshippers assigned it to the symbolic sacred fires etc.

The special shape of the *stupa* makes Havell to think about the origin to be in par with tombs of ancient Aryan chiefs, whose ashes were worshipped. These tombs were similar to the hemispherical huts where the chiefs were said to have resided during their lifetime. Most of the present remains of the *stupas* consist of

these parts. The base or the drum, the dome (*anda*) and the upper part is made up of the four sided structure known as *harmika* (pavilion) into which the shaft bearing the umbrellas (*chattras*) were inserted. Hence along with the three parts, the *stupa* is generally surrounded by a railing or *vedika* at a certain distance leaving some space for the devotee to perform the rite of circumambulation or *pradakshina* (rite of reverence).

Hence it can be concluded that *stupa* is one of the most prominent symbol of Buddhist iconography and veneration. It has a special place among the Buddhists as their master (Buddha) is worshipped in a sacred manner through his relics. Architecturally, we find numerous stages in the development of *stupa*, from that of a mound of rubble to that of a solid structure made of mud and bricks. It is significant to note the use of stone under the royal patronage of the Mauryan ruler Ashoka in building numerous *stupas*. With the increase in the followers of Buddhism, especially from the royal and merchant classes, *stupa* was begun to be looked upon as an architectural monument along with the religious aspect. The building of *stupa* culminated in the inclusion of various architectural patterns and sculptures relating to the life of Buddha. Stone carvings and various other decorations also became an important feature around the revered structure.

### References :

1. Percy, Brown (1976). *Indian Architecture (Buddhist & Hindu)*. Bombay : Taraporewala Sons and Co. p.1
2. Grover, Satish. *Architecture of India: Buddhist and Hindu*. pp 28-29.
3. Ibid.
4. Ibid, p. 35
5. Ibid, p. 43
6. Ibid.
7. Benesti, Mireille (2003). *Stylistics of Buddhist Art in India*. New Delhi: Aryan Books International. p. 15
8. Ibid.
9. Sivaramamurthy, *Amaravathi. Sculptures* as mentioned in *Stylistics of Buddhist Art*. p. 15



10. Roth, Gustav (1980). Symbolism of Buddhist Stupa as mentioned in '*The Stupa: Its Religious, Historical and Architectural Significance*'.p. 183
11. Jaiswal, Shubham, Agrawal, Avlokita, Raman, Githanjali. *Genesis of Stupas*, 53<sup>rd</sup> International Conference of the Architectural Science Association. p. 206
12. Ibid.
13. Brown, Percy. op. cit, p 11
14. Jaiswal, Shubham. et.all. op. cit, p 206
15. Roth, Gustav. op. cit, p 184
16. Ibid
17. Ibid, p 184
18. Ibid
19. Ibid
20. Roth, Gustav. op. cit, pp183-184
21. Ibid, p 183
22. Ibid.
23. Grover, Satish. op. cit, p 30
24. Ibid.
25. Ibid.
26. Benesti, Mirelle. *Stylistics of Buddhist Art in India*, op.cit, p 9
- 27, Ibid. p 10
28. Ibid.
29. Ibid. pp 10-11

# प्रो० संगम लाल पाण्डेय का लोकात्म दर्शन या लोकायन दर्शन

डॉ० उत्तम सिंह

असिस्टेन्ट प्रोफेसर, दर्शनशास्त्र

श्यामा प्रसाद मुखर्जी राजकीय महाविद्यालय, फाफामऊ

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

प्रो० पाण्डेय के अनुसार लोकायन दर्शन एक प्रकार का मानववाद है। इस मानववाद का आधार अद्वैतवाद या सर्वात्मवाद है तथा इसकी मान्यता है कि सभी मानवों में एक ही परमसत् का साक्षात्कार किया जा सकता है। एतदर्थ, हिन्दू धर्म दर्शन में मानव को 'अमृत पुत्र' कहा गया है। वैदिक कालीन ऋषियों ने मानव में दिव्यत्व को देखा है। इस दिव्यत्व में व्यष्टि और समष्टि को समन्वित करने का प्रयास किया गया है। प्रो० पाण्डेय मानव-जीवन का रहस्य व्यष्टि और समष्टि के सम्बन्ध में मानते हैं।<sup>1</sup> उनका कहना है कि मानववाद का अर्थ केवल यह नहीं है कि मनुष्य एक वास्तविक सत्ता है, वरन् उसका अर्थ है किसी एक मनुष्य की सत्ता से अधिक अन्य मनुष्यों की सत्ता है। इस प्रकार समाज मानव जीवन का अनिवार्य अंग है। मानव व्यक्तिनिष्ठ और लोकनिष्ठ है। मानववाद वह पद्धति है जो मनुष्य के सम्मान और प्रतिष्ठा के संरक्षण के साथ-साथ उसके समाज को भी प्रतिष्ठा देती है। परन्तु यह तभी सम्भव है जब मानव को किसी कटघरे में सीमित न करके बहुमुखी आयाम के रूप में देखा जाय। प्रो० पाण्डेय मनुष्य के इस बहुआयामी स्वरूप को मानववाद का एक मापदण्ड मानते हुए कहते हैं कि बिना इसे स्वीकार किये हम मानवतावादी हो ही नहीं सकते।<sup>2</sup>

प्रो० पाण्डेय के अनुसार साम्यवाद पर लोकतंत्र की विजय वास्तव में हिंसा पर अहिंसा की विजय है। हेगल और मार्क्स परिवार, सभ्य समाज और राज्य को एक त्रिक मानते हैं और उन्हें क्रमशः वाद, प्रतिवाद और संवाद (समन्वय) मानते हुए कहते हैं कि परिवार का उन्मूलन सभ्य समाज द्वारा और सभ्य समाज का उन्मूलन राज्य द्वारा होता है। वे इन संस्थाओं को बीजांकुर-न्याय से अनुशासित मानते हैं। किन्तु वास्तव में इन संस्थाओं में जलतरंग-न्याय से भेदाभेद सम्बन्ध है और सभी का शान्तिपूर्ण सह-अस्तित्व वाँछनीय है।<sup>3</sup> हेगल और मार्क्स ने भिन्नताओं के सह-अस्तित्व को गलती से व्याघातकों का समन्वय समझ लिया। इस कारण उन्होंने द्वन्द्व न्याय का अनुचित प्रयोग किया। राज्य का कार्य परिवार और सभ्य समाज का उन्मूलन करना नहीं है, अपितु उनको सुदृढ़ करना है। लोकायनवाद इन संस्थाओं के बीच अभेद सम्बन्ध को मानता है। इसी प्रकार वह राज्य

(राष्ट्र) और राष्ट्र-संघ तथा मानवता को एक त्रिक मानता है जिनमें वैसा ही भेदाभेद सम्बन्ध है जैसा परिवार, सभ्य समाज और राज्य में। मानवता के लिए ये सभी संस्थाएँ अनिवार्य हैं। मानववाद, समाजवाद का लक्ष्य है। किन्तु प्रश्न है कि मानववाद क्या है?

समाजवादी और अस्तित्ववादी, मानववाद को अनिवार्यतः निरीश्वरवाद कहते हैं, किन्तु वे जिस ईश्वर की कल्पना करते हैं वह सर्वेश्वरवाद का ईश्वर नहीं है। लोकायनवाद के अनुसार प्राणिमात्र में ईश्वर की सत्ता विद्यमान है। ईश्वरवाद, मानववाद का विरोधी नहीं है, अपितु उसको सुदृढ़ करने वाला है। सभी मनुष्यों के हृदय में, उनकी अंतरात्मा में, ईश्वर निहित है। ईश्वर ही उन्हें असत् से सत् की ओर, अज्ञान से ज्ञान की ओर, मृत्यु से अमरत्व की ओर अथवा अधर्म से धर्म की ओर या अन्याय से न्याय की ओर ले चलता है। यह भी सत्य है कि जिस शक्ति या संस्था द्वारा मनुष्य अधर्म से धर्म की ओर चलता है वह साक्षात् ईश्वर है। अतएव मनुष्य जिन सामाजिक और राजनैतिक मूल्यों की प्रतिष्ठा करता है उनमें वह ईश्वर का दर्शन करता है। इस दृष्टि से मानववाद, सर्वेश्वरवाद के अनुकूल है। वास्तव में ईश्वर समस्त प्रजा का मूल सत् है। जिसमें वह प्रतिष्ठित है। लोक-रचना और लोक-प्रवृत्ति का कारण यह सत् है। इसी को ईश्वर, ब्रह्म या आत्मा कहा जाता है। अतएव सम्पूर्ण मानवता या प्रत्येक मनुष्य इस आत्मा से नियंत्रित है। लोकात्मा के रूप में ईश्वर सर्वव्यापी है। अतएव तत्व, कर्म, प्रयोजन और जीवन की दृष्टियों से लोकात्मा मानव लोक का सूत्रधार एवं नियंत्रक है। जो मनुष्य उसको इस रूप में जानता है वह प्रभु या सर्वशक्तिमान हो जाता है। सामान्यतः, मानववाद शब्द स्वयं इस लोकात्मा को लक्षित करता है, किन्तु उसको स्पष्ट करने के लिए लोकात्म मानववाद शब्दावली का प्रयोग करना उपयोगी है। जो लोग मानववाद को भौतिकवाद से जोड़ते हैं वे मानव कर्म, प्रवृत्ति और प्रयोजन की जो व्याख्या करते हैं वे तर्कसंगत नहीं हो सकती, क्योंकि उसमें चक्रक, अनवस्था आदि दोष हो जाते हैं। मनुष्य की स्वतंत्रता का तात्पर्य है कि उसकी चेतना उस निरपेक्ष सच्चिदानंद ब्रह्म से अभिन्न है जिस पर समस्त प्रजा लोक प्रतिष्ठित है।

प्रो० पाण्डेय ने मानववाद के संदर्भ में चेतना के भविष्य की गवेषणा की है। उनकी मान्यता है कि विषयिता का क्षेत्र उसी तार्किक स्थिति में है जिस स्थिति में भारत में औपनिषदिक चिन्तन में आत्मा अथवा बोध का स्वरूप था। वैज्ञानिक तथा तकनीकी विकास ने निःसंदेह मनुष्य की ज्ञानेन्द्रियों एवं कर्मेन्द्रियों को सशक्त कर उन्हें व्यापकता प्रदान की, किन्तु चेतना पर इनका कोई भी नया प्रभाव नहीं पड़ा है। बीसवीं शताब्दी में प्राकृतिक एवं जैवीय विज्ञानों का बहुआयामी विकास वस्तुतः मानवीय चेतना के परिप्रेक्ष्य में सर्वथा अप्रासंगिक रहा है। अतीत के दार्शनिकों ने जो भी कहा है वह आज भी अपरिहार्य एवं मानवीय स्थिति के लिए सार्थक है। अतः नई चेतना अथवा चेतना का विकास वस्तुतः

निरर्थक एवं असंगत है।<sup>4</sup>

उन्होंने मानववाद के चार निकष निर्धारित किये हैं, जो क्रमशः हैं—

1. मानव के बहुआयामी व्यक्तित्व (Multi-Dimensional Personality) का सिद्धान्त
2. विनय (Humility) का सिद्धान्त
3. करुणा (Karuna) का सिद्धान्त
4. मानव स्वतंत्रता (Freedom) का सिद्धान्त

प्रो० पाण्डेय कहते हैं कि मानव का बहुआयामी व्यक्तित्व सिद्धान्त मानव के व्यक्तित्वगत पहलू एवं उसमें निहित सामाजिक पहलू दोनों को स्वीकार करता है। जब हम मानवता के सामाजिक पहलू को स्वीकृति देते हैं तो निश्चित ही अन्य सामाजिक प्राणियों, समूहों, परिवार, जाति, समुदाय या वर्ग से मानव के सम्बन्ध का निर्धारण करते हैं। यह नैतिकता का सन्दर्भ है। सह-अस्तित्व केवल समाज के लिए ही आवश्यक नहीं है वरन् प्रत्येक मानव के लिए भी अनिवार्य है क्योंकि मानव 'स्वसंस्थ' (आत्मनिष्ठ) होते हुए भी 'लोकसंस्थ' (समाजनिष्ठ) है। उसका स्वत्व एवं संस्थत्व परस्पर एकमेव हो गये हैं। प्रो० पाण्डेय ने स्वीकार किया है कि विनम्रता या विनय मानव का मौलिक गुण है। यह मानवतावाद का एक अन्य मापदण्ड है। इस मापदण्ड को स्वीकार करते हुए निश्चित रूप से वे मानवतावाद का एक अत्यन्त गंभीर और व्यापक स्वरूप प्रस्तुत करते हैं। मानवतावाद के संदर्भ में ही उन्होंने धर्मनिरपेक्षता की भी चर्चा की है। उनके अनुसार 'धर्मनिरपेक्षता ही मानवतावाद है'।<sup>5</sup> दोनों में अन्योन्याश्रय सम्बन्ध है। यहाँ प्रो० पाण्डेय मानवतावाद को एक धर्म के रूप में स्वीकार कर लेना उचित नहीं मानते हैं क्योंकि यह धर्मनिरपेक्षता है। मानवतावाद को शक्तिवाद या तानाशाही प्रवृत्तियों से दूर होना चाहिए, अन्यथा मानव के लिए शक्ति ही प्रमुख हो जाएगी और इससे सामाजिक अन्याय को बढ़ावा मिलेगा तथा मानवता का हास होगा। एतदर्थ, मानव को देवत्व या देवत्व जैसी अतिमानवीय शक्ति से पृथक् रखना होगा और ऐसा करने के लिए मानव के अन्दर विनम्रता का भाव अत्यन्त आवश्यक है। प्रो० पाण्डेय के मत का प्रत्येक मनुष्य को अपनी लघुता का, सीमाओं का, शून्यता का अथवा अपूर्णता का ज्ञान होना चाहिए। इसके बिना वह मानवता विरोधी हो सकता है। इतना ही नहीं, प्रो० पाण्डेय ने मानवतावाद का नैतिकता के परिप्रेक्ष्य में विवेचन करते हुए 'करुणा' को मानवतावाद का एक प्रमुख मानदण्ड माना है तथा इसके आधार पर वर्तमान समाज में उभरती हुई समस्याओं का समाधान भी दिया है। यह करुणा ही वह मानवीय प्रवृत्ति है जो मनुष्य को मनुष्य से बाँधती है, जो सम्पूर्ण विश्व को एक सार्वभौम परिवार 'वसुधैव कुटुम्बकम्' की भावना को सुदृढ़ करती है। इसी भाव को जहाँ सन्त जन अहिंसा, प्रेम, क्षमा, परोपकार आदि के रूप में लेते हैं, वहाँ मार्क्सवादी चिंतक उसे आर्थिक समानता एवं सामाजिक न्याय के रूप में प्रस्तुत करते हैं। वस्तुतः, प्रो० पाण्डेय का करुणावाद, मानव जाति की रक्षा एवं

विकास में सहायक है। मानवतावाद का अर्थ है कि पूरे विश्व में मानवता अपने को एक मानकर चले। यह केवल उदारता की ही बात नहीं है वरन् वर्तमान समस्याओं का हल भी है कि राष्ट्र, धर्म, जाति, रंग आदि के भेद-भावों से ऊपर उठा जाय। ऐसे मूल्यों, नियमों एवं विचारों को अपनाया जाय जिनमें सम्पूर्ण मानव-जाति का हित सम्मिलित है।<sup>6</sup> इसी प्रसंग में प्रो० पाण्डेय बौद्धमत की करुणा, जैनमत की अहिंसा तथा डॉ० राम मनोहर लोहिया के सप्तक्रान्ति सिद्धान्त को मानवतावाद के लिए आवश्यक मानते हैं।

पुनः, स्वतंत्रता भी नैतिकता का प्रमुख आधार है और इसीलिए यह मानवतावाद का भी एक मुख्य मापदण्ड है। मानव स्वतंत्रताप्रिय प्राणी है। नैतिक और आध्यात्मिक विकास के लिए उसे स्वतंत्र होना चाहिए। इतना ही नहीं, कर्म, कर्मफल, उत्तरदायित्व आदि के लिए भी उसे संकल्प की स्वतंत्रता चाहिए। कोई भी संस्था चाहे वह समाज हो या राज्य, जो मानव की स्वतंत्रता का समर्थन नहीं करती है, वह मानववादी नहीं हो सकती। यहाँ तक कि यदि मार्क्सवाद भी मानव स्वतंत्रता का निषेध करता है, तो वह भी मानववादी कहलाने का अधिकारी नहीं है। प्रो० पाण्डेय इसी संदर्भ में मानते हैं कि मानववादी इसीलिए साम्यवाद के ठीक विपरीत हैं क्योंकि इसमें मानव की स्वतंत्रता का निषेध किया जाता है। यदि मार्क्सवाद मानववादी होने का दावा करता है तो उसे निश्चित रूप में मानव की स्वतंत्रता को स्वीकार करना ही होगा और साथ ही साथ यह स्वीकार करना पड़ेगा कि मनुष्य की स्वतंत्रता या सम्मान, समाज व राज्य दोनों को करना है।<sup>7</sup>

यथार्थतः, प्रो० पाण्डेय का कथन पूर्णतया सत्य है कि स्वतंत्रता का गहरा सम्बन्ध मानव और उसके समाज दोनों से है। लघु मानव और लघु समाज दोनों की स्वतंत्रता उस स्वतंत्रता से कम मूल्यवान नहीं है जो महामानव और महान् राज्य की स्वतंत्रता है। प्रो० पाण्डेय ने आधुनिक युग में राज्य की ओर से हो रहे मानव स्वतंत्रता के खतरे का उल्लेख किया है। उनका कथन है कि समाज या राज्य मानव के लिए है; मानव, समाज या राज्य के लिए नहीं है। इसलिए समाज या राज्य का दायित्व है कि वह मानव की स्वतंत्रता को निरन्तर प्रतिष्ठित करे। निश्चित रूप से यदि मानव एक दूसरे की स्वतंत्रता का सम्मान करते हैं तो सामाजिक स्वतंत्रता में वृद्धि होती है। प्रो० पाण्डेय ने मानवतावाद की तह में जाकर उसके मूलभूत तत्त्वों का जो आविष्कार किया है, वह निश्चित ही उनकी गहन अन्तर्दृष्टि का परिणाम है। आधुनिक संतस्त मानव के लिए वह एक नया संदेश है। विभिन्न धर्मों के धर्माचार्यों को उससे बहुत कुछ सीखना है। जिस धर्म में अहिंसा का पालन नहीं है वह धर्म कहलाने का अधिकारी नहीं है। वे कहते हैं—

“अहिंसा परमो धर्मः इति न येन मन्यते ।

किं तेन धर्मभावेन गुरुधर्मेण वा पुनः।।”<sup>8</sup>

आगे वे लिखते हैं, “इस प्रकार हम पाते हैं कि संतों की परम्परा कबीर से गाँधी तक की,

मानववाद के सही रूप का प्रतिनिधित्व करती है एवं उसका औचित्य ऊपर के प्रतिपादित चार निकर्षों से सिद्ध हैं.....इसी प्रकार का मानववाद, धर्मशास्त्र का विकल्प है, न कि काम्टे या मार्क्स का मानववाद। यह शंकर के अद्वैत दर्शन का उपसिद्धान्त है।<sup>9</sup> प्रो० पाण्डेय ने विधि, नैतिकता एवं राजनीतिशास्त्र का अद्वैतानुकूल विचारणा की है। इस संदर्भ में वे कहते हैं कि जब तक नैतिक नियम अपनी प्रतिष्ठा पर पदारूढ़ नहीं होता, विधि एवं राजनीतिशास्त्र अपने उद्देश्य को सार्थकता प्रदान नहीं कर सकते। वस्तुतः ये नैतिक नियम की दो भुजायें हैं। अतः नैतिक नियम की पूर्ण स्वीकृति, प्रतिष्ठा एवं विचारणा आवश्यक है।<sup>10</sup> प्रो० पाण्डेय ने परम्परा एवं आधुनिकता का समन्वय वेदान्त के मानववाद में किया है। परम्परा एवं आधुनिकता मानववाद के सशक्त प्रहरी हैं। मानववाद में ही सभी प्रकार की विचार धाराओं का समन्वय करना चाहिए, वही उन सबका मापदण्ड है। जैसा कि उन्होंने कहा है—

**“मानववादमाश्रित्य योज्याः सर्व विचारणाः।**

**तस्मिन्नेव हि कर्तव्यः सर्वदर्शन संग्रहः।।”**

अन्त में वेदान्त के ‘श्रोतव्यः मन्व्यः निदिध्यासितव्यः’ को प्रो० पाण्डेय मानव जाति के उद्बोधन का गुरुमंत्र मानते हैं। चिंतन की सारी विधायें वेदान्त की विश्रामशालायें हैं। व्यक्ति और समाज के संदर्भ में प्रस्थापित लोकायनवाद, पूँजीवाद और साम्यवाद का विकल्प हो सकता है। लोकायनवाद, सामाजिक कल्याण एवं शुभ के सिद्धान्त का प्रतिपादन करता है। वह ऐसे समाज की स्थापना करता है जहाँ द्वन्द और तनाव नहीं होता।

लोकात्म—मानववाद के आधार पर भारत में प्राचीन काल से ही ‘वसुधैव कुटुम्बकम्’ का सिद्धान्त प्रचलित रहा है। सम्पूर्ण मानवता एक वृहद् परिवार है जिसमें समस्त दुःखों, द्वन्दों और आकांक्षाओं से रहित आप्तकाम या स्थितप्रज्ञता का जीवन ही मानव का आदर्श है। इस आदर्श के प्राप्त्य हेतु उपनिषदों में कहा गया है—‘उठो, जागो और वरण करके इस आदर्श को जानो’, **उत्तिष्ठत्, जाग्रत्, प्राप्य वरान्निबोधत्**। आधुनिक युग में स्वतंत्रता, समानता और विश्वबंधुत्व के आदर्शों के कार्यान्वयन की संभावना विज्ञान तकनीकी और सांस्कृतिक तथा धार्मिक एकता के कारण बढ़ गयी है। मानव अधिकारों के प्रति सचेष्टता तथा मानव स्वतंत्रता के विकास के प्रति मतैक्यता लोकायन के औचित्य के पक्ष में सबल प्रमाण है।

**संदर्भ—**

1. पाण्डेय, संगम लाल (1984—85). फोर क्राइटेरिया आफ ह्यूमनिज्म, रिब्यू आफ दर्शन, भाग 3—6, पृ० 2.

2. वही पृ0 3
3. पाण्डेय, संगम लाल. समाज दर्शन एक प्रणाली, पृ0 168
4. पाण्डेय, संगम लाल. वेदान्तिक सोशल फिलासफी, पृ0 53
5. पाण्डेय, संगम लाल. समाज, धर्म और राजनीति, पृ0 130
6. बंदिष्टे, डी0डी0. भारतीय दार्शनिक निबन्ध, पृ0 241
7. पाण्डेय, संगम लाल. फोर क्राइटेरिया आफ ह्यूमनिज्म, पृ0 11
8. पाण्डेय, संगम लाल. देशशक्ति चतुष्टयम्, इलाहाबाद : दर्शन पीठ, 1991, पृ0 6 / 57
9. पाण्डेय, संगम लाल. वेदान्तिक सोशल फिलासफी, पृ0 71
10. वही, पृ0 83
11. पाण्डेय, संगम लाल. देशशक्ति चतुष्टयम्, पृ0 5 / 50

# A Husserlian analysis of the horizon-structure of experience in case of 'hermeneutical injustice' and 'epistemic marginalization'

Dr. Hora Zabarjazi Sar  
Post-doc Researcher  
University of Tübingen  
Germany

## **Abstract**

The notion of epistemic injustice, developed by Miranda Fricker (2007), is a situation in which the social experiences of the powerless are not probably integrated into collective understandings of the social world, and as a result those specific groups are unfairly disadvantaged as participants in a collective form of life. In its very core, both types of epistemic injustice which are hermeneutical and testimonial injustice, have identity-constructive power in common.

However, this paper aims to analyze the fundamental structure of experience of hermeneutical injustice. Drawing upon Husserl's (1973) phenomenological notion of 'horizon-structure of experience' or perception and its intersubjective status, I intend to explain how 'the subject of social understanding' as a participant of a shared world-horizon requires an orientation, in order to thematise the world itself as their life-world. This orientation is the outcome of the intersubjective triangulation of self, Other and the world; it is the contents and meanings of our experience that represent things around us, all extant in space and time.

Doing so, I can reflect more explicitly on Fricker's suggestion, on how hermeneutical injustice is considered as a 'harm in one's essential attributes of personhood' (Fricker 2007, 58). In this manner, epistemic fairness is not just a virtue, but intrinsically is 'a priori' for the existential and ontological constitution of subjectivity at a transcendental intersubjective level.

**Keywords:** Epistemic Injustice, Intentionality, Horizon of Experience, Orientation

## **Introduction**

While the history of epistemology has largely focused on the individual knower in isolation, recent decades have seen a shift toward anti-individualism



and the recognition that knowledge is social. One inherently depends on social and political structures and other people for the acquisition, creation, and dissemination of knowledge. Therefore, social and individual biases can come to play during the evaluation process of who to believe and whose knowledge to accredit. In such vain, colonialism and colonial discourse are the discourses of production and dissemination of Knowledge. Within the Western project the mastery and dissemination of information about the Orient as the image of the 'Other', can only be maintained by making an ontological and epistemological distinction between the Orient and the Occident. As proposed by Linda Alcoff, the knowledge of the colonized subject could be rendered harmless for the colonial project in three ways: (1) by denying that the knowledge of native people is true knowledge; (2) by claiming that the knowledge of native people is epistemically inferior to Western knowledge, and (3) by appropriating and repackaging the knowledge of native people so that it becomes a European invention (Alcoff 2017, 398-9).<sup>1</sup> Walter D. Mignolo argues that the Eurocentric paradigm of knowledge is intrinsically imperialistic and, therefore, not disposed to inclusion of the Other (2005).<sup>2</sup> Within the Western paradigm, the colonized Other is reduced to a negative, comparative feature of self/not-self, incapable of personhood, rationality or even self-regard (Alcoff 2017, 401). Such a paradigm constitutes a radical form of epistemic injustice that is a structure which lends to the 'epistemic death' of its own subject because it does not verify and include the manner of knowing and the epistemic capabilities of the native subject (Medina 2017, 41, 51). Therefore, the colonial paradigm of knowledge production provides the possibility of epistemic violence on the very constitutional level of society.

According to Miranda Fricker, one of the main social epistemic issues is epistemic injustice, that entails two forms: (1) testimonial injustice and (2) hermeneutical injustice. Epistemic injustice is an injustice that is distinctively epistemic in kind; it theorizes injustices which consist, most fundamentally, wrong done to someone specifically in their capacity as a knower.

At first glance, the idea of epistemic injustice might remind us about distributive unfairness in respect of epistemic goods such as information or education for any reason at all. As Fricker discusses, epistemic injustice as 'a situation in which the social experiences of the powerless are not integrated into

collective understandings of the social world', resulting in the powerless to be 'unfairly disadvantaged as participants in a collective form of life' (1999, 23).<sup>3 3</sup>

In gaining and distributing knowledge, the subject as a knower suffers from one or another sort of prejudice against them *qua* social type, like race, ethnicity, or religion. A system or a structure in which the powerful have a kind of peculiar epistemic advantage over the powerless, can sustain a systematic injustice toward the powerless in a way that will affect whole systems of referencing and meaning making; thus, suffering epistemic injustice in a systematic way, it will be appropriate to talk of *epistemic oppression*.

By showing how every individual makes sense of the world, phenomenology as the rigorous science of experience can help to explain how societal structures operate within and upon individuals in a way that is both beyond their control and yet for which they remain personally responsible. Phenomenological account of epistemic injustice considers how the lived experience of social consciousness unfolds. Using Husserlian terminology, in the co-constitution of a home-world as a shared collaborative process, myself and the other are in 'consummate reciprocity' (Merleau-pony (1945) 2002, 413). However, according to Lisa Guenther, within this reciprocal process not every subject is granted the same share of equal power to co-constitute the meaningful home-world (Guenther 2017, 200). This process of exclusion and privileging of an epistemic position or totalization of knowledge now can be understood as epistemic violence that restructures the normative structure of constitution of our lifeworld. In what follows, using the phenomenology of Husserl, I analyze the horizontal structure of experiencing epistemic injustice in terms of its violation to one's attributes of personhood.

### **Phenomenology and the Notion of Horizon-Experience**

As a method, commencing from first-person experience, the aim of the phenomenological thematization is to identify the fundamental structures and significance of experience which are presupposed by perception, thought, and language. Simply put, it discloses the conditions for the possibility of testimonial and hermeneutical activity at its most foundational level. Phenomenology does this by describing how things actually appear to consciousness in lived experience, bracketing the ready-made theories and assumptions with which we typically explain our experience with, in what

Husserl calls the "natural attitude" (Husserl 1991: 37). The natural attitude is a naïve, unreflective relation to the world as if it existed separately from the consciousness to which it appears. The task of phenomenology is to bracket or suspend the natural attitude through what Husserl calls the *epochē* in order to reflect on the transcendental structures through which the sense of the world is constituted in and by consciousness. This transcendental shift does not signal a retreat from the world or an abstraction from everyday lived experience, but rather a more critical, reflective relation to both.

By reflecting on our lived experience through the *epochē*, we discover an essential correlation between our intentional acts, or *nōesis* (the act of thinking, perceiving, imagining, remembering) and the intentional objects or *nōema* towards which these acts are oriented and whose meaning they constitute (the thought, the perceived, the imagined, the remembered. . .).

The process of following the traces of the given world back to the intentional acts in which they are given is called the phenomenological 'reduction'; the transcendental reduction reflects on the transcendental structures of givenness. This means that the transcendental phenomenology is the analysis of the 'hermeneutics of the life of consciousness', that is, the intentional interrogation of sources of meanings and knowledge.

Husserl asserts that the 'world is pregiven to us, the waking, always somehow practically interested subjects, not occasionally but always and necessarily as the universal field of all actual and possible praxis, as Horizon' (*Crisis*, 142). To live means always to live-in-certainty-of-the-world, to constantly experience and affect the ontic certainty of the world. The things and objects (always purely in the sense of the lifeworld) are given as being valid for us (in various modes of ontic certainty) 'only in such a way that we are conscious of them as things or objects within the world-horizon' (*Crisis*, 143). In addition, according to Husserl, we are conscious of this horizon only in regard to existing objects. This means that we should have specific objects of consciousness so that this horizon can be actual. By this Husserl means that 'every object has its possible varying modes of validity that are the modalizations of ontic certainty' (*Crisis*, 143). Therefore, living toward a given object is to live toward the world-horizon. This straightforward living toward given objects is to live toward 'our interests that have their goals in objects, thus, this pregiven horizon includes all

our goals and ends, whether fleeting or lasting, flowing in a constant manner' (*Crisis*, 144). Moreover, we, as subjects, do not know any goals beyond this world-horizon that our intentional horizon-consciousness implicitly encompasses.

In addressing the Husserlian concept of horizon, Klaus Held believes that what appears to us emerges out of and stands out of an unlit background; our daily encounters with no matter what being do not happen in isolation (1992). Then, to experience an object means 'to single out that object from other objects in the background, to which consciousness has directed its intention' (Geniusas 2012, 68). Thus, in each encounter there are various other beings that are related to what appears to us as background.<sup>4</sup> The background objects, which coexist with the appeared object, are those already pregiven to the consciousness, prior to any of them being singled out. This pregiven background, according to Held, is 'an open range of possibilities in which one can attend to other beings that can be thematized, forming in this way a field of vision [*Gesichtskreis*], a horizon for such possibilities' (Held 1992, 188). For Husserl, all pregiven objects flow together into an intuitive unity of a conscious field of objects, but in different dimensions of appearance. Husserl names the appearing, singled out object as the '*thematic objectivity*' of appearance in a mode of self-givenness, and those of co-given objects within the horizon of the appeared object as the '*potential objectivity*' of appearance in a mode of originary givenness (Geniusas 2012, 68-69).

The concept of horizon belongs to the phenomenological lifeworld as the outcome of performing the *epoché*.<sup>5</sup> The horizon thus neither belongs to 'the natural world nor to consciousness from the natural standpoint'; it belongs exclusively to the intentional and transcendental consciousness after performing the *epoché* (Geniusas 2012, 67). 'Horizon' as a transcendental concept is a dispensable component of lived experience and of the constituted objects in the experience [*Erlebnisse*] (Geniusas 2012, 28). In *Crisis*, Husserl maintains the idea that the world has an entirely different structure than an object, so the world is not like a being (*Crisis* 143). Husserl asserts that things or objects are given and that we are conscious of objects but in a different manner from being conscious of the world. While the world-horizon is the condition of the appearance of objects, the world-horizon itself can never be given. Rather,

objects as understood in the sense of the lifeworld are given as always valid for us in every case of ontic certainty, but we are in a way conscious of them as things or objects within the world-horizon (*Crisis* 143).

Anthony Steinbock summarizes the following characteristics for horizon: (1) the horizon is neither an object nor a physical body [*Körper*]. It is never essentially 'given' and cannot become 'phenomena' in the objective sense. Therefore, (2) the horizon does not admit any identity as an object does, and likewise it does not embrace unities or totalities; and (3) the horizon is a constitutive condition for experience (Steinbock 1995, 99-104). As stated earlier the horizon can be characterized as an indispensable component of lived experience that entails two sides: the horizon of the *experience* that is the *nöetic* side, and the horizon of *experiencing* that is *nöematic* side of the horizon-intentionality (Geniusas 2012, 71). For example, when I want to get a cup to drink some tea, there are certain possibilities to this act that the consciousness co-intends; whether I drink in a glass cup that shows the shining color of tea, or I go with an antique cup to enjoy some memories that comes by drinking in that cup: these are the *nöetic* side of the experience. If I know what exactly the cup is, I know all the horizon possibilities of that object. This means I as the subject am aware of the power that I have to perceive something. And I can actively decide about what to experience when I drink from a certain cup: this is the *nöematic* horizon of experiencing the cup. In *experiencing*, every mode of appearance refers to the whole systems of appearance; those are co-given and are co-intended in the consciousness. According to Held, taking the horizon as a field of open possibilities, each and every possibility refers to another in a continuous manner; every horizon then is both an indicating and indicated referential context [*Verweisungszusammenhang*], that entails indications to other horizons (1992, 188). This means consciousness in thematizing an object also co-intends its own possibilities; knowing an object means being aware of its horizon.

Husserl speaks of consciousness as a teleological structure that creates an epistemic situation that includes an awareness that an appearance is lacking, and the knowledge and the way of fulfilling those lacking appearances (Pietersma 1973, 96). In the example of the teacup, it is me as the subject who decides which cup can fulfil the intention of drinking a tea in the best manner. Depending on my specific aims, I may have enough of an experience and then stop that

experience. However, I should have in mind that no determination is the last, and what has already been experienced always still has, without a limit, a horizon of possible experiences of the same. That is to say, that horizon of the indeterminateness is always co-present from the beginning as a realm of possibilities. These consequently belong to the very notion of the transcendence of that experience that at any moment possesses a plurality of co-existing profiles of possible individual experiences (Zahavi 1997, 308).

As a human being, I am aware of the multiplicity of appearance that belongs to the consciousness of the object of experience. These multiple ways can be more or less appropriate to making the object accessible to me in a manner of full determination; the determination to give the respective object its identity (Held 1992, 189). Out of these multiple ways of appearance, there is a tendency of consciousness to find the optimal one. This tendency, as Husserl calls it, is *intentionality*, and the optimal desired appearance is *evidence* (Held 1992, 189). Those fictitiously given profiles of an object, the absent profiles, are determined through their reference to a present actual co-existing possibility that I experience now. In aiming an evidence, Held writes, the intentional consciousness prioritizes a certain nexus of indicating implications and screens out the rest. Due to such limitations, we lose some horizons out of the universal horizons; what is left is what Husserl calls 'special worlds' of surroundings (Held 1992, 191). Consciousness makes these special worlds habitual for us and accessible to us, but at the same time this special-worldly space of indications constitutes our world, which is determined by interest in objects and restricted to specific special-worlds as our surroundings. As a result, the 'I can' becomes limited to the nexus of indicating implications of special worlds, including forming the horizons.

As Husserl mentions in *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, every act in the specific sense has the fundamental character of being conscious of something, an 'intentional lived experience'. The perceptual lived experience is in itself a perception of something. If we take as an example a house, the cognitive lived experience is in itself a lived experience of something known, as when the house is recognized as a residence (Husserl 2001, 19-20). In every judgment there is something judged, a judged state-of-affairs; in every desiring there is something desired; in every willing, something willed. This is the broad

concept of the intentional lived experience, that even background lived experiences are intentional. So, the human subject as an epistemic agent comes to the world with the capacity for making sense of the world (to find a meaning in things) as intentional consciousness. The egoic act in the specific sense is a special form of carrying out intentional lived experiences. Therefore, the whole aim of experiencing is a way of relating to 'the world to which we belong, and upon which we also have a perspective, in a relation of transcendence within immanence' (Husserl 1973, 42). Additionally, the act of the epistemic subject is continuously going deeper and deeper into an experience within its horizon to expand those of background appearances, which are co-given with the first perception.

Although in the flow of world-experience, of world-consciousness, the ontic sense of 'world' remains invariant, the structure of the known and the unknown is a fundamental structure of the world as a horizon of all real things that are capable of being experienced. In this sense, every reality for us as familiar form has its own degree of familiarity, ranging from known to unknown. Then an epistemic subject is actively in transition from unfamiliarity or partially familiar or fully familiar through consciousness of a lived experience. However, Husserl reminds us that the world in which we live, and in which we carry out cognitive activities and judgments, is always pregiven to us as impregnated by others. The world in which we and others live, is the same world in which others' stores of experience is passed over to us by communication, tradition and education. This pre-givenness refers to determined sense according to the horizon of familiarities but also to the horizon-prescription [*Horizontverzeichnung*] of sense that is pregiven to us as the object of any possible cognition or experience. The process of meaning-making is an intersubjective and intercorporeal practice that has a social dimension. It is this transcendental sociality that is the source of all truth and being (Hua IX, 295, 474). This means that not only we perceive others in the world, we also perceive 'according to others'. Husserl therefore believes that the experience of Others is a necessary condition for experiencing the objective world (Hua XV, 560).

The intersubjective experiencability of an object acts as an assurance for its real transcendence. Thus, it can be said that my experience of an object on a

transcendental level is mediated by my experience of 'an other's-oriented-world' that is the orientation of the pregiven world (Zahavi 2003a, 116).<sup>7</sup> In this sense, my ability as a subject to make sense of the world is not the working out of my own sovereignty, but is the outcome of my relationship with the Other (and with others). Within this social intersubjectivity, even objects are given with their horizontal intentionality, which is the horizon of co-existing profiles of an object that may not all be accessible to me at the same moment, so it must refer to those 'other' subjects that are simultaneously perceiving that object. Hence, every perception, every experience, has an apperceptive horizon of possible experiences, an open intersubjectivity that entails the horizon of possible experiences by me and others (Hua XV, 497; Hua XIV, 289).

The world that is the subject matter of phenomenology stands open to a human being at the very start, but this openness is covered by the relationships that are determined by the restricted and limited special worlds of our surroundings. The *epoché* lifts this veil or cover, revealing the pre-intentional world horizon that has led to the constitution of special worlds. This is the revelation of 'pre-volitional worldliness which precedes interest, forming the *a priori* of the interest-governed intentional relation to the world' (Held 1992, 191-192). By pre-volitional Held means the pregiven, pre-intentional horizon-consciousness and field of vision. In order to track down social epistemic harms, this is the place to start to investigate the formation of special-worlds and the respective direction of interest or orientation that constitutes our horizon and field of vision. Phenomenological description can manifest how generational suffering of epistemic harm affects every subject in their subjecthood and in their capacity of knowing in developing their lifeworld. I will now develop this discussion of epistemic injustice.

### **Epistemic Injustice and Phenomenological Disorientation**

As discussed above, Fricker argues that epistemic injustice is a situation in which social experiences are excluded from the shared pool of knowledge that is necessary for proper understandings of our social world, resulting in unfair disadvantage to participants in the social life (2007, 2-3).<sup>8</sup> This is because on a transcendental constitutional level, we all depend on the social structures and other people for the acquisition, creation, and dissemination of knowledge, while this access is inherently political. Fricker's notion of epistemic injustice examines the ethics and politics of knowledge practices, and I aim to use this



ideal in relation to the context of the colonial situation and the refugee's experience. The concept of epistemic injustice enables me to scrutinize the horizon structure of the experience of epistemic exclusion and how this experience affects the sufferer in the constitution of one's lifeworld. I show that in colonial structures the experience of epistemic exclusion and the oppression of native ways of knowing and knowledge accusation is a 'harm done to one's essential attributes of personhood' (Fricker 2007, 58; Guenther 2017, 200). As a result, the practice of epistemic injustice is not only an epistemic vice, but more profoundly it damages one's capacity to practice subjective attributes of meaning constitution. I employ the concept of 'epistemic violence' instead of the normative concept of epistemic injustice to show how the epistemic structure of the colonial situation contributes to violent suppression and exclusion of some epistemic perspectives, transforming marginalized people into epistemically miserable and disoriented subjects. Gayatri Spivak uses the term 'epistemic violence' to indicate the silencing of marginalized groups that are mostly maintained by the political and economic structure of colonial and racist regimes. I do not apply Spivak's account of 'subaltern class', rather I use her insight to address the type of violence that attempts to eliminate knowledge that is produced by the marginalized communities (1988, 282-83). Here, epistemic justice not only can be reflected upon in terms of its belonging to the realm of 'normative ethics', it is also an intrinsic presupposition for the existential and ontological constitution of subjectivity at a transcendental intersubjective level.<sup>9</sup> If phenomenology can thematize the world by observing each being in all its determinations considering *how* human beings encounter it, then applying a phenomenological method can specifically reveals to us the relation of the subject's acquisition, creation and dissemination of knowledge to the epistemic attributes of social structures. Doing this, I show how the practice of epistemic injustice can be known as epistemic violence.

Said argues that 'Orientalism is an apparatus of knowledge with its will-to-truth' (Yegenoglu 1998, 15), and this can be understood by a thorough observation of the essential relation between representation, knowledge and power. As such, the colonial and Orientalist systems as first and foremost epistemic regimes had devastating effects on the epistemic capability of their colonized subjects. Gail Pohlhaus believed that such devastation is epistemic because: (1) it harms a specific subject *in its ability as knower*, for example in

the case of ignoring or suppressing the testimony of an ethnic minority, (2) it causes epistemic dysfunction by misunderstanding and prevents furthering the inquiry, and (3) both of these harms are implemented and practiced within the institutional structures of colonial and Orientalist regimes (2017, 13-14).<sup>10</sup> Fricker also asserts that epistemic injustice may have ontological or existential implications because an essential attribute of constituting subjectivity is to participate in the creation of knowledge and enjoying the respect enshrined in the proper relations of trust that are its prerequisite (Fricker 2007: 58). To be harmed as a knower is to be harmed in one's essential personhood, affecting the whole structure of a person's beliefs and meaning making. Therefore, we can say that we are what we know, how we know it, and how others respond to our expression of knowledge. However, beyond the claim that persons are essentially knowers, it is not clear how the epistemic and ontological levels are related. By reflecting on the transcendental structure of experience of the world as the act of making sense of the environing-world [*Umwelt*] I can demonstrate how doing epistemic wrong can impact the horizontal structure of consciousness and the lived experience of the sufferer.

Fricker distinguishes between two kinds of epistemic injustice: 'testimonial injustice' and 'hermeneutical injustice'. In order to define these two types, we need to understand the concept of social power as a 'capacity we have as social agents to influence how things go in the social world' (Fricker 2007, 1).<sup>11</sup> Fricker believes that (1) power can operate actively or passively on social agents, whether a subject, a group or an institution; and that (2) since power is a capacity, and a capacity persists through periods, it exists even while it is not being realized in action (Fricker 2007, 10). Power can be exercised as an agential operation (actively or passively) or operated purely as structural and subjectless. Since power is a structural phenomenon, even agential power is socially situated and any operation of power is dependent upon the context of a functioning social world - shared institutions, shared meanings, shared expectations, and so on (2007, 12). The operation of agential social power is purely practical co-ordination between social agents within the social fabric.

Fricker mentions a specific type of social power that is based on shared conceptions of social identity requiring not only practical social co-ordination but also an imaginative social co-ordination (2007, 14). These types of power operations are dependent upon agents to share those conceptions of social

identity that are alive in the collective social imagination and rule our social relations in the social fabric, for instance the concept of gender. Fricker contends that any practices of a social power that depend on a significant degree of shared imaginative concept of social identity, is a practice of identity power (2007, 14-16).<sup>12</sup> Through identity, power as something non-material works alongside other sorts of social powers as a totally discursive or imaginative power that operates at the level of shared conceptions of social 'normalities'. For instance, being 'a good citizen' in Sarah Ahmed's example of Neighborhood Watch is to attain a certain 'asymmetrical code of practical and discursive conduct' (Fricker 2007, 15) by the members of a neighborhood that refers back to the shared collective meanings of what it is to be a good citizen. <sup>13</sup>

Like social power in general, identity power can be agential or purely structural. It can be practiced positively in a way that works in the interest of the agent, or it can be practiced negatively, that is working against the agent's benefit. Refugee identity and what it means to be a refugee is just one facet of the social identity of a refugee that affects both material implications as well as the imaginative aspect of it. Identity power, as observed by Fricker, is of interest to a discussion of epistemic disadvantage because it is an integral part of the mechanism of testimonial exchange between speaker and hearer (2007, 11). This is the most ethical and important moment of practicing our identity power that impacts on the discursiveness and epistemology of social relations.

In this sense, the concept of stereotyping works as the collective shared conception about something that may be entirely proper or entirely misleading. However, if stereotypes embody some prejudices and limitations that affect epistemic exchanges -like testimony- on the side of the powerless, then it leads to an epistemic dysfunction on the side of the less powerful, and here our concern is with the speaker. It is noteworthy that the experience of an injustice in the epistemic exchange between social agents due to common prejudices is connected to other types of injustices. This means that testimonial injustice works in a systematic way, actually or potentially pursuing all the facets of the sufferer's social activities, for example their educational, sexual, legal, economic, religious or other activities. Systematic practices of testimonial injustice are 'utterly disastrous' for the subject because they impose a persistent injustice on the subject (Fricker 2007, 28). The injustice seems persistent because it is indebted to the prejudices that shaped the social imagination.

Racialized and colonial society is the site of persistent testimonial injustice for the colonized. While there is persistent and continued injustice, one needs to look for a structure that maintains and makes plausible such harm and oppression. Fanon refers to such a structure as a 'violent structure' that undermines the subject's capacity to articulate meaning for their social experience (Fanon 2004, 51).<sup>14</sup>

The second type of epistemic injustice that Fricker refers to is 'hermeneutical injustice'. This form of epistemic injustice is embedded in the hermeneutical context of social understanding. As previously stated, social power is the power that shapes and constructs the collective forms of social understanding and social imagination. When there is an asymmetry in the systematic operation of social power, exercising social power will have an unfair impact on shaping the collective forms of social understanding in a way that excludes certain perspectives of various social groups from the shared hermeneutical resources to understand social experiences. For example, in the case of a colonial system, those who wield the social power have appropriate understandings of their social experiences in a way that makes sense of their world. At the same time, the colonial community who live in a world that is structured by and for those who wield social power have difficulty in making their lived experience intelligible. Fricker names this gap in collective interpretive resources a 'hermeneutical lacuna' (2007, 151). Thus, hermeneutical injustice harms the subject not only in their capacity as knower but also as a subject of social understanding by depriving them of the necessary concepts and contexts for making sense of their own experience and becoming intelligible to others. The concept of 'intellectual disability' in Kalman, Lövgren & Sauer (2016), and Schweiger's notion of epistemic injustice relating to global justice and the experience of 'global poor' (2016), also reflect on those who are excluded from the contribution to the social imaginary.

Those who are excluded from the right to practice social power in order to participate in creating collective social interpretive resources are hermeneutically marginalized. Husserl recognizes that the practice of social power in the concept of human sociality changes the manner in which we construct ourselves. He believes that the constitution of personhood originates in social relations; sociality does not give birth to personal individuation, but it does disclose individual subjectivity (Taipale 2014, 94). Just like testimonial

injustice, when hermeneutical injustice is systematically practiced and maintained, it is a kind of structural discrimination that is part of a broader social practice. As discussed in the last chapter, this systematic hermeneutical practice toward the powerless is found in Bourdieu's concept of symbolic violence. The concept of symbolic violence suggests that certain hermeneutical practices become the legitimate and dominant form of recognition, while the rest are marginalized and excluded from the social pool of collective social knowledge. In a colonial setting, the epistemic harm - either hermeneutical or testimonial - which is maintained by the colonial system violates the most fundamental way that a person or people know themselves; this is the most insidious yet predictable effect of colonialism. This is the violation of the essential capacity of the subject to constitute the objective world in 'an endless multiplicity of subjects that harmoniously interact with one another' (Heinämaa, 2013, 83). Husserl in *Cartesian meditations* asserts that:

Consequently, the constitution of the world essentially involves the harmony of the monads; precisely this harmony among particular constitutions in the particular monads; and accordingly, it involves also a harmonious generation that goes on in every particular monad. (Hua I, 138;108)

The colonial discourse establishes a subject of its own creation through a schematic production of knowledge and decodes the Other for itself. The epistemically violent structure of the colonial regime deliberately veils and obscures the epistemic resources of the colonized subject. But how can the experience of hermeneutical injustice, that is maintained by an epistemically violent structure, seriously constrain the very development of the self? In the next section, drawing on Husserl's concept of horizon-experience, I address the experience of epistemic violence on the constitutional level.

### **The Horizon Experience of Epistemic Violence**

Every experience is permeated by an intrinsic horizon, that is, the co-existing profiles of perceptions, the co-given field of vision that can be experienced and is accessible for us. Every experience has a specific direction, orientation or zero point. The zero point, according to Husserl, is the starting point from which that world unfolds (*Ideas II*, 166). In perceiving and experiencing an object, the consciousness of the epistemic subject has an orientation not only toward the object of perception, but also to the co-intended

possibilities. The orientation of an experience in its horizontality is bringing the strange to familiarity as an egoic act. The objects, that appear in the course of a perception as a spectrum of less familiar to more familiar, act as signs of orientation (Ahmed 2006, 30). Considering that, knowing an experience or an object means being aware of its horizon and being aware of the possibilities that co-exist with the intended object. That is what Husserl calls the 'I can'. The consciousness of the horizon is a vague consciousness of the 'I' that can continue in this direction, and 'I' can expand its experience and deepen it by correcting or confirming the first experience. According to Geniusas, the 'I can' is peculiarly a form of self-perception 'as a necessary implication of the appearance of transcendent objectivities' (2012, 73). The 'I can' is then the manifestation of our dispositional capacities in the horizontal framework of lived experience (2012, 49). The initial self-manifestation in the manner of 'I can' happens in the confines of the transcendent perception. I may claim that it is this orientation that shapes my world, or whatever 'I can' reach as experienceable.

Every type of experience entails an orientation whereby the social experience of the epistemic subject has an orientation toward others that shapes the outline of the proximity of objects and others to which I have access (Ahmed 2006, 3). The social world is then constituted as the existence of a fellow-subject and the experientiability of the object by that fellow subject. However, due to the spatial arrangements of the lifeworld, that is, my 'here' is your 'there', the experience of an individual zone of operation for my fellow subject is different from mine. The same object must be given itself from a different aspect to the Other and the explications of the horizon of objects for the Other and me are different. This provides a realization of interchangeability of standpoints between the Other and me and is the realization of a network of relations between me and the Other in reaching my present intending goal.

Such realization leads to the fact that not only the world that I have experienced is socialized, but the world that is to be experienced is socialized in principle (Schutz and Luckman 1973, 68).<sup>15</sup> According to Schutz and Luckman, all experience of social reality that is my experience of the Other varies according to my relation to that Other. The relation to the Other is also arranged according to various levels of proximity, depth, and anonymity in lived experience (1973, 61). The Other in social context can be another subject, or a vague attitude, institutions, cultural structures or all humanity in general. In

social relations, although one speaks of the 'immediate' experience of another subject, this experience is internally mediated. I can only access the Other's flow of lived experience as mediated by their movements, their expressions, and their communications as indications of meaningful subjective experiences of an alter ego. The most immediate encounter with the Other is through the 'We-relation', that is sharing the conscious life of another subject in the most *concrete* way (Schutz and Luckman 1973, 64).<sup>16</sup>

In the social world, the pre-given horizon-consciousness is infused by the Other, that acts as a horizon-prescription of sense toward possible cognition of an object of experience. This is the 'prescribed orientation' that is already pre-given to the epistemic subject. In the experience of hermeneutical injustice, when I find myself in a situation in which I seem to be the only one to feel the dissonance between received understanding and my own intimated sense of a given experience, it impacts my faith in my own ability to make sense of the world, or at least the relevant region of the world. In an epistemically violent structure, when an epistemic subject, due to their social identity, race, or political status, is prejudicially responded to by privileged others, they find themselves stripped of being an epistemic agent and being reduced to an object. These subjects are not just reduced to an object of knowledge for others, but reduced to the ontological status of an object, as a thing rather than a consciousness who gives meaning to the world. While the constant presence of the Other shapes the horizon-consciousness of reaching an object for the epistemic agent, this other subject also has the capacity to restore the subject as an epistemic agent and ontological subject with their attention, which liberates the epistemic subject from objecthood.

The marginalization of the epistemic subject in a hermeneutically violent structure not only cuts off the subject's access to making sense of the intended experience, it also restricts the subject's access to the possibilities that are co-given with the intended experience. Experiencing hermeneutical injustice is experiencing the 'moment of disorientation'. This disorientation is clearly manifested in Boochani's passage above, where the detained refugee loses the capacity to understand what happens to him. The moment of disorientation is when an epistemic subject cannot situate some of their social experiences in the shared resources of meaning-making and social interpretation in a context that orients subjects and bodies.

In order to encounter objects in meaningful ways and interact with them accordingly, we need to have a familiarity with the orientation that is given. It is assumed that disorientation has not just 'happened' to the sufferer of hermeneutical injustice, rather it has been epistemically 'given' and continuously is given. Therefore, the victim of epistemic injustice is positioned as a disoriented subject who dwells in a world that is shaped and directed by a particular group of others, whose homeworld outlines certain experiences as ordinary or strange, according to the direction of those ones who are more centrally involved (Ahmed 2006, 159). This experience can be perceived as the experience of being an object between other objects. This is how the epistemic project of colonialism undermines the very capability of personhood of the colonial subject, and the rationality of the Oriental subject.

To feel disoriented and regarded as an object also affects one's whole picture of the world; the world as gathered objects becomes disoriented this way. Hence, according to Guenther, the issue of knowing and being known by others cannot be separated from existential or ontological questions of being-for-itself as a first level of self-awareness of 'I can' and Being-for-Others or social existence (2017, 202). In other words, when Fricker asserts that you are what you know, how you know it, and how others respond to your knowledge, she refers to the exercising of the identity power within the field of the subject's epistemic possibilities (2007, 53).

## **Conclusion**

The epistemically violent structure of colonial systems is the site of both testimonial and hermeneutical injustice. In testimonial injustice one suffers an oppression in response to one's knowledge, and in the case of hermeneutical injustice the subject suffers a deficit on the other two legs of the triangle of epistemic capacity of an experiencing subject: that is, what they know and how they know it. In hermeneutical oppression, it is as if the open horizon of possible experiences for the subject who is affected does not seem approachable. At the same time, by neglecting and excluding the sufferer's perspective in the case of testimonial injustice, the open horizon of possible experiences both for the sufferer and the dominant perspective who practices the testimonial violence is impacted. The open horizon of possible experience can be understood as an orientation of my intentionality for further experiences. Such inaccessibility of



open horizon of experience in the side of the oppressor leads to what Medina and Pohlhaus have labeled as 'active and willful ignorance' (Pohlhaus 2012; Medina 2017).<sup>17</sup> As Fricker and Jenkins explain, on one hand the ignorance that is the result of the prejudice blocks the flow of knowledge in the epistemic system (Fricker & Jenkins 2017, 5). On the other hand, the experience of disorientation is suffered by an epistemic agent in the experience of an oppression in their capacity as knower and making sense of their world. By disorientation I mean those orientations that were missed to confirm and deepen the experience further, or those orientations in experience that are failed to be fulfilled as possibilities that were accessible in the horizon of the experience.

Failed orientation results in losing the track or line of your disposition with whatever is 'here' and the future dispositions. By experiencing disorientation more often, it becomes the habit of an epistemic subject; the epistemic subject turns out to be a disoriented subject. In this way, the disoriented subject is someone who has lost the grip of their world that results in the disposition of 'distance'. Distance is the representation of a certain loss, a loss of grip over the object with its intrinsic horizon that used to be in my reach. It is also the lived experience of 'slipping away' of the reachable; it is a moment in which what is within reach becomes out of reach (Ahmed 2006, 166). Distance is the disposition of the colonized and Oriental subject. Building on Dodd's notion of violence, I conclude that the very notion of violence first and foremost is an epistemic one, as it appears as a problem of meaning and sense bestowal. Although, Fricker and Medina both believe that the discussion of epistemic injustice belongs to the realm of virtue ethics and normativity, I claim that it most profoundly is a violence that disrupts any concepts of 'ethical' in the first place because the experience of epistemic exclusion *per se* harms the essential attributes of personhood as the transcendental constitutive subject. The experience of distance is the manifestation of the disruption of sense in an ambiguous way. The colonial situation is a violent situation because it is built upon this disrupted world of sense.

#### Footnote—

1. See also: Dotson 2014, 2011; Spivak 1987
2. In '*The Idea of Latin America*' Mignolo argues that: 'the important observation to make here is not simply whether there are other perspectives about the "same event" but that another paradigm emerges across the epistemic colonial difference. The dominant theo- and ego-politics is being contested by the

- emerging shift to the geo-politics and body politics of knowledge: knowledge produced from the geo-historical and bio-historical perspective of racialized locations and people' (2005, 48).
3. See also Maitra 2010; Koady 2017
  - 4 Geniusas claims that these are the metaphors that William James used in his *Principles of Psychology* as approximations of the fringe of consciousness; then 'for James the concept of horizon is a psychological one. James talks about the horizon in the sphere of the "inner world of consciousness," not in the domain of the world-consciousness. That means it is still phenomenological analysis that develops the transcendental dimension of horizontality of experience' (Geniusas 2012, 42).
  - 5 In *Ideas I* Husserl uses the terms Horizont (horizon) interchangeably with Hof (halo), and Hintergrund (background) with the same value (*Ideas I*, 197).
  - 6 See also Welton 2000, 2003.
  - 7 See also Theodorou 2015; Drummond 2003; Welton 2003
  - 8 See also Fricker 2017, 2013; Medina 2010, 2012a, b, 2017; Pohlhaus 2017; Wanderer 2017; Dotson 2011
  - 9 See also Fricker 2007; Medina 2012a, b; Anderson 2012; Fricker & Jenkins 2017
  - 10 On the concept of ignorance, see also Fricker & Jenkins 2017; Fricker 1999, 2013, 2017
  - 11 See also Medina 2012a, 2012b, 2017; Anderson 2012
  - 12 See also Dotson 2011, 31
  - 13 This is an interesting case, as it seemingly does not involve any obvious violation of personhood. However, there is a collection of meanings in play in this example which entails the ideas of 'who the stranger is' and 'self-policing and taking individual responsibility for crime'. As Ahmed explains in this example, the neighborhood becomes a social site where every subject adopts the gaze of the Other (Ahmed 2000, 39).
  - 14 See also Gordon 1995
  - 15 See also Luckman 1970
  - 16 For the concept of We-Relationship see also Brinck, Reddy & Zahavi 2017; León, Szanto & Zahavi 2017; León 2018
  - 17 See also Mason 2011; Dotson 2012; Mills 2007, 2015

## References :

- Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters :Embodied others in post-coloniality*. New York: Routledge.
- Ahmed, S. (2006). *Queer phenomenology: orientations, objects, others*. Durham and London: Duke University Press.
- Alcoff, L.M. (2017). Philosophy and philosophical practice: Eurocentrism as an epistemology of ignorance. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, edited by I.J. Kidd, J. Medina and G. Jr. Polhaus, New York: Routledge. 397-408.
- Anderson, E. (2012). Epistemic justice as a virtue of social institutions. *Social Epistemology- special issue*26(2), 163-173.
- Brink, I., Reddy, V. and Zahavi, D. (2017). The primacy of the 'we'? In *Embodiment, enaction, and culture: Investigating the con- stitution of the shared world*. Edited by C. Durt, T. Fuchs, & C. Tewes. Cambridge, MA:

The MIT Press, 131–147.

- Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia* 26(2), 236-257.
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing epistemic oppression. *Social Epistemology* 28(2), 115-138.
- Drummond, J. (2003). The structure of Intentionality. In *The new Husserl: A critical reader*. Edited by D. Welton. Bloomington: Indiana University Press. 65-92
- Fanon, F. (2004). *The wretched of the earth*. Translated by R. Philcox. New York: Grove Press.
- Fricker, M. (1999). "Epistemic Oppression and Epistemic Privilege." *Canadian Journal of Philosophy* 25(1), 191-210.
- Fricker, M. 2007. *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. UK: Oxford University Press.
- Fricker, M. (2013). "How is hermeneutical injustice related to 'white ignorance'? Reply to Jose Medina's 'Hermeneutical injustice and polyphonic contextualism: Social silences and shared Hermeneutical responsibilities.'" *Social Epistemology Review and Reply Collective* 2(8), 49-53.
- Fricker, M. and K. Jenkins. (2017). Epistemic Injustice, Ignorance, and Trans Experiences." In *Routledge Companion to Feminist Philosophy*. Edited by Ann Garry, Serene J. Khader & Alison Stone. UK: Routledge.
- Geniusas, S. (2012). *The origins of the horizon in Husserl's phenomenology*. Edited by N. De Warren and D. Moran: Springer.
- Gordon, L. (1995). *Fanon and the crisis of European man: An essay on philosophy and the human sciences*. New York, US: Routledge.
- Guenther, L. (2017). Epistemic injustice and phenomenology. In *The Routledge handbook of epistemic injustice*, edited by I.J. Kidd, J. Medina and G. Jr. Pohlhaus. US: Routledge, 195-204.
- Held, K. (1992). "The finitude of the world: Phenomenology in transition from Husserl to Heidegger." In *Ethics and danger: Essays on Heidegger and continental thought*. Edited by A.B. Dallery, C.E. Scott and H. Roberts, 187-198. Albany, NY: State University of New York Press.
- Heinämaa, S. (2013). "Transcendental intersubjectivity and normality:

Constitution by mortals." In *The phenomenology of embodied subjectivity*. Edited by Dermont Moran and Rasmus T. Jensen. Dordrecht: Springer. 83-103.

- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I (Hua 1). Edited by Stephan Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Husserliana IX (Hua 9). Edited by Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Translated by David Carr. Evanston, US: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus den Nachlass. Zweiter Teil: (1921-1928)* Husserliana XIV (Hua 14). Edited by Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus den Nachlass. Dritter Teil: (1929-1935)* Husserliana XV (Hua 15). Edited by Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Experience and judgment: Investigation in a genealogy of logic*. Translated by J. Churchill and K. Ameriks. Edited by L. Landgrebe. Evanston, US: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: Studies in the phenomenology of constitution*. Translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Vol. 2. Dordrecht : Kluwer.
- Husserl, E. (2001). *Analysis concerning passive and active synthesis: Lectures on transcendental logic: (1918-1926)*. Translated by A. Steinbock. Edited by R. Bernet. Amsterdam : Kluwer Academic Publishers.
- Ian James Kidd, José Medina, and Jr. Gaile Pohlhaus (Ed.)(2017). *The Routledge handbook of Epistemic Injustice*. London, UK: Routledge.
- Kalman, H., V. Lövgren, and I. Sauer. (2016). Epistemic injustice and conditioned experience: The case of intellectual disability. *Wagadu: A Journal of Transnational Women's and Gender Studies* 15, 63-81.

- Koady, D. (2017). Epistemic injustice as distributive injustice. In *The Routledge handbook of Epistemic Injustice*. Edited by Ian James Kidd, José Medina and Jr. Gaile Pohlhaus. London, UK: Routledge.
- León, F., T. Szanto, and D. Zahavi. (2017). Emotional sharing and the extended mind. *Synthese*.  
doi:<https://doi.org/10.1007/s11229-017-1351-x>
- León, F. (2018). For-me-ness, for-us-ness, and the we-relationship. *Topoi*.  
doi:<https://doi.org/10.1007/s11245-018-9556-2>
- Luckman, T. (2012). On the boundaries of the social world. In *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz*. Edited by M. Natanson. Dordrecht: Springer. 73-10.
- Mason, B. M. (2014). Saturated phenomena, the Icon, and Revelation: A critique of Marion's account of Revelation and the "Redoubling" of Saturation. *Aporia*24(1), 25-38.
- Maitra, I. (2010). The nature of epistemic injustice. *Philosophical Books* 51(4), 195-211.
- Medina, J. (2010). The relevance of credibility excess in a proportional view of epistemic injustice: differential epistemic authority and the social imaginary. *Social Epistemology*25(1), 15-35.
- Medina, J. (2012). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. UK: Oxford University Press.
- Medina, J. (2012). Hermeneutical injustice and polyphonic contextualism: Social silence and shared hermeneutical responsibilities. *Social Epistemology*26(2), 201-220.
- Medina, J. (2017). Varieties of Hermeneutical Injustice. In *The Routledge handbook of epistemic injustice*. Edited by Ian James Kidd, José Medina and Jr. Gaile Pohlhaus. London: Routledge. 13-26.
- Merleau-ponty, M. (1945) 2002. *Phenomenology of perception*. Translated by C. Smith. London: Routledge.
- Mignolo, W. (2005). *The idea of Latin America*. New York, US: Wiley-Blackwell.
- Mills, C. (2007). White Ignorance. In *Race and Epistemologies of Ignorance*. Edited by S. Sullivan and N. Tuana. New York, US: State University of New York Press. 13-38.

- Mills, C. (2015). Global White Ignorance. In *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*. Edited by Matthias Gross and LinseyMcGoey. New York, US: Routledge. 217-227.
- Pietersma, H. (1973). Intuition and horizon in the philosophy of Husserl. *Philosophy and Phenomenological Research* 34(1)95-101.
- Pohlhaus, G.Jr. (2017). Varieties of Epistemic Injustice. In *The Routledge handbook of Epistemic Injustice*. Edited by Ian James Kidd, José Medina and Jr. Gaile Pohlhaus. London: Routledge.
- Said, E. (1978). *Orientalism. USA*: Penguin Books.
- Schutz, A. and T. Luckman. (1973). *The structures of the life-world*. Translated by R.M. Zaner and H.T. Engelhardt. Edited by J. Wild. Vol.1. Evanston. US: Northwestern University Press.
- Spivak, G.C. (1988). Can the subaltern speak? In *Marxism and the interpretation of culture*. Edited by C. Nelson and L. Grossberg. Basingstoke: Macmillan Education. 271-313.
- Steinbock, A. (1995). *Home and beyond: Generative phenomenology afterHusserl*. Illinois, US: Northwestern University Press.
- Taipale, J. (2014). *Phenomenology and embodiment: Husserl and theconstitution of subjectivity*. Evanston: Northwestern University Press.
- Theodorou, P. (2015). "The phenomenological reductions in husserl's phenomenology." In *Husserl nd Heidegger on reduction, primordiality andcategorical*. Switzerland: Springer International Publishing. 17-66.
- Wanderer, J. (2017). Varieties of Testimonial Injustice. In *The Routledge handbook of Epistemic Injustice*. Edited by Ian James Kidd, José Medinaand Jr. Gaile Pohlhaus. London UK: Routledge. 27-40.
- Welton, D. (2003). World as horizon. In *The new Husserl: A critical reader*. Edited by D. Welton. Bloomington: Indiana University Press. 223-232.
- Yegenoglu, M. (1998). *Colonial fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism*. Edited by J.C. Alexander. Cambridge, UK: CambridgeUniversity Press.
- Zahavi, D. (1997). Horizontal intentionality and transcendental inter subjectivity. *Tijdschrift Voor Filosofie* 59(2), 304-321.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's pheno*

# Perspectives of National Education Policy 2020: Teacher Education: Challenges and Solutions.

Mrs. Rekha Jatiya

Assistant Professor

Nirmala College of Education, Ujjain, (M.P.)

## **Abstract:**

The National Education policy 2020 is a welcome and ambitious reimagination of India's education system into a modern progressive and equitable one. New Education policy 2020 aims at universalization of education from pre-school to secondary level. Teacher and provision are designed to equip (prospective) teachers with the knowledge attitudes, behaviors and skills they require to perform their tasks effectively in the classroom, school and wider community. (The main objective of teacher education is to develop skill to stimulate experience in the taught, under an artificially created environment, less with material resources and more by the creation of an emotional atmosphere.)

In the present times, teacher education has become a matter of grave concern. There have been number of issues and problems in teacher education. In educational institutions at all levels, it is vital to take into consideration that teachers should be adequately prepared and there should not be any problems in the field. Bringing about improvements has been a subject of discussion in not only the educational institutions themselves, but also among the government ministries and regulatory bodies. The major areas that have been taken into consideration in this research paper are, problems of teacher education and measures for bringing improvements in teacher education. It is vital to acquire an efficient understanding of the issues and problems and then the measures needed to be formulated to address the problems. The most important aspect is, teachers need to be well – prepared in terms of the subjects that they are teaching.

Within the system of teacher education, there are many issues and problems. Due to the occurrence of various problems and issues, teacher education has been experiencing unfavourable effects. Training of teachers and

bringing about improvements within the system of teacher education has been the subject of discussion at all levels, from the government ministries, regulatory bodies, schools to teachers to themselves.

We explored the challenges that five newly qualified teachers (NQTs) faced in the teaching and learning situation and how they addressed their challenges. The teachers taught integrated science at the Junior High School (JHS; ages 12-15 years). Data were collected through observation, interview, and content analysis. We used the inductive and deductive analytic methods, and we found out that the NQTs faced the following challenges among others: (a) lack of resources for teaching and learning, (b) time management, (c) deficiency in content knowledge, (d) their students' inability to understand the lessons taught, (e) student indiscipline, (f) lack of their students' interest in science, and (g) their inability to complete the integrated science syllabus.

The National Education Policy 2020 acknowledge the reality of unmotivated and dis-spirited Indian teacher and proposes to completely overhaul the teaching profession to create a robust merit-based structure of tenure, salary and promotion of outstanding teachers. The study determines the challenges of teacher education and their solution.

**Key Words:** - re-imagination, equitable universalization, unmotivated, dis-spirited, outstanding.

### **Introduction: -**

The National Education Policy (NEP) was approved by the Union Cabinet of India on July 28th, 2020. After a gap of 34 years, the Indian government consolidated feedback from 2.5 lakh village-level stakeholders to two national parliamentary level committees, over more than 50 months of consultations and workshops. However, the extent to which the policy has incorporated recommendations remains unknown. There has been a great expansion of higher education over the years. Today, there are more than 200 universities and 8000 colleges, Kothari commission remarks “The destiny of India is being shaped in its classrooms.” No doubt education plays a significant role in the nation's development, but the quality of education is greatly determined by the quality of teachers, therefore, great efforts are being made to improve the



quality of teacher education.

**Challenges of Teacher Education:** -Teaching, a noble profession is a daunting and challenging task. In the present era, with the advent of new methodologies in teaching and the way digital and smart learning has made inroads into the field of education, the role of teachers has also greatly evolved over a period of time. Today, a teacher is faced with the arduous task of keeping him/herself abreast with the latest inventions and strides in the field of medicine, education, science, art and etc. Upgrading their skills and knowledge from time to time is thus necessary and is an utmost priority today. Following are the problems ailing teacher education :

- **Lack of Regulations in Demand and Supply**
- **Inadequate Empirical Research**
- **Lack of Facilities for Professional Development**
- **Lack of Subject Knowledge**
- **Faulty methods of teaching**
- **Isolation of Teacher's Education Department**
- **Poor Academic Background of Student-Teachers**

**Solution to the Challenges for Teacher Education: -**

**Quality Concern of course: -** Quality in education relates to the quality of the work undertaken by a teacher, which has significant effected upon his or her pupils. Teacher education has not come up to the requisite standards. Teachers are not able to think critically and solve the issues related to teaching methods, content, organizations etc. More knowledge of theoretical principles needs to be emphasized and unfortunately teachers are not able to use these principles in actual classroom situations.

**Adequate of Subject Knowledge: -** The teacher training programme does not emphasize the knowledge of the basic subject. The whole teaching practice remains indifferent with regard to the subject knowledge of the student teacher.

**Adequate Empirical Research: -** Research in education has been considerably neglected. The research conducted is of low quality. Before undertaking any research, the teacher programmes are not studied properly.

**Integration of Teacher's Education Department: -** As has been observed by education commission, the teacher education has become segregated from

schools and current development in school education. The schools consider the teacher education department as an alien institution and not a nursery for the professional development of school teacher. These departments only observe the formality of finishing the prescribed number of lessons while remaining indifferent to the practitioners of pedagogy involved in the procedure.

**Facilities for Professional Development:** - Most of the programmes are being conducted in a routine and unimaginative manner. Even the association of teacher educators has not contributed anything towards development of a sound professionalization of teacher education in the country.

**Responsibility of Sponsoring programmes for Teacher Education:** - The teacher Education departments should be made a nucleus for research on teaching curriculum and evaluation in the regular university departments. It can also be entrusted the responsibility of sponsoring programmes for extension, such as bringing the community into close contact with the university academician. There should be a free exchange of scholars from one department to the other. This will improve the quality of teacher education programme immensely.

**Adequate provision of funds:** - The State Government should make adequate provision of funds for teacher education departments. Special assistance should be given for running an experimental school and holding of practice teaching sessions in various schools.

### **Conclusion:** -

Even though there are so many problems in teacher education programme but many government bodies as NCERT, NCTE, NAAC, NUEPA etc. are trying to resolve these problems by different type of panel inspections from time to time of teacher educational institutions. Now it is mandatory for every institution to be accredited by NAAC otherwise the affiliation of that institute will be cancelled. Kothari commission rightly remarks "The destiny of India is being shaped in its classrooms." No doubt education plays a significant role in nation's development but the quality of education is greatly determined by the quality of teachers, therefore, great efforts were made and still are being made to improve the quality of teacher education.

**References:**

www.google.com

International Journal of Research (IJR) Vol-1, Issue-4, May 2014 ISSN23-IN-6848

Chobe, S.P., & Chobe, A. (2006). School Organization. Noida: Mayur Paperbex.

Inter. J. Acad. Res. Educ. Rev.

Dr. Radhika Kapur. – Issues and Problems of Teacher Education.

Ministry of Education (1966). “Education and National Development: Report of the Education Commission, 1964-66”, (Kothari Commission Report), NCERT, New Delhi, Govt. of India.

## पूर्व—मध्यकालीन कला में शिव की विरल अनुग्रह मूर्तियाँ

डॉ. शान्ति स्वरूप सिन्हा  
कला इतिहास विभाग,  
दृश्य कला संकाय,  
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी—221005

शिव की अनुग्रह मूर्तियों को शिव मूर्तियों के स्वतन्त्र और विशिष्ट वर्ग के अन्तर्गत रखा जा सकता है। अनुग्रह स्वरूप में शिव की असीम कृपा का भाव व्यक्त हुआ है जो देव, असुर एवं भक्तों को विभिन्न सन्दर्भों में प्राप्त हुए। इन स्वरूपों के साहित्यिक सन्दर्भ **रामायण** एवं **महाभारत** में एवं मूर्त उदाहरण गुप्त काल से मिलते हैं। अनुग्रह स्वरूपों की मूर्तियाँ सातवीं से 13वीं शती ई. के मध्य भारत के विभिन्न कला क्षेत्रों से प्राप्त हुई हैं जिनके सर्वाधिक उदाहरण एलोरा (आठवीं—नवीं शती ई.), भुवनेश्वर (सातवीं से तेरहवीं शती ई.), पट्टडकल (छठी से आठवीं शती ई.), महाबलीपुरम् (सातवीं से आठवीं शती ई.), कांचीपुरम् (आठवीं शती ई.), तंजौर (लगभग 1000 ई.), गंगैकोण्डचोलपुरम् (लगभग 11वीं शती ई.); दारासुरम्, कुम्भकोणम एवं चिदम्बरम् (सभी 12वीं शती ई.); हलेबिड एवं सोमनाथपुर (लगभग 12वीं—13वीं शती ई.) जैसे स्थलों पर द्रष्टव्य हैं। इन स्वरूपों में रावणानुग्रह, अर्जुनानुग्रह (या किरातार्जुन), चण्डेशानुग्रह, विष्ण्वानुग्रह, नन्दीशानुग्रह एवं विघ्नेश्वरानुग्रह मुख्य हैं। रावणानुग्रह स्वरूप में रावण को खड्ग (चन्द्रहास) प्रदान करते, अर्जुनानुग्रह में अर्जुन को पाशुपत अस्त्र प्रदान करते, चण्डेशानुग्रह स्वरूप में चण्डेश के मस्तक पर पुष्पों की माला से उष्णीष बाँधते, विष्ण्वानुग्रह स्वरूप में विष्णु को चक्र (सुदर्शन चक्र) प्रदान करने की मुद्रा में शिव का रूपायन उनकी असीम कृपा का सूचक है। शिव का यह अनुग्रह बिना किसी भेद के महापण्डित किन्तु आसुरी प्रवृत्ति के रावण, अर्जुन जैसे धनुर्धर, चण्डेश जैसे भक्त और सृष्टि के पालक विष्णु को समान रूप से प्राप्त होता है। शिव की यह कृपा विघ्नेश्वरानुग्रह एवं नन्दीशानुग्रह स्वरूपों में गणेश एवं नन्दी के सन्दर्भ में और भी विस्तार पाती है। शिव के अनुग्रह में ही शिव का शिवत्व है।'

रावणानुग्रह एवं अर्जुनानुग्रह स्वरूपों के मूर्त उदाहरण एवं साहित्यिक सन्दर्भ दोनों ही बहुतायत से प्राप्त होते हैं। इन स्वरूपों के उदाहरण भी भारत के लगभग सभी पुरास्थलों पर उपलब्ध हैं। परन्तु चण्डेशानुग्रह, विष्ण्वानुग्रह, नन्दीशानुग्रह एवं विघ्नेश्वरानुग्रह स्वरूपों की मूर्तियाँ अत्यल्प या अनुपलब्ध हैं। पूर्व—मध्यकाल के सन्दर्भ में अपेक्षाकृत कम उपलब्ध या अनुपलब्ध और क्षेत्र विशेष में सीमित शिव के विरल अनुग्रह मूर्ति स्वरूपों का अध्ययन हमारा अभीष्ट है, जिसके अन्तर्गत चण्डेशानुग्रह, विष्ण्वानुग्रह, नन्दीशानुग्रह एवं विघ्नेश्वरानुग्रह

स्वरूपों का अध्ययन किया जायेगा।

### चण्डेशानुग्रह—

चण्डेशानुग्रह की कथा तमिल 'प्रियपुराण'<sup>2</sup> में मिलती है, जबकि कला में पल्लव एवं चोल कालीन अधिकांश मन्दिरों पर इस स्वरूप का उत्कीर्णन किया गया है। कथा के अनुसार विचारशर्मन् नामक ब्राह्मण बालक की विलक्षण एवं अटूट (चण्ड) भक्ति से अभिभूत शिव ने उसे उमा सहित दर्शन देकर चण्डेश की उपाधि प्रदान की और अपना गण भी बनाया, साथ ही पुष्पों की माला से मस्तक पर उष्णीष बाँधकर उसका सम्मान भी किया। विचारशर्मन् ने शिवपूजा के समय पिता द्वारा बालूकालिंग पर किये गये पादप्रहार के कारण स्वयं उनके पैर तक को काट डाला था। शिव उसकी इस अनन्य भक्ति से प्रसन्न हुए और उन्होंने विचारशर्मन् को अभयदान देते हुए चण्डेश की उपाधि प्रदान की तथा अपना मुख्य द्वारपाल भी बनाया।<sup>3</sup> चोल ग्रन्थ की उपर्युक्त परम्परा की पृष्ठभूमि में ही चोल कला के चण्डेशानुग्रह स्वरूप की सर्वाधिक मूर्तियां बनीं। साथ ही चोल कालीन मन्दिरों में मुख्य मन्दिर के समीप उत्तर में चण्डेश को समर्पित देवकुलिका के निर्माण की परम्परा भी प्रारम्भ हुई।<sup>4</sup> इस स्वरूप का शिल्पशास्त्रीय निरूपण भी केवल दक्षिण भारतीय ग्रन्थों में ही हुआ है। **अंशुमदभेदागम्** (75वें पटल) के अनुसार इस स्वरूप में शिव—पार्वती एक ही आसन पर विराजमान होंगे। **उत्तरकारणागम्** (60वाँ पटल) भी **अंशुमदभेदागम्** का अनुसरण करता है। **उत्तरकामिकागम्** के अनुसार चण्डेश की आकृति लम्बाई में शिव के घुटनों तक होगी, जो अनुग्रह प्राप्त करने वाले और अनुग्रह करने वाले की स्थितियों के आकलन की दृष्टि से महत्वपूर्ण है। सामान्यतः प्रतिमालाक्षणिक ग्रन्थों के आधार पर ही चण्डेशानुग्रह मूर्तियों का उत्कीर्णन हुआ है, जिनमें शिव—पार्वती को एक ही आसन पर निरूपित किया गया है। ग्रन्थों के अनुसार पार्वती कभी बायीं ओर तो कभी दायीं ओर दिखायी जायेंगी। चण्डेश को शिव—पार्वती के सम्मुख अंजलिबद्ध—मुद्रा में स्थानक या आसीन—मुद्रा में रूपायित करने का विधान है। इस स्वरूप में पार्वती का एक हाथ वरद—मुद्रा में होगा।

चण्डेशानुग्रह मूर्ति का शिल्पांकन विभिन्न रूपों में हुआ है। कभी तो कथात्मक शैली में शिव—पार्वती को चण्डेश का अभिनन्दन करते दिखाया गया है और कभी शिव (एकल) द्वारा चण्डेश के सम्मान का अंकन हुआ है। विनयावनत चण्डेश को या तो अकेले या सपत्नीक (ज्यादातर चोल कालीन काँस्य प्रतिमाओं में) दिखाया गया है। इस मूर्ति स्वरूप का रूपायन मुख्य रूप से पल्लव कला केन्द्र महाबलीपुरम् के धर्मराजरथ और कांचीपुरम् के कैलाशनाथ, मांतगेश्वर एवं मुक्तेश्वर (चित्र सं. 1) मन्दिरों पर हुआ है। चोल कालीन उदाहरणों में पुलमंगलई एवं बृहदीश्वर मन्दिर (तंजौर, चित्र सं. 2), गंगैकोण्डचोलपुरम् का बृहदीश्वर मन्दिर, कुम्भकोणम् का पुण्डरीकपुरम् एवं नागेश्वर मन्दिर तथा चिदम्बरम् के नटराज

मन्दिर मुख्य हैं।

प्रारम्भिकतम् उदाहरण कांचीपुरम् के कैलाशनाथ मन्दिर (लगभग आठवीं शती ई.) के उत्तरी वीथिका की रथिका में उत्कीर्ण है। इस मूर्ति का वैशिष्ट्य इसका कथा-शैली में अंकन है। इस मूर्ति रचना में एक ही साथ कथा के कई अंश रूपायित हैं, जिसमें बालूकालिंग पर विचारशर्मन् के पिता यज्ञदत्त द्वारा पैरों से प्रहार करने और परिणामस्वरूप क्रोध में विचारशर्मन् द्वारा पिता के पैरों को काट देने तथा शिवलिंग से शिव का प्रकट होकर भक्त को अभयदान देने का अंकन सांकेतिक रूप से हुआ है। इस मूर्ति में शिव के शरीर का सम्पूर्ण भार दायें पैर पर आधारित है, जबकि बाँया पैर एक पादपीठिका पर आराम करने की मुद्रा में स्थित है। शिव के उर्ध्व करों में वरदमुद्रा एवं त्रिशूल है जबकि नीचे के करों में से दायां हाथ अभय-मुद्रा में है और बायें हाथ की स्थिति स्पष्ट नहीं है। शिव का बायां पैर जिस पीठिका पर आधारित है उसके नीचे शिवलिंग को उत्कीर्ण कर शिल्पी ने मूर्ति की कथात्मक पृष्ठभूमि को दर्शाया है, अर्थात् शिव के प्रकट होने का भाव व्यक्त कर दिया है। चण्डेश के पैरों के समीप भूमि पर गिरी एवं विस्मय-मुद्रा का प्रदर्शन करती आकृति भी द्रष्टव्य है, जो चण्डेश के पिता यज्ञदत्त की आकृति है।<sup>5</sup> इस प्रकार प्रस्तुत मूर्ति पूरी तरह कथात्मक पृष्ठभूमि में उकेरी गयी है जिसमें कथा के विभिन्न चरण तो दिखाये गये हैं, किन्तु चोल कला के चण्डेशानुग्रह मूर्ति के समान शिव द्वारा विचारशर्मन् अर्थात् चण्डेश का स्वयं पुष्पाहार से उष्णीष बाँधकर अनुग्रह करने के भाव की पराकाष्ठा को नहीं दिखाया गया है, जो पल्लव से चोल मूर्तिकला के विकास का परिणाम माना जा सकता है। पल्लव कला में वस्तुतः प्रतीकात्मक एवं कथात्मक शैली में शिव के अनुग्रह भाव को दर्शाया गया है।<sup>6</sup>

पुलमंगलई मन्दिर, तंजौर (लगभग नवीं शती ई.) की चोलकालीन मूर्ति में शिव-पार्वती एक ही आसन पर सुखासन में विराजमान हैं। शिव चण्डेश पर अनुग्रह करने की मुद्रा में हैं। वाम पार्श्व में सर्वालंकृत द्विभुजी पार्वती की आकृति है, जो शिव की अनुग्रह लीला का अवलोकन कर रही हैं, साथ ही स्वयं भी अपना स्नेह चण्डेश को दे रही हैं। कलाकार, शिव-पार्वती एवं चण्डेश के मुखों पर प्रासंगिक भावों को दर्शाने में सफल रहा है।

चण्डेशानुग्रह स्वरूप (चित्र सं. 3) की श्रेष्ठतम अभिव्यक्ति निःसन्देह गंगैकोण्डचोलपुरम् के बृहदीश्वर मन्दिर (लगभग 11वीं शती ई. का पूर्वार्द्ध) की मूर्ति में हुई है। यद्यपि यह मूर्ति पूर्व-मध्यकाल की परिभाषित सीमा से कुछ आगे की है, किन्तु इस स्वरूप को यहाँ पूर्णता प्राप्त हुई है। अतः इसकी चर्चा आवश्यक है। इस उदाहरण में चण्डेशानुग्रह मूर्ति की निरन्तरता और कथात्मक एवं प्रतिमा की दृष्टि से अद्भुत समन्वय के दर्शन होते हैं। यह मूर्ति मन्दिर के मुखमण्डप की पूर्वी भित्ति की रथिका में उत्कीर्ण है। राजेन्द्र चोल के काल की यह मूर्ति भक्त और आराध्य-देव की अलग-अलग भावभूमि की

दृष्टि से अद्वितीय है। भक्त के रूप में चण्डेश पूरी तरह समर्पण भाव के साथ विनयावनत एवं शिव कृपा से अभिभूत है, जबकि शिव अनन्य भक्त पर कृपा के क्षणों में प्रसन्न और तन्मय हैं। भक्त और आराध्य—देव के बीच सशक्त और मार्मिक सम्बन्ध की अभिव्यक्ति अलौकिक है। पार्वती, शिव और चण्डेश के सम्बन्धों की साक्षी के रूप में उपस्थित हैं। पार्वती के बैठने की मुद्रा, अलंकरण और स्वरूप इस बात को व्यक्त कर रहे हैं, मानों शिव के इस अनुग्रहकारी कार्य में वे स्वयं को सम्मिलित पा रही हैं। शिव तो मानों पुष्पहार से उष्णीष बाँधने और उसके माध्यम से चण्डेश पर अनुग्रह की वर्षा करने में कुछ इस सीमा तक तल्लीन हैं, जहाँ ईश्वर या आराध्य—देव और भक्त के बीच की दूरी ही समाप्त हो जाती है। इसी कारण उष्णीष के ऊपरी भाग को शिव कुछ इस प्रकार सम्भालें हुए हैं कि उष्णीष का स्वरूप न बिगड़ने पाये। इस भव्य मूर्ति में शिव का शिवत्व भक्त और आराध्य के एकाकार होने में व्यक्त हुआ है।<sup>7</sup> इस मूर्ति का निर्माण **उत्तरकामिकागम** के आधार पर हुआ है तथा यहाँ यह मूर्ति स्वमेव ही एक प्रतिमा का रूप ग्रहण कर लेती है। इस प्रतिमा के दोनों पार्श्वों में आठ छोटे—छोटे दृश्यांकनों के माध्यम से चण्डेशानुग्रह स्वरूप की कथा के विभिन्न पूर्व चरणों को दिखाया गया है जिसकी पूर्णता मध्य की प्रतिमा में द्रष्टव्य है। इस उदाहरण में कथा और प्रतिमा को संयुक्त रूप से दर्शाया गया है जो चोल मन्दिरों की कथात्मक दृश्यों की अभिव्यक्ति की विशिष्टता रही है।

### **विष्णवानुग्रह—**

विष्णवानुग्रह की कथा **महाभारत**, **शिवपुराण** एवं **वामनपुराण** में कुछेक अन्तर के साथ मिलती है, जिसके अनुसार विष्णु ने सुदर्शन चक्र की प्राप्ति हेतु शिव की आराधना की थी। इसके अन्तर्गत विष्णु प्रत्येक दिन एक सहस्र पद्म पुष्पों से शिवलिंग की पूजा करते थे। एक दिन शिव ने कौतुकवश एवं विष्णु की शिव—भक्ति की परीक्षा के लिए एक पद्म—पुष्प कम कर दिया। परिणामस्वरूप राजीवलोचन श्रीहरि विष्णु ने स्वनेत्र ही शिव को अर्पित कर दिया। इस अनन्य भक्ति से प्रसन्न होकर शिव—पार्वती सहित प्रकट हुए और अनुग्रह स्वरूप उन्होंने विष्णु को सुदर्शन चक्र प्रदान किया।<sup>8</sup> इस स्वरूप के प्रतिमालाक्षणिक वर्णन **उत्तरकानिकागम**, **श्रीतत्त्वनिधि** एवं **उत्तरकारणागम** में हुई है, जहाँ पार्वती को शिव के वाम पार्श्व में दिखाये जाने का उल्लेख है।

विष्णवानुग्रह स्वरूप की अब तक ज्ञात तीनों मूर्तियों (कैलाशनाथ मन्दिर, कांचीपुरम्; बृहदीश्वर मन्दिर, गंगैकोण्डचोलपुरम् एवं श्रीशैलम् मन्दिर, पाटलगंगा) में **शिवपुराण** और **उत्तरकारणागम** के कथात्मक एवं प्रतिमालाक्षणिक सन्दर्भों का अनुपालन हुआ है, जिसमें शिव के पार्श्व में सर्वाभरणभूषिता, द्विभुजा पार्वती आसीन हैं और शिव के अनुग्रहपूर्ण कार्य को देखकर आह्लादित हो रही है। यह स्वरूप वैष्णव और शैव धर्मों की एकात्मकता का भी

प्रमाण है।<sup>9</sup>

कांचीपुरम् के कैलाशनाथ मन्दिर के उत्तरी प्राकार की देवकुलिका की विष्णुग्रह मूर्ति (चित्र सं 4) रावणानुग्रह मूर्ति के पार्श्व में उत्कीर्ण है। इस मूर्ति में शिव-पार्वती अर्धपर्यकांसन में विराजमान हैं। शिव के ऊर्ध्व करों में परशु एवं मृग हैं, जबकि दो करों से विष्णु को चक्र प्रदान करने की मुद्रा व्यक्त है। शिव के आसन के नीचे चतुर्भुज विष्णु घुटने मोड़कर शिव की पूजा में संलग्न हैं। विष्णु पूर्ण भक्तिभाव से बायें एक हाथ से अपना नेत्र निकालते और दूसरे दायें हाथ से शिवलिंग पर उसे अर्पित करते दिखाये गये हैं।<sup>10</sup> विष्णु के अन्य हाथों में शंख एवं चक्र प्रदर्शित हैं। यहाँ एक ही मूर्ति के माध्यम से कलाकार ने कथा के सभी अंशों को दर्शाया है। राजसिंह शैली की इस मूर्ति में विष्णु भक्तिभाव की मूर्ति जैसे दिखाये गये हैं।<sup>11</sup>

### नन्दीशानुग्रह—

नन्दीशानुग्रह स्वरूप भी शिव के अन्य अनुग्रह स्वरूपों की भाँति महाकाव्यों, पुराणों एवं शिल्पशास्त्रीय ग्रन्थों में विस्तार पाता है। परन्तु शिल्पांकन के स्तर पर इस स्वरूप का उत्कीर्णन न होना आश्चर्य का विषय है। इस स्वरूप में बालक नन्दी ने अपनी आयु की समाप्ति जानकर, शिव की घोर तपस्या की और शिव को प्रसन्न किया। प्रगाढ़ भक्ति से प्रसन्न शिव ने उसे अपने जैसा स्वरूप प्रदान किया, जिससे वह 'शंकर' जैसा प्रतीत होने लगा। साथ ही उसे अपने पार्षद एवं गणों का अध्यक्ष भी नियुक्त किया। इस स्वरूप का कथात्मक विवरण **रामायण, वराहपुराण, शिवपुराण, लिंगपुराण एवं भागवतपुराण** में विस्तार से उपलब्ध है। **विष्णुधर्मोत्तरपुराण** एवं **उत्तरकामिकागम** जैसे उत्तर एवं दक्षिण भारतीय शिल्पशास्त्रीय ग्रन्थों में प्रतिमालाक्षणिक सन्दर्भ भी उपलब्ध हैं।

**शिवपुराण** के अनुसार नन्दी द्वारा रूद्र मन्त्र के जाप एवं उग्र तपस्या से प्रसन्न होकर शिव ने पार्वती सहित उपस्थित होकर नन्दी को अपने जैसा बलशाली एवं तेजवान तथा सदा अपने पार्श्वभाग में रहने का आशीर्वाद प्रदान किया, शिव द्वारा गंगाजल से नन्दी के अभिषेक के पश्चात् पार्वती ने उसे भी पुत्रवत् स्नेह प्रदान किया।<sup>12</sup>

### विघ्नेश्वरानुग्रह—

विघ्नेश्वरानुग्रह स्वरूप का कथात्मक वर्णन कुल्लुक भेद के साथ **मत्स्यपुराण** (15वें अध्याय), **वराहपुराण** (23वें अध्याय), **शिवपुराण** (रूद्रसंहिता, कुमारखण्ड, अध्याय 13 से 18), **लिंगपुराण** (105वें अध्याय), तथा **स्कन्दपुराण** (ब्राह्मखण्ड, धर्मअरण्यकखण्ड, 12वाँ अध्याय), जैसे पुराणों में मिलता है। साथ ही इस स्वरूप का प्रतिमालाक्षणिक सन्दर्भ भी **श्रीतत्त्वनिधि** एवं **उत्तरकारणागम** जैसे शिल्पशास्त्रीय ग्रन्थों में उपलब्ध हैं। विघ्नेश्वरानुग्रह अथवा गणेशानुग्रह स्वरूप की कथा इतना विस्तार पाती है कि लगभग सभी



पुराणों में इस स्वरूप की कथा का उल्लेख मिलता है, साथ ही प्रतिमालाक्षणिक ग्रन्थों में भी इसका उल्लेख हुआ है, किन्तु इस स्वरूप की मूर्ति नहीं मिली है।

प्रस्तुत अध्ययन से स्पष्ट है कि रावणानुग्रह एवं अर्जुनानुग्रह स्वरूपों के अतिरिक्त शिव के अन्य अनुग्रह स्वरूपों का महत्व क्षेत्र और काल के सन्दर्भ में सीमित था। चण्डेशानुग्रह एवं विष्ण्वानुग्रह स्वरूप की मूर्तियां शैव प्रभाव के अन्तर्गत पल्लव एवं चोल कला में बनीं, किन्तु अन्य क्षेत्रों से ऐसी मूर्तियों का न मिलना अपने आप में एक विचारणीय विषय है। दूसरी ओर नन्दीशानुग्रह एवं विघ्नेश्वरानुग्रह स्वरूपों की कथा एवं लक्षण जहाँ उत्तर एवं दक्षिण भारतीय परम्परा में उपलब्ध हैं, वहीं इन स्वरूपों की मूर्तियों का न मिलना आश्चर्यजनक एवं विचारणीय है। एलोरा एवं भुवनेश्वर जैसे महत्वपूर्ण शैव कला-केन्द्रों पर भी शिव की इन अनुग्रह मूर्तियों की अनुपलब्धता भी विचारणीय है।

### पाद-टिप्पणी-

1. सिन्हा, शान्ति स्वरूप (2003). शिव की अनुग्रह मूर्तियां, वाराणसी, पृ. 15.
2. अय्यर, सी.वी. नारायण (1974). ओरिजिन ऐण्ड अर्ली हिस्ट्री ऑफ शैविज्म इन साउथ इण्डिया, चेन्नई, पृ. 171-172.
3. शुक्ला, डी.एन. (1956). भारतीय वास्तुशास्त्र एवं प्रतिमा विज्ञान, लखनऊ
4. आर. नागास्वामी (1983). मास्टरपिसेज ऑफ अर्ली साउथ इण्डियन ब्रॉन्जेज, नई दिल्ली, पृ. 123.
5. गोपीनाथ, टी.एन. एलिमेन्ट्स ऑफ हिन्दू आइकोनोग्राफी, सं. 2, अं. 1, पृ. 209.
6. राजेश्वरी, डी.आर. (1988). दि पल्लव स्कल्पचर, नई दिल्ली, पृ. 96.
7. नागास्वामी, आर. (1970). गंगैकोण्डचोलपुरम्, तमिलनाडु, पृ. 32.
8. शिव-महापुराण, (सम्पा.) (1986). पुष्पेन्द्र कुमार, ख. 1, दिल्ली, पृ. 389-90.
9. कालिदास, राजू, आइकोनोग्राफी ऑफ अर्ली मेडिवल साउथ इण्डिया (शैव), पृ. 246-247.
10. नागर, एस.एल. (1994). शिव इन इण्डियन आर्ट, लिटरेचर ऐण्ड थॉट, नई दिल्ली, पृ. 100.
11. राजेश्वरी, डी.आर., पू.नि., पृ. 76.
12. पोद्दार, हनुमान प्रसाद (सम्पा.) (1988). शिवपुराणांक, गीता प्रेस, गोरखपुर, पृ. 305-307.

## रेखाचित्र—

साभार— शिव की अनुग्रह मूर्तियाँ, लेखक— शान्ति स्वरूप सिन्हा

## चित्र—सूची—

1. चण्डेशानुग्रह मूर्ति (रेखाचित्र), मुक्तेश्वर मन्दिर, कांचीपुरम्, नवीं शती ई.
2. चण्डेशानुग्रह मूर्ति (रेखाचित्र), बृहदीश्वर मन्दिर, तंजौर, 1000 ई.
3. चण्डेशानुग्रह मूर्ति, बृहदीश्वर मन्दिर, गंगेकोण्डचोलपुरम्, लगभग 11वीं शती ई. का पूर्वार्द्ध
4. विष्ण्वानुग्रह मूर्ति (रेखाचित्र), कैलाशनाथ मन्दिर, कांचीपुरम्, लगभग आठवीं शती ई

1.



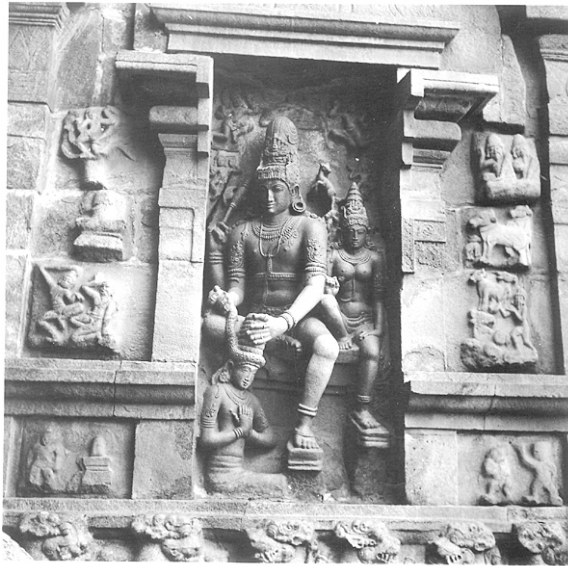
2.



3.



4.



# स्वामी दयानंद सरस्वती के विचारों की प्रासंगिकता

डॉ. कनक लता

संस्कृत विभाग

असिस्टेंट प्रोफेसर

कु0मा0 राज0महिला स्नातकोत्तर महाविद्यालय

बादलपुर, गौतमबुद्ध नगर, नोएडा

एक महान आध्यात्मवादी, राष्ट्र निर्माता, भारतीय संस्कृति के भक्त, नैतिकता के पुजारी, वेद के प्रकांड विद्वान, आर्य समाज के संस्थापक, सत्य के अन्वेषक, हिंदू पुनरुत्थानवादी, विद्वानों के सूर्य, गांधीवाद के अग्रदूत तथा वैदिक शिक्षा के प्रचारक स्वामी दयानंद सरस्वती ने प्रत्येक भारतीय के हृदय में स्वधर्म व देश के प्रति स्वाभिमान उत्पन्न करने और देश में नवजागरण का मंत्र फूँकने का महान कार्य किया। स्वामी जी के वेदों के प्रति आस्था की झलक उनके दो ग्रंथों 'सत्यार्थ प्रकाश' एवं 'ऋग्वेदादिभाष्यभूमिका' में परिलक्षित होती है।

दयानंद सरस्वती ने 1875 ई. में मुंबई में आर्य समाज की स्थापना की, जिसका मुख्य उद्देश्य प्राचीन वैदिक धर्म को शुद्ध रूप से पुनः स्थापना करना था; उन्होंने वैदिक ज्ञान को सत्य एवं सर्वोच्च ज्ञान के रूप में स्वीकार किया तथा इसके माध्यम से उन्होंने हिंदू समाज में प्रविष्ट धार्मिक अंधविश्वासों और सामाजिक कुरीतियों को दूर कर सामाजिक एकता एवं सहयोग स्थापित किया। दयानंद ने भारतीयों के हृदय में यह भाव भरने का प्रयास किया कि वैदिक धर्म ही सत्य एवं सार्वदेशिक है। उन्होंने नारा दिया कि 'वेदों के युग में लौट चलो' (Back to the Vedas) से दयानंद को उनके इस पुनरुत्थान के कारण कभी-कभी प्रक्रियावादी कह दिया गया है तथा वेदवाद को प्रगति विरोधी माना गया है किंतु वास्तव में दयानंद का उद्देश्य कर्मवादी के रूप में वेदवाद को देश की शक्ति की अभिव्यक्ति को अनुप्रेरित करना था; क्योंकि वास्तव में धर्म ने ही भारत की गरिमा को बढ़ाया है। दयानंद सरस्वती ने मथुरा में ऋषि विरजानंद से वेदों की शिक्षा प्राप्त की और वेद मंत्रों के वास्तविक अर्थ को समझा। गुरु दक्षिणा के रूप में इन्होंने वैदिक धर्म के प्रचार का व्रत लिया ऋषि दयानंद ने वेदों की व्याख्या में प्राचीन काल से चली आती हुई परिपाटी को नहीं माना और अनेक युक्तियों से अपने पक्ष को प्रमाणित किया। वेद मंत्रों के अर्थों का परिचय देने के लिए प्रथमवर्ष उन्होंने बताया, वेदों में क्या होता है तथा वेद मंत्रों की व्याख्या किस आधार पर करनी चाहिए। ऋषि दयानंद ने बहुत प्राचीन वैदिक भाष्यकारों यास्क, स्कंद स्वामी आदि के मतों को तो ग्रहण किया परंतु उच्चट, महीधर, सायण आदि के अर्थों का दृढ़ता से तथा

सप्रमाण खंडन किया, उनका कहना था कि सायण ने वेदों के श्रेष्ठ अर्थ को न जानकर ही ऐसा कहा कि 'सब वेद कर्मकांड का ही प्रतिपादन करते हैं' सायण की यह व्याख्या मिथ्या है, उदाहरण के रूप में उन्होंने 'इंद्रम् मित्रं वरुणमग्निमाहुव' मंत्र को लिया है। सायण के अनुसार इस मंत्र में इंद्र विशेष्य हैं शेष मित्र आदि पद इसके विशेषण हैं। ऋषि दयानंद के अनुसार इस मंत्र में अग्नि को विशेष्य मानना चाहिए जिसका अर्थ—ब्रह्मा या ईश्वर है। इसके प्रमाण रूप में ऋषि ने यास्क के वचन 'इममेवाग्नि' को उद्धृत किया है जो यहां अग्नि को विशेष्य मानता है।

इस प्रकार ऋषि दयानंद के मंत्रों की व्याख्या की अपनी विशेषताएं हैं, वेदों की व्याख्या में उन्होंने यास्क को सबसे अधिक प्रमाणित माना। प्राचीन टीकाकारों के समान ऋषि ने वेदों में बहुदेवतावाद को स्वीकार नहीं किया। उन्होंने वेदों में एकदेवतावाद के पक्ष को प्रमाणित किया; उनका कथन था कि वेदों में एक ईश्वर की स्तुति की गई है तथा इंद्र आदि देवतापरक सभी नाम परमात्मा के अर्थ को व्यक्त करते हैं, एवं परमात्मा की विभिन्न शक्तियों को बताते हैं। ऋषि दयानंद ने वेदों को ईश्वरकृत एवं नित्य माना है और बताया कि वेदों में वर्णित विषय को चार भागों में बांटा जा सकता है— विज्ञान, कर्म, उपासना, ज्ञान। वेदों के तीन प्रकार के अर्थ किए जा सकते हैं— आध्यात्मिक, आधिदैविक, आधिभौतिक। दयानंद सरस्वती ने स्पष्ट किया कि वे सभी सत्य विधाओं के भंडार हैं तथा सभी ज्ञान विज्ञानों के स्रोत हैं। वेदों के अर्थ निर्णय में ऋषि दयानंद के विचार पद्धति ने बहुत प्रभाव डाला। इस समय तक पाश्चात्य विद्वानों ने भी वेदों का अध्ययन एवं संपादन करके उन पर व्याख्यान प्रकाशित कर दी थी। भारतीय विद्वान भी वेद—वेदों की ओर आकृष्ट हुए और उन्होंने आधुनिक भारतीय भाषाओं में विशेष रूप से हिंदी में वेदों की व्याख्याएं प्रकाशित की, वेदों से प्रमाण देकर सिद्ध किया कि परमेश्वर के शुद्ध स्वरूप का ज्ञान वेदों में है और वेदाध्ययन का अधिकार सब मनुष्य को है। उनका दृढ़ विश्वास था कि समुचित शिक्षा के अभाव में भारतवासी किसी भी प्रकार के प्रगति नहीं कर सकते। शिक्षा को उन्होंने व्यापकतम अर्थ में लिया और बताया कि शिक्षा का अर्थ शरीर का निर्माण, इंद्रियों के साधना और बौद्धिक शक्तियों का विकास है, ब्रह्मचर्य पालन को उन्होंने शिक्षा पद्धति की अनिवार्य शर्त बताया और यह मत रखा कि शिक्षण— कार्य चरित्रवान और विद्वान व्यक्तियों द्वारा संपन्न होना चाहिए। 18 वर्ष की आयु तक वे शिक्षा को निशुल्क और अनिवार्य बनाना चाहते थे जिसमें ब्रह्मचर्य को सच्ची शिक्षा की अनिवार्य शर्त मानने के कारण उन्होंने गुरुकुल की स्थापना की आवश्यकता पर बल दिया, साथ ही नारी शिक्षा के ऊपर भी उन्होंने उतना ही बल दिया जितना कि पुरुष शिक्षा के ऊपर। स्वामी दयानंद ने नारी की गरिमा का समर्थन किया और

हिंदू समाज में प्रचलित इस विचार का खंडन किया कि नारी पुरुष के समान नहीं है। उसे प्रकृति ने ही शरीर तथा स्वभाव से पुरुष से भिन्न बनाया है और यह भिन्नता उसे पुरुष की तुलना में हेय बनाती है। स्त्रियों के सामाजिक जीवन पर लगे अनुचित प्रतिबंधों की उन्होंने निंदा की और स्त्री जाति को मातृ शक्ति के रूप में पूजने पर बल दिया। वेदों के अध्ययन से स्त्रियों को अलग रखना उनकी दृष्टि में सर्वथा अनुपयुक्त, अनुचित एवम् स्त्रियों को पढ़ने का निषेध—मूर्खता, स्वार्थ और निर्बुद्धिता का प्रभाव था। स्त्रियों के समान अधिकारों एवं स्वतंत्रता के पक्षधर थे। स्वामी दयानंद वेदों के आधार पर भारतीय जीवन का पुनरुद्धार चाहते थे किंतु यूरोपीय संस्कृति के कुछ पक्षों के प्रशंसक भी थे। उनका कहना था कि यूरोपीय लोगों की उन्नति बारह कारणों से हुई है जिसमें बाल विवाह की प्रथा नहीं है, लड़के और लड़कियों को समान अच्छी शिक्षा मिलती है, इसमें लड़कियाँ स्वयं अपना पति चुनती हैं, वे अपने बच्चों को बुरी संगति में नहीं पड़ने देती हैं, वे जो कुछ करते हैं आपके सलाह से करते हैं और प्रतिनिधि सभा को पूछ कर करते हैं, और अपनी जाति के लिए सर्वस्व त्याग करने को तैयार रहते हैं, वे आलस्य में नहीं रहते हैं और कर्मठ जीवन यापन करते हैं, वे स्वदेशी निर्मित वस्तुओं को प्रयोग में लाते हैं, अपनी जीवनशैली का परित्याग नहीं करते और दूसरों की नकल नहीं करते, प्रत्येक व्यक्ति अपने फर्ज को भली भांति निभाता है, वह अपने बड़ों की आज्ञा मानते हैं और वे अपने देशवासियों के हर काम में मदद करते हैं। वास्तविकता यह थी कि दयानंद अपने चारों ओर फैले पाखंड को देखकर तिलमिला उठे थे और उसको दूर करने के लिए उन्होंने चारों ओर प्रहार करना आरंभ कर दिया था परन्तु इस प्रहार में द्वेष और घृणा को कोई स्थान नहीं था, उन्होंने खुले तौर पर घोषणा की मेरी कोई नवीन कल्पना या मतमतांतर चलाने का लेश—मात्र भी अभिप्राय नहीं है, किंतु जो सत्य है उसे मानना—मनवाना और जो असत्य है उसको तोड़ना—तुड़वाना अभीष्ट है। यदि मैं पक्षपात करता तो आर्यावर्त में प्रचलित मतों में से किसी एक मत का आग्रही होता किंतु जो—जो आर्यावर्त व अन्य देशों में अधर्मयुक्त चाल—चलन है, उनको स्वीकार करना और धर्मयुक्त बातें हैं उनका त्याग नहीं करता, न करना चाहता हूँ, क्योंकि ऐसा करना मनुष्य के धर्म से बाहर है। रोम्या रोला ने स्वामी दयानंद जी के विषय में बताया कि वह पुनर्निर्माण और राष्ट्रीय संगठन के सर्वाधिक प्रबल पैगंबर थे। दयानंद सरस्वती ने केवल वेद तथा उपनिषदों में वर्णित पद्धति एवं परंपराओं को ही स्वीकार किया। 1902 ई. में इन्होंने हरिद्वार में एक गुरुकुल स्थापित किया, जहां वैदिक शिक्षा प्राचीन पद्धति से दी जाती थी। उनका मानना था कि शिक्षा का उद्देश्य विज्ञान एवं सामाजिक पक्षों की जानकारी के साथ—साथ चरित्र निर्माण, सेवा भाव एवं निष्ठा का भी विकास होना चाहिए। शिक्षा ही मनुष्य को सदाचरण में प्रवृत्त एवं दुराचरण से विमुक्त करती है। आर्य समाज द्वारा स्वीकृत

सिद्धांत एवं नियम वर्तमान में भी प्रासंगिक है। नाना प्रकार के मत-मतांतर, पंथों और संप्रदायों में बटे समाज को सुधार के मार्ग पर एकजुट करने के लिए ही आर्य समाज की स्थापना की, उन्होंने भारतीय पुनर्जागरण की भूमिका तैयार करने में महत्वपूर्ण योगदान दिया; जिसकी पुष्टि 'सत्यार्थ प्रकाश' ग्रंथ के माध्यम से होती है। परंपरागत आर्य तथा प्रथाओं और वैदिक धर्म के समर्थक के नाते स्वामी दयानंद वर्णाश्रम धर्म को मान्यता देते थे। इसके अनुसार हिंदू समाज चार वर्ण या जातियों में बटों था: ब्राह्मण का कार्य विद्या का अध्ययन, अध्यापन और राजा को मंत्रणा देना था, क्षत्रिय का कार्य युद्ध और शासन करना, वैश्य का कार्य व्यापार करना और शूद्र का काम सेवा करना था। व्यक्ति का जीवन चार आश्रमों या भागों में बांटा था जिनके पृथक्-पृथक् कर्तव्य थे: ब्रह्मचर्य आश्रम, गृहस्थ आश्रम, वानप्रस्थ आश्रम और सन्यास आश्रम। स्वामी दयानंद ने यह संकेत दिया कि वर्ण व्यवस्था या जाति प्रथा का प्रचलित रूप विकृत हो चुका है। उन्होंने इसे विवेकसम्मत बनाने के लिए समाज सुधार का मार्ग दिखाया। उन्होंने तर्क दिया कि प्राचीन वर्ण व्यवस्था, श्रम विभाजन पर आधारित थी। वैदिक युग में मनुष्य की जाति जन्म से ही निर्धारित नहीं होती थी। मनुष्य का कर्म, गुण और स्वभाव उसकी जाति का तर्कसंगत आधार थी। आज के युग में जन्म को जाति का एक आधार मानकर इसे तर्कशून्य बना दिया गया है, परिणाम यह कि बहुत सारे लोग केवल जन्म के आधार पर उच्च स्थिति का दावा करते हैं। हालांकि न तो उनमें उपयुक्त गुण पाए जाते हैं और न ही वे इससे जुड़े हुए कर्तव्यों का पालन करते हैं। फिर कई लोग उत्तम गुण, कर्म और स्वभाव रखते हुए भी उपयुक्त स्थिति से वंचित रह जाते हैं। दयानंद वर्ण व्यवस्था को फिर से तर्कसंगत रूप देने का सुझाव रखकर अंतर जाति गतिशीलता का समर्थन करते हैं। जड़ीभूत हिंदू समाज के लिए यह एक सचमुच क्रांतिकारी संदेश था। स्वामी दयानंद ने जाति प्रथा की एक और विकृति छुआछूत या अस्पृश्यता की प्रथा पर तीखा प्रहार किया। उन्होंने यह कहा कि यह प्रथा न केवल अनुचित और अमानवीय है बल्कि यह वैदिक धर्म के विरुद्ध भी है। यह बात आगे चलकर महात्मा गांधी ने अस्पृश्यता की प्रथा का विरोध करते हुए इसके उन्मूलन का आंदोलन चलाया और भारतीय संविधान के अंतर्गत कानूनी तौर पर इसका उन्मूलन कर दिया गया। स्वामी दयानंद ने धर्म और नैतिकता की रक्षा के साथ-साथ सार्वजनिक शिक्षा के प्रबंध, अनाथों और विधवाओं के संरक्षण, बाल विवाह एवं बहु विवाह जैसी कुप्रथाओं के उन्मूलन का भी सुझाव दिया परंतु यह विचार जितनी उस समय प्रासंगिक थी आज भी उसकी उतनी ही प्रासंगिकता है। वह आज के युग के लिए सचमुच बहुत सार्थक और मूल्यवान नीति है। दयानंद सरस्वती ने मूर्ति पूजा, बहुदेवतावाद, अवतारवाद, पशुबलि आदि धार्मिक कर्मकांडों का पुरजोर विरोध किया। उनके अनुसार धर्म का अर्थ है—ईश्वर के प्रति निष्ठा रखते हुए शाश्वत मानवीय मूल्यों की

धारणा रखना। उन्होंने मनुष्य को जीवन में मर्यादित एवं संतुलित दृष्टिकोण अपनाने की सलाह दी। उनके अनुसार व्यक्ति की अंतरात्मा या निर्मल हृदय के आदेश ही जीवन के सटीक पथ प्रदर्शक होते हैं, इस रूप में उन्होंने न्यायप्रियता, सत्य निष्ठा, परोपकार, सर्वहित कामना आदि गुणों की धार्मिक दृष्टिकोण से मान्यता प्रदर्शित की। उन्होंने देश के लोगों में अपने आप पर विश्वास, आत्म परीक्षण, आत्म गौरव एवं आत्म शुद्धि की भावना को प्रोत्साहित किया। स्वामी दयानंद की शिक्षा के फलस्वरूप उनके अनुयायियों ने समाज को तोड़ने वाले प्रवृत्तियों का खंडन कर, निराशा और हीनता से मुक्त होकर वेद द्वारा निर्दिष्ट उपदेशों को समाहित कर देश विकास में जुट गए। दयानंद सरस्वती का मानना था 'विदेशी सरकार चाहे सब प्रकार के धार्मिक पक्षपातों से मूल्य और देशवासियों तथा विदेशियों के प्रति निष्पक्ष हो वह लोगों को पूर्णतः प्रसन्नता कभी प्रदान नहीं कर सकती'। डॉ. ग्रीसवालड ने कहा है कि 'स्वामी दयानंद बहुत सुंदर सपनों के दृष्टा थे। वे एक ऐसे भारत का स्वप्न देखते थे जो कुसंस्कारों से रहित हो, विज्ञान से पूरा लाभ उठाये और एक ईश्वर की पूजा करे, आत्मशासित हो एवम् उसे दुनिया के राष्ट्रों में उचित स्थान मिले तथा उसके प्राचीन गौरव का पुनरुद्धार हो' इस प्रकार महर्षि दयानंद के धार्मिक, सामाजिक, राजनीतिक दर्शन के विचारों का महत्व एवं उसकी प्रासंगिकता उतनी ही है जितनी कालांतर में थी। हिंदू धर्म और हिंदू समाज में उन्होंने जो क्रांति पैदा की उसकी तुलना उस क्रांति से की जा सकती है जो मार्टिन लूथर ने ईसाई धर्म में की थी पूर्णविराम आसानी से मरे हिंदुत्व को उन्होंने पुनर्जीवित किया और हिंदू समाज के दोषों के विरुद्ध प्रचंड युद्ध किया। धीरे धीरे चलने की नीति अपनाकर हिंदू समाज की बुराइयों पर वार किया लेकिन साथ ही विदेशी आक्रमण से बचाया भी। स्वामी दयानंद सरस्वती के विषय में प्रसिद्ध इतिहासकार डॉ. ताराचंद ने कहा दयानंद प्रथम हिंदू समाज सुधारक थे जिन्होंने बचाव के नीति छोड़कर हमला शुरू कर दिया, जिन्होंने हिंदू की ईसाई और मुसलमान आलोचकों के हमले से बचाने के बजाय उनसे उनकी ही जमीन पर लड़ना स्वीकार किया ताकि इन्हें अपनी स्थिति बचाने की फिक्र हो। हिंदू समाज और हिंदुत्व की रक्षा के लिए दयानंद सरस्वती ने जो मार्ग चुना उसकी अनिवार्यता और गरिमा से हम कदापि इंकार नहीं कर सकते। वे हिंदुओं के एक ऐसे नेता थे जिन्होंने उन्हें निराशा से मुक्त करने और उनमें नया विश्वास जागृत करने की दिशा में ठोस कार्य किया और भारतीय राष्ट्रवाद को आगे बढ़ाया देश की सफलता के लिए महान संस्था आर्य समाज की स्थापना की। इसकी विभिन्न शाखाएँ आज भी देश-विदेश में अपने संस्थापक और अपनी संस्कृति का नाम उज्ज्वल कर रही हैं। दयानंद सरस्वती के सिद्धांतों, विचारों को भली-भांति समझ कर ही यह निर्णय किया जा सकता है कि उनके विचार उस समय की ही नहीं अपितु वर्तमान में भी मंथन करने योग्य हैं।



## संदर्भ ग्रंथ सूची

1. चौहान, सिंह, डॉव लाल बहादुर स्वामी, 'दयानंद सरस्वती: जीवन एवं दर्शन'
2. अथैया, मधुर, 'स्वामी दयानंद सरस्वती'
3. भगवद्दत्, पं, सत्यार्थ प्रकाश
4. सरस्वती, स्वामी दयानंद, 'ऋग्वेद भाष्य भूमिका'
5. 'स्वामी दयानंद सरस्वती और आर्य समाज' प्रतियोगिता टुडेस
6. गाबा, ओम प्रकाश, 'राजनीतिक चिंतन की रूपरेखा'
7. अवस्थी, डॉ अमरेंदर, 'आधुनिक भारतीय सामाजिक एवम् राजनीतिक चिंतन'

## मानवता के लिये संघर्षशील महिला : सिमोन द बोवुआर

डॉ. जैरू निशा

सहायक प्राध्यापक, दर्शनशास्त्र विभाग  
रामानुज महाविद्यालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

भविष्य को लेकर अपनी आशंकाओं को अभिव्यक्त करते हुये सिमान दे बोवुआर ने अपनी आत्मकथा के तीसरे खण्ड “फोर्स ऑफ सर्कम्स्टान्स” के उपसंहार में लिखा था “या तो मैं सार्त्र को मरे हुये देखूंगी या मेरी मृत्यु उससे पहले हो जाएगी। यह सोचते हुये डर लगता है कि आप दिलासा या तसल्ली देने के लिये उस व्यक्ति के पास न हों, जिसे आपसे बिछड़ जाने की अपार पीड़ा उसे अपने आपको अचानक बिल्कुल अकेला छोड़ दिये जाने के कारण हो रही हों। यह एक बहुत ही दर्द भरा एहसास है कि बिछुड़ने के बाद आप उसके साथ कभी भी न बोल सके। यदि किसी असम्भाव्य सौभाग्य की कृपा मुझ पर नहीं हुई तो ऐसी बिछड़न को भुगतने का नसीब मेरा ही है।”

सार्त्र तथा अपनी मृत्यु के बारे में अपनी आशंका के (1963 में लिखे तथा छपे) उपरोक्त वक्तव्य में सिमोन द बोवुआर के लिये निजी सम्बन्धों में संवाद के महत्व, मृत्यु सम्बन्धी यथार्थवादी दृष्टिकोण, मानवीय जीवन को सीमाओं की वास्तविकताओं को पहचानने, समझने तथा उन्हें स्वीकार करने के लिए आवश्यक हिम्मत और साहस जुटाने के लिए मानसिक तैयारी, ज्यॉ पॉल सार्त्र के प्रति गहन लगाव तथा सम्बन्धों की तीक्ष्णता अभिव्यक्त होती है। सिमोन द बोवुआर की उपरोक्त आशंका सत्रह साल बाद सही सिद्ध हुई। 15 अप्रैल, 1980 को ज्यॉ पॉल सार्त्र का देहान्त हो गया। सार्त्र को “अलबिदा” कहने की रस्म अदा करते हुए सिमोन द बोवुआर ने अपनी पुस्तक “आदियू” (अलविदा) में अपने प्रिय को स्मरण करते हुए लिखा: “यह मेरी पहली पुस्तक है – सिर्फ एक मात्र ऐसी पुस्तक—जिसे प्रकाशित होने से पहले आपने पढ़ा नहीं होगा। यह बिल्कुल पूरी तरह, आपको ही समर्पित है और फिर भी इसका आप पर कोई प्रभाव नहीं होगा। अल्हड़ युवावस्था के दिनों में किसी उत्तेजना भरी बहस के बाद अपनी शानदार जीत की अकड़ में हम अक्सर एक दूसरे (हारने वाले) को कहते ‘यह लो! अब आप बन्द हो जाओ अपनी संदूकची में! आप अपनी संदूकची में हो और अब कभी भी इससे बाहर नहीं आ सकोगे। मैं कभी भी इस संदूकची में आपके साथ शामिल नहीं हो सकूंगी। यदि मरने के बाद मुझे आपके पास की कब्र में दफना दिया गया तो भी हमारी अस्थियों में कोई भी संवाद, बहस या बातचीत नहीं हो सकेगी।”

15 अप्रैल, 1986 को सार्त्र की छठी बर्सी थी। दिन चढ़ने से आठ घण्टे पहले ही 14

अप्रैल 1986 को सिमोन द बोवुआर ने अपने प्राण त्याग दिये। ज्यों पॉल सार्त्र को दफनाये जाने के दिन के पूरे छः साल बाद 19 अप्रैल 1986 को पैरिस में मोपारनास क्रबिस्तान में सिमोन द बोवुआर को ज्यों पॉल सार्त्र की कब्र के बिल्कुल साथ की कब्र में दफना दिया गया। विश्व भर से हजारों श्रद्धालु एवं प्रशंसक मातमी शोक जुलूस में शामिल होने के लिये पैरिस पहुंचे। इस शोक भरे मौके पर उसे अपनी श्रद्धांजलि देने के लिये प्रसिद्ध नारीवादी लेखिका एलिजावेथ वैडिंटर ने लिखा – “बहनों! सभी कुछ के लिये तुम उसकी ऋणी हो!! (Women! You owe her everything!!) के विराट आयोजन से भावपूर्ण श्रद्धांजलि एक भ्रम तो चूर ही कर गया। यह भ्रम प्रसिद्ध फ्रांसीसी लेखक स्टैन्डहॉल द्वारा स्थापित किया गया था – जिसने लिखा था: “किसी बुद्धिजीवी का औरत के रूप में जन्म लेना मानवता के लिये बेमानी है।” सिमोन द बोवुआर की जिन्दगी, उसका लेखन, उसके संघर्ष, उसकी उपलब्धियों ने यह साबित कर दिया कि एक बुद्धिजीवी औरत मानवता को बदलने के लिये प्रभावशाली प्रेरक और उच्च प्रतिमान बन सकती है। सिमोन के जीवन और लेखन को पुरुषों की संकीर्ण, घटिया तथा मानसिकता के विरुद्ध एक सशक्त संघर्ष के रूप में देखा जा सकता है।

सिमोन को 20वीं शताब्दी के फ्रांस की ही नहीं, बल्कि दुनिया की एक महान औरत, आधुनिक प्रत्यक्ष तथा शक्तिशाली प्रतीत होती, किन्तु अन्दरूनी तौर पर असुरक्षित नारीवादी आंदोलन की दादी—अम्मा, जांबाज औरत, विद्रोही, क्रान्तिकारी, संघर्ष और परिवर्तन की प्रवक्ता, प्रेरणा देने वाली महान नायिका, मानवीय स्वतंत्रता की पहरेदार, प्रतिभा सम्पन्न लेखक तथा विचारक के तौर पर सम्मानित किया गया है। इसके विपरीत सिमोन के निदंकों और आलोचकों की भी कमी नहीं है। इन आलोचकों ने उसे ‘आखिर वही लिज—लिजी भावुक औरत’ सार्त्र की परछाई, ‘माताओं और स्त्रियों की निन्दक’ होने का आरोप लगाते हुए उसकी भर्त्सना भी की है।

सिमोन का जन्म 09 जनवरी 1908 को पैरिस में हुआ। उसकी माता का नाम फ्रांशुआ ब्रॉसर तथा पिता का नाम जॉर्ज बोवुआर था। फ्रांशुआ बहुत ही खूबसूरत और नशीली आंखों वाली स्त्री थी। उसे संगीत की खूब अच्छी जानकारी थी और वह दिल को छू लेने वाली आवाज में गाती थी। बचपन में ही मिली कैथोलिक शिक्षा के प्रभाव के कारण फ्रांशुआ का स्वभाव परम्परागत धार्मिक निष्ठा से बना था। अपने बचपन का सपना, घुमक्कड़ी की चाहत, उसके लिए जीवन भर सपना ही रहा, परन्तु सिमोन ने माँ के इस सपने को अपनी किशोरावस्था के दिनों से ही वास्तविक रूप दे दिया।

सिमोन के पिता जॉर्ज बोवुआर को बचपन से ही पढ़ने का बहुत शौक था। वह स्कूल और कॉलेज में अपनी पढ़ाई में हमेशा प्रथम रहे। स्कूल की छुट्टियों के दिनों में जॉर्ज अपने

इलाके के किसानों के बच्चों को एकत्रित कर उन्हें पढ़ाने के लिये उनकी कक्षाएं भी लेता था। वह बड़ी लगन और उत्साह के साथ बच्चों को पढ़ने के लिए प्रेरित करता। जॉर्ज की स्मृति बड़े गजब की थी। थियेटर तथा अभिनय का भी शौक था। मस्तमौला स्वभाव का मालिक होने के साथ साथ वह नास्तिक विचारों का समर्थक था।

अपने माता-पिता की पहली संतान होने के कारण सिमोन परिवार की लाइली थी। घर का माहौल काफी जिन्दादिल था। छोटी उम्र से ही उसमें सक्रिय जिज्ञासा की ऊर्जा तथा चुस्ती स्पष्ट दिखाई देती थीं। पिता द्वारा सुनाई कहानियां और कविताएं उसे अच्छी तरह याद रहती। जॉर्ज के मित्र सिमोन की खुशमिजाजी तथा चमत्कारिक प्रतिभा के बारे में अपनी हैरानी और प्रशंसा बखान करते हुये न थकते। अपनी माँ के धार्मिक स्वभाव और आस्थाओं से भी सिमोन प्रभावित हो रही थी।

जब सिमोन अभी ढाई साल की ही थी तो 1910 में उसकी छोटी बहन हैलें (जिसको प्यार से पोपे बुलाया जाता था) का जन्म हुआ। अक्सर देखा गया कि दूसरे बच्चे के जन्म से माँ-बाप का ध्यान पहले बच्चे के प्रति कम होने लगता है। परिणामस्वरूप पहला बच्चा नये जन्म के साथ ईर्ष्या करने लगता है। हो सकता है कि यदि दूसरी बेटे की जगह बोंवुआर परिवार में एक बेटा पैदा हुआ होता तो सिमोन को माता-पिता से मिल रहे प्यार-दुलार में कोई कमी या अन्तर महसूस होता। सिमोन ने अपने बचपन की स्मृतियों 'मैमार्यज ऑफ ए ड्यूटीफुल डॉटर' (Memoirs of Dutiful Daughter) में लिखा है कि उसको अपनी छोटी बहन के साथ कभी भी किसी भी तरह से ईर्ष्या महसूस नहीं हुई। अपने पिता की देखा-देखी सिमोन ने भी छोटी बच्ची के लिए कविताएं लिखीं तथा 'छोटी पोपे' को बड़े होने के गुण सिखाने की जिम्मेदारी बड़े चाव के साथ अपने सिर ले ली। सिमोन के पिता के रिश्तेदारों तथा मित्र सिमोन के वक्त से पहले ही ऐसे अद्भुत परिपक्वता के प्रति अपना आश्चर्य व्यक्त करते नहीं थकते। अपनी स्मृतियों में सिमोन ने अपनी छोटी बहन के साथ अपने स्वयं बनाये 'अध्यापक-विद्यार्थी' के सम्बन्धों में खेलों तथा अन्य गतिविधियों का वर्णन बड़ी ही संवेदना, चाव तथा उष्मा के साथ किया है। इन दिनों के बारे में सिमोन का ये भी विचार था कि परिवार में पुत्र की अनुपस्थिति में उसे कभी भी ऐसा महसूस करने का कोई अवसर ही नहीं मिला कि एक लड़की होने के कारण उसका लालन-पालन लड़कों से अलग ढंग से हो रहा है। उसको यह सुनना भी कभी अजीब नहीं लगा कि "सिमोन का दिमाग लड़कों जैसा है" या "सिमोन तो लड़कों की तरह सोचती हैं"।

पिता का साहित्य प्रेम, अभिनय तथा थियेटर के लिये शौक, माँ का संगीत प्रेम, सिमोन के बाल सुलभ उत्साह तथा बौद्धिक उद्यम के लिये बड़ी सेहतमन्द खुराक साबित हुआ। बचपन में ही सिमोन को साफ दिखने लगा कि सृजन का क्षेत्र ही एक मात्र ऐसा क्षेत्र है,

जहाँ हमें दैनिक जीवन की नीरसता, दमन, निराशा और खालीपन से मुक्ती हासिल हो सकती है। जब भी उसकी माँ अपनी सोज भरी आवाज में गाती तो उसके चेहरे पर अपनी प्रतिभा के साथ-साथ प्रेम और गर्व की चमक दमक स्पष्ट दिखाई देती थी। उसकी माँ परिवार के आर्थिक स्तर में गिरावट आ जाने के कारण काफी उदास, दुःखी और चिड़चिड़ी हो गयी थी। सिमोन के नाना दिवालिया हो चुके थे और पूर्वजों से मिली सम्पत्ति को पिता ने धीरे-धीरे ताश के पत्तों और घुड़दौड़ों के हवाले कर दिया था। हालांकि सिमोन की किशोरावस्था तक पिता जॉर्ज ने बेटी के बौद्धिक विकास में खास दिलचस्पी ली, परन्तु आर्थिक समस्याओं से प्रस्तुत विवशताओं के परिणामस्वरूप पहले वाला उत्साह बनाये रखना उसके लिए सम्भव नहीं रहा। उन्हें यह एहसास अक्सर सताता रहता कि अपनी बेटियों की शादी के लिये आवश्यक दहेज जुटा पाना संभव नहीं होगा और परिणामस्वरूप उनकी शादी नहीं हो सकेगी। सिमोन की चुस्ती, जिज्ञासा, बुद्धिमता तथा कुशलता के बारे में पिता को गर्व था, परन्तु बेटी के भविष्य को लेकर उन्हें अपने विचारों में निराशा के अतिरिक्त कुछ न सूझता। माँ से प्राप्त शिक्षा के फलस्वरूप बचपन में सिमोन की धार्मिक आस्था बड़ी गहरी और पक्की थी। इन्हीं विश्वासों के कारण धीरे-धीरे उसकी रूचि धार्मिक रहस्यवाद में बढ़ने लगी। परम सत्य को जानने की इच्छा उसकी चेतना पर हावी थी। इन दिनों के बारे में अपनी स्मृतियों में सिमोन ने लिखा है : “दरअसल मैं अतिवादी थी। मैं हमेशा ईश्वर की नजरों में रहना चाहती थी। मैं एक ही समय जिन्दगी को ‘हाँ’ और ‘ना’ दोनों ही कहती थी।”

बारह वर्ष की आयु में सिमोन ने अपने परिवार के सदस्यों से लुका-छिपा कर प्रस्तू, मोपासों तथा लोती इत्यादि की साहित्यिक कृतियों का अध्ययन करना प्रारम्भ किया। दौलती तथा फ्रेरर की रचनाओं में प्रस्तुत समलैंगिक चरित्रों के जीवन में भी उसकी दिलचस्पी बढ़ने लगी। नर-मादा की कामक्रीड़ा के वर्णन पढ़ना उसको अच्छा लगता। काम-उत्तेजना की कल्पना के रस में ही वह आनन्दित होती रहती। कई बार उसको इस पर बड़ी खीझ होती कि वह पन्द्रह वर्ष की आयु से पहले विवाह क्यों नहीं कर सकती। उसे ऐसे महसूस होता जैसा इस दुनिया और जिन्दगी का कोई अर्थ ही नहीं है। कभी-कभी उसको ऐसे भी लगता कि सांसारिक जीवन के स्वादों से ऊपर उठकर अपने ईश्वर को प्यार करने में ही जिन्दगी का वास्तविक अर्थ और परम सत्य निहित है। परन्तु धीरे-धीरे उसे यह स्पष्ट होने लगा कि कोई भी काल्पनिक सत्ता उसे सांसारिक खुशियों से वंचित नहीं कर सकती। कभी-कभी वह यह भी सोचती कि जीवन में आनन्द लेने के लिए यदि उसे ईश्वर को भी छोड़ना पड़े तो वह ईश्वर को तो छोड़ सकती है, पर सांसारिक खुशियों को नहीं।

कुछ वर्षों बाद शायद सिमोन को पॉल क्लाड की रचनाएँ इसी कारण अच्छी लगती थीं कि उनमें शारीरिक सुख की लालसा तथा प्राप्ति को आत्मा की ही अभिव्यक्ति के रूप में देखा गया है। देह के भीतर स्थित आत्मा की अभिव्यक्ति देह के माध्यम से ही तो हो सकती है।

किशोरावस्था के दिनों में सिमोन क्षमताओं, इच्छाओं, पीड़ाओं, एहसासों तथा विचारों को किसी के साथ भी सांझा नहीं कर सकती थी। अपनी चेतना में नास्तिकता के बढ़ रहे आकर्षण का जिक्र तीन साल तक उसने अपने नास्तिक पिता के साथ भी नहीं किया क्योंकि इसके लिए उसके प्रति साहस नहीं था। चौदह साल की आयु में उसे एक दिन यह अहसास हुआ कि मृत्यु से किसी परलोक का मार्ग नहीं खुलता। मृत्यु होने पर केवल हमारे जीवन और हमारे लिए हमारी दुनिया का अंत हो जाता है। सभी कुछ का अन्त। वर्जनाओं तथा अनुशासन की अभ्यस्त सिमोन ने अपने ऐसे विचारों को रोजाना निजी डायरी में लिखना शुरू किया। बाद में वह ऐसी डायरी जीवन भर लिखत रही। इस डायरी में सिमोन ने अपने किशोरावस्था के दिनों में अपने माता-पिता में बढ़ रहे टकराव, आपसी डांट फटकार, बहस, झगड़ों तथा घरेलू हिंसा के असुखद अनुभवों का लेखा-जोखा दिया है।

पन्द्रह साल की आयु में सिमोन ने फैसला किया कि वह एक लेखक बनेगी। उसके इस निर्णय से उसे अपने घरेलू तथा शैक्षणिक परिवेश में आवश्यक संघर्ष के लिए आन्तरिक शक्ति तथा उत्साह मिला। उसे यह भी साफ दिख रहा था कि आत्म सम्मान से जीवन जीने के लिए उसे आर्थिक तौर पर आत्मनिर्भर होना पड़ेगा। सिमोन ने अपने जीवन के नियम स्वयं बनाने का निर्णय लिया। उसने अपनी स्वतंत्रता स्वयं ढूँढने की चुनौती को दृढ़ निश्चय के साथ स्वीकार किया। इस स्वीकृति और समझ के उपरान्त उसने जीवन भर अपने इस निश्चय पर कायम रहने के लिए पूरी लगन के साथ परिश्रम तथा संघर्ष किया। फ्रांस में यह वह समय था जब विवाहित पुरुषों को तो दूसरी स्त्रियों के साथ दोस्ती करने अथवा सम्बन्ध स्थापित करने पर कोई प्रतिबन्ध नहीं था परन्तु पत्नियों से अपेक्षा यही की जाती थी कि वे अपने पति के प्रति पूरी वफादार रहें, अर्थात् अन्य पुरुषों के साथ किसी भी किस्म की मित्रता या निकटता न बनाये। विवाहित सम्बन्धों में प्रचलित यह विषमता सिमोन को स्वीकार नहीं थी। उसकी मान्यता थी कि मर्द और औरत बराबर हैं तथा उनके आपसी सम्बन्धों में भी पूरी समानता होनी चाहिए। यह तो बिल्कुल गलत था कि पति तो पत्नी के साथ किसी भी किस्म की बेवफाई कर सके परन्तु पत्नी के लिए बेवफाई के दाग अथवा इलजाम से बचने के लिए सख्त तथा विकृत प्रतिबद्धों का शिकार होना पड़े। उन दिनों किसी कैथोलिक परिवार में पत्नी-बढ़ी किशोरी से ऐसे विचारों का सुना जाना लोक निन्दा के शिकार होने के लिए पर्याप्त था।

सिमोन का विचार था कि स्त्रियों को भी अपने जीवन को अपने मनचाहे ढंग से जीने का अधिकार उसी तरह होना चाहिए जैसे कि पुरुषों को उपलब्ध हैं। प्रत्येक व्यक्ति, वह पुरुष हो या स्त्री, का एक अपना निजी अस्तित्व है तथा उसे अपने निजी निर्णय लेने की पूरी स्वतंत्रता होनी चाहिए। ऐसे समाज को बदलना होगा जो केवल विवाहित औरतों की ही इज्जत करता है। सिमोन का निश्चय स्पष्ट था “मेरे अस्तित्व और पहचान के लिए मेरा एक लेखक बनना निहायत जरूरी है। ...मैं जिन्दगी के दुःखों तथा जिन्दगी की खुबसूरती, दोनों की अभिव्यक्ति अपने लेखन के माध्यम से करूंगी।” लेखक बनने की लालसा और उत्साह में उसने यह निर्णय भी लिया कि वह जिन्दगी के साथ अपने सारे गिले-शिकवे दरकिनार कर देगी। इस निर्णय के साथ ही सिमोन ने विवाह की संस्था पर प्रश्नचिन्ह लगाने के बारे में सोचना प्रारम्भ किया। उसका विचार था कि विवाह एक ऐसी संस्था है जो सदैव लुका-छिपी और धोखे भरे सम्बन्धों को प्रोत्साहित करती है तथा ईमानदारी से विरत होने के लिए विवश करती है। ईमानदारी से जीवन जीने के लिए पुरुषों तथा स्त्रियों के बीच समुचित और आवश्यक सम्बन्ध खोजे जाने की जरूरत भी उसे महसूस होने लगी।

अट्ठारह वर्ष की आयु में सिमोन पूरी रूचि और उत्साह से कहानियों और उपन्यासों में चित्रित मूर्त, ठोस दुनिया को परखने तथा दर्शन शास्त्र की अमूर्त धारणाओं तथा प्रणालियों को समझने में जुट गई। सिमोन का मत था कि दार्शनिक अपने तात्कालिक प्रत्यक्ष अनुभवों की बौद्धिक पुनर्रचना अमूर्त सिद्धान्तों में करते हैं जबकि साहित्यकार काल्पनिक स्तर पर उन्हीं अनुभवों को नये ढंग से नया मूर्त रूप देते हैं। यदि इस तरह से देखा जाए तो सिमोन का विचार था कि कोई भी दार्शनिक सिद्धान्त सजीव अनुभवों की अमूर्त तात्विक व्याख्या खोजता रचता-गढ़ता है। ऐसी व्याख्या की रचना में कहीं न कहीं पुरुषों की ईश्वर बनने की आकांक्षा ही छिपी रहती है। वे हमेशा इस भ्रम का शिकार रहते हैं कि वे सारे का सारा सम्पूर्ण एवं परम सत्य हासिल कर सकते हैं। शुद्ध सम्पूर्ण तथा अन्तिम परम सत्य को ढूँढ सकने और पा लेने के भ्रम का शिकार शायद सिर्फ पुरुष ही हो सकते हैं। सिमोन के अनुसार, साहित्य, कहानियाँ, उपन्यास, कविताएं, नाटक, नृत्य, संगीत और अन्य कलाएं, त्योहार, उत्सव इत्यादि स्वतंत्रता के आनन्दमयी अनुभव को मूर्तरूप में साकार करते हैं। मानवीय अस्तित्व की वास्तविकता, महत्ता तथा सार्थकता इन्हीं सृजनात्मक क्षणों में ही प्रकट होते हैं। दैनिक जीवन के अनेक रुझानों तथा व्यवहार में हम सभी के लिए स्वतंत्रता प्राप्त करना ही हमारी नैतिकता तथा नैतिक कर्मों का उद्देश्य है। नैतिक उद्देश्यों की प्राप्ति के प्रयासों में यह भी सम्भव है कि हमारे कर्मों/कार्यों का उद्देश्य है। नैतिक उद्देश्यों की प्राप्ति के प्रयासों में यह भी सम्भव है कि हमारे कर्मों/कार्यों के परिणामस्वरूप, किसी अन्य या दूसरों की स्वतंत्रता अनजाने में ही हमारे द्वारा बाधित हो

जाये। दूसरों की स्वतंत्रता के प्रति सजग रहना भी हमारी मानवीयता की ही पहचान है।

सन् 1927 में उन्नीस वर्ष की आयु में सिमोन दर्शनशास्त्र के उच्चतर अध्ययन की परीक्षा में सम्मिलित हुई। इस परीक्षा में भाग लेने वालों में यह सभी से छोटी आयु की थी। परिणाम निकलने पर सर्वप्रथम आने वाले तीन विद्यार्थियों में वह भी थी। पहला स्थान सिमोन वेय और तीसरा स्थान मॉरिस मरलो पोन्ती को हासिल हुआ था। सिमोन द बोवुआर दूसरे स्थान पर थी। इस परीक्षा के इतिहास में फ्रांस में यह पहली बार हुआ था कि दो अल्हड़ किशोरियां शेष सभी युवकों को पछाड़ते हुए आगे निकल गई थी। यह भी चर्चा योग्य है कि बाद में इन तीनों ने अपने-अपने नवीन तथा अलग किस्म के परन्तु स्पष्ट विचारों से दर्शनशास्त्र की दुनिया में स्मरणीय स्थान प्राप्त किया है। इनके विचारों में महत्वपूर्ण अन्तर और विशिष्ट भेद युवावस्था के दिनों में इनके पारस्परिक संवाद में अभिव्यक्त होते हैं। सिमोन वेय का कहना था, ऐसी क्रान्ति आवश्यक है जिससे धरती के सभी भूखों के लिए अपना पेट भरना सम्भव हो सके। सिमोन द बोवुआर का कहना था : “यह नितान्त आवश्यक है कि हम अपने मानवीय अस्तित्व के अर्थ पहचान सकें।” सिमोन वेय ने पलट कर सिमोन द बोवुआर को सुनाया था : “तुम्हारे लिए ऐसा कहना बड़ा आसान है। लगता है जैसे तुमने कभी भूख नहीं झेली”।

मॉरिस मरलो पोन्ती का कहना था: “जीवन की हर स्थिति और हर व्यक्ति में अच्छाईयां और कमियां दोनों ही होती हैं। इसी कारण कुछ भी न तो सम्पूर्ण रूप से शुद्ध अच्छा होता है और न ही सम्पूर्ण रूप में पूरा बुरा। हमें स्थितियों, समूहों और व्यक्तियों को केवल सम्पूर्ण अच्छे या बुरे के खाने बना कर चित्रित नहीं करना चाहिए।” इसके विपरीत उन दिनों सिमोन द बोवुआर अभी शुद्ध अच्छे बुरे स्पष्ट और सरल खांचों से बाहर निकलकर स्वतंत्र होकर मौलिक ढंग से सोचना, सीखने की कोशिश ही कर रही थी। निःसन्देह यह कहा जा सकता है कि सिमोन द बोवुआर ने अपने चिन्तन में अपने साधियों से सीखने में कभी भी परहेज नहीं किया। यह भी एक रोचक तथ्य है कि बचपन में धार्मिक रहस्यवाद की उपासक सिमोन द बोवुआर ने बाद में सामाजिक तथा राजनैतिक क्रान्ति का मार्ग पकड़ा जबकि उसकी समकालीन क्रान्तिकारी युवती सिमोन वेय मानवीय अस्तित्व के सही अर्थ धार्मिक रहस्यवाद में ही ढूँढने में अपना जीवन समर्पित करने के लिए प्रसिद्ध हुई।

सिमोन द बोवुआर का लक्ष्य तो लेखक बनना था, परन्तु आर्थिक तौर पर आत्मनिर्भर होने के लिए एक अध्यापक बनना उसे अधिक उचित प्रतीत हुआ। फ्रांस के विद्यालयों और महाविद्यालयों में अध्यापक बनने की योग्यता की उपाधि प्राप्त करने के लिए ऊँचे दर्जे की एक कठिन परीक्षा में सफल होना आवश्यक था। इस परीक्षा की तैयारी करना बहुत दुरुह



समझा जाता था। इस उपाधि के लिए लिखित परीक्षा में अपने पहले प्रयास में ज्यॉ पॉल सार्त्र (अपनी मौलिकता के कारण?) असफल रहा था। असफल रह जाने के परिणामस्वरूप सार्त्र का सम्बन्ध अपनी मंगेतर एवं प्रेयसी सिमोन जॉलीवेय के साथ टूट गया। परन्तु उसने इस दुःखदायी घटना को अपनी स्वतंत्रता की पुर्नप्राप्ति में विधि का संयोग तथा खेल समझते हुए स्वीकार किया। कहा नहीं जा सकता कि सिमोन द बोवुआर और ज्यॉ पॉल सार्त्र कभी मिलते या न मिलते यदि सार्त्र इस परीक्षा में सफल हो गया होता। अगले वर्ष 1928 में इस ऊंचे दर्जे की उपाधि के लिए लिखित परीक्षा के दिनों में मौखिक परीक्षा की तैयारी के लिए सार्त्र तथा सिमोन की पहचान उनके एक सांझे मित्र रैने माहू ने कराई थी। वैसे माहू ने सिमोन को सार्त्र से खबरदार रहने की हिदायत भी की थी। विवाहित होने के बावजूद रैने माहू सिमोन से प्यार करता था। यह भी एक आकस्मिक संयोग ही था कि रैने माहू इस लिखित परीक्षा में सफल न हो सका। यदि वह सफल हो गया होता तो उसकी मित्रता सिमोन से बनी रहती। अब तो यह जग जाहिर है कि सार्त्र और सिमोन एक दूसरे से मिलने से पहले ही कई प्रेम सम्बन्धों को निभा चुके थे और एक दूसरे के प्रेमी बनने के पश्चात भी उन दोनों के सम्बन्ध अन्य लोगों के साथ बनते बिगड़ते रहे।

सिमोन ने सार्त्र के बारे में अपने प्रारम्भिक दृष्टिकोण तथा अनुभवों को स्मरण करते हुए लिखा है कि : “सार्त्र बिल्कुल मेरे सपनों के उस साथी जैसा था जिसकी चाहत मुझे पन्द्रह साल की आयु से शुरू हुई थी। वह एक तरह से मेरा ही दूसरा रूप था, उसमें मुझे अपनी सारी चाहतें तथा आकांक्षाएं अपने सम्पूर्ण शिखर पर पहुंच कर आकाश को छूते हुई दिख रही थीं। मुझे यकीन था कि मैं उसके साथ सदैव सभी कुछ सांझा कर सकूंगी।... अपनी पूरी जिन्दगी में मैं कभी भी किसी ऐसे व्यक्ति को नहीं मिल सकी जिसमें खुशी की खातिर कुछ भी कभी भी करने के लिए तत्पर थी।” सार्त्र स्त्रियों के साथ अपने सम्बन्धों में विविधता एवं नवीनता ढूंढता था। सिर्फ एक स्त्री के साथ बंध जाना उसे स्वीकार नहीं था। सिमोन तो पहले से ही विवाह की संस्था के विरुद्ध थी। यह वे दिन थे जब सिमोन ने पेरिस के शराबखानों में जाकर जॉज, शराब और नाचने के दौरान अजनबी देहों की निकटता और स्पर्श के स्वाद में रस लेना आरम्भ किया। इन दिनों के बारे में सिमोन ने अपनी डायरी में कुछ इस तरह लिखा: “मैं नहीं जानती कि मेरे अन्दर कौन सी लालसा है? हो सकता है यह पैशाचिक कामुकता हो जो सदैव शोर, युद्ध और पाश्विक हिंसा की तलाश में भटकती रहती है।... मैं जीना चाहती हूँ पूरे का पूरा जीवन मेरे अन्दर बहुत अधिक जिज्ञासा है। मैं जीवन की तेज लौ में किसी भी दूसरे व्यक्ति से आगे बढ़कर अपने जीवन की आहूति देने के लिए सदैव तत्पर हूँ, इससे मुझे कोई फर्क नहीं पड़ता कि इस अग्नि की लपटें कैसी हैं।” मौखिक

परीक्षा के परिणाम आये। सार्त्र को पहला और सिमोन को दूसरा स्थान मिला। परीक्षकों को प्रोफेसरों को यह निर्णय लेने के लिए काफी समय वाद-विवाद, सलाह-मशवरा करना पड़ा था, क्योंकि उनमें काफी मतभेद था कि दोनों में से किसे सर्वोत्तम माना जाए। बाद में एक परीक्षक का कहना था : “हालांकि सार्त्र में गुणों का भण्डार था, विलक्षण प्रतिभा थी, गहरे संस्कार थे परन्तु हम सभी का एक ही विचार था कि दोनों में से असली तथा उत्कर्ष दार्शनिक सिमोन द बोवुआर ही थी। वह बहुत ही मेहनती, अनुशासित, नपी-तुली और विश्लेषण करने वाली चिंतक थी। इक्कीस वर्ष की आयु में वह सभी परीक्षार्थियों से छोटी थी”। कहा जाता है कि सार्त्र को पिछले वर्ष की लिखित परीक्षा में ‘अविश्वसनीय असफलता’ का हर्जाना चुकाने के लिए तथा उसके आयु में सिमोन से बड़े होने के कारण अथवा शायद सिमोन के एक पुरुष की अपेक्षा स्त्री होने के कारण, सिमोन के सर्वश्रेष्ठ होने की वास्तविकता एक पायदान नीचे लुढ़क गई। सिमोन की जीवनियां लिखने वाले अनेक लेखकों के अनुसार इस ढंग से सार्त्र के प्रथम घोषित किये जाने के परिणाम स्वरूप सिमोन और सार्त्र के सम्बन्धों में शायद एक असर यह भी हुआ कि सिमोन ने जीवन भर अपने आप को एक दार्शनिक या फिलॉसफर कहने/मानने की अपेक्षा एक लेखक/साहित्यकार कहना/कहलाना बेहतर समझा। अपने इस निर्णय पर वह आखिरी दिनों तक दृढ़ रहीं। हालांकि सच्चाई यह है कि उपन्यास और कहानियां लिखने के अतिरिक्त सिमोन द बोवुआर ने दर्शन, नैतिकता, राजनीति, नारीवाद, साहित्य-सिद्धान्त, आत्मकथा तथा यात्रा-वृत्तान्तों, स्मृतियों समेत अनेक पुस्तकें लिखीं। उसे अपने उपन्यास ‘मैन्डैरिन्स’ के लिए फ्रांस के सर्वोच्च साहित्यिक पुरस्कार से सम्मानित किया गया।

सिमोन की अधिकांश कहानियां और उपन्यास उसके अपने जीवन के अनुभवों, सम्बन्धों और उसके सामाजिक परिवेश की स्थितियों तथा राजनैतिक घटनाओं पर आधारित हैं। इन कृतियों में सिमोन के चिन्तन का प्रमुख विषय व्यक्ति की अपने प्रति, अन्य व्यक्तियों के प्रति तथा दमित शोषित समूहों के प्रति नैतिक दायित्व का प्रश्न रहा है। स्वतंत्रता सदैव किसी विशिष्ट परिस्थिति और खास जगह पर ही तब साकार होती है, जब हम उसे अपने निश्चित प्रयास से व्यवहारिक अभिव्यक्ति देने में सफल हो पाते। अपनी स्वतंत्रता से हमारा साक्षात्कार तभी होता है जब हमारे सम्मुख नैतिक दुविधाएं और संकट प्रस्तुत होते हैं। हमारी आत्मनिष्ठता तथा स्वचेतना का सामना हमारी अपनी ही देह से होता है जो अपनी होते हुए भी बेगानी प्रतीत होती है। हमारा सामना दैनिक जीवन में अपनी भौतिकता तथा वस्तुगतता से तो होता ही है, दूसरों को इसी प्रकार अस्तित्व के तथा उसकी स्वतंत्रता के साथ भी होता है। इस टकराव में प्रस्तुत हुये द्वंद्व की अनिश्चितता हमारे सम्मुख न्याय-अन्याय तथा हिंसा-अहिंसा के मसलों को नैतिक दुविधाओं के रूप में प्रस्तुत

करती हैं। इन्ही समस्याओं का चित्रण कहानियों और उपन्यासों में जीवन की नवीन परन्तु विरोधी सम्भावनाओं तथा जीवन्त यथार्थ की झलकियों के माध्यम से प्रस्तुत किया जा सकता है। सिमोन ने अपने पहले 'ल' इन विती (ठहर गई मेहमान) में सिमोन ओला मसलों तथा स्थितियों का प्रस्तुतिकरण और विश्लेषण तथा सार्त्र के त्रिकोणीय सम्बन्ध में पनपे हैं। किस प्रकार हमारे स्वतंत्र निर्णय किसी अन्य के सम्पूर्ण अस्तित्व की सार्थकता पर प्रश्नचिन्ह लगा सकते हैं तो उसी अस्तित्व की सार्थकता के लिए मजबूत या कमजोर आधार भी बन सकते हैं – उसके उपन्यास के प्रमुख विषय कहे जा सकते हैं। किस तरह अन्य दूसरे, हमारे भूत और वर्तमान में ही नहीं बल्कि भविष्य में भी, हमारे या उनके चाहते या न चाहते हुए भी अपनी उपस्थिति—अनुपस्थिति तथा स्पष्टता या सम्मिलित होने से हमारे जीवन को प्रभावित करते हैं— इस उपन्यास में अत्यंत संवेदनशीलता के साथ चित्रित किये गए हैं। यह उपन्यास लिखना कोई आसान काम नहीं था। सिमोन ने पूरे चार वर्षों में इस उपन्यास को पूरा किया। उपन्यास के चरित्रों की आपसी गुप्तगू तथा कथावाचक की टिप्पणियों में अनेक पाठक सार्त्र की पहली प्रमुख दार्शनिक कृति 'बींग एण्ड नथिंगनैस' में प्रस्तुत विचारों की जड़े भी ढूँढ सकते हैं।

कुछ चिन्तकों का दावा है कि अपने चिन्तन पर सार्त्र के प्रभाव की जैसी गाथा सिमोन ने अपने लेखन में की है, उससे कहीं अधिक प्रभावशाली योगदान सिमोन ने सार्त्र के विचारों के विकास में किया है। पिछले दो दशकों में सिमोन की मृत्यु उपरान्त सिमोन और सार्त्र के पत्रों, संस्मरणों, डायरियों तथा अन्य रचनाओं का प्रकाशन हुआ है। इनके प्रकाशन से यह तथ्य स्पष्ट रूप में उभर कर सामने आया है कि एक दूसरे से सीखने के बावजूद सिमोन और सार्त्र के विचार तथा दृष्टिकोण अनेक प्रश्नों पर एक दूसरे से नितान्त भिन्न और स्वतंत्र थे। उन्होंने अपनी मित्रता या सम्बन्धों की खातिर अपने विचारों और दृष्टिकोणों को तिलांजलि नहीं दी। इस पक्ष को स्पष्ट करते हुए सिमोन ने अपनी आत्मकथा के तीसरे खण्ड के उपसंहार में लिखा था : "अपनी जिन्दगी की एक कामयाबी के बारे में मेरा पूरा यकीन है : सार्त्र के साथ मेरा सम्बन्ध। पिछले तीन दशकों की गहरी अन्तरंगता के दौरान एक दूसरे के साथ गुप्तगू में हमारी दिलचस्पी में कभी कोई कमी नहीं आयी। मेरी एक सहेली के अनुसार हम एक दूसरे को बहुत ही ध्यान और सत्कार के साथ सुनते हैं। इसके बावजूद हम दोनों ने सदैव एक दूसरे के विचारों की पूरी लगन और ईमानदारी के साथ आलोचना, संशोधन तथा पुष्टि की है। इस कारण हमारे बारे में यह भी कहा जा सकता है कि हम सदैव मिलकर सोचते रहे हैं।... इसके बावजूद हमारे बीच एक दूसरे को जानने पहचानने से पहले के हमारे मिजाजों, दिशाओं तथा निर्णयों का अन्तर या अलगाव अभी भी

काम्य है। अपनी समग्रता में हमारी, हम दोनों की लिखित रचनाएं, एक दूसरे से लगभग पूरी तरह अलग और भिन्न हैं। हालांकि उनकी उपज जमीन की सांझी बगिया में हुई है।” सिमोन द्वारा अपनी यादगार कामयाबी की प्राप्ति के उपरोक्त दावे की इस सफलता को, संभव बनाने के लिए किये गये संघर्ष को सार्त्र एवं सिमोन के सम्बन्धों की सम्भावनाओं तथा सामाजिक यथार्थ के संदर्भ में ही समझा जा सकता है। सम्भवतः अपनी सफलता के इस दावे से सिमोन ने सार्त्र के साथ अपने सम्बन्धों के द्वंद्व को निजी जीवन के यथार्थ से कही उच्च स्तर पर प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा सकता है।

सिमोन द्वारा पूरे खुले दिल से की गयी सार्त्र की प्रशंसा और सार्त्र द्वारा अपने चिन्तन के विकास में सिमोन की भूमिका और योगदान के बारे में सोची समझी चुप्पी को लेकर अनेक विद्वान दोनों की ही आलोचना करते हैं। इन आलोचकों के अनुसार सिमोन की स्मृतियों, पत्रों और साहित्य का सम्पूर्ण पाठ यह स्पष्ट करता है कि साहित्य का सत्य आत्मकथा के सत्य से कहीं अधिक निखर कर सामने आता है। यह कहना गलत नहीं होगा कि स्त्री होने के कारण सिमोन द बोवुआर को अपनी पहचान और अस्मिता बनाये रखने के लिए जो संघर्ष करना पड़ा उसकी आवश्यकता सार्त्र को कभी अनुभव नहीं हुई होगी, क्योंकि वह एक पुरुष था। काफी अरसे तक सिमोन को भी यह भ्रम रहा कि वह एक पूर्णतया स्वतन्त्र बुद्धिजीवी थी और स्त्री होने के कारण उसके अपने जीवन और चिन्तन में पुरुषों से कोई भेद नहीं था। सिमोन ने जब अपनी आत्मकथा लिखने के बारे में सोचना प्रारम्भ किया तो उसके लिए अपनी निजी पहचान या अस्मिता के बारे में विचार करने का मसला प्रस्तुत हुआ। ऐसा मसला किसी पुरुष लेखक या विचारक के सम्मुख प्रस्तुत नहीं होता। किसी भी पुरुष को अपने आप से यह पूछने की आवश्यकता नहीं पड़ती कि उसके एक पुरुष होने और एक बुद्धिजीवी अथवा लेखक होने में प्राथमिक क्या है? पर सिमोन को यह प्रश्न पूछना पड़ा: “क्या मैं एक बुद्धिजीवी/लेखक हूँ या पहले मैं एक स्त्री हूँ और स्त्री होने के साथ—साथ लेखक और बुद्धिजीवी भी हूँ।” स्त्री होने की वास्तविक का मसला अपने सम्मुख प्रस्तुत होने पर सिमोन ने दुनिया भर में इतिहास, संस्कृति तथा वर्तमान परिस्थितियों में स्त्रियों की वास्तविक स्थिति के बारे में चिन्तन और विश्लेषण करना आरम्भ किया। इस गम्भीर और लम्बे विश्लेषण का परिणाम सिमोन की प्रसिद्ध पुस्तक ‘सैकिंड सैक्स’ है। तथ्यों के विश्लेषण के आधार पर सिमोन का निष्कर्ष था कि यह दुनिया सदैव पुरुषों की दुनिया रही है और जितने भी तर्क ऐसी पुरुष—प्रधान दुनिया के समर्थन या व्याख्या के लिए दिए/किए जाते हैं वे सभी तर्क इस तथ्य की आवश्यकता या इसे सही सिद्ध करने के लिए पर्याप्त रहे हैं। इस पुरुष—प्रधान दुनिया का चित्रण, वर्णन और व्याख्या

भी पुरुषों ने अपने पुरुष केन्द्रित दृष्टिकोण से ही की है। पुरुष हमेशा इस भ्रम का शिकार रहे हैं कि उनका दृष्टिकोण ही अंतिम तथा परमसत्य है। इस पुस्तक को लिखने के लिए परिश्रम करते हुए सिमोन ने यह भी महसूस किया कि “स्त्रियों के लिए सबसे अधिक हमदर्दी/सहानुभूति रखने वाला पुरुष भी जीवन की कठिन परिस्थितियों में स्त्री के सम्पूर्ण अस्तित्व को सही रूप में समझने से अक्सर चूक ही जाता है।” ऐसा प्रतीत होता है कि पुरुषों की इस कमजोरी की पहचान अवश्य ही सिमोन ने अपनी जिन्दगी के अनुभवों से भी प्राप्त की होगी। ‘प्रेम’ के बारे में चर्चा करते हुए सिमोन ने इस पुस्तक में लिखा : “पुरुषों और स्त्रियों के लिए ‘प्रेम’ शब्द के अर्थ किसी भी तरह से समरूप या समान नहीं है। यह मूल भेद ही उनके मध्य गहरी खाई तथा आपसी गलतफहमियों की मुसीबत का मुख्य कारण है।

स्त्रियों और पुरुषों में इस अन्तर की चर्चा सम्भवतः सिमोन ने सार्त्र तथा नेलसन ऐल्येन से अपने सम्बन्धों में प्रस्तुत हुई उल्लेखों के कारण की थी। 1947-49 के दिनों में ‘सैकिंड सैक्स’ के लेखन के दौरान सार्त्र का इश्क एक अमेरिकी अभिनेत्री के साथ पूरे वेग में था और उन दिनों सिमोन स्वयं एक अमेरिकी लेखक नेलसन ऐल्येन पर मुग्ध थी। अपने अमेरिकी प्रेमी को लिखे पत्रों में सिमोन एक नाजुक, शरारती तथा प्रेम से भीगी हुई भावुक, परन्तु कुशल औरत के रूप में प्रकट होती है। अपने एक पत्र में उसने नेलसन को लिखा: “मेरा प्रियतम बहुत दूर है... जब तक वह मुझे मिल न जाये मैं उसे लेकर सोचती रहूंगी और उसे मिलने के उपरान्त मुझे कुछ भी और सोचने की जरूरत नहीं रहेगी।... वह बहुत ही ज्यादा दूर है, परन्तु उससे निकट भी मेरे लिए और कोई नहीं है, क्योंकि वह मेरे दिल में रहता है। उसका नाम नेलसन ऐल्येन है।”

नेलसन द्वारा दी गई अंगूठी को सिमोन ने जीवन भर अपनी अंगुली में रखा। यह अंगूठी सिमोन के साथ ही उसकी कब्र में गई। नेलसन से प्रेम के बावजूद सिमोन पैरिस से शिकागो जाकर उसके साथ रहने के लिए कभी तैयार नहीं हो सकी। सिमोन के लिए अपना परिवेश, माहौल, अपनी भाषा तथा सार्त्र के प्रति खण्ड के प्रकाशन के साथ यह सम्बन्ध नेलसन ऐल्येन की ओर से समाप्त हो गया। परन्तु क्या यह अन्त वास्तव में सत्य माना जा सकता है? जीवन भर सिमोन की अंगुली में टिकी नेलसन की दी हुई अंगूठी अपनी कहानी अपने आप कहती है।

सिमोन ने औरतों के अस्तित्व के बारे में प्रचलित मिथकों, इतिहास, मनोविज्ञान, अर्थशास्त्र, साहित्य, दर्शन में स्वीकृत धारणाओं, सिद्धान्तों तथा मान्यताओं का गहरा अध्ययन करने के पश्चात यह निष्कर्ष निकाला : “स्त्री पैदा नहीं होती, स्त्री बनाई जाती

है” पुरुष अपने आपको आजाद प्राणी, अक्लमंद, दुनिया के बादशाह, मालिक समझते हैं और इसके विपरीत स्त्री को गुलाम, मूर्ख तथा दूसरे दर्जे का जीव समझते हैं।” ‘सैकिंड सैक्स’ की भूमिका में सिमोन द बोवुआर ने लिखा : “एक अरसे से मैं नारी के बारे में लिखना चाहती थी परन्तु झिझकती रही। ‘नारी’ एक परेशान करने वाला विषय है, खासतौर पर नारियों के लिए। वैसे भी इस विषय में नया कुछ नहीं है। ‘नारीत्व’ पर इनती स्याही उड़ेली जा चुकी है कि अब शायद कुछ भी नहीं करने के लिए बचा ही न हो। पर यह सोचना जरूरी है कि क्या आज तक जो कुछ लिखा या कहा गया है वह असली समस्याओं को समझने के लिए काफी है? क्या स्त्री वास्तव में महज एक स्त्री है? निश्चय ही ‘शाश्वत’ स्त्री के सिद्धांत के समर्थक धीरे से आपके कानों में फुसफुसाते हुए कहेंगे : ‘समाजवादी रूस में भी तो स्त्री, स्त्री ही नहीं रही है।’ और सोचने लगते हैं कि फिर सत्य क्या है? यदि आधुनिक स्त्री परम्परागत स्त्री नहीं रही है तो हमें सोचना चाहिए कि समकालीन दुनिया में स्त्री का सही ठिकाना और सही रूप क्या है? वास्तव में समाज में स्त्री को क्या स्थान मिलना चाहिए? पहला सवाल तो यही है कि स्त्री क्या है? क्या स्त्री महज एक गर्भ है? स्त्रियों के कुछ कद्रदान यह भी कहेंगे कि गर्भ जैसा औजार रखने के बावजूद भी आज के संदर्भ में स्त्री अपने आप में सिमटी नहीं रही है। परन्तु स्त्री के आज की वास्तविकता को कोई नकार भी नहीं सकता। सच्चाई यही है कि मानव जाति के अस्तित्व तथा स्त्री के अस्तित्व में गहरी खाई है और दोनों ही एक दूसरे से बहुत भिन्न हैं। स्त्री मानवता का आधा भाग है। फिर भी यह आश्चर्यजनक प्रतीत होता है कि मानवता के इस आधे भाग के बारे में यह कहा जाये कि आज नारीत्व का अस्तित्व ही खतरे में है। स्त्री को स्त्री होना और बनाना सिखाया जाता है। स्त्री को स्त्री बने रहने के लिए उसको स्त्री जैसा बनना सिखाया जाता है।” इस तरह के विश्लेषण एवं मूल्यांकन से सिमोन द बोवुआर ने स्त्रियों को अपने अस्तित्व के यथार्थ को समझने तथा बदलने के लिए प्रेरित किया।

1949 में जब पैरिस में ‘सैकिंड सैक्स’ का प्रकाशन हुआ तो पहले महीने ही 70000 से अधिक प्रतियां बिक गईं। परन्तु इस पुस्तक के प्रकाशन से सिमोन के बारे में बहुत ही उल्टा सीधा प्रचार भी हुआ। यहां यह कहना भी आवश्यक, प्रासंगिक एवं महत्वपूर्ण है कि फ्रेंच से अंग्रेजी में इस पुस्तक का अनुवाद एच. एम. पार्शले ने किया। पार्शले एक प्राणी वैज्ञानिक था और उसे दर्शनशास्त्र के बौद्धिक प्रश्नों तथा चिन्तन की परम्पराओं के बारे में कोई विशेष जानकारी नहीं थी। इस कारण उसे मूल फ्रेंच में जिन विचारों को समझने में मुश्किल पेश हुई उसने या तो उनका अनुवाद ही नहीं किया या उनका अत्यंत सरलीकृत रूप प्रस्तुत किया। परिणामस्वरूप सिमोन द बोवुआर के विचार अपने सही रूप में अंग्रेजी भाषा के

पाठकों तक पहुंचे ही नहीं क्योंकि श्रीमान पार्शले ने तो कई जगह अर्थ का अनर्थ भी परोस दिया। अंग्रेजी भाषा में सिमोन के विचारों का सही मूल्यांकन नहीं हो सका क्योंकि अनेक बार सिमोन की आलोचना उसके विचारों के कारण नहीं बल्कि अनुवाद में उत्पन्न त्रुटियों के कारण थी। फ्रेंच भाषा में मूल पुस्तक पढ़ सकने वाले अनेक विद्वानों के अनुसार गलत अनुवाद के अतिरिक्त अंग्रेजी अनुवाद में मूल पुस्तक का 15 से 20 प्रतिशत हिस्सा ही गायब है। इस विश्व-प्रसिद्ध पुस्तक के प्रकाशक संशोधित किया हुआ सही अनुवादित संस्करण प्रकाशित करने के लिए न तो स्वयं तैयार थे और न ही किसी अन्य प्रकाशक को सही अनुवाद छापने की अनुमति देने के लिए। कुछ वर्ष पहले सिमोन द बोवुआर की इस महत्वपूर्ण पुस्तक के सही अंग्रेजी अनुवाद के प्रकाशन के लिए एक आन्दोलन प्रारम्भ हुआ। 2009 में एक नया अंग्रेजी अनुवाद प्रकाशित भी हुआ है परन्तु उसके समुचित होने पर भी आपत्तियां उठाई गई हैं।

सिमोन द बोवुआर की रचनाओं विशेषतया उसकी साहित्यिक कृतियों तथा आत्मकथाओं, से बीसवीं सदी के उत्तरार्द्ध के पाठकों को स्त्री पुरुष के सम्बन्धों की असलियत तथा सम्भावनाओं के बारे में नई दृष्टि से पुर्नविचार करने के लिए प्रेरणा मिली। नारीवादी आंदोलन के 1960-70 के दशक में विचारकों और नेताओं ने सिमोन के जीवन तथा लेखन दोनों से ही नई दृष्टि तथा नया मार्गदर्शन प्राप्त किया। पिछले वर्ष सिमोन की जन्म शताब्दी अनेक देशों में मनाई गई पर इसके बावजूद स्त्रियों के लिए अपने मानवीय अधिकारों, समता, स्वतंत्रता तथा न्याय के लिए संघर्ष आज भी करना पड़ता है। इस निरन्तर संघर्ष से थक कर अनेक स्त्रियां क्रोधवश पुरुषों को स्त्रियों के शाश्वत शत्रु समझने लगती हैं। सिमोन द बोवुआर के लेखन से हम यह सीख सकते हैं कि स्त्रियां खुद भी अपनी छोटी-मोटी सहूलियतों के लालच में गुलामी तथा शोषण करने वाले पुरुष प्रधान समाज की साजिशों में कभी अनजाने ही और कभी सोच समझ कर शामिल होती रहती हैं। समता और स्वतंत्रता का प्रश्न सिर्फ स्त्रियों के लिए नहीं है। प्रश्न सभी इन्सानों की समानता, स्वतंत्रता, सम्मान तथा उसके लिए न्याय का है। अपनी स्वतंत्रता को मूर्तरूप देने के प्रयास में हर इन्सान की नैतिक जिम्मेदारी उसकी होती है। इन्सान कोई पत्थर या पौधा नहीं है जो सिर्फ या तो होता है या नहीं होता है। इन्सान होने के नाते हमें महज इस तथ्य से कभी संतोष नहीं हो सकता कि हम जी रहे हैं और हम इस दुनिया में मौजूद हैं। हम इन्सान हैं क्योंकि हम अपने नकारे जाने को नकारने की निरन्तर कोशिश में जुटे रहते हैं। हमारी यही इंसानी इच्छा हमें अपने वर्तमान से भविष्य के बारे में सोचने तथा अपने चुने हुए लक्ष्यों को प्राप्त करने के लिए प्रेरित करती है। इसी इच्छा और प्रेरणा के कारण ही हम अपने परिवेश

तथा अपनी स्थितियों का निरन्तर मूल्यांकन करते रहते हैं और उन्हें बदलने की कामना ही नहीं, प्रयत्न भी करते हैं। यह एक अलग प्रश्न है कि किन ऐतिहासिक, सामाजिक, आर्थिक तथा सांस्कृतिक परिस्थितियों के परिणामस्वरूप हम कभी अपने लक्ष्यों की प्राप्ति में सफल हो जाते हैं और कभी इन्हीं परिस्थितियों के कारण असफलता तो देखते ही हैं। उसे भोगने के कारण भविष्य में अपना उत्साह खोकर निराशा का दामन पकड़ लेते हैं। सिमोन के अनुसार, इन्सानों के लिए अपने अस्तित्व का अर्थ है अपने आप को निरन्तर सृजित करना तथा नया स्वरूप देना। मानवीय जीवन का प्रत्येक व्यक्ति के लिए यही अर्थ है : अपने लक्ष्यों की कल्पना करना तथा अपने निश्चय को पूरा करने तथा लक्ष्यों की प्राप्ति के लिए निरन्तर प्रयास और संघर्ष करना। मानव स्वतंत्र तो है परन्तु हमारी स्वतंत्रता का सच्चा तथा मूर्तरूप हमें तभी प्राप्त होता है, जब हम किसी लक्ष्य की प्राप्ति के लिए अपनी दुनिया को बदलने का प्रयास करते हैं। सिमोन द बोवुआर का जीवन ऐसे उद्यमी जीवन का एक बेजोड़ तथा प्रेरणा पूर्ण उदाहरण है। सिमोन का सम्पूर्ण जीवन इस सत्य का साक्षी है कि हमें अपनी स्वतंत्रता के सम्मान के लिए पहले से अपने बनाये सिद्धांतों या रस्मों से किसी किस्म की आशा नहीं रखनी चाहिए। जब भी हम प्रचलित विश्वासों, सिद्धांतों या धारणाओं को अपने बचाव के लिए किसी सरल और आसान प्रतीत होते हल की तरह इस्तेमाल करने की कोशिश करते हैं तो हम दोगले हो जाते हैं। अपने दायित्व को नकारने के लिए जब हम अपनी स्वतंत्रता को ही नकारने लगते हैं, तब हम दुराग्रह (Bad faith) का शिकार हो जाते हैं। दुराग्रह के शिकार होने के लिए सिमोन द बोवुआर की पुस्तक “ऐथिक्स ऑफ ऐम्बिगुयिटी” में प्रस्तुत विचार महत्वपूर्ण तथा उपयोगी हैं।

सिमोन के मतानुसार कोई भी शाश्वत तथा निरपेक्ष नहीं है। अपनी स्वतंत्रता की संभावनाएं पहचानते हुए दैनिक जीवन की गतिविधियों में भाग लेते हुए अपने जीवन मूल्यों की रचना हम अपनी स्थितियों को समझने और उनसे निपटने के लिए स्वयं ही करते हैं। अपने जीवन मूल्यों की रचना में ही हम अपनी स्वतंत्रता का सही तथा असली उपयोग करते हैं। अपनी स्वतंत्रता का यही प्रयोग हमारे लिए एक आनन्द भरा अनुभव हो सकता है। अपनी स्थितियों के साथ अपने सम्बन्धों के फेर बदल के प्रयास में ही अपनी स्वयात्तता की सम्भावना हमारे सामने उजागर होती है। इस सम्भावना को पहचानने और समझने के साथ ही हमारे लिए यह भी स्पष्ट हो जाता है कि अन्य दूसरे भी हमारी तरह उसी जमीन पर हैं जहां हम हैं। मेरे स्वतंत्र या मुक्त चयन तभी मौलिक और सच्चे होते हैं जब मैं अपने कर्मों और सम्बन्धों के लिए अपनी जिम्मेदारी को महसूस करता हूं और उसे कबूल करता हूं। अपने-अपने दायित्व की पहचान से ही मेरी तथा दूसरों की स्वतंत्रता आपस में जुड़ती तो



हैं, परन्तु कभी-कभी एक की स्वतंत्रता दूसरे की स्वतंत्रता में बाधा भी बन सकती हैं। इसी कारण मानवीय सम्बन्धों में हिंसा की सम्भावना निरन्तर बनी रहती है। गुप्तगू या सम्वाद के माध्यम से ही हम एक दूसरे के दृष्टिकोण को समझकर पारस्परिक विरोधों को कम या समाप्त करने का प्रयास भी कर सकते हैं। इस सम्भावना को नजर अन्दाज नहीं करना चाहिए कि प्रचलित अथवा नए मतभेदों को दूर करने के लिए हिंसा की अपेक्षा आपसी सम्वाद ही एक सम्मानजनक साधन हो सकता है। सिमोन ने अपनी रचनाओं तथा जीवनशैली से स्त्रियों को इस सम्भावना पर विचार करने के लिए प्रेरित किया कि यह आवश्यक नहीं है, कि पुरुष और स्त्री के यौन सम्बन्ध सदैव दमनकारी ही हों। दमनकारी यौन सम्बन्धों को नकारने के लिए दमनकारी तत्वों को पहचानने तथा समाप्त करने की आवश्यकता है न कि पुरुष-स्त्री के यौन सम्बन्धों के निषेध की। एक साक्षात्कार के दौरान सिमोन ने कहा था : “मुझे आश्चर्य होता है जब कुछ लोग कहते हैं कि सम्भोग बलात्कार है तो वह दमन करने वाले पुरुषों की उस काल्पनिक मानसिकता का समर्थन कर रहा होता है जिसमें पुरुष का लिंग कोई ऐसा चाकू या तलवार है जिससे वह स्त्री की योनि को चीरता है। प्रश्न स्त्रियों और पुरुषों में उत्पीड़न में मुक्त एक नये ढंग के यौन सम्बन्धों का सृजन करने और उन्हें जीने के ढंग ढूंढने का है।”

कहना तो आसान है पर कहे हुए को करना और निभाना अत्यन्त कठिन होता है। सिमोन द बोवुआर ने सिर्फ अपने विचारों को अभिव्यक्त ही नहीं किया, बल्कि उन्हें जीने और निभाने का भरसक प्रयास भी जीवन भर किया। उसने अपने जीवन में पुरुषों और स्त्रियों के साथ अपने सम्बन्ध स्वयं बनाये और निभाये। अपने ही ढंग से सृजित इन सम्बन्धों के माध्यम से सिमोन ने अपने विचारों को, अपने और दूसरे के जीवन में व्यवहार में लाने के लिए अनेक अनोखे प्रयोग भी किये। इन प्रयोगों के गुणों और अवगुणों के बारे में भी विचार होना आरम्भ हुआ है। कोई निश्चित राय बनाने से पहले हमें यह भी याद रखना चाहिए कि सिमोन के जीवन के प्रयोग, रूढ़िवादी पैतृक समाज के ढाँचे, मूल्यों और परम्पराओं के खिलाफ विद्रोह और संघर्षों की अनूठी दास्तानों ने उसने (सिमोन) अगली पीढ़ी की स्त्रियों के लिए जीवन में ऐसी नई सम्भावनाएं तथा स्थितियाँ प्रस्तुत की, जिनके बारे में पहले कभी किसी ने सोचा भी नहीं था। इन बेमिसाल परिवर्तनों से उपलब्ध हुई प्राप्तियों के कारण ही एलिजावेथ बैडिन्टर ने कहा था : “बहनों! सब के लिए तुम उसकी ऋणी हो!” शायद सब कुछ तो कभी भी हासिल नहीं हो सकेगा, पर सिमोन द बोवुआर के जीवन से हमें, स्त्रियों को और खास तौर से पुरुषों को, बहुत कुछ हासिल हो सकता है तथा बहुत कुछ और हासिल करने के लिए संघर्ष करने की प्रेरणा भी हासिल हो सकती है। इसी प्रेरणा के परिणामस्वरूप हम अपनी स्वतंत्रता को पहचानने, उसको सम्भालने, दूसरे के साथ सांझा करने तथा दूसरों

की स्वतंत्रता का सम्मान करना भी सीख सकते हैं। अनेक नारीवादी स्त्रियों ने अपने आप को अविवाहित सिमोन द बोवुआर की बेटियां मानने में गौरव और मान महसूस किया है। यदि सहृदय पुरुष भी सिमोन के पुत्र और शिष्य बनने में वैसा ही गर्व महसूस करने की हिम्मत और दिलेरी कर सकें, तो सिमोन द्वारा प्रस्तावित जीवन-दृष्टि को व्यवहार में लाना संभव हो सकेगा। पुरुष और स्त्रियां मिलकर ही अपनी स्वतंत्रता और समानता को प्राप्त भी कर सकते हैं और रक्षा में एक दूसरे के सहायक बन सकते हैं।

### संदर्भ सूची

- फोर्स ऑफ सर्कमस्टान्स
- आदियू
- एंलिजाबेथ वेडिंटर
- स्टेन्डहॉल
- मैमार्यर ऑफ ए ड्यूटीफुल-डॉटर
- The Second Sex

# Perspectives of National Education Policy 2020: Teaching Learning Skill

Mrs. Alpana Bhargava  
Assistant Professor  
Nirmala College of Education, Ujjain, (M.P.)

## **Abstract:**

Teaching for meaning means preparing students for the world beyond school, fostering deep understandings of content areas, offering curriculum with both depth and breadth, and leading students to develop the disposition to want to achieve. Although educators would agree with these lofty goals, they often balk at the idea of teaching for meaning, citing lack of time and pressure to teach to the test. But test preparation is no synonym for teaching. Only solid instructional practices, such as constructivism, concept mapping, and problem-based learning, can help to create classrooms that focus on making meaning.

## **Introduction: -**

Teaching is an essential part of Education. Its special function is to impart knowledge, develop understanding and skills. It is usually associated with the imparting of 3 R's – Reading, Writing, and Arithmetic. The teachers play a vital role in imparting knowledge to the learners.

Teachers skills are those necessary for creating lesson plan, instructing students working with administrators and interacting with parents. With these skills teachers learn to work with children to develop their knowledge and critical thinking.

While some learning skills may vary from teacher to teacher, there are still few personal skills that are important for all teachers to possess. In addition to being knowledgeable in your area of expertise and having the ability to plan and execute lesson plans, successful teachers also need to possess a few extra personal skills. These specialized teaching skills will not only help you to be an effective teacher but a successful one as well. If you don't have the following essential skills, then there is still time to foster them.

## **Types of Skills: -**

1. Patience teaching skills
2. Creativity
3. Communication

4. Confidence

5. Dedication

1. **Patience Teaching Skills:** - People learn at different rates. If you have to explain something seven times in seven different ways before it sticks, that's just part of the job. And when faced with challenging behaviour, you need to stay calm and patient and not to lose your temper.

#### **How to develop it:**

- Patience is one of the inherent character traits – but it is possible to improve yours. Practise thinking before you speak, or make patience your goal for the day.
- 2. **Creativity:** - People learn best when they do something interesting. It's up to you to be creative in your approach, finding novel and enjoyable ways for your students to learn.

#### **How to develop it:**

- Take up an artistic hobby, like painting, music or drama.
  - Get used to sharing ideas and brainstorming when you have a problem – it's a skill that will help you connect with your colleagues in future and come up with more creative solutions.
  - Get inspiration. Take any opportunity to volunteer in a classroom and learn from the teacher's approach.
3. **Communication:** - A huge part of teaching is communicating information. It might be verbal, written, or via any other route from practical demonstrations to artistic interpretation – whatever gets your point across.

#### **How to develop it:**

- Telephone jobs, such as calling alumni for donations or volunteering for a peer support line, develop your verbal communication skills and build your confidence.
  - Join a debating society, a student council, or even an improve group.
  - Join a student magazine or take responsibility for a society website.
4. **Confidence:** - Confidence helps you when you're standing up and directing a class, whether your students are kids or adults. A lot of education sector jobs involve public speaking, so confidence is a must.

**How to develop it:**

- Try new things and set yourself the challenges. If you can do things that scare you, you can handle anything.
  - Confident people can be themselves without worrying about pleasing others and fitting in. If you find this hard, experiment with saying the words, 'No,' and 'I disagree'.
- 5. Dedication:** - There's no denying that teaching can be tough at times. If you're dedicated to helping your students succeed, you'll be able to keep up your energy levels and avoid getting discouraged.

**How to develop it:**

- Work on your empathy. When you put yourself in someone else's shoes you can better understand why they're struggling.

**Problem in Learning Teaching Skills: -**

The problem that students' teachers experience is planning. This is not to say that unplanned learning is impossible. Effective implementation of educational and instructional activities requires planned work. Instructional environment has a complicated structure, because many events take place at the same time. This complication may impede teachers to make correct decisions. The most effective method to overcome this difficulty is to plan. Planning guides what to teach to students, how to teach, and how to evaluate the acquired knowledge. The success of a lesson depends on good planning and effective execution of this plan. Planning supports the determination of the time to allot to a particular topic and effective use of this time.

**Conclusion: -**

The assessment of student achievement, or understanding what students know and can do, is fundamental to effective teaching and to students' learning. Unless teachers know students well and are knowledgeable about their achievements, they cannot be confident that they are meeting the learning needs of their students.

In summary, students and teachers can use assessment information to improve learning only when they have:

- collected good quality information that fairly represents what students know and can do;
- analysed the information to accurately determine the achievements of

students;

- correctly interpreted the information to report the achievements and progress of individuals and groups of students and to identify their next learning steps;
- reviewed the information to evaluate and modify teaching programmes; and
- use the information to report to inform governance and management decision making.

**Reference:-**

- Arends, R.I. (1998). Learning to teach. Boston : McGraw-Hill
- [www.google.com](http://www.google.com)
- Times of India
- Rao, T.V. (1998). Human Resource Development - Boston : Tata McGraw Hill Publication

# Global Prevalence of Disabilities among women of childbearing age: addressing their reproductive needs

Dr. Nalini Tandon  
MBBS, DHHM, MPH

## Abstract

**Background-** The number of women with disabilities has risen in the world owing to improved diagnostic and treatment facilities, women entering the armed forces, increasing terrorism and warfare, and improved mortality rates. Women who are disabled face double jeopardy, especially in developing regions of the world. This paper has examined the problems faced by disabled women of childbearing age.

**Method**—A Meta-Analysis of studies done on disabled women was conducted covering topics of causes of disability, disabilities arising due to pregnancy and childbirth, pregnancy in disabled women, violence and sexual assaults faced by disabled women and other problems of the disabled women.

**Results** – Results of the analysis confirm that disabled women, especially in South Asia and other developing countries face discrimination. They have to live a life of social discrimination, economic dependence and are more prone to sexual assaults and violence. Even the medical personnel do not have adequate knowledge of their needs.

**Conclusions** – Policies in place are not enough and governments, especially of developing countries have to put in place policies for the welfare, and betterment of the disabled. They have a right to lead a normal healthy and satisfying life like every other human being.

Keywords: Disabled women, childbearing, discrimination, policies, healthy, maternal.

## Introduction

Generally the word disability in a woman conjures up the picture of a physically disabled woman on a wheel chair or crutches, but the definition is not so simple and disability envisages the entirety of physical, mental, intellectual, social, economic disabilities and emotional disabilities. Any of these disabilities make a woman incapable of leading a healthy, happy life utilizing her full capabilities.

Women of childbearing age are apt to suffer from one or more of these

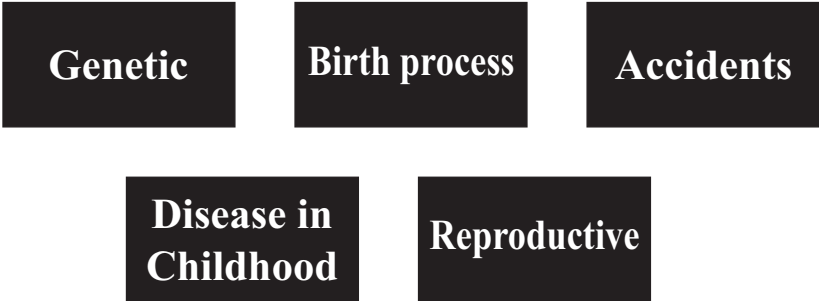
disabilities and the numbers are rising. (Lisa, I. Lizzoni et al). Besides the physical and mental disabilities, other types of disabilities mentioned above are much more common in women of poor and developing countries like South Asia, Southeast Asia, Africa and other similar regions of the world. There is an increase in the number of disabled adult women in the world. A reason for this is that more young girls with disabilities are now able to reach adulthood.(Amanda A, Andrew, Valerie S, Astrid J, Bryony B, Christopher M. (2014). This is attributable to a multitude of factors the foremost among them being increased survival rates due to sophisticated and effective treatment techniques, modern diagnostic techniques, better nutrition, increased life expectancy, declining death rate, decreasing infant mortality rate as well as decrease in the maternal mortality rate. (WHO) The number of physically disabled women is also increasing owing to the increase in the number of women in the armed forces combat. As a result of this, an increasing number of disabled women veterans are now seen in the society.(Rivera JC1, Glebus GP, Cho MS. (2014). Besides this, women joining the armed forces also become disabled due to Post Traumatic Stress Disorders owing to direct combat and sexual assaults on them. (Friedman MJ1, Schurz PP, McDonough-Coyle A. (1994). Globally, increased terrorism and rising warfare affects women and children the most that become the target of direct attack and also face lifelong disabilities owing to rape, assault, physical and mental abuse by the perpetrators of combat. (Trani, J F, Bakshi P. (2013).

Disabilities can occur at any age. A child may be born with a disability, either due to a genetic defect or due to injury arising out of the birth process. (Guerrini R, Dobyns W B. (2014). Often the very use of technology which assists in delivery may be harmful for the infant, for example, the use of vacuum suction pump or forceps may put undue pressure on the delicate skull bones of the infant, damaging the nerves, leading to serious mental and/or physical retardation. (Åberg K, Norman M, Ekéus C. (2014). Thereafter, in early childhood, especially till the age of five, physical disabilities may occur owing to diseases such as polio which may afflict children who are either not immunized or inadequately immunized.( Murray D, Meldrum D, Maloney R, Champion A, Horgan F, Hardeman O. (2012). Late childhood disabilities are generally due to accidents since children of this age are very active physically.



Henceforth, disabilities in women may occur due to reproductive problems. (Anderberg, Eva. (2011), (D'Ambroso, Lucia (2012), In many parts of South Asia and Africa girls are married at a very early age, soon after menarche, and they are pressurized into an early pregnancy, often at tender ages of 14-15 years. Uterus and other body parts of these girls are still not fully mature. These pregnancies combined with nil or highly insufficient medical attention during pre, peri and postnatal periods, result in the development of serious physical disabilities in these young girls.(Ferdous, J. (2012).

**Figure 1. - Common causes of Disabilities in Women of reproductive age:**



Another major cause of disability in women of reproductive age is violence against them. Being a woman in this world is a disadvantage since the world, in general, is more male centric. Disability further adds to this disadvantage making these women susceptible to abuse and violence which is a part of major social mechanism by which women are forced to occupy a subordinate position in society and family in comparison to men. (Declaration on the elimination of Violence Against Women-1993). Women have been the suppressed and the exploited lot, the dynamics of power always being with men. If anyone is disabled in any way, he/she can be much easily exploited. Hence if you are a woman and disabled you are in double jeopardy. A disabled woman is very vulnerable since she may be dependent on the society in many ways for helping with her physical, economic and social needs. This very requirement makes her susceptible to abuse and violence adding to her mental, social and economic disabilities or even physical disabilities.(Carmen Linda et al. (2006)(Margaret A. Nosek. (2002).

Violence against disabled women can be in many forms such as physical,

emotional, sexual, economic, and social. It can occur at any age, from childhood to old age, and is likely to be perpetrated by known and unknown persons. In a major study done in USA by Nortek et al in 1995 where 439 disabled and 421 non-disabled women were studied, it was found that 62% of both groups reported abuse of some type. A major difference was that in disabled women abuse was often done by personal care providers and was likely to last for a long time.(Saxton, Marsha et al. (2001). Violence against disabled women, just like violence amongst women in general, is prevalent all over the world, in all layers of society. The form of violence may change depending on the economic and social position of women.

Another problem facing disabled women is the denial of rights. They are often denied traditional female roles, not considered fit to marry, bear children, shunned by society, forced to give up custody of their offspring, often forced to abort since the society thinks they will give birth to abnormal/ disabled infants.(Barbara Faye Waxman). Although this position has changed to some extent in developed countries, however, studies done on the reproductive roles of disabled women the world over have shown that such women are devalued as a source of reproduction.

Disabled women have a right to lead their lives in an empowered way, just like any normal human being, make their own decisions and be happy, satisfied and fruitful in a structured way. They should be independent and feel they are useful to the society. This study was done to find out the prevalence and position of disabled women in general and in South Asia in particular and the problems they face during reproductive phase of life.

## **Methods**

A Meta-analysis of studies done on the subjects of disabilities in general, disabilities in women, their causes, and the effects they have on women and society was conducted. Literature review was done through the study of articles in peer reviewed journals. EBSCO Host and PUBMED databases were utilized for the study. Some government reports were also studied. Along with this, review of literature was also done on the subject of violence against women, with specific emphasis on violence against disabled women, its impact on their disability and the extent of social problems as a result of it. The effect of sexual assault on women was also reviewed, studying its economic and social impacts

on disabled women.

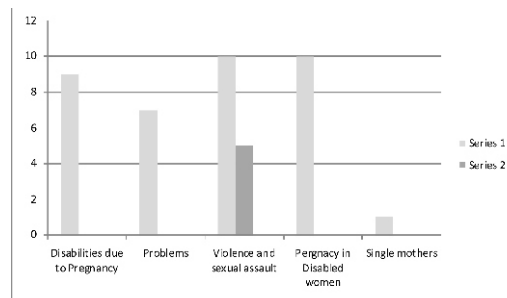
Analysis was commenced with analyzing the various causes of disabilities from genetic, birth process, childhood accidents and diseases leading up to the reproductive causes.

Nine studies done on disabilities occurring in women due to pregnancy and childbirth were analyzed. These studies were from all regions of the world including, South Asia, South East Asia, Scandinavia, Africa and America. (Table 1)

Fifteen studies done on violence in disabled women were included in the Meta analysis. Out of these five were exclusively on sexual assault. One study, done on the subject single mothers and disabilities faced by these women in India, was also included.

Seven studies, which examine the various problems of disabled women, were also considered in the Metaanalysis, since they outlined the multifarious issues faced by disabled women.

Ten studies which examined the problems of pregnancies in disabled women were included by us in this study. These gave us the perspective of problems faced by the disabled women, whether they actually differed in outcomes from pregnancies in non-disabled women, and simultaneously the problems incurred by the medical personnel in dealing with these pregnancies.



**Figure 2. - Graphical Presentation of the Meta Analysis.**

**Note: Series 2 under violence depicts cases of sexual assault.**

## Results

Through the study of literature on the subject of disabled women it has been found that women of reproductive age developed a variety of disabilities due to

pregnancy, childbirth and other reproductive age problems. These problems are more prominently seen in women of South Asia and other developing countries. The problems they developed were multifarious, being as simple as anemia and as severe as acute dystocia. Facing problems due to early and repeated pregnancies, neglected childbirths and social apathy, these women may suffer from resultant problems like hypertension, diabetes, pelvic bone fractures, acute and chronic infections, sexually transmitted diseases, renal function impairment, genital prolapse, hemorrhoids, excessive bleeding, anxiety, mental depression and toxemia.(Bindt, Carola. 2012),(Ferdous,J. 2012)and (Khan, R. 2012).

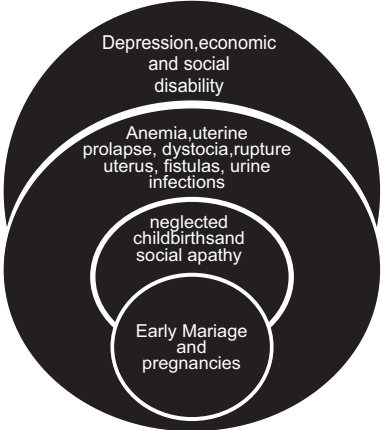


Figure 3. –Problems faced by disabled women in developing countries

Women already disabled were found to be at a further disadvantage. In addition to the host of physical problems described above, which they too were liable to develop, they encountered the disadvantage of social discrimination. Society discouraged them from performing the natural roles of a wife and mother and considered them unfit to bear children. They are devalued as a source of reproduction and face social, emotional and economic abuse. (Mitra, Monika, Mannity, Lu Emily). Women in India, from very low economic strata of society, are discriminated mentally, economically and face gender bias as well as physical abuse from their partners. Studies from Pakistan, Vietnam, Bangladesh, and India all bring out the discriminatory attitudes of the society and the economic as well mental and physical depravity disabled pregnant

women face. ( Naved R, Persha A, et al.2012). All these above studies also bring out the extreme desire for a male child and the pressure put on women to abort females conceived. Repeated abortions are another cause for ensuing physical, mental and social disability faced by these women.(Ghosh R, Sharma AK. (2012).

Women of South Asian descent, even when they migrate to other countries, have similar problems. A study done on women of South Asia in Norway showed that they had low birth weight babies, preterm births, more number of caesarian deliveries and renal morbidities. (Vangen, S. et al 2003). Similar results were seen on a study of South Asian women in Canada. Results also found these women suffering from lack of identity, being economically and mentally disabled. (Simrit Brar et al).

Women who are disabled, irrespective of the reason, are prone to face more intimate partner violence, face barriers at medical centers since even the medical personnel are unaware of their special needs , and find acute shortage of source of knowledge helping them to meet their needs.(Barbara Faye Waxman).

## **Discussion**

### **Birth Outcomes**

Several studies have been done on the issue of pregnancy and childbirth in disabled women. Such studies are not limited to this country alone and have been conducted world over from Australia to Europe to South Asia and Africa. Maximum studies pertain to women with physical disabilities and mental disabilities.(Bindt, Carola. 2012).(D'Ambroso, Lucia 2012)(Khan R. 2012). Studies have also been done on women with sensory disabilities and intellectual disabilities, but these are lesser in number.(Anguelova V Galia, Malessy J A Martin, Dijk J Gert Van, 2013).

From all the studies done, one glaring fact that emerges is that these women desire a life which is as normal as that experienced by their non-disabled counterparts. They want to get married, have children, rear and look after their children and experience motherhood in all its glories. However, barriers faced from society, are more of a challenge for them than their own disabilities. Society, due to fear of increasing its own burdens discourages them to enjoy sexuality, fertility and motherhood.(Charlifue, S W. et al.)(Curry MA et al. (2011). This is one of the biggest challenges faced by them especially in

developing and underdeveloped countries.

To lead normal life and go through the experience of unhindered pregnancy and birth process, these women require trained health care personnel and often specialized equipment's. For example a sensory disabled blind woman may need directions in Braille, which are apt to be unavailable in normal OBG clinics, even in developed clinics. A deaf and dumb woman will require health care workers knowledgeable in sign language, who will most likely be absent from an obstetric setting. A physically disabled woman such as a hemiplegic, or paraplegic will need examination tables and chairs specially designed to be maneuvered as per their requirements. Studies indicate that these facilities are lacking in health facilities. (Norfolk, Birdik, Patterson F. 2009).

While the above considerations are applicable to women in developed countries, women in developing or underdeveloped countries face worse situations.(RannviogTraustadottir, 1990).

The reasons for their disabilities could be various:

- Genetic, i.e. disabled from birth. Women do not enjoy an equal status in these countries and a disabled woman faces a dual challenge. (Rannviog Traustadottir, 1990)
- Malnutrition such as vitamin A deficiency causing night blindness
- Infections e.g. Polio causing paralysis of lower limbs, Trachoma causing blindness, untreated otitis media causing deafness, prolonged high fever and seizures damaging the brain.(Murray D et al, 2012)
- Accidents or falls causing spinal injuries or brain injuries. (Ghidni A; Simonson MR; (2011)
- Birth process injuring the brain due to hypoxia or mishandling, or non-availability of any help. (Aberg K et al, 2014).
- Violence faced during married life, i.e. intimate partner violence. (Carmen Linda et al. 2006).
- Disability arising out of undergoing a un- assisted pregnancy and delivery.

Despite the multitude of challenges faced by disabled women, they do marry and bear children. Outcomes of these pregnancies have been recorded by studies done all over the world and the results point out the following-

Almost 50% of women may end up with preterm births but the percentage giving birth before completion of eight months are uncommon. Higher rates of preterm births lead to increasing number of children in NICU(Signore C; Blackwell S C. 2011).

Most of the women deliver normally but many (about 40%) require caesarian sections.(Kuttai Heather, review by Tarasoff, Leslie)

Rates of children being born with low birth weight are high (34%) since almost every study concludes that infants born are of low birth weight.(Llewellyn, Gwynnyth. 2012). (Morton C, et al, 2013).

Amongst women of intellectual disability rates of still birth and peri-natal deaths are found to be high.(Vinikainen, K; Heinonen, S; Erikson, K; Kalviainen, R. (2006)

Studies do not indicate higher rates of abortion or miscarriages and almost 95 % of pregnancies continue till term.

#### **GAPS IN KNOWLEDGE**

Literature on the status of violence against disabled women has helped us gain immense insight into the problem. However, not much has been done with regard to the extent of violence faced by women of different races and ethnicity. A comparison of the problem by religion and countries is also lacking. Policies have been made by USA, WHO and other major agencies, but specific effects of these policies need to be studied in detail in order to formulate a strong common code of conduct to be followed in order to minimize the problem.

Another major gap is seen in the knowledge of the medical community with regard to dealing with disabled women. Thus if a battered disabled pregnant female reaches the office her OBG the staff and doctor may not be aware of her specific needs. Few studies have been done on the special types of violence faced by disabled women and their specific needs and how to empower these women for self-defense.(Michael S. Ballan. (2012). these issues need to be studied further.

One more aspect which requires analysis is the specific needs of disabled

women in physician's offices. Government has provided parking spaces, roads, toilet facilities etc., but in a physician's office special examination tables and other requirements are needed to assist these women. Training of general staff to the special needs of disabled women is required so that such women do not face barriers in society. In short policies are required to enable them to live low risk and empowered lives and research on this is needed.

Violence has been practiced by the human race since the time of its existence. It is in the basic human nature to gain power and violence is one of the pathways to power, or so it is always perceived, by its perpetrators. Violence associated with sexual assault has also been an eternal problem, much has been done about it, but the human race has failed to eradicate it. It still exists, in every region of the world, amongst all the races and religions.

Sexual assault/ violence refer to sexual activity where consent is not obtained or freely given (CDC). Causes of these abuses vary to a certain degree but a few may be summarized as comprising of-

- Subjugation of females by males in traditionally male dominated societies
- Intimate partner violence in all types of societies

Alcohol and Drug abuse

Impulsive and antisocial tendencies

Having friends who are sexually aggressive

Witnessing or experiencing violence as a child

- being exposed to social norms that support sexual violence

Rape and sexual assault have become a significant public issue in the last century when increased number of these crimes being reported, owing to women becoming independent and asserting their rights. (Newbold, Greg; 2012)

Sexual assaults have repercussions on the individuals, family and society. The victim is deeply affected physically, mentally or socially. (Tambling, Rachel; 2012) In many countries a rape victim faces social ostracism. Till recently, it was the victim who was blamed for the crime and not the perpetrator. The children of the victims are also affected and they are more likely to become



delinquents. The society thus loses in terms of economic work life, by losing some/all years of the victim's life as well as the future generation. It is thus imperative that actions are taken in the forms of policy guidelines for types of interventions required for curbing the incidence of sexual assault and violence.

However, the exact numbers of disabled women raped or sexually assaulted in any manner has not been documented very well. Considering the high number of women raped in USA alone and keeping in view the condition of women in developing and war torn countries these numbers are apt to be very high globally, and are a major cause of disabilities in women of child bearing ages.

## **Conclusion**

Women by virtue of biology, preponderance of male dominance in nearly all the societies of the world and their economic and social dependence on others are liable to face many problems in life. Several thousands of them become disabled in some way or the other at any stage of their life. It is therefore important that the hurdles they face in the form of abuse and exploitation, especially violence in any form, be removed from their lives. Every country has some laws for protection and welfare of women but data shows that the efforts are not enough.

The problems of women of child bearing age with disabilities are many and multifarious and need to be addressed through framing of proper policies of social welfare as well as public health. This has now become an important human rights issue and cannot be ignored by the societies all over the world.

Education of women should be given utmost importance. This not only empowers women but also empowers the future generation. Educated and economically independent women are more likely to defend themselves, take better care of their health, approach and access proper health care for themselves and their children, protect and empower their daughters and decrease development of disabilities in women. This will have the effect of decreasing disability adjusted life years (DALY), availability of more womanpower as workforce, increase productivity and bring economic, social and mental well-being to women. As a ripple effect this will lead to healthier families and communities, bringing peace and prosperity to society.

Policies with regard to training of health care personnel in dealing with disabled women and also making available the specific equipments required by these women at health also need to be put in place on a priority basis.

Public health and governmental policies towards this effort need to be put into place effectively and implemented as well as evaluated to bring about correct enforcement.

## REFERENCES:

- Åberg K1, Norman M, Ekéus C. (2014). Preterm birth by vacuum extraction and neonatal outcome: a population-based cohort study. *BMC Pregnancy Childbirth*. 14,42. doi: 10.1186/1471-2393-14-42
- Amanda A, Andrew, Valerie S, Astrid J, Bryony B, Christopher M. (2014). Key health outcomes for children and young people with neurodisability: qualitative research with young people and parents. *BMJ Open* ; 4, e004611 doi:10.1136/bmjopen-2013-004611
- Anderberg, Eva. (2011). Prevalence of impaired Glucose Tolerance & Diabetes after gestational Diabetes Mellitus during pregnancy. Sweden.
- Anguelova V Galia, Malessy J A Martin, Dijk J Gert Van, (2013). A cross sectional study of hand sensation in adults with conservatively treated obstetric brachial plexus lesion. *Journal of Developmental Medicine and Child Neurology*. DOI: 10.1111/dmcn.12019
- Barbara Faye Waxman. Up Against eugenics: Disabled Women's right to receive reproductive health services.
- Bindt, Carola. (2012). Antepartum Depression & Anxiety Associated with disability in African women. Ghana
- Carmen Linda et al. (2006). Partner Abuse in Physically Disabled Women: A proposed model for understanding Intimate Partner Violence; Perspective in Psychiatric Care.
- Charlifue, S W. et al. Sexual Issues of women with Spinal Cord Injuries; study done in Colorado, Craig Hospital.
- Chaudhary, Ekta et al. (2012). Epidemiological Characteristics of male Sexual assault in a Criminology Database: *Journal of Interpersonal Violence*. 27(3), 523-546. DOI: 10.1177/0886260511421674

- Curry MA et al. (2011). Facilitators and Barriers to Disclosing abuse among women with Disabilities. Journal Article; Randomized study.
- D'Ambroso, Lucia (2012). An examination of women experiencing obstetric complications requiring emergency care: perceptions and socio cultural consequences of caesarian sections in Bangladesh. Java.
- Ferdous, J. (2012). Occurrence and determinants of post-partum Maternal Morbidities and disabilities among women in Matlab Bangla Desh.
- Felson, Richard B. et al; ( Nov. 2012). Age and Sexual Assault in Correctional Facilities: Journal of Criminology. 50 (4), 867-911. DOI: 10.1111/j.1743-2012.00282.x.
- Fiduccia, Barbara Waxman Wolfe(1994).Violence against Disabled women; a report. Friedman MJ, Schnurr PP, McDonough-Coyle A. Post-traumatic stress disorder in the military veteran. Journal of Clinical Psychiatry,North America. 17(2),265-77.
- Gausia, K. (2012). Obsetetric Complication and Psychological wellbeing - experiences of Bangla Desh women during pregnancy & child birth.
- Gavin, Norma I; Benedict, M Beth; Adam, E Kathleen. (2006). Health Services use and outcomes among disabled Medicaid pregnant women. Women's Health Issues.
- Ghidni A; Simonson M R; (2011). Pregnancy after spinal cord injury: a review of literature. Journal Topics in spinal cord Injury rehabilitation.
- Ghosh R, Sharma AK. (2012). Missing female fetus: a micro level investigation of sex determination in a periurban area of Northern India. International Journal of Women Health Care; 33(11), 1020-34. doi: 10.1080/07399332.2011.610537.
- Guerrini R, Dobyys W B. (2014). Malformations of cortical development: clinical features and genetic causes. Lancet Neurology. 13(7), 710-26. doi: 10.1016/S1474-4422(14)70040-7.
- Interpersonal Violence and Women with Disabilities: Analysis of self-promoting Behavior; Journal Article in Violence Against Women .September 2009, Volume 15
- Jaffee SR et al. (2013) Safe, Stable, Nurturing Relationships break the intergenerational cycle of abuse.
- JoAnn M. Thierry. (2006). The importance of preconception care for

women with Disabilities. Judy Rogers. *Pregnancy Planning for Women with disabilities*

- Khan R. (2012). An examination of women experiencing obstetric complications requiring emergency care: perceptions and sociocultural consequences of caesarian sections in pregnant women. *Bangla Desh*.
- Kuttai Heather, review by Tarasoff, Leslie. *Maternity Rolls: Pregnancy, Childbirth and Disability*.
- Lizzoni, Liza et al. Prevalence of current pregnancy among women with disabilities.
- Llewellyn, Gwynnyth. (2012). Mothers with intellectual disability and their babies: a population warranting special consideration. *Journal of Acta Obstetrica et Gynecologica*. Volume 91.
- Margaret A. Nosek. (2002). *Violence Against women with disabilities—Final report of CROWD study: “Violence Against Women with Physical Disabilities”* funded by CDC.
- Michael S. Ballan. (2012). *Self Defense Among Women with Disabilities. Violence Against Women*.
- Mitra, Monika, Mannity, Lu Emily. Physical abuse around the time of pregnancy among women with disabilities.
- Morton C; Le JT; Shahbandar L; Hammond C; Murphy EA; Kirschner KL. (2013). Pregnancy outcomes of women with physical disabilities: a matched cohort study. *Journal of Injury Function and Rehabilitation* Volume 5.
- Murray D, Meldrum D, Moloney R, Campion A, Horgan F, Hardiman O. (2012). The effects of a home-based arm ergometry exercise programme on physical fitness, fatigue and activity in polio survivors: protocol for a randomised controlled trial. *BMC Neurology*. 13(12),157. doi: 10.1186/1471-2377-12-157.
- Naved, Ruchira T. et al. (2012). Violence against women with chronic maternal disabilities in rural Bangladesh; *Journal of Health, Population and Nutrition*.
- Newbold, Greg; (2012). *Violent Crime. The Encyclopedia of New Zealand*
- Norfolk T, Birdik, Patterson F. (2009). *Develop Therapeutic rapport: a Training Validation Study*

- RannviogTraustadottir, (1990). Obstacles to Equality-Double Discrimination of women with disabilities.
- Rau, Terry J et al ;( Oct. 2012). Evaluation of a Sexual assault Education/Prevention program for Female U.S. navy Personnel: Journal of Military Medical. 17(10), 1178-1183.
- Rivera JC1, Glebus GP, Cho MS. (2014). Disability following combat-sustained nerve injury of the upper limb. Bone Joint Journal. 96-B(2), 254-8. doi: 10.1302/0301-620X.96B2.31798.
- Robinson, Hilde Stendal. (2010). Pelvic Girdle Pain - associated with risk factors in each pregnancy & disability or pain intensity in late pregnancy. Norway.
- SimritSaxton ,Marsha et al. (2001). 'Bring my scooter so I can leave you'. A study of disabled women handling abuse by personal assistance providers. Violence Against Women, April.
- Signore C; Blackwell S C. ( 2011). Pregnancy in women with physical disabilities. Journal of Obstetrics and Gynecology. Volume 117
- B, Selphee T B, Drummond N, Palacios-Derflingher L, Clark V, John M, Ross S. (2012). Perinatal Care for South Asian Immigrants. Single Mothers. An article on women of India.
- Tambling, Rachel; (2012). Solution Oriented Therapy for survivors of Sex Assault. International Journal. DOI: 10.1007/s10591-012-9200-2
- Terry, Karen; Leband, Margaret; (March 2006). The nature and Scope of Sexual abuse of minors by catholic Priests in USA. College of Criminal Justice.
- Trani, J F, Bakshi P. (2013). Vulnerability and mental health in Afghanistan: Looking beyond war exposure. Journal of Transcultural Psychiatry. 50(1), 108-139. DOI: 10.1177/1363461512475025
- Tyldum V Eva. (2012). Maternal Left Ventricular and endothelial functions in preeclampsia. Norway.
- UNICEF Report (2002). Violence against Disabled Women.
- Vangen S, Stoltenberg C, PHD, Holan S, Moe N, Magnus P, Harris J R, Stray-Pedersen B, PHD. (2003). Outcome of Pregnancy among Immigrant Women with Diabetes. Diabetes Care. 26 (2), 327-332. doi: 10.2337/diacare.26.2.327.

- Vinikainen, Katriina; Heinonen, Seppo; Erikson, Kai; Kalviainen, Reetta. (2006). Community –based, Prospective, Controlled study of Obstetric and neonatal outcomes of 179 pregnancies in women with epilepsy; Journal, Epilepsia, in Finland.
- Weederic, Emily. (2013). Effect of material Chronic Diseases and Obstetric Complications in teens pregnancies in a US Cohort. USA.
- Wisner KL et al. ( 2009). Major depression and Anti Depression Treatment: impact on Pregnancy and neonatal outcomes: American Journal of Psychiatry.

## Appendix

Table 1 – Studies on disabilities due to pregnancy

Sl. No	Author	Year	Study Title	Country	Region	Study Design	Search Details	Findings
1	Anderberg, Eva	2011	Prevalence of impaired Glucose T& Diab. after gestation Diab. Mellitus during pregnancy.	Sweden	Scandinavia		Academic searched premier	11% developed diabetes
2	Bindt, Carola	2012	Antepartum Depression & Anxiety Associated with disability in African women	Ghana	Africa	Cross Sectional	Academic searched premier	20% developed impaired GTT
3	Robinson, Hilde Stendal	2010	Pelvic Girdle Pain - associated with risk factors in each pregnancy & disability or pain intensity in late pregnancy	Norway	Scandinavia	cohort prospective	Academic Search Premier	Pelvic Pain? Fracture of pelvic bones. Early intervention resulted in cure
4	Ferdous J.	2012	Occurrence and determinants of post-	Bangla Desh	South Asia	Descriptive, Prospective	Academic Search premier	Hypertension, Anemia, perineal tears, haemorrhoids, Genital prolapse, Infections

# The World of Women in View of Tagore with Particular Reference to Binodini

Dr. Ruchi Malaviya

Assistant Professor

Dept. of English

S. S. Khanna Girls' Degree College Prayagraj

*“Women live on the trust of their surrounding- this is their whole world. If once it is out that this trust has been secretly betrayed, their place in their world is lost. They have then to stand upon the fragments of the thing they have broken, and its jagged edges keep on wounding them at every turn. To sin is easy enough, but to make up for it is above all difficult for a woman” (Tagore, pp. 537-538)*

- Tagore

Woman is the most beautiful creation of God. She is blessed to give birth to our future generation. However, woman, the preserver of our culture and heritage has to face many obstructions in her life. Indeed, her life is not a bed of roses. In present society, though the image of woman has transformed from the submissive and bashful figure to progressive, educated and smart female of the modern society. But, in order to achieve this status she had to go through a long period of struggle. If we look back to early years of the nineteenth or twentieth century women were subjugated under the dominance of patriarchal system of the society. Several constraints like illiteracy, early marriage and parda system were there to slow their growth. The condition of widows was also very pitiable. They were devoid of all rights and were compelled to live a life of monotony and depression. The sorrowful picture of women was the cause of concern for some eminent thinkers and philosophers like Swami Vivekanand, Gandhi ji, Tagore etc. They made an effort to ponder over the issues related to women and tried to sort out the worries of their lives.

The world of women has always been a subject of discourse amongst the great writers and academicians. They have looked into different dimensions of this aspect. Gurudev Rabindra Nath Tagore is one of those distinguished thinkers who peeped into the day to day affairs of women's lives and tried to provide a new and innovative picture of women. This paper aims to delve into the thoughts of Tagore about women. He was a great visionary, who enriched the

realm of philosophy, education, music and literature with his benevolent ideas. He was born in a Bengali Brahmin family where his fasciation bloomed profusely for various art forms like music, painting and creative writing. As it has rightly been said:

“He was born on 7<sup>th</sup> May 1861 in Bengal, a province which was, at that time, the most progressive in India.....The early impression of the Upanishads which he received under the tutelage of his father stirred him so much that later on he became a poet of the Upanishads, his ideas and works being thoroughly permeated with the spirit of sacred literature. The elder brothers of Rabindra Nath were men of great talent, and so were the women of the household. They gave the boy every encouragement in self- development and never clipped his poetic wings.” (257)

Tagore was very sensitive and humane in his approach to life. His keen observance resulted in exhibiting various shades of human relationships in his writings. He had his own lens to see life and had the power to think beyond time. He was liberal in his thought, and his poems, stories and novels are noteworthy in this regard. In this paper the emphasis is laid on Tagore's concept of women in the Indian society. He started writing in the nineteenth century when women were bounded to live under certain restrictions, disciplines and norms of society. However, the legendary writer tried to provide a strong voice to his female protagonists. This is what makes these characters distinguished in themselves. The female characters like Mrinmoyee from *Sampati*, Charulata from *Broken Nest (Nastanirh)*, Mrinal from *A Wife's Letter (Stree Patra)* and Binodini from *Chokherboli* are famous portrayals by R.N. Tagore. This paper would throw light on some aspects of the novel *Chokherboli*, that tells the tale of agony of a young widow in a Bengali family.

Binodini is the female protagonist of the novel *Chokher Bali*, originally published in the year 1902 by Rabindra Nath Tagore in Bengali and later translated by K.R. Kriplani in English. The writer aims at exhibiting the status of women in nineteenth and early twentieth century. The significant issues like women's education, child marriage and the treatment of widows have been raised by Tagore. The novel presents a realistic picture of Indian society facing all the upheavals of life. The story centres around a middle- class Bengali family where a widowed mother Rajlaxmi lives with her son Mahendra, a self-centered



man. He rejects the proposal of marriage with Binodini for no significant reason and in due course of time later, he marries Ashalata, a young and uneducated woman. Bihari, a close friend of Mahendra also plays a vital role in the development of the story. He was also asked to marry Binodini after Mahendra's denial but he too, disagreed for this. In fact the whole plot deals with the entangled relationship of these four characters- Mahendra, Ashalata, Binodini and Bihari. And amongst them all Binodini emerges as the most convincing and victorious character. K.R. Kriplani, the translator of this story, has said it rightly in his Preface:

“Of all women characters created by Tagore in his many novels, Binodini is the most real, convincing and full blooded. In her frustration and suffering is summed up the author's ironic acceptance of the orthodox Hindu society of the day. A beautiful, talented and educated girl can not get a husband because the parents have spent what little they had on her education and could not save enough for the dowry. In panic – since an unmarried girl over twelve years of age is a social disgrace to a respectable Hindu family of the day she is married off to a poor and sickly nobody, who dies soon after, leaving her in an unsympathetic village. Conscious of her beauty and wit she rebels against the unjust privations of a bleak and humiliated existence to which as a widow she is condemned for life and asserts her right to love and happiness. She burns her fingers and nearly burns up a home. If in the end she retires from the contest it is not because she is crushed but because she disdains a victory achieved at too sordid a cost.”(Kriplani, vi)

Binodini is the protagonist of the novel. She is a graceful, educated and intelligent woman but she is a victim to sad fate. She is married at an early age and soon she becomes a widow after the death of her husband. The destiny leads her to the home of Rajlaxmi and there she meets Mahendra (son of Rajlaxmi) who rejected her once. In due course, Mahendra (who is married to Asha) feels attracted to Binodini. We as audience are witness to many shades of relationships like extra marital affair between Mahin and Binodini, her friendship with Asha, and her true feelings for Bihari, a close friend of Mahendra and Asha's sorrowful condition too. Here it is to be noted that Binodini does not accept the life of a widow but she knows how to fulfil her desire. Therefore, she finds Mahendra as an option. Though, at the end it proves

a fruitless relation for her. Tagore has talked about the complexity of this relationship. Every moment of psychological eruption has been depicted so well. In the beginning it seems as if Binodini is in love with Mahendra but gradually she inculcates emotional feelings for Bihari. However, the fact is that she is never benefitted with any relationship. Grey clouds of sorrow always cast a shadow on her life. When she goes back to her village the rumors of her affair with Mahendra reach to her village too and many derogatory remarks are also passed against her. Some examples from the text:

“Fancy who would have thought it. Look at her, how fair and smart, just like a memsahib.” They looked at each other and exchanged meaningful glances, as though the evidence fully confirmed the rumors.” (Tagore, 188)

“The shameless wench. Shutting herself up in her cottage and writing letters and accosting the postman. Does a few days stay in Calcutta kill all shame and sense of right and wrong.” (Tagore, 190)

The emotional trauma and utter loneliness through which Binodini undergoes, rings our heart. Her agony has been expressed adequately in these words of Tagore:

“It is useless to try to hide oneself in a small village, impossible to find a dark nook where one can heal one's wounds in solitude. Prying eyes peep out of everywhere to spy on the sore spots. Writhing like a live fish in a basket, the more Binodini struggles the more she hurts herself. Even the right to relish the full savour of pain was denied to her here.” (Tagore, 189)

In spite of all these things she gathers her courage and decides not to bow before the adverse condition. As it is mentioned in the novel:

“My life is empty, my heart is empty, all around me is nothing but emptiness- come into this emptiness, come even though for a minute only, come you must, I will not give you up.” Repeating these words with all the fervour of concentrated devotion, Binodini felt stronger. This must be the strength of love, she felt the strength of meditation which could never be in vain.” (Tagore, 199)

In fact the social criticism and satire, that she faces is due to her relationship with Mahendra but her true feelings are for Bihari only. She writes letters to Bihari and waits for the reply also but it is her agony that he does not respond. She is very well aware of the real characters of Bihari and Mahendra. As Tagore has said:

“Her desperate need of love as well as of protection drew her towards Bihari who seemed her only refuge. She knew Mahendra too well. He was weak and unreliable, with no backbone. He would run after you if you eluded him but would run away from you if you tried to hold him. The shoulder that a woman can lean on must be strong, reliable and firm. Such a shoulder was Bihari's. In no circumstance Binodini could do without Bihari.” (Tagore, 203)

However, finally when she meets Bihari and he proposes her she denies him by saying:

“I am a widow and besides, a woman in disgrace. I can never allow you to lose caste on my account. Please don't ever again utter such words.....I shall pray and do penance that I may have you as mine in our next life -in this life I dare not hope for more, I do not deserve it. I have caused much suffering, have borne much suffering and have learnt a great lesson.” (Tagore, 272)

Towards the end of story she emerges as an honest and bold woman who rejects the idea of living under the shelter of a man. Many questions are raised against Binodini due to her decision. Regarding the strict rules of society for Indian widows Radha Chakravarti has said in her Introduction to Rabindranath Tagore:

“Orthodox society in Tagore's time still disapproved of widow remarriage, in spite of the Widow Remarriage Act, which legitimized it. Some readers feel that *Chokher Bali* should have ended with Binodini's remarriage with Bihari. The novel, however, suggests another reason for Binodini's rejection of Bihari. Knowing his reputation to be tainted by her association with Mahendra, she is unwilling to let the social stigma affect Bihari.”

While discussing the life of Binodini it is important to note that Ashalata, another female character of the novel, is equally significant. Her tears, raise our sympathy naturally. Both Binodini and Ashalata are like eye sore for each other. They are bounded in a relationship with Mahendra and that is the cause of their misery. So far as Ashalata is concerned, she is definitely a simple, uneducated and devoted wife. Her agony is not the less as she has to face an embarrassing situation when her husband leaves her for the sake of Binodini. In spite of her husband's negligence she holds the responsibility of her home and takes care of her mother in law during Mahendra's absence. She is a true representative of an ideal Indian wife who never raises any query to her husband and tolerates his

insolence very patiently.

To conclude, it remains to be stated that both the female characters have played a very powerful role in the Novel. A comparative analysis of Ashalata and Binodini shows that while Binodini proves herself as a bold and progressive female, Ashalata remains a dedicated and devoted wife. She pardons her husband even after his dishonest and careless behaviour. But Binodini is educated and bold enough to fight for her own self. She respects her own wishes and makes her own decisions. However, her decision to reject the marriage proposal of Bihari is an indication of the restriction of widow remarriage in society. As Kriplani has said it right:

“Her tragedy is the lasting shame to the Hindu conscience.”(Kriplani vi)

Thus, Tagore has conveyed the real image of the Indian society by elaborating the details of Binodini's life.

#### **References:**

- Sen, N. B. (1970). *Wit and Wisdom of Gandhi, Nehru, Tagore*, Tagore, Rabindra, Nath, “Woman”. New Delhi : New Book Society of India.
- Tagore, Rabindra Nath (1948). *One Hundred Great Lives*. London : Odhams Press Ltd. Long Acre.
- Tagore, Rabindranath (1959). *Binodini*, Translated by Kriplani, A. R. New Delhi : Sahitya Akademi.
- Chakravarti, Radha(2003). Introduction in Rabindranath Tagore. New Delhi: Srishti.

# धार्मिक प्रतीकों की कलात्मकता एवं पारिस्थितिकीय सम्बन्ध : प्रयागराज के माघमेला परिक्षेत्र का आनुभाविक अध्ययन

सुश्री प्रतिमा दीक्षित  
शोधछात्रा, कला एवं चित्रकला विभाग  
छत्रपति साहू जी महाराज विश्वविद्यालय, कानपुर (उ.प्र.)  
सुश्री माण्डवी दीक्षित  
शोधछात्रा, समाजशास्त्र विभाग  
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज (उ.प्र.)

## सारांश :

प्रतीकों का सृजन मानव मस्तिष्क के अवचेतन में ठीक उसी प्रकार होता है जैसे चित्रपट पर उतारे जाने के पूर्व अवचेतन में चित्र का काल्पनिक सृजन। मानव चेतना के प्रारंभ से ही धर्म और प्रकृति के संदर्भ में मानव की उत्सुकता ने दोनों के बीच सहसम्बन्ध का सृजन किया जिसे भाषा के गढ़े जाने के पूर्व ही अपनी भावनाओं को अभिव्यक्त करने की उत्कंठा में मानव ने चित्रों तथा प्रतीकों के रूप में गढ़ना प्रारंभ कर दिया था। साधन हीन मानव को जीवन यापन हेतु प्रकृति से आश्रय प्राप्त होता चला गया, जिसके फलस्वरूप उसने नदी, पहाड़, पेड़, सूर्य, चंद्र आदि को ईश्वरीय शक्तियों के प्रतीक के रूप में पूजना प्रारंभ कर दिया था जिसे प्रारंभ में प्रकृति के संरक्षण के उपक्रम के रूप में भी देखा जा सकता है। प्रस्तुत शोध का उद्देश्य साधु-संतों तथा विविध पंथों, सम्प्रदायों के लोगों के बीच प्रचलित धार्मिक प्रतीकों की पहचान कर उनमें निहित कलात्मकता तथा उनके पारिस्थितिकीय सम्बंधों का अन्वेषण करना है। इसके लिए प्रयागराज परिक्षेत्र में लगने वाले माघमेले का क्षेत्रीय अध्ययन किया गया, जो कि गंगा यमुना तथा अदृश्य सरस्वती का संगम स्थल है। यहाँ लगने वाला माघमेला न केवल कलात्मक तथा सांस्कृतिक अपितु प्राकृतिक प्रतीकों को भी साधु-संतों के माध्यम से अपने आप में समावेशित करता है जो समाज की पारिस्थितिकीय चेतना के लिए महत्वपूर्ण प्रेरक उपक्रम है। इस शोधपत्र में साक्षात्कार तथा अनुसूची को आकड़ा संकलन की विधि के रूप में प्रयोग किया गया। यह शोधपत्र इस बात की विवेचना पर आधारित है कि माघमेला किस प्रकार प्रतीकों के एक अलग ही पक्ष को हमारे समक्ष रखता है, जो न केवल धार्मिक संकल्पना तथा साधु-संतों के माध्यम से माघमेले में प्रयोग किए जाने वाले प्रकृतिक प्रतीकों बल्कि धर्म के माध्यम से हमारी प्राचीन व पारंपरिक रूप से चली आ रही पारिस्थितिकीय चेतना का भी कलात्मक दृश्य निरूपण हैं।

## शब्दावली :

प्रतीक, कलात्मकता, पारिस्थितिकी, अवधारणा, कथानक ।

### प्रस्तावना :

प्रतीक साधारणतः किसी वस्तु, व्यक्ति, कथानक आदि का प्रतिनिधित्व करते हैं या किसी परिप्रेक्ष्यीय अवधारणा को दर्शाते हैं। उदाहरण स्वरूप पृथ्वी को माता के रूप में कल्पित करना, चंद्र, सूर्य, वायु आदि आलौकिक शक्तियों का देवी देवताओं के रूप में मानवीकरण कर उनकी अतिशयोक्तिपूर्ण कल्पना करना, तो कभी काल्पनिक कथानकों अथवा अवधारणा से प्रकृति में मौजूद तत्वों को जोड़कर उन्हें ही उस कथानक अथवा अवधारणा का प्रतिनिधि चिन्ह मान लेना प्रतीक तो हैं। किन्तु प्रतीकों का अस्तित्व केवल बृहद स्तर पर ही नहीं है बल्कि सूक्ष्म स्तर पर भी प्रतीकों की भरमार है। ऐसे सूक्ष्म प्रतीकों की पहचान कर उनका अध्ययन कम ही किया गया। यह शोधपत्र धार्मिक प्रतीकों की कलात्मकता एवं पारिस्थिति की से उनके सम्बंधों के अन्वेषण तथा विवेचन पर आधारित है।

### प्रतीकों का कलात्मक पक्ष—

मनुष्य के पास विचारों के द्वारा प्रतीकों को सृजित करने की स्वाभाविक प्रवृत्ति है जो हमारी कला में मानव आत्मा की गहन विशिष्टता का प्रतिबिंब है (जेम्स हॉल; 2018)। प्रतीकों का सृजन अवचेतन में किसी वस्तु, कथानक अथवा अवधारणा के वृहदस्वरूप के प्रतिनिधि के तौर पर होता है, जो मानव के मस्तिष्क रूपी कैनवास पर सृजित एक कलाकृति के रूप में समझा जा सकता है। प्रतीकात्मक छवियाँ विभिन्न लोगों को विभिन्न वस्तु अथवा संदर्भों के अर्थ से जोड़ने में सक्षम होती हैं जिनका कला में एक निश्चित तात्पर्य होता है, जो अनेक सामाजिक तथा धार्मिक स्थितियों, कथानकों, अवधारणाओं को स्थानान्तरित करती हैं। दृश्यकला के संदर्भ में अवचेतन आधारशिला उसका परिप्रेक्ष्य है तथा कला के सम्बन्ध में वह प्रतीकों के सीमित महत्व के प्रति जागरूकता को रेखांकित करता है (जेम्स हॉल; 2018)। एक ओर जहाँ कई प्रतीक स्वयं जनजातीय तथा लोक कला के रूप में स्पष्ट तौर पर देखे जा सकते हैं, वहीं दूसरी ओर अन्य प्रतीकों की अवचेतन में कल्पना स्वयं प्रतीकों के कलात्मक सृजन से सम्बद्ध है। कई बार अवधारणाओं और कथाओं को सीधे तौर पर प्राकृतिक तत्वों से जोड़ा गया अथवा उन्हें ही उनका प्रतिनिधि चिह्नमान लिया गया, तब भी उन्हें प्रतीक रूप में स्वीकार करना उसे एक कलाकृति के रूप में स्थापित करता है, जैसे कला आंदोलन दादावाद में "रेडीमेड ऑब्जेक्ट्स" को कलाकृति के रूप में 20वीं शताब्दी में प्रकट किया गया और आज उन्हें कलाकृति के रूप में स्वीकार किया जाता है तथा समकालीन नवीन कला विधा संस्थापन कला में भी ऑब्जेक्ट्स को एक वातावरण में विषय वस्तु के अनुरूप संयोजित करने पर उसे कलाकृति के रूप में स्वीकार किया जाता है क्योंकि वे एक अवधारणा को प्रस्तुत करते हैं।

## प्रतीकों का पारिस्थितिकी से सम्बन्ध—

प्रकृति तथा मनुष्य का सम्बन्ध सदा से ही रहा है। मानव विकास यात्रा के प्रारम्भिक काल से ही अपने चारों ओर के वातावरण को लेकर सजग रहा जिसको हम उसकी स्वयं की प्रकृति तथा आंतरिक अनुभूति की अभिव्यक्ति के रूप में चित्रित कला के माध्यम से प्राप्त करते हैं। जिससे उसका कंदराओं में निवास करना, अग्नि की खोज करना, गुहाचित्रों में शिकार तथा जादू, टोनें, टोटके आदि के चित्रों से लौकिक की प्रस्तुति तथा आलौकिक की कल्पना करना व कालांतर में कृषि कर्म से जुड़ना आदि प्रकट होता है। पर्यावरण सम्बन्धी यही सजगता और ज्ञान वृहद रूप में संवर्धित होकर बीसवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में एक अलग विज्ञान पारिस्थितिकी या पर्यावरण विज्ञान के नाम से जाना गया। शाब्दिक उत्पत्ति की दृष्टि से पारिस्थितिकी के लिये प्रचलित शब्द Ecology का उदगम ग्रीक भाषा के शब्दों oikos तथा Logus से हुआ है। जिसका अर्थ क्रमशः House व Study हैं (Ecology: Eugene P.Odum'Page-1) यहाँ House या आवास का अभिप्राय पादप या जन्तुओं के प्राकृतिक आवास से है। टेलर के अनुसार "पारिस्थितिकी सभी जीवों के समस्त पर्यावरणों के साथ सभी प्रकार के सम्बन्धों के अध्ययन का विज्ञान है।" मानव के संदर्भ में इन्हीं में से एक है धर्म व प्रकृति का सम्बन्ध। मानव चेतना के प्रारंभ से ही धर्म और प्रकृति के संदर्भ में मानव की उत्सुकता ने दोनों के बीच एक सम्बंध का सृजन किया। एक ओर साधनहीन मानव को जीवन यापन हेतु प्रकृति से आश्रय प्राप्त होता गया वहीं दूसरी ओर उसने नदी, पहाड़, पेड़, सूर्य, चंद्र आदि को ईश्वरीय शक्ति के अंश के रूप में पूजना प्रारंभ कर दिया था जो कि प्रारंभ में प्रकृति के संरक्षण के उपक्रम के रूप में भी देखा जा सकता है।

विश्व की प्राचीन सभ्यताओं का जन्म नदियों के तट से हुआ है। दज़ला फरात नदियों के तट पर मेसोपोटामियन सभ्यता, नील नदी के तट से मिश्र की सभ्यता तथा भारत में सिंधु नदी के तट से सिंधुघाटी सभ्यता का आविर्भाव हुआ। प्रागैतिहासिक चित्र तथा जादू, टोने, टोटके के प्रतीक जहाँ आदिमानवों के जीवनयापन के साधन शिकार से सम्बद्ध थे वहीं प्राचीन सभ्यताओं के उदगम स्थल नदियों के मुहाने से सुसंस्कृत, प्रकृति तथा मानव के अन्योन्याश्रित सम्बंधों पर आधारित धर्मों ने अपना स्वरूप गढ़ना प्रारंभ कर दिया था। कालखण्डों के बीतने के साथ ही साथ भारत में वैदिक सभ्यता के अस्तित्व में आने पर प्रकृति का महत्व और अधिक बढ़ जाता है, भारत में नदियों को देवियों के स्वरूप में स्वीकार किया जाने लगता है और साथ ही भारत की एक महत्वपूर्ण नदी गंगा का महत्व भी बढ़ जाता है। गंगा यमुना आदि नदियों से उपजाऊ भारत का मैदानी क्षेत्र कृषि तथा मानव सभ्यता के संवर्धन में एक महत्वपूर्ण इकाई के रूप में कालान्तर में उभरता है। भारत जो कि विविध प्रकार की सभ्यताओं और संस्कृतियों को समन्वित और संरक्षित करता है।

प्रयागराज धार्मिक दृष्टि से एक महत्वपूर्ण स्थान रखता है जो कि गंगा यमुना तथा अदृश्य सरस्वती का संगम स्थल है तथा यहाँ लगने वाला माघमेला न केवल सांस्कृतिक अपितु प्राकृतिक प्रतीकों को भी अपने आप में समन्वित करता है जो कि समाज की पारिस्थितिकीय चेतना के लिए एक प्रेरक उपक्रम है।

### **अध्ययन क्षेत्र :**

प्रयागराज में प्रतिवर्ष माघमेले का आयोजन माघ के महीने में होता है। माघमेला धार्मिक मेले के साथ-साथ सांस्कृतिक मेला भी है जहाँ मानव समाज तथा उसके पारिस्थितिकीय सम्बन्धों का प्रतीकों के माध्यम से साधु-संतों के द्वारा प्रतिरूपण देखा जा सकता है। यहाँ इस दौरान विविध धार्मिक पंथों, सम्प्रदायों से संबद्ध साधु-संत एकत्रित होते हैं, इस काल में प्रयागराज का मेला क्षेत्र कुछ पारंपरिक तथा मांगलिक कला तत्वों जो कि कई बार लोक कला तथा जनजातीय कला तत्वों के समतुल्य होते हैं उनसे भी समृद्ध दिखाई देता तथा कई बार वहाँ आने वाले साधु-संतों तथा विविध पंथों, सम्प्रदायों के लोग एक अलगही दृश्य संस्कृति से हमारा परिचय करवाते हैं जो न केवल धार्मिक संकल्पना का बल्कि मानव का धर्म के माध्यम से पारिस्थितिकीय सम्बंधों का भी कलात्मक प्रतिरूपण है।

### **अध्ययन पद्यति :**

माघमेले के प्रतीकों के अन्वेषण के उद्देश्य से प्रयागराज में मेला परिक्षेत्र का अध्ययन दिसम्बर 2020 से फरवरी 2021 तक किया गया इसके लिए अवलोकन, साक्षात्कार तथा अनुसूची तकनीक को माध्यम के रूप में प्रयोग किया गया। जिसका उद्देश्य साधु-संतों के दृश्य तत्वों में प्राकृतिक प्रतीकों की पहचान करना तथा उनकी अवधारणा के माध्यम से धर्म तथा पारिस्थितिकी के सहसम्बन्ध को समझना था। इसके लिए माघमेला क्षेत्र में वैष्णवों की रामानन्दी (दिगम्बर अखाड़ा बड़ी छावनी तथा दिगम्बर अखाड़ा छोटी छावनी) और रामानुजी शाखा तथा शैव सम्प्रदाय से सम्बद्ध जूना, निरंजनी, महानिर्वाणी तथा किन्नर अखाड़ों के 40 से 50 साधु-संतों का साक्षात्कार किया गया।

### **माघमेले के धार्मिक प्रतीकों की कलात्मकता तथा सतत पारिस्थितिकी संवर्धन में धर्म की भूमिका :**

मानव सभ्यता के विकास के क्रम में मानव का कला तथा प्रकृति से सम्बन्ध स्पष्ट रूप से दृष्टव्य होता है, परन्तु विकास का यही क्रम आधुनिक परिदृश्य में मनुष्य को उनके पारंपरिक प्रतीकों की कलात्मक समझ तथा प्रकृति से दूर भी करता जा रहा है। इस क्रम में पारंपरिक कलात्मक प्रतीकों के प्रयोग द्वारा प्रकृति की निरंतरता को बनाए रखते हुए पारिस्थितिकी के संरक्षण तथा संवर्धन का कार्य धर्म के द्वारा होता रहा है तथा समकालीन परिदृश्य में धर्म के द्वारा मानव मूल्यों का संरक्षण तथा पारिस्थितिकीय संवर्धन और अधिक







आवश्यक होता जा रहा है। क्योंकि मूल्यों के पतन के साथ ही निजी स्वार्थों की प्रबलता तथा विकास की अंधी दौड़ जहाँ सतत पारिस्थितिकी के अस्तित्व के लिए हानिकारक सिद्ध होगी वहीं समय के साथ पारंपरिक प्रतीक भी अपने निहित अर्थ खोदेंगे।

माघमेला क्षेत्र के धार्मिक आयोजनों में साधु-संतों के द्वारा प्रस्तुत किए जाने वाले प्राकृतिक प्रतीक धर्म तथा कला के माध्यम से समाज को प्रकृति से जोड़कर रखने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाते हैं। साधु-संतों के द्वारा प्रस्तुत किए जाने वाले मांगलिक चिह्नों के रूप में प्रकृति के प्रतीकों को मुख्य रूप से चार भागों में विभक्त किया जा सकता है (सूची-1 में प्रदर्शित)।

- प्राकृतिक ऊर्जा के स्रोतों तथा तत्वों के रूप में प्रतीक
- पेड़-पौधों के रूप में प्रतीक
- पशु-पक्षी के रूप में प्रतीक
- अन्य मांगलिक प्रतीक

### 1-1

क्र.	रूप	विवरण	चित्र
1	प्राकृतिक ऊर्जा के स्रोतों तथा तत्वों के रूप में प्रतीक	६ किए जाने वाले उपनाम गिरि, पुरी, तीरथ, वन, पर्वत, अरण्य, आश्रम, सागर तथा सरस्वती में भी छह प्रकृति के तत्वों से सम्बद्ध नाम, नदी, सूर्य, चंद्रमा, समुद्र, दिशाओं देवी-देवता आदि।	
2	पेड़-पौधों के रूप में प्रतीक	तुलसी, केला, पीपल, बरगद, जवारे, दूर्वा, आम, बांस, नीम आदि	
3	पशु-पक्षी के रूप में प्रतीक	गाय-बछड़े, कश्यप, हिरण, घोड़ा, मछली, घड़ियाल, शुक, गरुण, मूषक, सर्प, बैल, सिंह, मोर आदि।	
4	अन्य मांगलिक प्रतीक	नौग्रहों को प्रतीक, स्वास्तिक, भाले, शंख, त्रिशूल और बांस की कुटिया आदि।	

क्षेत्रीय अध्ययन पर आधारित

साधु-संतों के द्वारा प्राकृतिक ऊर्जा के स्रोतों तथा प्रकृति के तत्वों को पूजनीय माना गया जो कि पृथ्वी के संदर्भ में उनके महत्व को इंगित करता है। शैव सम्प्रदाय के साधु-संतों के

द्वारा साधना में न केवल पंचतत्वों की साधना को स्थान दिया जाता है अपितु उनके सन्यासियों द्वारा धारण किए जाने वाले दशनाम गिरि, पुरी, भारती, तीरथ, वन, पर्वत, अरण्य, आश्रम, सागर तथा सरस्वती में भी छह प्रकृति के तत्वों से सम्बद्ध नाम हैं। इनके अतिरिक्त धर्म के माध्यम से नदी, सूर्य, चंद्रमा, समुद्र, दिशाओं आदि को भी पूजनीय माना जाता है जो पृथ्वी से इनके सम्बन्धों व मानव अस्तित्व में इनकी भूमिका की प्रतीकात्मक स्वीकार्यता प्रकट करते हुए समाज को इनके संवर्धन के लिए प्रेरित करता है।

माघमेले में साधु-संतों द्वारा जहाँ प्रकृति के तत्वों तथा ऊर्जा के स्रोतों को पूजनीय मानते हुए देवी तथा देवताओं के रूप में देखा गया, वहीं पेड़ पौधों के रूप में कुछ का प्रत्यक्ष रूप से तथा कुछ को अप्रत्यक्ष रूप से मेले में आवश्यक माना गया जिनमें वैष्णवों के द्वारा प्रमुख रूप से तुलसी, केला, पीपल, बरगद, जवारे, तथा सभी सम्प्रदायों द्वारा दूर्वा, आम, बांस, नीम आदि को मांगलिक व आवश्यक माना जाता है। कुछ का वे मेला क्षेत्र में रोपण करते हैं, तो कुछ उपयोग में लाया जाता है। उनके द्वारा कुछ पशु तथा पक्षियों को भी मांगलिक प्रतीकों के रूप में प्रस्तुत किया गया जिसमें वैष्णवों के द्वारा गाय-बछड़े, कश्यप, हिरण, घोड़ा, मछली, घड़ियाल, शुक, गरुण तथा शैवसम्प्रदाय के द्वारा मूषक, सर्प, बैल, सिंह, मोर थे इनमें गाय-बछड़े के अतिरिक्त सभी को लघु शिल्पों के रूप में प्रयोग किया गया। मांगलिक प्रतीकों के रूप में साधु-संतों द्वारा कई ऐसे कलात्मक प्रतीक भी प्रयोग किये जाते हैं जो उनकी स्वयं की चेतना तथा ब्रम्हाण्डीय तत्वों से सम्बन्धों को भी प्रस्तुत करते हैं जिनमें नौ ग्रहों को प्रतीक रूप में चित्रित करना तथा उनका पूजन, 12 साल पर कुंभ का आयोजन बृहस्पति के गति चक्र पर आधारित तथा उसके प्रतीक के रूप में पीले अथवा भगवा रंग का प्रयोग, चंद्रमा की शीतलता से जोड़कर श्वेतवर्ण का प्रयोग, ऊर्जा के प्रतीक लाल रंग का प्रयोग आदि हैं।

साधु-संतों द्वारा धारण किए जाने वाले ये प्रतीक आधुनिक परिवेश से पूर्णतः पृथक हैं तथा लोककला के बिंबों तथा जनजातीय कला के रूप में दृष्टिगोचर होते हैं। इनमें रेखाचित्रों के माध्यम से बनाए जाने वाले सूर्य, चंद्र आदि के प्रतीक तथा शिल्प हैं तथा उनके द्वारा धारण किए जाने वाली वेश भूषा, तिलक, भाले, त्रिशूल और बांस की कुटिया आदि जिसने न केवल पारिस्थितिकीय बल्कि पारम्परिक कला के महत्व को भी बनाए रखा। इन मांगलिक प्रतीकों के माध्यम से माघमेले में सम्मिलित होने वाले विविध पंथों तथा सम्प्रदायों के साधु-संत न केवल धार्मिक कथानकों के माध्यम से इन कलात्मक व प्राकृतिक प्रतीकों की प्रासांगिकता को बनाये रखते हैं, बल्कि उनको संरक्षित करने के साथ-साथ उनके प्रतिकृतज्ञता के भावों को बनाये रखने के लिए भी समाज को प्रेरित करते हैं। इनके द्वारा प्रस्तुत किए जाने वाले प्रतीक एक ओर इसके ब्रम्हाण्डीय संरचना के ज्ञान व उनके

महत्व के प्रति उनके परिचय का प्रतिबिंबन हैं तथा प्रकृति की संरचना एवं पारिस्थितिकीय क्रम से सम्बद्ध हैं तो दूसरी ओर वे कथानकों, अवधारणाओं, आलौकिक शक्तियों के कलात्मकनिरूपण के रूप में विभिन्न प्रतीकों तथा स्वतंत्र अथवा संगठित रूप से कलाकृतियों को प्रस्तुत भी करते हैं। इसमें ऊर्जा के सबसे मुख्य श्रोत हैं तो पारिस्थिति की की सबसे छोटी इकाई से सबसे बड़ी इकाई का चक्रीय क्रम भी जो कि साधु-संतों द्वारा धारण किए जाने वाले कलात्मक प्रतीकों में स्पष्ट दिखाई पड़ता है।

### **निष्कर्ष :**

साधु-संतों के द्वारा माघमेले में प्रयोग किए जाने वाले प्रतीक मानव अवचेतन का कलात्मक निरूपण हैं जो कला परम्परा की प्रारंभिक कड़ियों के रूप में जनजातीय कला तथा लोक कला तत्वों को स्पर्श करने के साथ-साथ प्रकृति के तत्वों के स्त्रोतों आदि को किसी परिप्रेक्ष्य में प्रतीक के रूप में स्वीकार करने पर 20वीं शताब्दी के दादावाद व समकालीन कला विधा संस्थापन से भी सम्बद्ध होते हैं। साधु-संतों के द्वारा प्रयोग किए जाने वाले ये कलात्मक प्रतीक धर्म के माध्यम से हमारी प्राचीन व पारंपरिक रूप से चली आ रही पारिस्थितिकीय समझ का दृश्य निरूपण हैं। प्रतीकों में प्रकट पारिस्थितिकता की आध्यात्मिक सैद्धान्तिक समझ इस बोध से भी सम्बद्ध है कि मानव प्रजातियाँ भी पृथ्वी का ही अंश हैं न कि इनसे पृथक मानव का अस्तित्व भी पर्यावरण के भीतर विद्यमान विभिन्न जीवों पर निर्भर है तथा प्रत्येक की अपनी एक भूमिका है जो पर्यावरणीय संतुलन के लिए महत्वपूर्ण है। माघ मेले के प्रतीक इन विचारों का भी वहन करते दिखाई पड़ते हैं। पारस्परिक मनोविज्ञान का उपयोग करते हुए वारविक फॉक्स द्वारा इस आध्यात्मिक विचार का भी समर्थन किया गया कि जितना अधिक हम स्वयं को (लोगों, पशु-पक्षियों, पारिस्थितिक तंत्र) के साथ पहचानने के लिए विस्तारित करते हैं, उतना ही हम स्वयं की अनुभूति करते हैं। नैतिकता और आध्यात्मिक मूल्य कई पारिस्थितिकीय तंत्र की निरंतरता व अस्तित्व के लिए आवश्यक हैं। मेरी इवल्यन टुकर (2006) के लेख इस विचार को प्रस्तुत करते हैं कि धर्म, प्रतीक और पारिस्थितिकी के बीच एक कड़ी है तथा ब्रम्हांड विज्ञान, प्रतीकों, अनुष्ठानों और नैतिकता के साथ-साथ पर्यावरण के विचारों और व्यवहार में धर्म एक महत्वपूर्ण भूमिका का निर्वहन करता है साथ ही साथ धर्म तथा पारिस्थितिकी का मानव जीवन पर बौद्धिक प्रभाव कला के रूप में दिखाई पड़ता है। इस प्रकार प्राकृतिक प्रतीकों को पारंपरिक रूप से कलात्मक सृजित प्रतीकों एवं कला तत्वों के रूप में निरंतर धारण तथा प्रसारित करने वाले धर्म की समाज में भूमिका को निश्चित करने के लिए यह भी आवश्यक हो जाता है कि न केवल शिक्षा के माध्यम से नयी पीढ़ी तथा समाज को पारिस्थितिकी की मानव के अस्तित्व के लिए भूमिका की जानकारी दी जाये अपितु धर्म के मूलसार तत्वों तथा

नैतिक मूल्यों का भी उतना ही संवर्धन किया जाये तब ही सतत पारिस्थितिकीय चक्र तथा अस्तित्व को बनाये रखा जा सकता है।

### संदर्भ ग्रंथ :

- Tucker E.V. (2006). 'Religion and Ecology; Survey of the field', in Roger S. Gottlieb (Eds). The Oxford Handbook of Religion and Ecology
- Hall J. (2018). 'Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art', Routledge Taylor and Francis Group New York London.
- सिंह, डी. (2002). पारिस्थिति की एवं पर्यावरण, ज्ञान भारती पब्लिकेशन
- चतुर्वेदी, एम. (2017). पाश्चात्य कला, राजस्थान हिंदी ग्रंथ अकादमी
- निर्मलेन्दु, के. (2019). प्रयागराज और कुम्भ, प्रयागराज : लोक भारती प्रकाशन
- पाण्डेय, आर. एन. (2010). प्राचीन विश्व की सभ्यताएं, इलाहाबाद : प्रयाग पुस्तक भवन
- शुक्ल, आर.डी., दिलीप कुमार अवस्थी (2018), प्रयागराज कुम्भ एक सांस्कृतिक धरोहर, आगरा : निखिल पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स
- पाण्डेय, प्र. (2001). सुप्रतीकाः प्राचीन भारतीय कला में प्रतीक, दिल्ली : शारदा पब्लिशिंग हाउस,
- <https://www.hisour.com/hi/deep-ecology-40274>

# मथुरा की कुषाण कालीन कतिपय अभिलिखित बौद्ध प्रतिमाएँ

कु. मोनिका निषाद

शोध छात्रा,

प्राचीन इतिहास, संस्कृति एवं पुरातत्व विभाग,

एस. एस. खन्ना महिला महाविद्यालय,

संघटक महाविद्यालय, इलाहाबाद विश्वविद्यालय,

प्रयागराज

## सारांश

बुद्ध मूर्ति के सर्वप्रथम निर्माण का प्रश्न भारतीय धर्म एवं कला की दृष्टि से अत्यधिक महत्व रखता है। डॉ. कुमारस्वामी का मत है कि बुद्ध मूर्ति का सृजन मथुरा एवं गांधार दोनों कलाओं में साथ-साथ हुआ। डॉ. वासुदेवशरण अग्रवाल का मानना है कि बुद्ध मूर्ति के निर्माण से पूर्व भारत में धर्म एवं दर्शन के साथ-साथ भक्ति आन्दोलन एवं कला सृजन की दीर्घ कालीन परम्परा थी। भारतीय परम्परा के अनुरूप ही बुद्ध मूर्ति का प्रथम सृजन मथुरा कला शैली में मानना प्रासंगिक होगा। प्रस्तुत प्रपत्र में मथुरा की कुछ प्रमुख अभिलेख युक्त बौद्ध प्रतिमाओं को अध्ययन का विषय बनाया गया है। क्योंकि मथुरा से कुषाण नरेश कनिष्क के द्वारा प्रवर्तित संवत् की प्रारंभिक तिथियों से युक्त अभिलेख वाली बोधिसत्व की कई प्रतिमाएँ भी पाई गई हैं।

**प्रमुख शब्द** – मथुरा, कुषाणकाल, बुद्ध, बोधिसत्व

वर्तमान मथुरा तथा उसके आस-पास का प्रदेश प्राचीन काल में शूरसेन नाम से विख्यात था। इसकी राजधानी मथुरा या मधुरा थी। शूरसेन जनपद की सीमाएँ समय-समय पर बदलती रहीं। कलान्तर में मथुरा नाम से ही यह जनपद विख्यात हुआ। सातवीं शती ईस्वी में भारत आने वाले चीनी यात्री ह्वेनसांग ने लिखा है कि मथुरा राज्य का विस्तार 5000 ली० (833 मील) था।<sup>1</sup> उत्तरी भारत में मथुरा कला का बहुत बड़ा केन्द्र था। उसकी समृद्धि का मुख्य समय पहली शती ईस्वी से तीसरी शती ईस्वी तक था। उसके बाद चौथी से सातवीं शती ईस्वी तक मथुरा का शिल्प वैभव बना रहा। परखम जैसी अति विशालकाय प्रतिमाओं के निर्माण में मथुरा के शिल्पी पहले से ही अभ्यस्त थे। उसी परम्परा को कुषाण युग में बोधिसत्व, बुद्ध, नाग और यक्ष आदि की विशालकाय मूर्तियों के निर्माण द्वारा आगे बढ़ाया गया। पंजाब, राजस्थान का बैराट प्रदेश, बंगाल, अहिच्छत्र, कोसम आदि स्थानों में मथुरा के लाल चकत्तेदार पत्थर की मूर्तियाँ पाई गई हैं। मथुरा शिल्प में प्रयुक्त सुन्दर लाल रंग के पत्थर रूपवास और सीकरी की खानों से लाया जाता था। कला और शिल्प के लगभग पाँच सहस्र अवशेष मथुरा में मिले हैं। उनमें से अधिकांश कुषाण युग के

हैं। मथुरा कला का स्वर्ण युग कुषाण सम्राट कनिष्क, हुविष्क और वासुदेव का राज्यकाल था। जब यह कला परम उत्कर्ष को प्राप्त हुई, वृक्ष वनस्पति, कमलों के फुल्लों और लतर, पशु-पक्षी जो पहले से चले आ रहे हैं उनको मथुरा के शिल्पियों ने अपनाया। उन्होंने नवीन विषयों को अपनी कला में जोड़ा।<sup>2</sup>

कला शैली के विषय में मथुरा के शिल्पियों ने मूर्तियों के सम्मुख दर्शन का आग्रह त्याग दिया और वे पार्श्वगत, पृष्ठगत आदि कई प्रकार के मुद्राओं में पुरुष और स्त्रियों का चित्रण करने लगे। मथुरा के शिल्पियों ने पहली बार बुद्ध को मानव रूप में प्रदर्शित किया। इससे पूर्व केवल बोधिवृक्ष, भिक्षापात्र, ऊष्णीश, स्तूप आदि प्रतीकों का चित्रण किया जाता था।<sup>3</sup>

मथुरा की प्राप्त बुद्ध मूर्तियाँ दो प्रकार की हैं— 1. स्थानक 2. आसीन

कला की दृष्टि से खड़ी अर्थात् स्थानक मूर्तियाँ यक्ष मूर्तियों एवं बैठी अर्थात् आसीन मूर्तियाँ योगी मुनियों की मुद्रा में बनाई गई। महापुरुष के रूप में बुद्ध के शरीर पर 32 लक्षण माने जाते हैं।<sup>4</sup> इन्हीं के आधार पर बुद्ध तथा बोधिसत्व की प्रतिमाओं का निर्माण किया गया। सारनाथ की महाकाय बोधिसत्व मूर्ति<sup>5</sup> की स्थापना कनिष्क के राज्यकाल के तीसरे वर्ष में हुई। यह मूर्ति परखम यक्ष की भाँति भारी भरकम है। जब बोधिसत्व की मूर्ति बनाने का प्रश्न आया तो शिल्पियों के सामने परखम यक्ष का आदर्श रूप था। सारनाथ के बाद एक दूसरी मूर्ति कौशाम्बी से मिली।<sup>6</sup> जो कनिष्क के दूसरे वर्ष की है और मथुरा के लाल चकत्तेदार पत्थर से ही निर्मित है, पर परिमाण में उससे कुछ छोटी है। इन दो मूर्तियों के आधार पर कह सकते हैं कि कनिष्क के सिंहासनासीन होने के बाद ही मथुरा के शिल्पी बोधिसत्व की महाप्राण मूर्तियाँ बनाने लगे थे। वासिष्क, हुविष्क, वासुदेव के काल में अनेक मूर्तियाँ बनीं।<sup>7</sup> मूर्तियों पर लिखित अभिलेख से मूर्तियों के समय-सीमा निर्धारण में सहायता मिलती है।



चित्र 1, बोधिसत्व,  
कटरा, मथुरा

**लेखयुक्त बोधिसत्व प्रतिमा, कटरा, मथुरा संग्रहालय, संख्या ए 1, चित्र सं.1:—**

इस अभिलिखित बौद्ध प्रतिमा में तथागत बुद्ध को एक पीपल वृक्ष के नीचे (सिंहयुक्त सिंहासन) पर पद्मासन में दिखलाया गया है। पीपल को बोधिवृक्ष भी कहा जाता है। यहाँ बोधिवृक्ष की पत्तियों एवं टहनियों को स्पष्टतः देखा जा सकता है। प्रतिमा में बुद्ध के सन्यासी वेश को तत्कालीन कलाकार द्वारा निरूपित किया गया है। सिर मुण्डित है तथा कपाल का ऊपरी भाग कुछ उठा हुआ है। सिर पर ऊष्णीश का अंकन है, जिसे ज्ञान का सूचक

स्वीकार किया गया है। ऊष्णीश को केशों से ढका होने के कारण 'कपर्द' भी कहा जाता था। ऐसी अवधारणा है कि बुद्ध ने अपने केश त्याग करते समय देवताओं के अनुरोध पर एक लट छोड़ दी थी। यहाँ ऊष्णीश में उस लट का अंकन स्पष्टतः देखा जा सकता है। बुद्ध के ललाट पर दोनों भौहों के मध्य ऊर्णा का वत्तुर्लाकार चिन्ह है, नासाग्र दृष्टि है, मुख पर दिव्य स्मृति भाव है, सिर के चारों ओर हस्तिनख आकृति युक्त एक सादा प्रभामण्डल है जिसे 'तेजोचक्र' भी कहा गया है जो दिव्य ईश्वरीय तेज सूचक था। कुषाण कला में ही सर्वप्रथम प्रभामण्डल की परिकल्पना प्रतिमाओं के साथ की गयी थी। प्रलम्बकर्णपाश है, प्रतिमा में वस्त्रों में नीचे धोती का अंकन है। धोती शरीर से चिपकी हुई है एवं कमर में एक पटके से बंधी हुई है, बायां कंधा ऊर्ध्वकाय संघाटि से आच्छादित है, कंधे और भुजा पर संघाटि के सिलवटों को स्पष्टतः देखा जा सकता है, दायाँ कंधा खुला हुआ है अतः इसे 'एकांसिक' भी कहा जाता था। इस प्रतिमा में बुद्ध का दायाँ हाथ अभय मुद्रा में उठा हुआ है, और बायाँ हाथ संघाटि से नीचे निकलता हुआ बाँये पैर पर रखा हुआ है। दायें हाथ की हथेली पर धम्मचक्र एवं हाथ की अंगुलियों के पोरों पर स्वास्तिक मांगलिक चिन्ह तथा पैरो के दोनो तलुवों पर भी धम्मचक्र त्रिरत्न एवं पैरो की अंगुलियों के पोरों पर स्वास्तिक मांगलिक चिन्ह का सुन्दर अंकन है। बुद्ध के ऊपरी दोनों पार्श्व में आकाश में विचरण करते हुए आभूषण एवं मुकुटधारी विद्याधर अंकित है जो बुद्ध पर पुष्पवर्षा कर रहे हैं बुद्ध के दायाँ ओर के विद्याधर के बायें हाथ में पुष्पगुच्छ एवं दायें हाथ में पुष्प का स्पष्ट अंकन है। बुद्ध के दोनों ओर चँवरधारी दो परिचर विद्यमान हैं दोनों परिचर का वेष गृहपतियों जैसा है, इन परिचारकों को आभूषण एवं मुकुट से युक्त दिखाया गया है। सिंहासन की पीठिका पर तीन सिंह का सुन्दर अंकन है<sup>8</sup>, पीठिका पर कुषाण कालीन ब्राह्मी लिपि में तीन पंक्तियों उत्कीर्ण है जो इस प्रकार है— "बुधर खितस मातरे अमोहा आसिये बोधिसचो पतिठापितो । साहा माता पितहि सके विहारे सवस त्वाना हित सुखाये ।।"<sup>9</sup> अर्थात् बुद्ध रक्षित की माता अमोहा ने माता-पिता के साथ विहार में सब तत्वों के सुख के लिए बोधिसत्व की स्थापना की। इस प्रतिमा को प्रारम्भिक कुषाण काल का स्वीकार किया जाता है। अभिलेख के अनुसार यह प्रतिमा बोधिसत्व की है। परन्तु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि इस प्रतिमा में बोधिसत्व की भाँति मुकुट आभूषण युक्त राजवेश का अंकन नहीं हुआ है बल्कि बुद्धत्व प्राप्त सन्यासी स्वरूप को यहाँ निरूपित किया गया है। बोधिसत्व के लक्षणों से सम्बन्धित राजवेश की इसमें मात्र दो बातें देखी जा सकती हैं—

- बुद्ध का सिंहासन पर आसीन होना। जैसा कि पीठिका पर अंकित दोनो किनारों के सिंह के अंकन से स्पष्ट होता है।
- पार्श्व में चँवरधारी दो परिचारकों की उपस्थिति।

सम्भवतः इन्हीं कारणों से अधिकांश विद्वान इस प्रतिमा को अभयमुद्रा में बुद्ध स्वरूप का स्वीकार करते हैं। पीठिका पर अंकित मध्य वाला सिंह शाक्य सिंह का सूचक मान सकते हैं जैसा कि सारनाथ वाली स्थानक प्रतिमा में भी देखने को मिलता है। महत्वपूर्ण बात यह है कि इसपर अंकित लेख में उन्हें बुद्ध नहीं बोधिसत्व कहा गया है। यह प्रतिमा मथुरा के कुषाण कालीन कलाकारों की अनुपम एवं अद्वितीय देन है।

### बुद्ध प्रतिमा, अन्योर, लेख युक्त, मथुरा संग्रहालय सं. (ए. 2), चित्र सं. 2—

यह मूर्ति जनरल कनिंघम द्वारा 1882-83 में अन्योर से प्राप्त हुई थी। पण्डित राधा कृष्ण ने जनवरी 1903 में संग्रहालय के लिए इसे अर्जित किया था।<sup>10</sup> इस मूर्ति में बुद्ध को



बुद्ध प्रतिमा, अन्योर,  
लेख युक्त, चित्र सं. 2

पालथी में आसीन तथा बायें हाथ को घुटने पर रखा हुआ दिखाया गया है। इस मूर्ति की दाहिनी भुजा खण्डित है लेकिन इस मूर्ति को देखने पर ऐसा प्रतीत होता है कि मानो अभय मुद्रा में रही होगी क्योंकि मूर्ति का कंधा देखने पर सुरक्षा प्रदान करती हुई (अभय मुद्रा) में प्रदर्शित हो रही है। मूर्ति का सिर भी खण्डित है जो कि अवशिष्ट अंश से गोलाकार प्रभामंडल का आभास होता है। प्रभामंडल के दोनों ओर बोद्धिवृक्ष के पत्ते मौजूद हैं। मूर्ति में दाहिने कंधे पर वस्त्र नहीं है तथा वक्ष भी वस्त्र से आच्छादित नहीं है, पैर के तलुओं पर धर्मचक्र तथा त्रिरत्न का चिन्ह अंकित है। मूर्ति को एक पीठिका पर आसीन दिखाया गया है तथा मूर्ति के दोनों किनारों पर सिंहों का दो जोड़ा प्रदर्शित है। पीठिका के बीचों-बीच में तीसरे सिंह का भी अंकन रहा होगा जैसा कि कटरा बोद्धिसत्व की मूर्ति पर पाया जाता है। मूर्ति की पीठिका के ऊपरी किनारे पर दो पंक्ति में अभिलेख अंकित है। अभिलेख की पंक्ति इस प्रकार है—

“उपासकस्य सुहस्य हारुष्य दान (.) बु (द्) ध प्र (इ) त मा उत्त रस्य ह (अ) रूप (स्य) ।

विहारे सहां माता—पितहि सर्व सत्त्वा न (आ) हित सुख (अ र्थ.) ।।”<sup>11</sup>

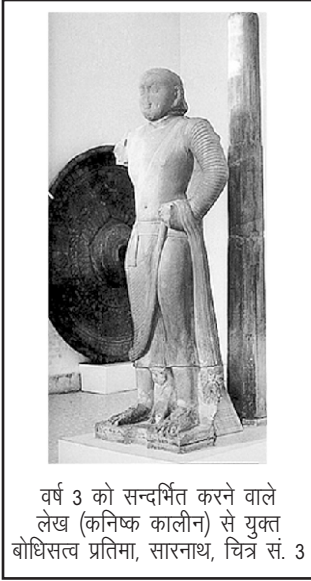
अर्थात् इस बुद्ध प्रतिमा को हारुषा ने अपने माता—पिता के साथ सर्व सत्त्वों के सुख के लिए यहाँ प्रतिष्ठापित किया था, जो मठ की सदस्य थी।

यहाँ पर ध्यान देने योग्य बात यह है कि इसकी भाषा में कटरा बोधिसत्व शिलालेख की तुलना में अधिक संस्कृत का प्रयोग हुआ है। महत्वपूर्ण बात यह है कि इस लेख में उन्हें बुद्ध कहा गया है, बोधिसत्व नहीं। बोधिसत्व — बुद्ध के बोधि प्राप्त करने के पहले की अवस्था है



और बुद्ध ज्ञान प्राप्त कर लेने के बाद की अवस्था है। यानि कटरा की और अन्योर की इस प्रतिमा के सापेक्ष कहा जा सकता है कि इस समय तक मथुरा में कलाकारों में बुद्ध और बोधिसत्व के बीच स्पष्टतः भेद नहीं था। केवल लेख में उन्हें बोधिसत्व कहा गया है।

**वर्ष 3 को सन्दर्भित करने वाले लेख, (कनिष्क कालीन) से युक्त बोधिसत्व प्रतिमा, सारनाथ, चित्र सं. 3 :-**



वर्ष 3 को सन्दर्भित करने वाले लेख (कनिष्क कालीन) से युक्त बोधिसत्व प्रतिमा, सारनाथ, चित्र सं. 3

अभिलेख 10' ऊँची 3' चौड़ी एक विशाल बोधिसत्व प्रतिमा और एक अस्पष्ट पाषाण यष्टि के तीन पार्श्वों पर लिखे हैं। ये एफ० ओ० ओरटेल द्वारा 1904-05 ई० में सारनाथ की खुदाई करते समय प्रकाश में आए। इस यष्टि पर किसी समय एक छत्र टिका रहा होगा। इन लेखों को इस मूर्ति और यष्टि के मुख्य दाता भिक्षु बल ने लिखवाया था। इस भिक्षु बल ने ही श्रावस्ती से प्राप्त उस मूर्ति को दान किया था जो अब कलकत्ता संग्रहालय में सुरक्षित रखी है। प्रस्तुत लेखों की भाषा संस्कृत से प्रभावित प्राकृत और लिपि प्रारम्भिक कुषाणकालीन ब्राह्मी है। इसमें कनिष्क के शासन के तीसरे वर्ष का उल्लेख है। यष्टि पर लिखित लेख में दस पंक्तियाँ हैं। इन लेखों को सर्वप्रथम वोगल ने एपिग्राफिका इण्डिका, वॉल्यूम 8, पृ.173 में

प्रकाशित किया था। ये लेख इस प्रकार हैं—

“महारजस्य कनिष्कस्य सं 3 हे 3 दि 20 (+) 2 एताये पूर्वये भिक्षुस्य पुष्यबुद्धिस्य सद्धचेदि हारिस्य भिक्षुस्य बलस्य त्रेपिटकस्य बोद्धिसत्वो छत्रयष्टि (च) प्रतिष्ठापितो वाराणसिये भगवतो च (.) कमे सहा माता (+) पितिहि सहा उपद्धयायचर्षेहि सद्धचेविहारि हि अंतेवासिकेहि च सहा बुद्धमित्रये त्रेपिटिक ये सहा क्षत्रपेण वनस्परेन खरपल्ला नेन च सहा च च (तु)हि परिषाहि सर्वसत्वनं हितसुखातर्थ (।।)<sup>12</sup>

अर्थात् महाराज कनिष्क के (शासन) के वर्ष 3 में हेमन्त (अर्थात् जाड़े की ऋतु) के तीसरे माह में 22वें दिन इस उपर्युक्त (तिथि) को भिक्षु पुष्यवृद्धि (= पुष्यवृद्धि) के विहार साथी त्रिपिटक के ज्ञाता भिक्षु बल का (दान) बोद्धिसत्व (की यह मूर्ति) और छत्र तथा यष्टि वाराणसी में भगवान के चक्रम में (अर्थात् विहार के प्रांगण में) माता पिता सहित, उपाध्यायचार्य सहित, विहार साथियों सहित, अन्तेवासियों (= शिष्यों) सहित, त्रिपिटकाचार्य बुद्धमित्रा सहित, क्षत्रप वनस्पर और खरपल्लान सहित तथा चारों परिषदों सहित सब प्राणियों के हित व सुख के लिए स्थापित की गई।

दूसरा लेख—“भिक्षुस्य बलस्य त्रैपिटकस्य बोधिसत्वो प्रतिष्ठापितो। महाक्षत्रपेन खरपल्लानेन सहा क्षत्रपेन वनष्परेन ।। अर्थात् त्रिपिटक के ज्ञाता भिक्षु बल का (दान) बोधिसत्व ( की यह प्रतिमा) महाक्षत्रप खरपल्लन (व) क्षत्रप वनस्पर सहित (अर्थात् उनके सहयोग से) स्थापित की गई।

तृतीय लेख —“महारजस्य क ( णिष्कस्य ) सं 3 हे 3 दि 20 (+) (2) एतयेपुर्वये भिक्षुस्य बलस्य त्रैपिट (कस्य) बोधिसत्वो छत्र य (ष्टि) ( च) (प्रतिष्ठापितो)” अर्थात् महाराज कनिष्क के (शासन के) वर्ष 3 के हेमन्त (अर्थात् जाड़े की ऋतु) के 3 रे मास 22 वें दिन इस उपर्युक्त (तिथि को ) त्रिपिटक के ज्ञाता भिक्षु बल का( दान ) बोधिसत्व की यह प्रतिमा और छत्र तथा यष्टि प्रतिष्ठापित की गई।

इन लेखों में एक ही दिन उसी नाम के भिक्षु द्वारा यही दान दिए।

प्रतिमा का दाहिना हस्त टूटा हुआ है, अनुमानतः यह अभय मुद्रा में रहा होगा, जबकि बायाँ हस्त जांघ पर टिका और उत्तरीय को धारण किए दिखाया है। मस्तक पर उर्णा नहीं दिखती, सिर पर उष्णीष भी दृश्यमान नहीं, शायद वह टूट गया हो, सम्भवतः मुंडित केश दिखाना अभीष्ट रहा हो। दोनो पैरों के बीच सामने की ओर मुख किए सिंह की आकृति विशेष महत्व रखती है। सिंह के आधार पर इसे शाक्य सिंह कहा जा सकता है। वेशभूषा भिक्षु बुद्ध जैसी है, राजकीय बोधिसत्व जैसी नहीं। किन्तु यह प्रतिमा मथुरा के परखम यक्ष की मूर्ति कला शैली को व्यक्त करती है। वासुदेवशरण अग्रवाल के मत से शैली की दृष्टि से परखम यक्ष और सारनाथ बोधिसत्व का जुड़ा हुआ सूत्र बुद्ध मूर्ति के प्रथम विकास की पूरी व्याख्या कर देता है।

**लेख युक्त बोधिसत्व प्रतिमा, सोंख, मथुरा, मथुरा संग्रहालय सं. 20.1602, चित्र सं 4 :-**

यह प्रतिमा मथुरा संग्रहालय में है। इस प्रतिमा के भी पाद पीठिका पर तीन सिंहों को उत्कीर्ण किया गया है। उपरी भाग खण्डित है केवल पद्मासन मुद्रा में पैरों की स्थिति ही दृश्यमान है। इस प्रतिमा पर तीन पंक्तियों में लेख हैं। यह लेख इस प्रकार है—



चित्र सं. 4, लेख युक्त बोधिसत्व प्रतिमा, सोंख, मथुरा संग्रहालय सं. 20.1602

“महारा (ज) स्य काणि(स्कस्य) 20 3 गृ एतस्य पुर्व विहार स्वामिस्य गुणस्य धिति पुष्यद (ता)

बोधिसत्वं प्रतिष्ठा (प्यति)

सके विहारे स (र्व सत्व नं.....)”<sup>13</sup>

अर्थात् महाराज कनिष्क के( शासन में ) संवत्सर 23 की ग्रीष्म ऋतु के( प्रथम) महीने में पुष्यदा ने जो कि विहार के

स्वामी की पुत्री थी, अपने विहार में सभी सत्त्वों के सुख के लिए बोधिसत्व की स्थापना करवायी। ”



चित्र सं. 5, वर्ष 33 को सन्दर्भित करने वाला लेख युक्त बोधिसत्व प्रतिमा, मथुरा

**हुविष्क कालीन बुद्धप्रतिमा, मथुरा, वर्ष 33 को सन्दर्भित करने वाला लेख, चित्र सं. 5:—**

कटरा से लगभग एक मील दक्षिण पश्चिम में एक गोलाकार बारह टीलों का एक समूह था, चौबारा टीला भी उन समूहों का एक हिस्सा था। 'ग्राउस' <sup>14</sup> ने यहाँ उत्खनन करवाया तथा लेख युक्त बैठे हुए बोधिसत्व की प्रतिमा प्राप्त की। यह मूर्ति अब लखनऊ संग्रहालय में रखी हुई है। प्रथम शताब्दी ईस्वी के मध्य की, जिसके खण्डित चौकी पर उत्कीर्ण लेख में हुविष्क वर्ष 33 का उल्लेख है।<sup>15</sup> लेख की भाषा प्राकृत मिश्रित संस्कृत है और लिपि प्रारम्भिक कुषाण कालीन ब्राह्मी। यह लेख इस प्रकार है—

“महाराजस्य देवपुत्रस्य हुविष्कस्य सं 30 (+) 3 गृ 1 दि भि (क्षु) स्य बलस्य त्रैपिटकस्य भागिनेयीय भिक्षुणीये धनवतीये बोधिसत्वो प्रतिथा (वितो) (म) धुरवण के साहा माता पिति (हि) ..... (एपि. इ. वॉ. 8, पृ. 181—182, )

अर्थात् महाराज देवपुत्र हुविष्क के ( शासन में ) संवत्सर 33 की ग्रीष्म ऋतु के (प्रथम) महीने के आठवें दिन त्रिपिटक के ज्ञाता भिक्षु बल की शिष्या त्रिपिटकाचार्या भिक्षुणी बुद्धमित्रा की बहिन की पुत्री भिक्षुणी धनवती द्वारा अपने माता—पिता के साथ मथुरा में बोधिसत्व की प्रतिमा स्थापित की गई।

भिक्षु बल व भिक्षुणी बुद्धमित्रा का उल्लेख कनिष्क के शासन काल के कोसम, सारनाथ, सहेत—महेत मूर्ति<sup>16</sup> लेखों में भी हुआ है।

यह मूर्ति लाल बलुए पत्थर से निर्मित है। खण्डित इस मूर्ति में बोधिसत्व को पालथी की मुद्रा में बैठे हुए दिखाया गया है। इसमें बोधिसत्व को धोती पहने हुए दिखाया गया है, जो कि शरीर से चिपकी हुई है, इसमें दाहिना पैर कुछ खण्डित है। इसमें दोनों पैरों के बीच से धोती को लटकते हुए दर्शाया गया है।

**वर्ष 26 को सन्दर्भित करने वाले लेख से युक्त अमिताभ बुद्ध की प्रतिमा,**

**मथुरा, (हुविष्क कालीन), संग्र.सं.(77—30), चित्र सं .6**

यह मूर्ति एक पीठिका पर प्रदर्शित है। मूर्ति का ऊपरी हिस्सा टूट चुका है, केवल पैर का हिस्सा ही यहाँ स्पष्टतः देखा जा सकता है, दोनों पैरों के बीच में धोती का कुछ खण्डित अंश यहाँ दिखाई पड रहा है, दाहिने पैर की तरफ एक अन्य उत्कीर्ण मूर्ति का खण्डित भाग



अमिताभ बुद्ध, मथुरा,  
(हुविष्क कालीन), संग्र  
सं. (77-30) चित्र. सं. 6

नजर आ रहा है। शायद यह बोधिसत्व के सेवक रहे होंगे तथा दोनों पैरों के नीचे लेख को स्पष्टतः देखा जा सकता है।

मूर्ति के लेख में अमिताभ बुद्ध का नाम स्पष्ट रूप से उल्लिखित है। इसमें हुविष्क के शासन के 26 वें वर्ष का उल्लेख है। यह लेख इस प्रकार है—

“ महाराजस्य हुविष्कस्य(सम) 20 6 वें 2 दि 20 6

एताये पुरवये साकस्य सथावहस्य प (ई) (न) बालकथस्य श्रेष्ठस्य नतिकेना

बुद्धा(पि)ला(ना) पुत्रा नगरस्यसितेना भगवतो बुद्धस्य अमिताभस्य प्रतिमा प्रतिष्ठापिता (.....)

(स)(र वा) बुद्धपूजाये इमेना कुशलंलेना सर्वसत्व अनुत्तारम् बुद्धअजनानं प्रपनवस्तुं।” लेख के प्रथम पंक्ति में हुविष्क का नाम मिलता है ध्यान देने योग्य बात है कि अमिताभ की गणना में बौद्ध सम्प्रदाय में आगे चलकर ध्यानी बुद्ध में की गई।

**वर्ष 51 को सन्दर्भित करने वाले लेख से युक्त बुद्ध प्रतिमा, अन्योर,**

**चित्र सं. 7 :**

अन्योर गाँव, गिरिराज एवं गोवर्धन पहाड़ी के दक्षिण-पूर्वी निचले हिस्से में स्थित है,



वर्ष 51 को सन्दर्भित करने  
वाले लेख से युक्त बुद्ध प्रतिमा  
अन्योर चित्र सं. 7

जो इस समय हिन्दू देवता कृष्ण की पूजा के लिए समर्पित है। कुषाण शासन के समय या शायद उससे भी पहले यहाँ बौद्ध विहार उपस्थित रहा होगा। यहाँ से दो मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं जिस पर लेख उत्कीर्ण है।

मथुरा संग्राहलय में संरक्षित (एम.एम. सं. A.65, अन्योर) बुद्ध प्रतिमा जिसकी पीठिका पर वर्ष 51 को सन्दर्भित करने वाला लेख है। यह हुविष्क कालीन प्रतिमा कही जाती है। इसमें बुद्ध को पद्मासन मुद्रा में आसीन, दोनों हाथ ऊपर उठा, सम्मुख हथेली, संवरे केश युक्त दिखाया है। पीठिका पर सिंहो का प्रदर्शन दिशा पहले की तुलना में थोड़ी बदल गई है। दो उपासको के मध्य ध्यानमग्न बुद्ध का अंकन पीठिका पर नया तत्व है। अब ध्यान मुद्रा में बुद्ध प्रदर्शित

किए जाने लगे।

अभी तक अभयमुद्रा में ही बुद्ध की प्रदर्शन हो रहा था। पीठिका पर अंकित एक उपासक के सिर पर पगड़ी है। इस पर अधोलिखित लेख है—

“सं 501 (1) ग्र 3 दि (4) अस्य पुवया— म् हातः (ग्रस) स्य बो (.....) (त) अ..... यम.....  
(.) धिक (प) दि र”

अर्थात् वर्ष 5। ग्रीष्म ऋतु के तीसरे मास में चौथे दिन बोधिसत्व दान.....।

लखनऊ संग्रहालय में भी (No. B. 3) एक स्थानक प्रतिमा का निचला भाग रखा है जिस पर हुविष्क कालीन वर्ष 51 का लेख है जो इस प्रकार है—

“महाराजस्य देवपुत्रस्य हुविष्कस्य संवत्सरे 501 हन्त मास द व .....अस्य पूर्वाये भिक्षुस्य बुद्धवर्मस्य..... प्रतिमा प्रतिष्ठापिता सर्वबुद्ध पुजानां अनेन देय धर्म परित्यागेन उपध्ययस्य संघदासस्य ज्ञानावाप्तये स्तु मत पित.....बुद्धवर्मस्य सर्वदुखोपशामाय सर्वसत्त्वहितसुखर्थ महाराज देवपुत्र विहारे ।। (18)

स्पष्ट है कि अन्योर की वर्ष 51 को सन्दर्भित करने वाली मूर्तियों में गान्धार शैली के तत्व समावेशित हो रहे थे ।

### सन्दर्भ—

1. बाजपेयी, कृष्णदत्त (1955). ब्रज का इतिहास. मथुरा लोक साहित्य प्रेस, पहला संस्करण, पृ. 02.
2. अग्रवाल, वी० एस० (1966). भारतीय कला, वाराणसी : पृथ्वी प्रकाशन, पृ. 261.
3. उपर्युक्त पृ. 285.
4. अग्रवाल, वी. एस. (1948). मथुरा म्यूजियम कैटलाग, पृ. 49.
5. भट्टाचार्या, श्री वृन्दावन (1911). सारनाथ का इतिहास. काशी : ज्ञानमण्डल कार्यालय, पृ. 91—92
6. अग्रवाल. वी. एस. (1966). भारतीय कला. वाराणसी : पृथ्वी प्रकाशन, पृ. 288.
7. उपर्युक्त, पृ. 289.
8. शर्मा, आर. सी. (1984). बुद्धिस्ट आर्ट ऑफ मथुरा, दिल्ली, पृ. 51.
9. वागेल, जे. पी. एच. मथुरा म्यूजियम कैटलाग, पृ. 47—48.
10. शर्मा, आर. सी. बुद्धिस्ट आर्ट आफ मथुरा. दिल्ली : आगमकला प्रकाशन 194, पृ. 178, दिल्ली
11. वोगेल, जे. पी. एच. (1910). कैटलाग आफ द आर्कियोलाजी म्यूजियम, मथुरा : गवर्नमेंट प्रेस, पृ. 49.
12. साहनी, डी. आर. (1914). कैटलाग आफ द म्यूजियम आफ आर्कियोलाजी एट सारनाथ, कलकत्ता, पृ. 35. तथा एपिग्राफिका इण्डिका, वॉल्यूम 8, पृ.173
13. जे. आर. ए. एस. (1924). अग्रवाल, कैटलाग, पृ. 46.
14. ग्राउस, मथुरा, (1880). पृ. 113—115.
15. कनिंघम (1873). एनुअल रिपोर्ट 3, पृ. 13—18.
16. ए. एस. आई. (1907—08). एनुअल रिपोर्ट, पृ. 81.
17. गोयल, श्रीराम, प्राचीन भारतीय अभिलेख संग्रह (प्राक गुप्त युगीन), राजस्थान पृ. 235.
18. वागेल, जे., पी. एच (1910). कैटलाग आफ द आर्किलाजिकल म्यूजियम एत मथुरा. यूनाइटेड : गवर्नमेंट प्रोविएन्स प्रेस. पृ. 48
19. लूडर्स, एच. (1961). मथुरा इन्स्क्रिपशन. पृ. 171
20. एनुअल,रिपोर्ट (1930.34). पृ. 253

# Character analysis of Bol-Bani in Tabla in Lucknow Gharana's Dance and Thumri.

Researcher : Satyapriya Ray  
Visva-Bharathi, Sangeet Bhavana  
Santiniketan

Thumri was first mentioned before 19th century. But '**Bandish ki Thumri**' Or '**Bol-Banta Thumri**' and it was mostly developed in Lucknow at the court of Nawab Wajid Ali Shah. At that time it was used as an accompaniment to Kathak Dance. Thumri songs were introduced in Faizabad area of Lucknow a long time ago. The Lucknow Dance style changed during the reign of Nawab Muhammad Ali Khan of Lucknow and this new Dance form is much heavier than the earlier Dance form. The contribution of Kalkadin Maharaj and his brother Bindadin Maharaj is one of the reasons for the change in this new Dance style.

Kathak Dance and Thumri added new feathers to the music in a new form during the reign of Nawab Wajid Ali Shah in Lucknow, the capital of **Awadh**. The last Nawab Wajid Ali Shah, son of Nawab Muhammad Ali Khan, was the only accomplished artist of the Lucknow dynasty. He was a versatile person in music, Dance, drama and poetry. While there is evidence of his creative versatility, his outstanding contribution to Thumri and Kathak Dance is undeniable. Although Nawab Wajid Ali Shah's pseudonym is '**Kaisar**', there are many compositions in Poetry and Thumri songs with the nickname 'Akhtar Piya'. '**Diban-E-Akhtar**' and '**Hujan-E-Akhtar**' are two books written by Nawab Wajid Ali Shah on the composition of Ghazals. At that time there were twenty Dance troupes at the court of the Nawab of Lucknow. Some of them are **Radhamanjil Wali, Jhumur Wali, Latkan Wali, Sharda Manzil Wali, Nath Wali, Ghunghat Wali, Ram Wali** etc. Nawab Wajid Ali Shah named various Dances, such as **Maurchhatri, Maur Panchi, Ghunghat, Sujra** etc.

The flow of new creations of the Nawab's artistic ingenuity in the form of Thumri songs in a new way to describe the '**Bhao**' of Kathak Dance is still prevalent in the artistic circles of Kathak Dance. There was a proverb in the public about the Thumri of Lucknow, '**Lucknow city Thumri style ki Janani hai aur Banaras uski Priya**'.

The rhythm and sound variation of the Tabla began to change to accompany

the Kathak Dance accompaniment Thumri. In Lucknow, in order to accompany the high quality Thumri and Dance of Kalkadin and Bindadin a lot of bandish, especially Gats and Tukras, were composed in a variety of sounds and rhythms. The Tabla Bajj of the Lucknow Gharana is called '**Nach Karan Baj**'.

In the time of Bokshu Khan, the protagonist of the Lucknow Tabla Gharana, the Tabla playing style was in many cases centered on the Delhi Gharana. Gradually Bol-Bani began to be made from generation to generation. One of the main reasons is its association with Dance and Thumri. For this, in most cases, open Bol-bani or bandish are composed. Lucknow Baj is also called '**Purab Baj**' or '**Sur Ka Baj**'. Bokshu Khan was a famous Tabla player of that time. His son Mammu Khan was proficient in Gat player and another son Salari Khan was proficient in Gat, Paran player. Munne Khan was a very talented and high class Tabla player. Famous artists of the time have made outstanding contributions to Dance as well as Tabla. Khalifa Ustad Abid Hussain Khan is said to be the proponent of '**Modern Tabla**' and the father of '**Nach Karan Baaj**'. Earlier, in the Lucknow Gharana with the help of Sarengi and Tabla Kathak Dances were performed in the form of **That, Amad, Tora, Tukra, Paran, Chakradhar, Ginti, Tatkar** etc.

In the Lucknow Tabla Gharana, in the ancient instrumental style, the Khuli and the Mudi were applied properly. Lucknow Gharana's Tukra, Chakradhar, Laggi, etc. And in the case of bandish TereketeGadiGhene, TakTerekete, TaktereketeGadighene, TereketeGadigheneTakterekete, Dheretere, Dhereteretere, Gherenag/ Kerenak, Dhenetag/Tenetak, Dhenegherane / Tenekerane, Ghran / Kran, Trigadhaene / Trikatene, Dhenenanakete / Tenenanakete, Gheghetete/ Keketete, etc. many more words were used.

Different bandish has different manifestations. In the case of sound production, some loud sounds were used and some were subtle and soft sounds. The dancer saluted the members of the court as they entered the palace. The musician used to come behind the artist and play the Tabla with a cloth tied around his waist and the Sarengi player would play the Sarengi by hanging it around his neck. Then the Tabla player would play a kind of slow bandish with the Dance artist's salute on the Tabla. This type of Bol-Bani chain was called '**Salami**'. For example, a salami piece of Trital:

**Tak Kete Dhe Kete Dhage-digine Na-ge Tete Kredha-dha**

**Thun Na Nage Te-te Ka-ta Kata-dhete-dhete-dhage-tete-kredhe-tete-dene-dene-na Na Na Na-kata Kata-dha** etc.

In the very ancient times of the Lucknow Gharana, the bol chain '**Dhig dhina terekete tina take nati kati nana / Tik tina terekete dhina dhage nadhi gadhi nana**' was played as a **Kawali Laggi** and ended with a piece without playing Tehai. In the past, it was customary to play the Laggi with certain bols, and their execution was more complex and difficult. For example, an ancient Laggi of the Lucknow Gharana, '**Dha tete tete kere nak kere tina kere / Ta tete tete ghere nag ghere tina kere**'.

In ancient times, in the Lucknow style of playing the Tabla, there was a specific Bol-Bani structure for playing Lari. This Bol-Bani was played very fast. Bol-Bani is usually **Kerenak / Kerenag, Gherenag / Gherenak, Gheghetete / Keketete** etc.

There are different styles of Tabla playing in the Lucknow Gharana. The Gatats that were played earlier were mostly played with Khuli and Mudi. Again, by spreading some Gats, he would end up playing Tehai. They are called '**Gat-Kaida**'. The main part of the '**Rang**' is played at a slower pace, and in the case of '**Rela**' where a greater number of bols are felt, a faster chain is formed by playing a larger number of bols, called '**Rang-Rela**'.

An example of Trital :

### **Rang**

+ Dha-- dherete                      Ta-- takete  
2 Ta-- terete                              Dha-- takete

### **Rela**

+ Dha- terekete ghereterekete  
2 Ta-terekete takterekete  
0 Ta-terekete kereterekete  
3 Dha-terekete takterekete.

### **Paran(Trial)**

+ dha-	dhata	kathun	ga-
2 dhage	dhinge	ta-	dhadhin
0 ta-	dhetta	kiradha	takka
3 thunga	tak I	tata	ka-



+ taki	tata	ka-	taki
2 tata	ka-	Ta-	dha-
0 ti-	teka	-ta	ga-
3 tigi	-na	dha-	tite
+ kata	gadi	gina	dha-
2 titekata	gadigina	dhatit	dha-
0 -tite	katagadi	ginadha	titdha
3 –	titekata	gadigina	dhatit   +(dha)

## **References**

- 1) Imam, Hakim & Mohammad Karam (1959). *Melody through the Centuries*. Translated by Govind Vidyarthi, *Sangeet Natak Akademi Bulletin*, 13-26
- 2) Chishti, SR (2016). *Compositions of the Great Tabla Maestros*. Delh: Kanishka Publishers, 40.
- 3) Kippen, James (1988). *The Tabla of Lucknow: Lucknow: A Cultural Analysis of a Musical Tradition*. Cambridge: University of Cambridge, 68-85.
- 4) Banerjee, Projesh (1986). *Dance in Thumri*. New Delhi: Abhinav Publications, 1-15.
- 5) Mirza, Shahanshah (2020). *Wajid Ali Shah's legacy that British couldn't eliminate*. The Telegraph 29th July 2020.
- 6) Bhattacharyya, Sri Swaraj (2004). *Tablar Tinkal*. Kolkata: Bangiya Sangeet Parishad, 27-47.
- 7) Bhattacharyya, Prabir Kumar (1989). *Bhartiya Tal Prosonge*, Annesnan Prakashani, 100-109
- 8) <http://youtu.be/XKIg9LsUThe>
- 9) Bhattacharyya, Sri Swaraj (2021). *Interview about Accompaniment in Thumri & Dance of Lucknow style, dated 11 June 2021*.
- 10) Ganguly, Nirmal Kumar (2021). *Interview about Old Bandish of Lucknow Gharana & Kothiwali Gharana, dated-16th April 2021*.

# ग्वालियर रियासत में सांप्रदायिक शांति और सद्भाव के लिए माधवराव सिंधिया प्रथम के प्रयासों का विश्लेषण

डॉ० आनन्द कुमार शर्मा  
ग्वालियर, मध्य प्रदेश

## सारांश

आधुनिक मध्य प्रदेश एवं राजस्थान के भू-भाग में विस्तारित ग्वालियर रियासत देश की दूसरी सबसे बड़ी रियासत थी। ग्वालियर रियासत के शासक माधवराव सिंधिया प्रथम (1886–1925 ई.) ने अपने लगभग 40 वर्षीय शासन काल में ग्वालियर रियासत में धर्मनिरपेक्ष शासन की स्थापना की। माधवराव सिंधिया प्रथम (1886–1925 ई.) ने ग्वालियर रियासत में “सांप्रदायिक शांति और सद्भाव” के लिए ठोस प्रशासनिक नीति का परिपालन किया। महाराजा ने ग्वालियर रियासत में सभी धर्मों एवं जातियों के साथ एक समान व्यवहार किया तथा सभी जातियों, धर्मों, समाजों के हितों को संरक्षित किया। उन्होंने ऐसे अनेक कार्य किये जिनसे धार्मिक सद्भाव कायम हो सका। माधवराव सिंधिया प्रथम (1886–1925 ई.) ने स्वयं अपनी हिन्दू – मुस्लिम रियासतों के साथ त्यौहारों को मनाया। साथ ही, हिन्दू – मुस्लिम त्यौहारों को सरकारी रूप से मनाने का फरमान भी जारी किया। उन्होंने हिन्दू-मुस्लिम धर्म स्थानों के रख-रखाव, जीर्णोद्धार एवं नवीन धर्म स्थलों का निर्माण कराया। उन्होंने रियासत में सभी धर्मों के लोगों की प्रगति के लिए सरकारी नौकरियों में आरक्षण प्रदान कर सभी की भागीदारी सुनिश्चित की। इस प्रकार माधवराव सिंधिया प्रथम (1886–1925 ई.) ने ग्वालियर रियासत में “सांप्रदायिक शांति और सद्भाव” की स्थापना के लिए सभी धर्मों के साथ समानता का व्यवहार किया।

**मुख्य बिन्दु :-** ग्वालियर रियासत, माधवराव सिंधिया प्रथम, सांप्रदायिक शांति और सद्भाव।

ग्वालियर रियासत आधुनिक मध्य प्रदेश एवं राजस्थान के कुछ भागों में फैली हुई थी। आजादी के बाद यह मध्य भारत प्रांत में सम्मिलित कर ली गई। ग्वालियर रियासत मराठा संघ की प्रमुख रियासत थी, यह सिंधिया शासकों के अधीन थी। इसी ग्वालियर रियासत के एक प्रमुख शासक थे, माधवराव सिंधिया प्रथम (1886–1925 ई.)। ये ग्वालियर की सिंधिया रियासत के नवें शासक थे। आपका शासनकाल ग्वालियर की सिंधिया रियासत के इतिहास में ठोस प्रशासनिक सुधारों एवं आधुनिकीकरण के लिए जाना जाता है। उत्कर्ष, प्रगति, प्रजाकल्याण, स्वच्छ प्रशासन, शांति और सुरक्षा, सांप्रदायिक सौहार्द्र और विश्वास आपके शासनकाल की प्रमुख विशेषताएँ थी। माधवराव सिंधिया प्रथम ने राज्य का प्रशासन पूरी

तरह से अपने हाथों में लेने के बाद राज्य का प्रशासनिक ढाँचा ही बदल दिया था, उन्होंने अपनी प्रशासनिक कुशलता एवं दूरदृष्टि से तत्कालीन शक्तियों के बीच कुशल संतुलन स्थापित किया और अपनी रियासत को राजनैतिक झंझावतों से सुरक्षित रूप से बचाए रखा। इसी कारण वे रियासत में व्यापक जनहितैषी कार्यों को अंजाम दे सके।<sup>1</sup> महाराजा माधवराव सिंधिया प्रथम अपनी कृषक प्रजा को “अन्नदाता” कहते थे और ग्वालियर की प्रजा उन्हें प्यार से आज भी “माधौ महाराज” के नाम से याद करती हैं।<sup>2</sup>

माधवराव सिंधिया प्रथम का जन्म 20 अक्टूबर, 1876 ई. को हुआ था। आप महाराज जयाजीराव (1843–86 ई.) एवं महारानी जीजाबाई के पुत्र थे।<sup>3</sup> जयाजीराव की मृत्यु के समय माधवराव 10 वर्ष के अल्प वयस्क बालक थे, अतः उनकी सहायता के लिए “कौंसिल ऑफ रीजेन्सी” का गठन किया गया और 15 दिसम्बर 1894 ई. को 18 वर्ष की आयु में ब्रिटिश सरकार के मध्य हिन्दुस्तान के एजेन्ट कर्नल डेविडवार के द्वारा महाराज को संपूर्ण राज्यभार सौंप दिया गया।<sup>4</sup> ग्वालियर की सिंधिया रियासत का विस्तार 22°8' – 26°50' उत्तरी अक्षांश से 74°43' – 79°57' पूर्वी देशान्तर तक था। सिंधिया रियासत के उत्तर में चंबल, पूर्व में झाँसी, जालोन, ललितपुर एवं सागर, दक्षिण में इंदौर, धार रियासतें एवं पश्चिम दिशा में राजगढ़, झालावाड़, प्रतापगढ़, कोटा रियासतें स्थित थी। रियासत का क्षेत्रफल 26,397 वर्गमील था<sup>5</sup> तथा सन् 1948 ई. में राज्य की कुल जनसंख्या लगभग 40 लाख थी।<sup>6</sup> ग्वालियर की सिंधिया रियासत देश की दूसरी सबसे बड़ी रियासत थी और ब्रिटिश शासनकाल में यहाँ के शासक को 21 तोपों की सलामी का हक था।<sup>7</sup>

माधवराव सिंधिया प्रथम ने अपने शासनकाल (1886–1925 ई.) में रियासत में शानदार धर्मनिरपेक्ष नीति का पालन किया। उन्होंने उस समय रियासत में सांप्रदायिक शांति और सद्भाव बनाये रखा जबकि सारे देश में धार्मिक एवं सांप्रदायिक जहर फैला हुआ था और देश में लगातार सांप्रदायिक दंगा – फसाद हो रहे थे। माधवराव सिंधिया प्रथम के समय देश में धार्मिक सांप्रदायिक उन्माद पनपा एवं फैला, किन्तु उन्होंने अपनी प्रशासनिक दक्षता, राजनीतिक सझबूझ एवं दूरदृष्टि से रियासत में शांति बनाये रखी।

भारत में धार्मिक सांप्रदायिकता के विष का वमन अंग्रेजों की कुटिल साम्राज्यवादी नीति की जड़ों में खोजा जा सकता है। 1857 ई. की क्रांति के बाद अंग्रेज मुस्लिमों से घबरा गए और उनसे घृणा करने लगे। इस संदर्भ में ‘लॉर्ड पामस्टन’ का यह वक्तव्य कि “मुस्लिम संस्कृति से संबंधित हर भवन को चाहे कला की दृष्टि से उसका कोई मूल्य हो, मिट्टी में मिला दिया जाए – ब्रिटिश मनोभावना का पर्याप्त परिचायक हैं।”<sup>8</sup> किन्तु 1871 ई. में प्रकाशित डब्ल्यू.डब्ल्यू. हन्टर (W.W. Hunter) ने अपनी पुस्तक “भारतीय मुसलमान” में मुसलमानों के प्रति नीति में परिवर्तन का सुझाव दिया और लिखा कि “मुसलमान इतने

दुर्बल है कि विद्रोह कर ही नहीं सकते।" अब अंग्रेजों ने बड़ी कुटिल राजनैतिक चतुरायी से काम लेना प्रारंभ किया और अपने साम्राज्य को स्थायी बनाये रखने के लिए हिन्दु-मुस्लिमों के बीच दरार पैदा करना प्रारंभ कर दिया। वास्तव में वे न मुसलमानों के मित्र थे न हिन्दुओं के शत्रु। वे तो ब्रिटिश साम्राज्यवाद के मित्र थे और "बांटो और राज्य करो" में विश्वास करते थे। जैसा कि बम्बई के गवर्नर (1853-1860 ई.) लॉर्ड जॉन एल्फिन्स्टन ने कहा था कि "बांटो और राज्य करो यह प्राचीन रोमन कहावत थी, और यह हमारी भी होनी चाहिए।" इसी प्रकार सर जॉन स्ट्रेची ने लिखा था कि "भारत में भिन्न धर्मों का एक साथ होना हमारी राजनैतिक स्थिति के लिए बहुत अच्छी बात है।"<sup>9</sup> अंग्रेजों ने अपनी नीति के अनुसार हिन्दु-मुसलमानों के बीच धार्मिक उन्माद फैलाने में कोई कसर नहीं छोड़ी जिसका परिणाम देश में अनेक स्थानों पर सांप्रदायिक दंगों के रूप में देखने को आया।<sup>10</sup>

माधवराव सिंधिया प्रथम ने अपने शासनकाल (1886-1925 ई.) के दौरान ग्वालियर रियासत में धार्मिक सांप्रदायिक सद्भाव को कायम रखने के लिए अनेक प्रयास किये। उन्होंने तत्कालीन राजनैतिक परिस्थिति को खुली आँखों से देखा और सांप्रदायिक-सद्भाव बिगाड़ने वालों से कठोरता से पेश आये। उन्होंने ऐसे तमाम प्रयास किये जिनसे ब्रिटिश भारत से आने वाले सांप्रदायिक विचारों एवं खबरों पर सख्ती से रोकथाम हो सकी! क्योंकि वे जानते थे कि यदि ब्रिटिश भारत के अधिकार क्षेत्र के प्रदेशों से आने वाले सांप्रदायिक विभाजनकारी विचारों को न रोका गया तो रियासत का सांप्रदायिक माहौल खराब हो जायेगा। इसीलिए माधवराव सिंधिया ने ब्रिटिश इण्डिया के सीधे नियंत्रण वाले क्षेत्रों से आने वाले अतिरंजित सांप्रदायिक झगड़ों-दंगा-फसादों की खबरों पर एवं वहाँ से आने वाले व्यक्ति द्वारा सांप्रदायिक तनाव पैदा करने पर विशेष सतर्कता रखने के निर्देश विशेष रूप से अधिकारियों को दिये।<sup>11</sup>

माधवराव ने अपनी प्रजा में विश्वास पैदा करने के लिए सीधे जनता से संपर्क स्थापित किया, उन्होंने इसके लिए रियासत में व्यक्तिगत रूप से व्यापक दौरे किये। इससे उन्हें रियासत की जनता की स्थिति का ज्ञान हुआ एवं जनकल्याण कार्यों को अंतिम व्यक्ति तक पहुँचाने का सफल प्रयास हुआ।<sup>12</sup> महाराजा ने ग्वालियर रियासत की प्रचलित सामाजिक मान्यताओं और परम्पराओं का पालन करते हुए कहा था कि "सभी धर्मों एवं जातियों के साथ एक समान व्यवहार किया जाये। सभी जातियों, धर्मों, समाजों के हितों का संरक्षण किया जाये। किसी की उपेक्षा नहीं होनी चाहिये। किसी को यह कहने का अवसर नहीं मिले कि अगर आज हमारी जाति या धर्म का राजा (वालिये-मुल्क) होता, तो हमारी पूछपरख होती।"<sup>13</sup>

माधवराव सिंधिया प्रथम ने सिंधिया कुल की प्राचीन सामाजिक-धार्मिक परंपराओं को

जारी रखा। सिंधिया – परिवार में हिन्दू – मुसलमान दोनों धर्मों से राजपुरोहित हैं तथा दोनों ही धर्मों से उनके कुल देवता है। सिंधिया कुल के देवघर गोरखी में कुल देवताओं के साथ-साथ सूफी संत मंसूर शाह बाबा की 'छद्म मजार' (वास्वतिक मजार बीड़, जिला औरंगाबाद, महाराष्ट्र में स्थित है) भी सिंधिया शासकों ने बनवायी है जिसकी प्रत्येक वर्ष के क्वार महीने में पूजा विशेष रूप से सिंधिया शासक अभी तक करते आ रहे हैं। सूफीसंत मंसूरशाह बाबा की पूजा अर्चना महादजी सिंधिया के काल से ही होती आ रही है। यहीं गोरखी प्रांगण वर्तमान में 'कौमी एकता' का मरकज बन गया है, जहाँ सभी धर्मों के लोग आशीष लेने आते हैं।<sup>14</sup>

माधवराव सिंधिया प्रथम इन सभी परंपराओं को जारी रखने के साथ-साथ धार्मिक सद्भाव कायम रखने के लिए अन्य अनेक उपाय किये। उन्होंने हिन्दू मुस्लिम त्यौहारों को सरकारी रूप से मनाने का आदेश दिया। महाराजा ने स्वयं प्रजा के बीच जाकर त्यौहारों को मनाया। उन्होंने हिन्दू-मुस्लिम धर्म स्थानों के रख-रखाव, जीर्णोद्धार एवं नवीन धर्म स्थलों का निर्माण कराया। उन्होंने रियासत में सभी धर्मों के लोगों की प्रगति के लिए सरकारी नौकरियों में आरक्षण प्रदान कर सभी की भागीदारी सुनिश्चित की। महाराजा ने सांप्रदायिक एवं धार्मिक प्रश्नों को हल करने की कई बार कोशिश की और वे इसके लिए हिन्दू-मुस्लिम नेताओं से स्वयं मिले, उनसे बातचीत की एवं कई मसलों को उन्होंने घटना स्थल पर स्वयं जाकर अपनी व्यापक सूझबूझ से हल किया।

माधवराव सिंधिया प्रथम ने ग्वालियर रियासत में मुस्लिम धर्म स्थलों की रक्षा एवं रखरखाव का विशेष प्रबंध कर रियासत की ओर से ठोस नीति का अवलंबन करवाया। उन्होंने मस्जिदों की मरम्मत के लिये उदारतापूर्वक अनुदान देना प्रारंभ किया। इस कार्य के लिये "रिलीजियस एण्डोमेण्ट" कमेटी का निर्माण किया गया तथा 15 लाख रुपये का एक कोष बनाया गया जिससे सभी धर्मों के सभी स्थानों के धार्मिक स्थानों के रख रखाव के लिये व्यवस्था की जाती थी। इस कमेटी का अध्यक्ष माइकल फिलोज को बनाया गया जिसमें एक हिन्दू एवं एक मुस्लिम सदस्य की नियुक्ति की गयी। 1914-15 ई. में औकाफ (धर्मस्व) विभाग का निर्माण किया गया, जिसके अधीन एक केन्द्रीय औकाफ समिति (सेन्ट्रल औकाफ कमेटी) नियुक्त की गई, जिसमें 30 सदस्य थे। यह विभाग ऐसे सार्वजनिक पूजा स्थलों के परीक्षण और उचित देखभाल के लिए उत्तरदायी था, जिन्हें राज्य शासन से नगद या वस्तु रूप में अनुदान प्राप्त होते थे।<sup>15</sup> इस प्रकार माधवराव सिंधिया प्रथम ने ग्वालियर रियासत में सभी धर्मों के प्रति समान नीति का पालन करके सांप्रदायिक शांति एवं सद्भाव को कायम रखा।

माधवराव सिंधिया प्रथम ने रियासत में शांति कायम रखने के लिए असीम इच्छा शक्ति

का परिचय दिया। उन्होंने न केवल मुसलमानों के त्यौहारों को शासकीय रूप से मनाने के आदेश जारी किये अपितु वे स्वयं भी उनमें उत्साहपूर्वक भाग लेते थे। महाराजा मोहर्रम के अवसर पर रियासत की ओर से ताजिये रखवाते थे तथा स्वयं हरे वस्त्र पहनकर ताजिये के साथ-साथ सबसे आगे चलते थे। लश्कर नगर (ग्वालियर का उपनगर) में सबसे बड़ा ताजिया उनका ही होता था। मोहर्रम के अतिरिक्त मुसलमानों के त्यौहार ईद आरे बकरीद भी राज्य की ओर से मनाये जाते थे तथा शासक स्वयं इन उत्सवों में भाग लेते थे। माधवराव के समय ताजियेदारी का बजट 5400 रुपये था। इन त्यौहारों के समय विभिन्न स्थानों पर उत्सव मनाने के लिये राज्य की ओर से मंडप बनाये जाते थे, जहाँ पर दरबार की ओर से अधिकारी मुबारकबाद देते एवं इत्रपान की व्यवस्था करते। इसी प्रकार ईद एवं दशहरे के जुलूस शासकीय अधिकारियों को स्वयं निकलवाने के आदेश थे।<sup>16</sup> माधवराव सिंधिया प्रथम ने हिन्दू-मुस्लिम तनाव को दूर करने के लिए एवं सांप्रदायिक सद्भाव कायम रखने के लिए एक बार श्योपुर (शोपुर) में 'गणपति मंदिर' का चबूतरा तुड़वा दिया था, क्योंकि इससे मोहर्रम के जुलूस को निकलने में अड़चन पैदा हो रही थी।<sup>17</sup>

माधवराव सिंधिया प्रथम अपनी प्रजा के साथ समानता का व्यवहार करते थे, उनका मानना था कि जाति एवं धर्म के नाम पर किसी भी प्रकार का कोई भेदभाव नहीं होना चाहिए। उनका कहना था कि यदि किसी विभाग का प्रमुख हिन्दू होगा, तो वह स्वभावतः हिन्दू का पक्षपात करेगा। यह सिद्धान्त न्याय के प्राकृतिक सिद्धान्तों की दृष्टि से गलत है एवं इससे गलत संदेश रियासत में जाता है<sup>18</sup>, अतः उन्होंने 1917 ई. में एक आदेश जारी करके रियासत की शासकीय (राजकीय) सेवाओं में विभिन्न जातियों एवं धर्मों के मानने वालों के लिए अनुपात निर्धारित कर दिया। इस आदेशानुसार मराठों को 16.67 प्रतिशत, मुसलमानों को 33.33 प्रतिशत एवं अन्य सभी के लिए 50 प्रतिशत स्थान रियासत की राजकीय सेवाओं में आरक्षित कर दिये।<sup>19</sup> इस प्रकार हालाँकि कुल जनसंख्या में मुसलमानों का अनुपात केवल 6 प्रतिशत था फिर भी उनके लिए 33.33 प्रतिशत स्थान सुरक्षित कर दिये गये। यदि किसी कारण से अनुपात के नियमानुसार नियुक्तियां न भर पाती तो दरबार से इसकी पूर्व अनुमति लेनी होती थी। इसके अतिरिक्त विभिन्न विभागाध्यक्षों को प्रतिवर्ष एक विवरण दरबार को देना होता था, जिसमें जातवारी नियुक्तियों के उल्लंघन का पूर्ण विवरण होता था।<sup>20</sup> इसी प्रकार ग्वालियर रियासत की सेना में मुसलमानों को उनकी जनसंख्या से कहीं अधिक अनुपात में स्थान दिये गये। 'घुड़सवार सेना' की तीन स्क्राडरन मुसलमानों के थे, जो कुल घुड़सवार सेना का एक चौथाई भाग था, इसी प्रकार तोपखाने की कुल 6 बेट्रीज में से 4 मिश्रित होती थी, जिनमें मुसलमानों को समुचित स्थान दिया गया था। पैदल सेना की कुल 26 कंपनियों में से 5 मुसलमानों की थी।<sup>21</sup>

माधवराव सिंधिया प्रथम के शासनकाल (1886–1925 ई.) में सांप्रदायिकता का विषय रियासत के विभिन्न भागों में पनपने लगा, जिसके मूल में वही सब कारण थे, जिन कारणों से ब्रिटिश भारत में सांप्रदायिक प्रश्न उभरा।<sup>22</sup> मस्जिदों के सम्मुख संगीत का प्रश्न, गौकसी, हिन्दू-मुस्लिम त्यौहारों का एक साथ पड़ना जैसे मोहर्रम के ताजिये, डोल ग्यारस तथा दशहरा के जुलूसों के निकलते समय टकराव होना आदि। महाराजा ने सूबा प्रमुखों (जिला कलेक्टर) को सख्त आदेश दे रखे थे कि सूबों (जिलों) में सांप्रदायिक शांति कायम रखी जाय। महाराजा ने ताजियों, डोल ग्यारस (इस दिन विमानों में मूर्तियाँ रखकर चल समारोह निकलता है) तथा दशहरे के जुलूसों में टकराव रोकने के लिये विस्तृत आदेश दरबार से जारी किये, जिससे इन जुलूसों के निकालने का समय तथा मार्ग इत्यादि के दिशा-निर्देश दिए गये थे, जिनका पालन अनिवार्य था।<sup>23</sup> संगीत, गाने-बजाने के प्रश्न पर मुसलमानों ने अपना रुख और अधिक सख्त करते हुए रियासत प्रशासन से मांग की कि मस्जिदों के दोनों ओर कुछ दूरी तक हर समय संगीत बंद रहना चाहिये। इस कारण खाचरौद, उज्जैन, मंदसौर, विदिशा आदि नगरों में विवाद उठा एवं शुजालपुर में ताजिये निकालने के प्रश्न पर पर दंगे हुए।<sup>24</sup>

माधवराव सिंधिया प्रथम ने सांप्रदायिक शांति को कायम रखने के लिए 1922 के शुजालपुर के झगड़े के बाद 14 दिसम्बर 1922 को एक नोटिफिकेशन जारी किया जिसमें कुछ सिद्धान्त प्रतिपादित किये गये तथा दोनों संप्रदायों से यह अपेक्षा की गयी कि वे अपने मजहबी विवादों को इन सिद्धान्तों के आधार पर सुलझा लें। इन सिद्धान्तों को 21 दिसम्बर 1922 को राज्य के समाचार पत्र “जयाजी-प्रताप” में प्रकाशित किया गया।<sup>25</sup> 14 दिसम्बर 1922 की अधिसूचना को हिन्दू मुस्लिम दोनों मानने को तैयार न थे, अतः महाराजा ने समझौता कराने के लिए 3-5 अक्टूबर 1923 को एक सम्मेलन कराया जिसमें व्यापक विचार विमर्श लगातार तीन दिन हुआ। महाराजा ने दोनों सम्प्रदायों में समझौता कराने का प्रयास किया और ग्वालियर रियासत की परंपराओं का ध्यान दिलाया। माधवराव सिंधिया प्रथम सांप्रदायिक दंगों के वास्तविक मूल को अच्छी तरह जानते थे, इस संदर्भ में उनका वक्तव्य उल्लेखनीय है – “सांप्रदायिक उपद्रव धर्म के कारण नहीं होते, बल्कि ये झगड़े राजनीतिज्ञ अपनी नेतागीरी चमकाने के लिए करवाते हैं। .....आजकल हर शख्स जिसमें जरासा भी दमखम हैं, अपनी नाम एवं प्रसिद्धि के लिए नेता बनने की कोशिश करता है और इसके लिए धर्म (मजहब) के नाम से झगड़े-फसाद कराना बहुत ही आसान बात है।”<sup>26</sup>

माधवराव सिंधिया प्रथम (1886–1925 ई.) ने ग्वालियर रियासत को शांति और सद्भाव के रूप में स्थापित करने का पूर्ण प्रयास किया। ग्वालियर को देश भर में सांप्रदायिक सौहार्द एवं सद्भाव के केन्द्र के रूप में विकसित करने के लिए ‘फूलबाग-परिसर’ को सांप्रदायिक

सद्भाव के एक अद्वितीय उदाहरण के रूप में स्थापित किया। 31 मई 1917 को महाराजा ने 'फूलबाग-परिसर' की कल्पना को मूर्तरूप देने का कार्य प्रारंभ किया और 1920 ई. में इसने साकार रूप लिया और 1922 ई. में 'प्रिन्स ऑफ वेल्स' ने इसका उद्घाटन किया। फूलबाग-परिसर में महाराजा ने हिन्दुओं के लिए 'गोपाल मंदिर', मुस्लिमों के लिए 'मोती मस्जिद', सिक्खों के लिए 'गुरुद्वारा', ईसाईयों के लिए 'चर्च' एवं थियोसोफीकलों के लिए 'थियोसोफिकल लॉज' का निर्माण कराया। पूरे देश में संभवतः ऐसा एक भी स्थल नहीं है, जहाँ सभी धर्मों के पूजा स्थल, एक स्थल पर, एक ही परिसर में हों और जिनका निर्माण एक ही राजा या व्यक्ति ने कराया हो।<sup>27</sup> वास्तव में माधवराव उदार प्रवृत्ति के शासक थे, जिनमें धार्मिक सहिष्णुता कूट-कूट कर भरी थी। धार्मिक सहिष्णुता तथा सभी धर्मों की समानता उनकी नीति के प्रमुख आधार थे।<sup>28</sup>

माधवराव सिंधिया प्रथम के बारे में राजमाता विजयाराजे सिंधिया ने लिखा है कि "उनका सम्पूर्ण जीवन लोक – कल्याणकारी राज्य के निर्माण में बीता। ..... आदर्श राजा के सभी गुण उनमें विद्यमान थे। उनके शासनकाल में सिंधिया राज्य ने सर्वतोमुखी प्रगति की। वे एक दूरदर्शी, लोकप्रिय एवं सफल राजा सिद्ध हुए। मराठी के लोकप्रिय उपन्यास 'श्रीमान् योगी' में 'जाणता राजा' की जिस भूमिका का उल्लेख है, वह उन पर सटीक उतरती है। यह उनके पुण्य का प्रताप है कि, जनता आज भी इन्हें इतना आदर, प्यार और स्नेह देती है।"<sup>29</sup>

### निष्कर्ष :-

अतः स्पष्ट है कि, माधवराव सिंधिया प्रथम (1886-1925 ई.) ने ग्वालियर रियासत में रहने वाली सभी धर्मों की प्रजा के साथ सामाजिक एवं धार्मिक समानता का व्यवहार किया। सभी धर्मावलंबियों को शासन के सभी पदों पर समान अवसर उपलब्ध कराये। शासन का व्यवहार समता मूलक था। शासन ने अपना व्यक्तिगत धर्म अपनी प्रजा पर नहीं आरोपित किया। माधवराव सिंधिया प्रथम (1886-1925 ई.) ने ग्वालियर रियासत में अपनी प्रजा को धार्मिक स्वतंत्रता प्रदान की थी। उन्होंने रियासत में आम प्रजा की धार्मिक भावनाओं का सम्मान किया और सच्चे धर्मनिरपेक्ष शासन की स्थापना की।

### संदर्भ – ग्रंथ सूची

1. शर्मा, आनन्द कुमार (2006). सिंधिया शासकों की जनहितैषी कार्य प्रणाली. इतिहास-दर्पण. 1 (2), 59-61.
2. सिंधिया, विजयाराजे (संपादक, मृदुला सिन्हा)(2003). राजपथ से लोकपथ पर. नई दिल्ली: प्रभात प्रकाशन.



3. शर्मा, राजेन्द्र (2003). पुण्य स्मरण, भोपाल : श्री राधिका प्रकाशन. पृ0 160.
4. विश्वास, उपेन्द्र (2004-05). उत्कर्ष, ग्वालियर व्यापार मेला प्राधिकरण, शताब्दी वर्ष, ग्वालियर. पृ0 69.
5. शर्मा, आनन्द कुमार (2010). माधवराव सिंधिया : व्यक्तित्व एवं कृतित्व. नई दिल्ली: राधा प्रकाशन. पृ0 47.
6. बुल एण्ड हक्सर (1926). माधवराव सिंधिया ऑफ ग्वालियर. ग्वालियर: आलीजाह दरबार प्रेस. पृ0 90.
7. कृष्णन्, व.सु. (1968). मध्य प्रदेश जिला गजेटियर ग्वालियर. पृ0 48-49.
8. लुअर्ड, सी.ई. (1996). गजेटियर रियासत ग्वालियर, पुनर्मुद्रण, भोपाल. पृ0 1-2.
9. सेनसेस ऑफ इण्डिया, 1941, रंगलाल, भाग-20. ग्वालियर: अलीजाह दरबार प्रेस. पृ0 9
10. शर्मा, आनन्द कुमार (2006). आधुनिक ग्वालियर के प्रणेता सिंधिया. ग्वालियर: दैनिक नई दुनिया.
11. शुक्ल, रामलखन (1998). आधुनिक भारत का इतिहास. नई दिल्ली: हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय. पृ0 690.
12. ग्रोवर एवं यशपाल (1999). आधुनिक भारत का इतिहास. नई दिल्ली: एस. चन्द एण्ड कंपनी लि. पृ0 419.
13. रोमिला थापर, हरबंस मुखिया एवं विपिन चन्द्र (1998). "Communalism and the writing fo Indian History" विपिनचन्द्र – भारत का स्वतंत्रता संघर्ष, नई दिल्ली, 1998, पृ0 319-330
14. सुमित सरकार (1992). आधुनिक भारत, नई दिल्ली. पृ0 38-39, 77-78, 175-176, 253-257
15. शुक्ल, रामलखन. पूर्वोक्त, पृ0 689-726
16. एडमिनिस्ट्रेशन रिपोर्ट, ग्वालियर रियासत, 1912-13, पृ0 346-47
17. बुल एण्ड हक्सर(1926). माधवराव सिंधिया ऑफ ग्वालियर. ग्वालियर: आलीजाह दरबार प्रेस. पृ0 124.
18. लेजिस्लेटिव एण्ड जूडीसियल डिपार्टमेन्ट सरक्यूलर, ग्वालियर स्टेट, क्र. 1 सन् 1921
19. शर्मा, आनन्द कुमार (2010). माधवराव सिंधिया : व्यक्तित्व एवं कृतित्व. नई दिल्ली: राधा प्रकाशन. पृ0 50.
20. कृष्णन्, व.सु.(1968). मध्य प्रदेश जिला गजेटियर ग्वालियर. पृ0 429-33

21. एपेंडिंग्स नं. 08, (ग्वालियर रियासत), पृ0 19, (राज्य त्यौहारों के मौके पर दरबार की तरफ से रियाया की मुबारिकबाद देना और इत्रपान)
22. पॉलिसी दरबार बाबत् तअल्लुकात बाहमी रियाया व वालिये मुल्क, रियासत ग्वालियर, जिल्द नं. 12, ग्वालियर, 1922, पृ0 18–19
23. एडमिनिस्ट्रेशन रिपोर्ट, रियासत ग्वालियर, 1912–13, पृ0 29
24. फाइल नं. 07, सम्वत् 1973, बाबत् प्रपोरशन जातवारी रुल्स, अपीलस डिपार्टमेन्ट, स्टेट आर्काइब्ज, भोपाल, मध्य प्रदेश
25. जनरल पॉलिसी, रियासत ग्वालियर, 1922, पृ0 201
26. पॉलिसी दरबार, मुतअल्लिक मिल्तरी व पुलिस डिपार्टमेन्ट, जिल्द नं. 03, रियासत ग्वालियर, 1922, पृ0 4.
27. ब्रिटिश भारत में सांप्रदायिकता के कारणों के लिए देखें, पूर्वोक्त सभी 10 नं.
28. एपेंडिंग्स नं. 07, मजहबी झगड़ों की रोक के बाबत् निर्देश लेजिस्लेटिव एण्ड जुडीशियल डिपार्टमेन्ट, हुजूर दरबार, सरक्यूलर नं. 01, ग्वालियर, दिनांक 01सितम्बर, 1921, पृ0 188–191
29. मेमोरेण्डम नं. 25 : बाबत् तनाजे निकालने मजहबी जुलूस मय चन्द हिदायत (वास्ते नम्बरदार व पटेलान) व सवालात मुतअल्लिक उसूले इन्तिजाम, रियासत ग्वालियर, सन् 1921, पृ0 03 एवं 27
30. विस्तृत अध्ययन के लिए देखें, 'जयाजी–प्रताप' (ग्वालियर रियासत का समाचार पत्र), ग्वालियर, 21 दिसम्बर, 1922
31. वैश्य, रामजीदास. महाराजा सिंधिया के भाषण, पंचम भाग, प्रथम संस्करण, ग्वालियर, पृ0 222.
32. शर्मा, आनन्द कुमार (2010). माधवराव सिंधिया : व्यक्तित्व एवं कृतित्व, नई दिल्ली: राधा प्रकाशन. पृ0 50.
33. कृष्णन्, व.सु. – पूर्वोक्त, पृ0 467–68.
34. 'जयाजी–प्रताप' (1926). माधव महाराज विशेषांक, ग्वालियर. पृ0 4.
35. सिंधिया, विजयाराजे (संपादक मृदुला सिन्हा) (2003). राजपथ से लोकपथ पर, नई दिल्ली: प्रभात प्रकाशन.
36. शर्मा, राजेन्द्र (2003). पुण्य–स्मरण. भोपाल: श्री राधिका प्रकाशन. पृ0 159–160.

# The use, structure and variety of Anaddhavadya in *Srikrishnakirtan* Kavya.

Dr. Joydeb Golder

Accompanist – Sangit Bhavana, Visva-Bharati  
Shantiniketan

The manuscript of *Srikrishnakirtan* Kavya was first discovered by Basanta Ranjan Roy from the cowshed of Debendranath Mukhopadhyay's house in Kankilya village at Banbishnupur. Edited by Sri Roy, it was published in 1916 (Bengali year 1323) by Bangiya Sahitya Parishad.

*Srikrishnakirtan* is a lyric poem of the genre of verse drama, composed in imitation of Joydeb's *Gitagovinda*. Most of its slokas are of the nature of statement and reply exchanged by Srikrishna, SriRadha or Borai (the female messenger). This lyric poem describes the Brajalila of Sri Krishna. The retrieved portion of the manuscript is divided into 13 parts, called Khandas, such as (1) Janma Khanda, (2) Tambul Khanda, (3) Dan Khanda, (4) Nouka Khanda, (5) Bhar Khanda, (6) Chhatra Khanda, (7) Brindaban Khanda, (8) Kaliyadaman Khanda, (9) Jamuna Khanda, (10) Har Khanda, (11) Ban Khanda, (12) Banshi Khanda, (13) Radhabiraha { Khanda } respectively.

Of these, only in Banshi Khanda the name and uses of the Mridanga as an Anaddhavadya are mentioned in the first line of the 3<sup>rd</sup> sloka:

“Khaney Karatal Khaney baja-e mridanga  
Ta dekhi Radhikar sakhiganer ranga.”<sup>1</sup>

When sixteen hundred Gopis went to bathe in the Jamuna, then a drama seemed to begin. That is, SriKrishna started blowing his flute :

“Sholoshata Gopi gela Jamunar ghathey.  
Ta dekhi an Kanhai patila natey.”

At that time some of the Gopis were playing Karatal, and some others were playing on the Mridanga. The use of the Mridanga can be noticed here alone.

Let us begin with a discussion of the structure and variety of the Mridanga mentioned here by the poet.

It has been discussed in the book *Mridanga Parikrama* about this instrument that the first thing that comes up in any description of the Mridanga is that Sharangadev, while describing its features has said that Mridanga or

Muraj is an alternative name for Mardal. That is, it is made of wood. Hereby it is proved that the wooden Anaddhavadya was also called 'Mridanga' even before Sharangadev's time. Even today the wooden 'Pakhawaj' is called 'Mridanga'; so also the main Anaddhavadya, used in Southern India is called 'Mridangam'. Again, in the Vaishnava community the custom is to call the 'Srikhol', made from earth, also as 'Mridanga'. Yet during the days of Bharat, the sage, only the Anaddhavadya, made from earth was known as 'Mridanga'. It seems that during the Muslim period any Anaddhavadya belonging to any shastra (i.e. discipline) whatever used to be called 'Mridanga'.<sup>2</sup>

There are references to the Mridanga in the books of the medieval period, that calls for research. The majority of medieval studies of music are in Sanskrit; however, quite a few of them are in Persian also. Of the latter, *Ragdarpan* by Fakir Ullah and *Tuhfatul Hind* by Mirza Khan, etc. are worthy of mention. It has been pointed out in the book *Mridanga Parikrama* that *Aaine-e-Akbari* is a book by Abul Fazal containing a chapter on music even if this book is not entirely on music; in that chapter are described Anaddhavadya such as 'Pakhawaj', 'Awaj' (which was shaped like a large 'Damaru', was hung from the neck and played with both hands)<sup>3</sup>, 'Duhul' or 'Dhol', 'Dharha' (like a small 'Dhol', played with hands and sticks)<sup>4</sup> and 'Ardhwawaj' ( a smaller version of 'Awaj') etc.

A study of *Sangit Ratnakar* by Sharangadev and *Sangitopanishadsaroddhwar* by the Jain scholar in music, Bachanacharya Sudhakalas, reveals that the ancient 'Deshi-Pataha' badya was of two kinds, for instance, Pakhawaj ('Pushkar + Awaj' of the Muslim period, or 'Pakhawaj' mentioned by Sudhakalas), which was used in Northern India on the one hand, and 'Addaboj' (mentioned in the book *Sangit Ratnakar*) which was in use in Southern India on the other, which later on came to be called 'Mridangam'. Perhaps the term 'Addaboj' is a corrupt form of 'Ardhwawaj'. It could be said that in the Muslim period every Anaddhavadya was called 'Awaj'. Again, in the book *Aaine-e-Akbari* by Abul Fazal a separate musical instrument called 'Awaj' is mentioned, which looked like a pair of 'Banya' and 'Tabla' attached to each other, i.e. like a huge 'Damaru' badya. Besides, in the book *Sangit Ratnakar* 'Hurhukka' badya is referred to as 'Aboj' in the colloquial language. It was also called 'Skandhabaj' since it was suspended from the shoulders and played. But

Abul Fazal has defined even 'Pakhawaj' badya differently. He wrote that 'Pakhawaj' and 'Mridangam' were placed on the lap and then played (an instrument related to the human lap).

Sharangadev has said more elaborately that in his time 'Mardal', 'Muraj' and 'Mridanga' were one and the same thing.<sup>5</sup> since this instrument used to be hung down from the neck and then played, it was called 'Skandhabaj' ('Khandauj' described by Sudhakalas) in the Muslim period. Here we need to know one thing specially : Mardal or Muraj or Mridanga badya had two structures already in use much before the 15<sup>th</sup> century. Of these, one was 'Srikhol' badya widely known in Northern India. That in the ancient times 'Srikhol' badya was called 'Mridanga' is evidenced in the Vaishnava literature written before the 16<sup>th</sup> century. In Southern India the ancient 'Mardal' or 'Muraj' badya got transformed into 'Mardalam'. Of course 'Srikhol' and 'Mardalam' both underwent slight changes in shape later on. Another development of 'Srkhol' badya can be seen on the Manipuri 'Pung' badya.

In *Mridanga Parikrama* it has been said about the Mridanga that in modern times the term 'Mridanga' literally stands for both 'Srikhol' and Manipuri 'Pung' badya. Because, these are made from either earth or wood. But in the community of singers and instrumentalists it has been in vogue since days much before Sharangadev to give the name of 'Mridanga' to every Anaddhabadya made of wood, such as Pakhawaj, Mridangam, Maddalam, etc. In the world of classical music the term 'Mridanga' signifies only Hindustani 'Pakhawaj' and Karnataki 'Mridangam'. Mridangam is a little shorter in size than Pakhawaj and the layers of 'Gab' on the right top is very thin. The system of playing the two instruments is also different. Moreover, each badya calls for separate 'Bols' and 'Banis'. Now it is necessary to focus on the significance of the uses of this Mridanga. The poet has used it to express the premlila of Radha and Krishna. That involves the Madhura Rasa. That is, the poet has blended here thoughts with tune, expression with melody.

The exact date of composition of *Srikrishnakirtan* cannot be definitely ascertained, but scholars conjecture that it was written towards the end of the 14<sup>th</sup> century or the beginning of the 15<sup>th</sup> century. The reference to the Mridanga in this lyric creation leads us to conclude that this instrument was widely used in Bangladesh during the 14<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup> Centuries.

References:

1. Roy, Basanta Ranjan (Ed.) (1916). *Srikrishnakirtan*. Kolkata: Bangiya. Sahitya Parishad. Reprint, Baisakh 1421(115).
2. Ghosh, Swapan Kumar (1995). *Mridanga Parikrama*. Kolkata: S.M. Publishers, 21.
3. Ibid. P. 22
4. Ibid. P. 22
5. Ibid. P. 22
6. Ibid. P. 23

## अच्युतः एक नागवंशी शासक

डॉ. ओमप्रकाश लाल श्रीवास्तव

रजिस्ट्रीकरण अधिकारी (से.नि.)

पुरावशेष एवं बहुमूल्य कलाकृति

'स्नेह—सदन'

12/1-ए, मोती लाल नेहरू मार्ग,

बेलवीडियर प्रेस कम्पाउण्ड, प्रयागराज— 211002 (उ.प्र.)

समुद्रगुप्त के इलाहाबाद, प्रस्तर अभिलेख में आर्यावर्त अभियान में वर्णित नौ शासकों में अच्युत का भी नाम प्राप्त होता है<sup>1</sup>—

रुद्रदेव—मतिल—नागदत्त—चन्द्रवर्म—गणपतिनाग—नागसेनाच्युत

—नन्दिबलवर्माद्यनेकार्यावर्तराज . . . . . ।

उल्लेखनीय है कि अहिच्छत्र से अच्युत नामक शासक के दो प्रकार के ताम्र सिक्के प्राप्त हुए हैं। प्रथम प्रकार के सिक्कों के पुरोभाग पर लेख 'अच्यु' उत्कीर्ण है तथा पृष्ठ भाग पर 'चक्र' का अंकन है।<sup>2</sup> अधिकांश सिक्कों पर लेख 'अच्यु' ही प्राप्त होता है, किन्तु एक सिक्का ऐसा भी प्रकाश में आया है, जिस पर पूरालेख 'अच्युत' उत्कीर्ण है।<sup>3</sup> दूसरे प्रकार के सिक्कों के पुरोभाग पर शासक की आवक्ष प्रतिमा उत्कीर्ण है जिसके एक ओर 'अ' तथा दूसरी ओर 'च्यु' उत्कीर्ण है तथा पृष्ठ भाग पर प्रथम प्रकार की भाँति 'चक्र' का ही अंकन किया गया है।<sup>4</sup>

समुद्रगुप्त के इलाहाबाद स्तम्भ लेख में अच्युत के स्थान के बारे में कोई जानकारी नहीं मिलती, किन्तु अहिच्छत्र से प्राप्त सिक्कों एवं समुद्रगुप्त के अभिलेख की लिपि एक ही काल अर्थात् लगभग चौथी शताब्दी ई. का होने के कारण दोनों माध्यमों से ज्ञात अच्युत को एक ही शासक स्वीकार किया जाता है। संयोग से अहिच्छत्र आर्यावर्त की सीमा के ही अन्तर्गत है। अतः दोनों माध्यमों से ज्ञात अच्युत को एक शासक मानने में कोई व्यवधान नहीं है।

इसी संदर्भ में हरयाणा प्रान्तीय पुरातत्व संग्रहालय झज्जर में सुरक्षित एक मृण्मुद्रांक की चर्चा की जा सकती है जिसे दिल्ली से क्रय किया गया था। इसके पुरोभाग पर ब्राह्मी लिपि में 'स्वामिनाग' उत्कीर्ण है एवं ऊपर 'शंख' और 'चक्र' का अंकन है और पृष्ठ भाग पर लेख 'श्री अच्युतभद्रः' उत्कीर्ण है तथा ऊपर 'शंख' और पद्म (कमल) का अंकन है।<sup>5</sup> (चित्र — 1, 2)

उल्लेखनीय है कि जिस प्रकार पंचाल परम्परा के अनुसार अच्युत के सिक्कों पर प्रचलन कर्ता 'अच्युत' अर्थात् भगवान विष्णु के नामानुरूप उनके आयुध 'चक्र' का अंकन किया गया है।<sup>6</sup> उसी परम्परा में इस मृण्मुद्रांक पर 'स्वामिनाग श्री अच्युतभद्रः' लेख के साथ क्रमशः शंख और चक्र तथा शंख और पद्म (कमल) का अंकन है। यद्यपि यह मृण्मुद्रांक दिल्ली से क्रय किया गया है, किन्तु यह अच्युत के सिक्कों की भाँति ही पंचाल—परम्परा का

अनुगमन करता है। अहिच्छत्र से प्राप्त अच्युत के ताम्र-सिक्कों पर ब्राह्मी लिपि के जो अक्षर प्राप्त होते हैं वे पूर्ण रूप से इस मृण्मुद्रांक के अक्षरों से सादृश्य रखते हैं। अतः ताम्र-सिक्कों एवं इस मृण्मुद्रांक से ज्ञात शासक अच्युत को एक ही शासक स्वीकार किया जा सकता है।

इसी क्रम में यह भी उल्लेखनीय है कि समुद्रगुप्त के अभिलेख एवं अहिच्छत्र से प्राप्त अच्युत के सिक्कों से उसके वंश के बारे में कोई जानकारी प्राप्त नहीं होती। मजूमदार आदि ने अच्युत एवं नागशासकों के छोटे सिक्कों के आधार पर अच्युत को नागवंशीय शासक मान लिया था,<sup>7</sup> जो उचित नहीं है, किन्तु झज्जर संग्रहालय में सुरक्षित मृण्मुद्रांक पर उत्कीर्ण लेख 'स्वमिनाग श्री अच्युतभद्रः' से यह प्रमाणित हो जाता है कि अच्युत एक नागवंशीय शासक था।

### संदर्भ—

1. सरकार, डी.सी. (1942). सलेक्ट इन्सक्रिप्शन्स, जिल्द 1, कलकत्ता, पृ. 257
2. एलन, जे : कैटलॉग ऑफ द क्वायन्स ऑफ एण्डिण्ट इण्डिया पृ. 117-119, फलक 14, 1-5.
3. आर्या, सुषमा (2001). पंचाल राज्य का इतिहास, नई दिल्ली : प्राचीन भारतीय इतिहास शोध परिषद, चित्र- 142
4. श्रीवास्तव, ओम प्रकाश लाल : अच्युतः ए किंग ऑफ पंचाल ट्रेडीशन, यू.पी. : बुलेटिन ऑफ म्यूजियम एण्ड आर्कियोलॉजी, नं. 37 पृ. 49-50
5. सरस्वती, ओमानन्द (1967). हरयाणा के प्राचीन मुद्रांक, हरयाणा प्रान्तीय पुरातत्व संग्रहालय गुरुकुल, झज्जर, संवत् 2031
6. श्रीवास्तव, ओम प्रकाश लाल : अच्युतः ए किंग ऑफ पंचाल ट्रेडीशन, यू.पी. : बुलेटिन ऑफ म्यूजियम एण्ड आर्कियोलॉजी, नं. 37, पृ. 49-50
7. मजूमदार, आर. सी. एवं अल्टेकर ए. एस. : द वाकाटक गुप्त एज, पृ. 39-40.



26.9x32.7 mm



## भक्त, 'भक्ति' और उसकी ऐतिहासिकता—एक अध्ययन

डॉ० शिवशंकर श्रीवास्तव  
सहायक प्रोफेसर, मध्यकालीन इतिहास विभाग  
एस०एस० खन्ना महिला महाविद्यालय  
(संघटक— इलाहाबाद विश्वविद्यालय)  
इलाहाबाद

“भक्ति” का तात्पर्य है, सभी कर्मों का ईश्वर को समर्पण।<sup>1</sup> क्योंकि भक्त ईश्वर में ही रहते हैं और उसी में उनका अस्तित्व होता है।<sup>2</sup> “श्वेताश्वतर उपनिषद्” में भक्ति का सर्वप्रथम उल्लेख मिलता है जिसमें कहा गया है कि गुरु के प्रति वैसी ही भक्ति जैसी कि ईश्वर के प्रति होती है।<sup>3</sup> “छान्दोग्य उपनिषद्” में वैष्णव भक्ति का प्राचीनतम उल्लेख मिलता है। इस उपनिषद् में वासुदेव कृष्ण को देवकी पुत्र एवं ऋषि घोर अंगीरस का शिष्य बताया गया है।<sup>4</sup> भक्तिमार्ग अथवा सिद्धान्त की सबसे पहले लिखित कृति “भगवद्गीता” है, जिसमें निष्काम कर्म और समर्पण भक्ति का विवरण मिलता है। “पांचरात्र संहिता” के अनुसार भक्ति का अर्थ है — चिन्तारूपी प्रार्थना की शरण में जाना, मैं पापों का पात्र हूँ, निकृष्ट, असहाय हूँ, क्या तुम मेरा उपाय बनोगे, शरण में जाने का अर्थ है— उपवास, प्रार्थना द्वारा आत्मसमर्पण।<sup>5</sup> महाभारत के “शान्तिपर्व” और बौद्धधर्म के महत्वपूर्ण ग्रन्थ “निदिदसा” में “सात्वत्” शब्द का “भगवान” के अर्थ में प्रयोग इस बात को प्रमाणित करता है कि ई०पू० में एक ईश्वर की उपासना भारत में विद्यमान थी।<sup>6</sup> ईश्वर के प्रति भक्ति रखने से ही ईश्वर को पाया जा सकता है।<sup>7</sup> समर्पण भाव से ईश्वर इतना प्रसन्न हो जाता है कि उसे भक्तिपूर्वक जो भी दिया जाता है, वह उसे स्वीकार कर लेता है— एक पत्ता फूल, पानी.....।<sup>8</sup> ‘भक्ति’ रहस्यात्मक दृष्टि का और एकाकार होने का माध्यम है। भक्त, ईश्वर को प्रिय होता है।<sup>9</sup> ईश्वर, भक्त को अत्यन्त प्रिय होता है।<sup>10</sup> क्योंकि ईश्वर पिता,<sup>11</sup> पति, माता और मित्र है।<sup>12</sup>

उपरोक्त तथ्यों के आधार पर भक्ति में धर्म के तत्व हैं— एक व्यक्तिगत देवता, दैवी कृपा का समर्पण और प्रेम, रहस्यमय एकीकरण इत्यादि। सामान्य अर्थों में “भक्ति” है — व्यक्तिगत देवता की प्रेम भावना के साथ पूजा<sup>13</sup>। एक व्यक्तिगत ईश्वर में व्यक्तिगत विश्वास, उसके प्रति वैसा ही प्रेम जैसा कि मनुष्य के प्रति होता है और व्यक्तिगत समर्पण भाव।<sup>14</sup>

देखा जाय तो भारत की धरती पर भक्ति का उदय बहुत पहले हो चुका था, जिसका एक दार्शनिक आधार था। ‘भक्तिमार्ग’ का प्रतिपादन वेदों में किया गया है। ऋग्वेद, वैदिक

साहित्य का प्राचीनतम ग्रन्थ है जिसमें हमें सर्वप्रथम 'बहुदेववाद' के दर्शन होते हैं।<sup>15</sup> ऐतरेय ब्राह्मण में 'विष्णु' का उल्लेख सर्वोच्च देवता के रूप में किया गया है।<sup>16</sup> वैदिक साहित्य का अन्तिम भाग 'उपनिषद्' है जिसकी रचना 600 ई0पू0 में की गयी थी। उपनिषदों में वैदिक चिन्तन का चरमोत्कर्ष मिलता है। 'श्वेताश्वतर' उपनिषद् 'रूद्र' देवता को समर्पित है, जिसमें उनके परवर्ती नाम 'शिव' का उल्लेख मिलता है।<sup>17</sup> 'छान्दोग्य' उपनिषद् में वैष्णव या सात्वत या पांचरात्र या भागवत धर्म का प्राचीनतम उल्लेख मिलता है। इस उपनिषद् में वासुदेव कृष्ण को देवकी पुत्र ऋषि घोर अंगिरस का शिष्य बताया गया है।<sup>18</sup> वासुदेव कृष्ण को वैदिक देवता 'विष्णु' का अवतार माना गया है। बाद में इनका समीकरण 'शान्तिपर्व' के नारायणीय खण्ड में 'सात्वत्' शब्द का 'भगवान' के अर्थ में प्रयोग हुआ है।<sup>19</sup> 'भगवद्गीता' जो मूलतः महाभारत के 'भीष्मपर्व' का अंश है, भक्तिमार्ग अथवा भक्ति सिद्धान्त पर लिखी गयी प्रथम कृति है।<sup>20</sup> इसमें 'अवतारवाद' का सर्वप्रथम उल्लेख मिलता है। 'नवधा भक्ति' और 'निष्काम कर्म' की अवधारणा का उल्लेख है। 'भगवद्गीता' उपनिषद् दर्शन को प्रतिबिम्बित करती है।

वहीं यह तथ्य भी महत्वपूर्ण है कि ई0पू0 छठी शताब्दी में जैन एवं बौद्धधर्म का उदय वैदिक कर्मकाण्डों के विरुद्ध हुआ था। लेकिन उनके सिद्धान्तों में भी उपनिषदीय विचार प्रभावी थे और वैदिक धर्म अपने अन्दर सुधार के लिए प्रयासरत था। यही कारण था कि जैन एवं बौद्ध धर्म की प्रगति के बावजूद शैव, वैष्णव, शाक्त धर्म समानान्तर स्थापित धर्म के रूप में निरन्तर प्रवाहमान थे। यूनानी यात्री मेगस्थनीज, स्ट्रेबो, कर्टियस, जो मौर्यकाल में चन्द्रगुप्त मौर्य के समय में भारत आये थे। शूरसेन (मथुरा) में कृष्ण (यूनानी नाम हेराक्लीज) और शिव (यूनानी नाम डायनोसस) की पूजा का उल्लेख करते हैं।<sup>21</sup> जैन धर्म ग्रन्थ 'उत्तराध्ययन सूत्र' में वासुदेव जिन्हे 'केशव' नाम से भी पुकारा गया है, 22वें तीर्थकार 'अरिष्टनेमि' का समकालीन बताया गया है।<sup>22</sup> 'भागवत धर्म' (वासुदेव कृष्ण) से सम्बन्धित प्रथम प्रस्तर स्मारक यवन राजदूत हेलियोडोरस का दूसरी सदी ई0पू0 (शुंगकाल) का विदिशा (वेसनगर) का गरुड़ स्तम्भ लेख है।<sup>23</sup> मथुरा के समीप मोरा से प्राप्त अभिलेख प्रथम सदी ई0 से पता चलता है कि तोषा नामक महिला ने वासुदेव के साथ संकर्षण, प्रद्युम्न, अनिरुद्ध, साम्ब की मूर्तियों को एक मन्दिर में स्थापित करवाया था।<sup>24</sup> राजस्थान के घोसुंडी से प्राप्त लेख में एक अनुयायी द्वारा भागवत की पूजा के निमित्त, 'शिला प्रकार' बनवाये जाने का उल्लेख ई0पू0 प्रथम सदी में मिलता है।<sup>25</sup> इसी समय एक लेख महाराष्ट्र के नानाघाट में मिलता है, जिसमें संकर्षण (बलराम) और वासुदेव की पूजा का उल्लेख मिलता है।<sup>26</sup> कुषाण शासक हुविष्क और वासुदेव दोनों वैष्णव धर्म के अनुयायी थे। भागवत अथवा वैष्णव धर्म का चरमोत्कर्ष गुप्त काल (319-500ई0) में हुआ। अधिकांश गुप्त शासक

‘परम भागवत’ उपाधि धारण करते थे। विष्णु का वाहन गरुड़ गुप्त राजाओं का राजकीय चिन्ह था।<sup>27</sup> मेहरौली स्तम्भ लेख से पता चलता है कि चन्द्रगुप्त द्वितीय विक्रमादित्य ने विष्णु पद पर्वत पर विष्णुध्वज की स्थापना करवायी थी। स्कन्दगुप्त का भीतरी स्तम्भ लेख (गाजीपुर) से विष्णु की मूर्ति स्थापित किये जाने का उल्लेख मिलता है। हर्षवर्द्धन के काल में भी वैष्णव धर्म एक प्रमुख धर्म था। बाणभट्ट के ‘हर्षचरित’ में पांचरात्र तथा भागवत सम्प्रदायों का उल्लेख मिलता है। चीनी यात्री हुएन-त्सांग यह विवरण देता है कि उत्तर भारत का सम्राट हर्षवर्द्धन सभी धर्मों को समान आदर देता था। प्रयाग (इलाहाबाद) के मैदानों में होने वाले समारोहों में हर्षवर्द्धन एक के बाद एक बुद्ध, सूर्य (भागवत) तथा महेश्वर (शिव) की मूर्तियों की स्थापना करके उनकी पूजा करता था।<sup>28</sup> इसी प्रकार शक, पल्लव, कुषाण आदि शासकों के सिक्कों पर शिव, वृषभ, त्रिशूल की आकृतियां मिलती हैं। जिनसे यह स्पष्ट होता है कि मौर्योत्तर काल में शिव, विष्णु की पूजा का प्रचलन था। गुप्त कालीन उदयगिरी गुहा अभिलेख भी शैव पूजा की पुष्टि करते हैं। भूमरा और नचना कुठार में पार्वती के मन्दिरों का निर्माण करवाया गया था। कुमार गुप्त प्रथम के समय करमदंडा एवं खोह में शिव लिंगों की स्थापना करवायी गयी थी। वैष्णव, शैव के समान ही शाक्त धर्म भी अच्छी स्थिति में था। राजपूत काल तक आते-आते शाक्त धर्म तंत्रवाद से पूर्णतया प्रभावित हो गया।

उपर्युक्त विवरणों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि प्राचीन काल से लेकर हर्ष की मृत्यु से पूर्व तक अर्थात् 7-8 वीं शताब्दी तक उत्तर भारत में वैष्णव, शैव, शाक्त धर्म के साथ-साथ बौद्ध धर्म के महायान सम्प्रदाय का निरन्तर विकास हुआ है। अर्थात् भक्ति का विविध रूपों में प्रारम्भिक विकास उत्तर भारत में हुआ। लेकिन 8वीं शताब्दी से इस स्थिति में बदलाव आता है। बौद्धधर्म अपने व्रजयान, सहजयान रूप में बंगाल, विहार तक सिमट जाता है। 8वीं शताब्दी में पाल वंश अंतिम शरणदाता है। नेपाल और तिब्बत में जाकर उसका तंत्रवाद से और भी सम्बन्ध बढ़ जाता है। वही व्रजयानियों की गुहागर्हित साधनाओं की प्रतिक्रिया स्वरूप 9वीं शताब्दी में (नाथ सम्प्रदाय) पूर्वी उत्तर प्रदेश में नेपाल और बिहार से लगी सीमाओं में उद्भूत होता है। जिसे कभी-कभी तंत्रवाद की एक शाखा माना जाता है। जो धीरे-धीरे उत्तरी और पश्चिमी भागों में फैल गया, जिसने उत्तर भारत में भक्ति आन्दोलन के विकास के लिए आधार प्रदान किया। दूसरी तरफ अब वही 8वीं से 15वीं सदी तक भक्ति के परवर्ती एवं व्यापक विकास की प्रतिक्रिया दक्षिण भारत में शुरू होती है। अर्थात् 8वीं शताब्दी से भक्ति के विकास का केन्द्र बिन्दु उत्तर भारत की जगह दक्षिण भारत बन जाता है और फिर रामानुज की परम्परा के संत रामानन्द द्वारा 13-14वीं शताब्दी में दक्षिण भारत की भक्ति को उत्तर भारत लाया जाता है। इन तथ्यों से दो

महत्वपूर्ण प्रश्न उभर कर सामने आते हैं:-

1. किन परिस्थितियों में 'भक्ति' उत्तर से दक्षिण की ओर स्थानान्तरित होती है?

2. जैसा कि सामान्यतया स्वीकार किया जाता है कि 13-14 वीं शताब्दी में उत्तर भारत में उद्भूत भक्ति, दक्षिण भारत में विकसित भक्ति आन्दोलन की ही एक शाखा है, तो फिर प्रश्न उठता है कि दोनों के बीच में 500 वर्षों का अन्तराल क्यों है?

उपर्युक्त प्रश्नों का उत्तर उस समय भारत में हुए राजनीतिक, सामाजिक, धार्मिक परिवेश में हुए बदलाव में निहित है। सातवीं शताब्दी में हर्ष की मृत्यु के बाद राजनीतिक विघटन की प्रक्रिया शुरू होती है। उत्तर भारत में राजपूत राज्यों का उदय होता है। जो आपस में निरन्तर संघर्षरत रहते थे। राजनीतिक एकता समाप्त हो गयी। उत्तर भारत अपना नेतृत्व खो देता राजपूत राज्यों की स्थापना ने पुरातन प्रणालियों में नये जीवन का संचार नहीं किया और जब इन राज्यों पर 11-12वीं शताब्दी में मुस्लिम आक्रमण हुआ तब ये राज्य लगभग समाप्त हो गये, लेकिन तब तक हिन्दु समाज वर्णाश्रम व्यवस्था, जातिप्रथा, छुआछूत, कर्मकाण्ड सहित अनेक कुरीतियों के कारण अत्यन्त कमजोर हो चुका था।<sup>29</sup>

वहीं दूसरी ओर दक्षिण भारत में हिन्दू धर्म एक विजेता धर्म था। उसने बौद्धधर्म एवं जैनधर्म से संघर्ष किया था और उसमें वह विजयी हुआ था। इस विजय ने उसमें नई स्फूर्ति का संचार किया था। इसके अतिरिक्त दक्षिण के राज्य, चालुक्य, पल्लव, चोल शासकों के अर्न्तगत समृद्धि और शक्ति की पराकाष्ठा पर पहुँच चुके थे, जिन्होंने हिन्दू धर्म का दक्षिण भारत में पुनर्स्थापन किया था। इसके अतिरिक्त दक्षिण भारत में ही सर्वप्रथम 8वीं शताब्दी में इस्लाम, हिन्दू धर्म के सम्पर्क में आया और उसने उभरते हुए हिन्दू चिन्तन को उद्वेलित किया।<sup>30</sup>

दूसरी बात यह भी महत्वपूर्ण है कि उत्तर भारत में राजनीतिक विघटन की प्रक्रिया शुरू होने के बावजूद उत्तर और दक्षिण के मध्य कभी संबंध टूटे नहीं। 7वीं शताब्दी के पूर्व भी उत्तर के लोगों का सम्पर्क दक्षिण और सुदूर दक्षिण के लोगों से रहा था। उत्तर भारतीय दक्षिण भारत में भी जाकर बसे थे। उनके साथ वैदिक धर्म और संस्कृत विद्या का भी आगमन हुआ था, जिससे दक्षिण भारतीयों के जीवन में बदलाव आया। उत्तर भारत में जैन एवं बौद्ध धर्म के प्रतिपादन के शीघ्र बाद इनके प्रचारक दक्षिण भारत आये थे और उन्होंने दक्षिण भारत के हजारों लोगों को अपने धर्म में दीक्षित किया था। इस प्रकार ईस्वी युग की प्रारम्भिक सदियों में दक्षिण भारत में भी कई धर्म उभर रहे थे। जैन, बौद्ध, शैव, वैष्णव, शाक्त तथा कई अन्य पंथ अच्छे पड़ोसियों के रूप में साथ-साथ अस्तित्व में थे। पांचवीं सदी में गुप्त साम्राज्य की स्थापना से सांस्कृतिक विजय की प्रक्रिया को बहुत बल मिला। नई स्फूर्ति वाले हिन्दू धर्म के धर्म प्रचारकों की नई लहरें सम्पूर्ण देश में व्याप्त हो गयी। ब्राह्मण

अप्रवासी केरल प्रदेश में बस गये, आस्थाओं में उन्होंने नये जीवन का संचार किया और अपधर्मी प्रजातियों से घातक संघर्ष करने के लिए उन्हें तैयार किया। सातवीं शताब्दी में चीनी यात्री हुएन—त्सांग ने बौद्ध एवं जैन धर्म को मजबूत स्थिति में पाया था, लेकिन शैव सम्प्रदाय उनके शक्तिशाली प्रतिद्वन्दी के रूप में तेजी से उभर रहा था। पल्लव शासक शैव सम्प्रदाय के उत्थान के महान समर्थक थे।<sup>31</sup> जबकि उत्तर भारत में हर्ष सहिष्णुतापूर्वक हिन्दू धर्म एवं बौद्ध धर्म को समान रूप से प्रोत्साहित कर रहा था। चालुक्य नरेश पुलकेशिन द्वितीय ने अश्वमेध यज्ञ किया। पल्लव शासक नरसिंह वर्मन ने महामल्लपुरम् के मंदिर का निर्माण कराया।<sup>32</sup> इससे स्पष्ट होता है कि दक्षिण भारत की दो प्रमुख शक्तियां चालुक्य और पल्लव हिन्दू धर्म को संरक्षण प्रदान करने में लगी हुयी थी।

इस प्रकार दक्षिण भारत में (उत्तर भारत में 8वीं शताब्दी के पूर्व तक भक्ति के प्रारम्भिक विकास पर आधारित) परवर्ती धार्मिक विकास की बुनियाद रखी गयी। 7—8वीं शताब्दी में भारत की राजनीतिक शक्तियां, जहां एक तरफ हिन्दू धर्म को संरक्षण प्रदान कर उसका पुररुत्थान करने में लगी हुयी थी, वही दूसरी तरफ, संत, आचार्य भी जैन एवं बौद्ध धर्म से जनता का मोह भंग कर शैव, वैष्णव की पूजा के लिए जनता को आकर्षित करने में लगे हुए थे और सफल भी हुए। 8—9वीं शताब्दी में शंकराचार्य ने जैन—बौद्ध जैसे अवैदिक धर्मों का बहिष्कार करते हुए “स्मार्तमार्ग” की स्थापना का प्रवर्तन किया। “अद्वैतवाद” की प्रतिष्ठा कर जनता को बताया कि ब्रह्म ही सत्य है, जगत् मिथ्या है, जीव ब्रह्म से किसी प्रकार भिन्न नहीं है। इसके लिए शंकराचार्य ने खण्डन—मण्डन की तर्क प्रणाली का अनुसरण किया, जिसका अधिक प्रभाव शिक्षित वर्ग पर पड़ा।<sup>33</sup> इसके अतिरिक्त दक्षिण, पश्चिम और उत्तर के बहुसंख्य स्मार्त, उनके अनुयायी बन गये। वही विष्णुपंथी अलवारों अथवा अडयारों एवं शिव पंथी नयनारों<sup>34</sup> (10वीं शताब्दी के दक्षिण हिन्दू सन्त) ने प्रबल धार्मिक मनोभावों से युक्त अत्यन्त लोकप्रिय प्रबन्धों की रचना कर प्रेम और भक्ति पर आधारित दर्शन द्वारा जनता को बौद्ध एवं जैन धर्म से विमुख कर दक्षिण भारत में हिन्दू धर्म को पुर्नजागृत करने में सफल हुए थे।

शिव और विष्णु के इन भक्तों ने भक्ति सम्प्रदाय को दक्षिण भारत में विकसित किया और इनके अनुयायी उनकी कृतियों को सर्वोच्च प्रामाणिकता देते हैं। शैव साहित्य<sup>35</sup> राजराजा कुलशेखर चोल (985—1013 ई0) के समय तंजौर के नम्बी ने ‘तिरुमोराई’ का नाम देकर व्यवस्थित किया। इनमें ईश्वर की प्रशंसा और प्रार्थना की कविताएं हैं और इनका उपयोग समारोहों और धार्मिक अवसरों पर वेदों के समान किया जाता है। शैवपंथी नयनारों की संख्या 63 बतायी गयी है। जिनमें अप्पार, तिरुज्ञान, सम्बन्दर, सुन्दरमूर्ति, मणिकवाचगर आदि के नाम उल्लेखनीय हैं। इन्होंने भजन कीर्तन, शास्त्रार्थ, प्रेम, भक्ति,

समर्पण, उपदेश के माध्यम से शैवधर्म का जोरदार प्रचार-प्रसार किया। नयनार संतों के विचारों को इन उदाहरणों द्वारा समझा जा सकता है—

- विष्णु, ब्रह्मा, अग्नि और पवन में और प्रबल गर्जना करने वाले सागर में निहित है।<sup>36</sup> – संत अप्पार।
- मुक्ति उन्हीं की और केवल उन्हीं की होगी, जो हर स्थान पर परमेश्वर का स्मरण करते हैं<sup>37</sup> – तिरुनाबुकुरस।
- उसने अपने सौन्दर्य का दर्शन करा दिया है, मुझे अपना बना लिया है। ओह, मैं उसके निकट कब जाऊंगा।<sup>38</sup> – मणिकवाचगर इत्यादि।

वैष्णव पंथ का शैवपंथ से अलगाव और एक सम्प्रदाय के रूप में विकास अलवारों के कारण हुआ।<sup>39</sup> उन्होंने अपने विचार अधिकतर संस्कृत महाकाव्यों और पुराणों से लिए। उनकी कविताएं 10वीं सदी में संभवतः नाम्मालवार के संपादन में नाथमुनि द्वारा संकलित और व्यवस्थित किया गया था। इसे 'नालायीरा-प्रबंधन' के नाम से जाना जाता है और इसे वेदों के समान ही पवित्र माना जाता है। अलवार (वैष्णव संतों) की संख्या 12 बतायी गयी है। इनमें तिरुमंगई, पेरिय, अलवर, आण्डाल, नाम्मालवार आदि का नाम उल्लेखनीय है। इन्होंने भजन, कीर्तन, नामोच्चरण, मूर्ति दर्शन आदि के माध्यम से वैष्णव धर्म का प्रचार किया। उनका कहना था कि मोक्ष के लिए ज्ञान नहीं, अपितु विष्णु के प्रति भक्ति और समर्पण आवश्यक है। उनके उपदेशों के कुछ उद्धरण इस प्रकार हैं:—

- यदि मैं किसी से विवाह करूंगी, तो केवल परमात्मा से ही करूंगी<sup>40</sup> – आण्डाल
- अंतरिक्षों के महान स्वामी आपने मेरे हृदय को अपना बना लिया है। मेरे साथ आपका सम्बन्ध इतना आत्मीय है कि मैं आपसे निवेदन करता हूँ कि आप मुझे कभी न त्यागें, मैं इतने प्रेमपूर्वक आपसे संलग्न हूँ<sup>41</sup> – नम्या इत्यादि।

इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन एवं बौद्ध धर्म के विरुद्ध इन शैव एवं वैष्णव संतों ने जनता को हिन्दू धर्म के प्रति आकर्षित कर हिन्दू धर्म को पुनः जागृत करने में सफलता पायी। इसके साथ ही शंकराचार्य के ज्ञान पर आधारित अद्वैत दर्शन का विरोध भी प्रारम्भ हुआ, विरोध करने वाले अलवार एवं नयनार संतों की जगह, वैष्णव आचार्य और शैव आचार्य कहलाये।<sup>42</sup> आचार्यों में सर्वप्रथम 10वीं शताब्दी के 'नाथमुनि'<sup>43</sup> (जिन्हें रामानुजाचार्य का गुरु माना जाता है) लिया जा सकता है, जिन्होंने शंकर के दर्शन को गलत सिद्ध करने के लिए और भक्ति पर आधारित धर्म की स्थापना करने हेतु रामानुजाचार्य को वादरायण के ब्रह्मसूत्र पर टीका लिखने के लिए निर्देश दिया।

'अद्वैतवाद' के विरोध में भक्तिमार्ग का चार सम्प्रदायों में प्रार्दुभाव हुआ। इनमें से प्रत्येक ने धार्मिक संस्कारों के पालन को विशेष महत्व दिया था। ये सम्प्रदाय थे – (1)

रामानुजाचार्य का श्री सम्प्रदाय (2) माध्वाचार्य का द्वैत सम्प्रदाय (3) विष्णु स्वामी (वल्लभाचार्य) का शुद्धाद्वैत सम्प्रदाय (रूद्र सम्प्रदाय) (4) निम्बाकाचार्य (निंबादित्य) का द्वैताद्वैत सम्प्रदाय (सनकादि सम्प्रदाय)। इन चारों सम्प्रदायों के दार्शनिक मतों में भेद है, परन्तु एक बात में वे सब सहमत हैं। वह बात है शंकराचार्य के दर्शन का विरोध, दूसरी बात जो इन सब में एक है, वह है ईश्वर का अवतार धारण करना। जीवात्मा सबके मत से भिन्न-भिन्न है। वह अद्वैतवादियों की धारणा के अनुसार भगवान में कभी लीन नहीं होता। इन सम्प्रदायों का उत्तर भारत में मध्ययुगीन भक्ति आन्दोलन के उद्भव और विकास के साथ सीधा सम्बन्ध हमें दिखायी देता है। रामानुजाचार्य द्वारा स्थापित प्रपत्तिवाद और विशिष्टाद्वैतवाद की ही परम्परा पर चल कर रामानन्द दक्षिण की इस भक्ति प्रपत्तिवाद को उत्तर लाये, जिसने उत्तर भारत में भक्ति के विकास हेतु आधार प्रदान किया। **“भक्ति द्राविडी उपजी, उत्तर लाये रामानन्द। परगट किया कबीर ने सप्तदीप नवखण्ड।”** उपर्युक्त विवरणों से स्पष्ट होता है कि भक्ति 8वीं शताब्दी के बाद दक्षिण भारत में क्यों उन्नति कर रही थी।

फिर प्रश्न यह उठता है कि दोनों के बीच में इतना अन्तराल क्यों हुआ?

(जैसे कि पूर्व में उल्लेख किया गया है) 7वीं शताब्दी में हर्ष की मृत्यु के बाद उसके साम्राज्य का पतन होता है और उत्तर छोटे-छोटे कई राज्यों में विभाजित हो गया था। राजनीतिक, सामाजिक, धार्मिक, आर्थिक स्थिति में महत्वपूर्ण परिवर्तन आये। जैसा कि सतीशचन्द्र ने लिखा है 7वीं से 12वीं शताब्दी के काल की उत्तर भारत की प्रमुख विशेषतायें थी— राज्य की बढ़ती हुई कमजोरी, स्थानीय जमींदार विशिष्ट वर्गों की ताकत में वृद्धि और अधिक से अधिक प्रशासनिक, आर्थिक, राजनीतिक भूमिका हासिल करके उनको विकेंद्रित करने की ताकत, नगरों के पतन, व्यापार में गतिरोध, पूर्व की तुलना में ज्यादा अनुपात में ब्राह्मणों को भूमिका हस्तान्तरण<sup>45</sup> इत्यादि। डी0डी0 कौशाम्बी का मत है कि समाज में सामन्तवादी व्यवस्था प्रभावी थी। सामन्तों के अधिकारों और प्रतिष्ठा में काफी वृद्धि हुई।<sup>46</sup> सामंती विचारधारा का एक महत्वपूर्ण साधन भक्ति थी।<sup>47</sup>

यह काल राजपूतों के उदय का काल भी माना जाता है। राजपूतों की उत्पत्ति के संबंध में मतभेद है। लेकिन इस बात पर एक सामान्य राय है कि राजपूत कई जातियों से मिलकर बने थे जिनमें ब्राह्मण आदिवासी और वे विदेशी भी शामिल थे, (जैसे— शक, हूण, सीथियन इत्यादि) जो इस देश में बस गये थे।<sup>48</sup> यह वर्ग धीरे-धीरे वर्ण श्रेणी में ऊपर उठने भूमि और राजनीतिक सत्ता पर नियंत्रण करने में सफल हुआ। लेकिन सतीशचन्द्र के अनुसार इसके बावजूद भी ब्राह्मणों के समर्थन और उच्च वंशावली के बिना समाज में उच्च वर्ण स्तर प्राप्त नहीं किया जा सकता था। अतः उत्तर भारत में राजपूतों का उदय उन व्यक्तियों के मध्य

एक मौन गठजोड़ का प्रतिनिधित्व करता था, जिनका भूमि पर नियंत्रण था और जिनके पास राजनीतिक ताकत थी और ब्राह्मण एक प्रकार से इन वर्गों की हर बात को न्याय संगत ठहराते थे।<sup>49</sup> विभिन्न शासक वर्गों को राजपूतों अथवा क्षत्रियों के रूप में मान्यता प्रदान करने के बदले में ब्राह्मणों को अपने भरण पोषण और मंदिरों के निर्माण तथा रखरखाव हेतु भूमि और धन का उदार अनुदान प्राप्त किये जाते थे, धर्म और राज्य तंत्र के मामलों में उनसे आज्ञा ली जाती है। ब्राह्मण जिस प्रतिष्ठा का आनंद लेते थे उसका एक उदाहरण द्रष्टव्य है—मेवाड़ जिसे राजपूत समाज में प्रमुख घराना माता जाता था। उसके शासकों ने खुद को शिव के दीवान के रूप में नामजद किया, शासक के रूप में नहीं।<sup>50</sup> इस प्रकार राजपूत शासक समाज के वर्णव्यवस्था ब्राह्मण, गाय आदि के रक्षक के रूप में उभरकर आये। इसे धर्म का अभिन्न अंग समझा जाता था।<sup>51</sup>

इस प्रकार हम देखते हैं कि राजपूत—ब्राह्मण गठजोड़ ने वैदिक युगीन कर्मकाण्डीय व्यवस्था और सामाजिक कुरीतियों को पुनर्स्थापित करने में महत्वपूर्ण भूमिका निभायी। कुमारिल की रचनाओं से इसकी पुष्टि होती है।<sup>52</sup> मूर्ति पूजा (जिसमें घोर अंध विश्वास शामिल थे) का उदय और धर्म के रूप में कर्म सिद्धान्त का विस्तार राजपूत कालीन धर्म की विशेषता बनी। अलबरूनी के “किताबुल—हिन्द” में वर्णित तथ्यों से इसकी पुष्टि होती है।<sup>53</sup> इस सामाजिक—धार्मिक व्यवस्था को राजपूत ब्राह्मण गठबन्धन द्वारा समर्थन और प्रोत्साहन दिया जाता था। इस प्रकार स्थापित सामाजिक व्यवस्था अर्थात् वर्ण व्यवस्था और कर्मकाण्ड में अवरोध उत्पन्न करने के किसी भी प्रयास को ब्राह्मण वर्ग के विरोध और राजपूत शासकों का दमन झेलना पड़ता था। **इससे स्पष्ट हो सकता है कि उत्तर भारत में ‘भक्ति’ के प्रारम्भिक हलचलों के बाद भी यह आन्दोलन व्यापक रूप क्यों नहीं ग्रहण कर सका।** हाँलाकि बौद्धिक स्तर पर भक्ति के दर्शन और सिद्धान्त से संबंधित संस्कृत की रचनाओं का लिखना जारी रहा। इनमें सबसे महत्वपूर्ण रचना “भागवत पुराण” थी, जो संभवतः उत्तर भारत में ही लिखी गयी थी।<sup>54</sup> ‘भागवत पुराण’ निःस्वार्थ और समर्पण युक्त भक्ति का उपदेश और निराकार ब्रह्म की उपासना पर बल देता है। भागवत पुराण ग्रन्थों के प्राचीन धर्म से मध्य काल के भक्ति के धर्म की ओर एक संक्रमण था।<sup>55</sup> किन्तु धर्म में भावना का तत्व इतना शक्तिशाली नहीं था कि वह “जाति” की बढ़ती कठोरता अथवा पुरोहित (ब्राह्मण वर्ग) की बढ़ती शक्ति का प्रभावी ढंग से मुकाबला कर पाता।<sup>56</sup> राजपूतों के आधिपत्य का काल, विभाजन और संघर्ष का काल था। समाज एक ओर सामंती अराजकता और वंशों के संघर्षों से तथा दूसरी तरफ धार्मिक मतभेदों और पुरोहित (ब्राह्मण) वर्ग के स्वार्थ के कारण अत्यन्त कमजोर हो गया था। किन्तु (यद्यपि राजनीतिक शक्ति का पतन हो रहा था) साहित्य, कला, विज्ञान अभी भी उन्नति कर रहे थे।



राजपूत युग में उत्तर और दक्षिण के मध्य विवाद के बहुत से बिन्दु थे। दक्षिण में एक पुश्तैनी जमींदार वर्ग द्वारा भूमि और सत्ता पर अधिकार करने की सामंतवादी प्रक्रिया उतनी विकसित नहीं हो पायी थी, जितनी कि वह उत्तर भारत में विकसित हो चुकी थी, और न ही जमींदार वर्गों और ब्राह्मणों के मध्य कोई गठबंधन स्थापित हो पाया था।<sup>57</sup> सामाजिक संरचनाओं में भी अन्तर था। दक्षिण भारत में ब्राह्मण और शूद्र दो प्रमुख जातियां थी। मुश्किल से ही किसी क्षत्रिय जाति का अस्तित्व दिखता है। उत्तर भारत की तुलना में दक्षिण भारत में ब्राह्मणों की संख्या भी कम थी। जिसके कारण ब्राह्मण उतने शक्तिशाली नहीं थे, जितने कि वे उत्तर भारत में थे। अतः तुलनात्मक रूप से अधिक सरल और कम श्रेणीबद्ध समाज में 'भक्ति' का लोकप्रिय आन्दोलन दक्षिण भारत में अधिक सरलता से विकसित हो सकता था। (यह भी ध्यान रखना चाहिए कि दक्षिण भारत में भक्ति आन्दोलन के प्रारम्भिक लक्ष्य उतने अधिक ब्राह्मण और उनके कठोर धार्मिक रीति रिवाज नहीं थे, जितना कि बौद्ध एवं जैन थे, जो उस समय बहुत से दक्षिणी दरबारों में शक्तिशाली स्थिति में थे)। उत्तर भारत में इस्लाम के आगमन और 12वीं शताब्दी के अंत में तुर्कों द्वारा राजपूत राज्यों की जगह तुर्की शासन की स्थापना हुई, जिसके परिणामस्वरूप उत्तर भारत के सामाजिक, धार्मिक, आर्थिक परिवेश में बदलाव हुआ। इन परिवेश ने ही 14वीं से 16वीं शताब्दी में "भक्ति" के पूर्ण विकास के लिए आधार तैयार किया।

### सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. भगवद्गीता 9, 27 (भगवानदास द्वारा अनुदित)।
2. वही, 9, 29
3. श्वेताश्वर उपनिषद : 6, 23 (ह्यूम द्वारा अनुदित)।
4. उद्धत युसुफ हुसैन (1960). छान्दोग्य उपनिषद. मध्यकालीन भारतीय संस्कृति, एक झलक. बाम्बे: एशिया पब्लिसिंग हाउस, पृष्ठ-3.
5. थ्रेडर. इंट्रोडक्शन टू अहिरबुध एंड पंचरात्र संहिता, अध्याय 37.
6. युसुफ हुसैन. मध्यकालीन भारतीय संस्कृति: एक झलक, पृष्ठ 3.
7. भगवद्गीता : 8, 22 (भगवानदास द्वारा अनुदित)
8. वही, 9, 26
9. वही, 9, 14
10. वही, 9, 20
11. वही, 9, 17

12. वही, 9, 18
13. बारनेट(1908). सम नोट्स दि हिस्ट्री आफ द रिलीजन आफ लव इन इण्डिया. इंटरनेशनल कांग्रेस फार द हिस्टरी आफ रिलिजंस.
14. सेजविक (1910). भक्ति. जर्नल आफ दि बाम्बे ब्रांच आफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी.
15. ऋग्वेद (विल्सन का अनुवाद) प्रथम, 164, 45 (10, 90, 3, 4)
16. ऐतरेय ब्राह्मण. टप्प् 11, 12, 17
17. श्वेताश्वर उपनिषद. छह, 23–24 (हयूम द्वारा अनुदित)
18. छान्दोग्य उपनिषद. उद्धृत युसुफ हुसैन, पूर्वोक्त, पृ0 3
19. ग्रियर्सन. महाभारत के नारायणीय खण्ड का अनुवाद.
20. भगवद्गीता (भगवानदास द्वारा अनुवादित) आठ, 22, ताराचन्द : पूर्वोक्त, पृ035
21. भण्डारकर. वैष्णिज्म एण्ड शैविज्म एण्ड माइनर रिलिजन सिस्टम पृ0 103
22. वही, पृ0 108
23. रोमिला थापर (1995). भारत का इतिहास. दिल्ली, पृ0 85.
24. वही, पृ0 87–89
25. बील. लाइफ आफ हुएन–त्सांग, पृ0 177.
26. ताराचन्द. पूर्वोक्त, पृ0 23–25.
27. श्रीवास्तव, ओ0पी0. भक्ति एण्ड फ्यूडल सोसाइटी इन अर्ली मेडिवल इण्डिया, पूर्वोक्त, पृ0 368.
28. ताराचन्द (2006). भारतीय संस्कृति पर इस्लाम का प्रभाव. दिल्ली : ग्रन्थ–शिल्पी, पृ0 23.
29. वही , पृ0 87
30. वही, पृ0 87–88
31. श्रीवास्तव, ओ0पी0. भक्ति एण्ड फ्यूडल सोसाइटी इन अर्ली मेडिवल इण्डिया. पूर्वोक्त, पृ0 366
32. ताराचन्द(2006). भारतीय संस्कृति पर इस्लाम का प्रभाव. दिल्ली: ग्रन्थ–शिल्पी, पृ0 88.
33. चतुर्वेदी, परशुराम (1950). उत्तर भारत की संत परम्परा, इलाहाबाद, पृ0 37.
34. हेरम्ब चतुर्वेदी. सीचुएटींग भक्ति इन इट्स कान्टेम्परेरी सोशल सीटींग, भारती जनरल, भाग 22, पृ0 60.
35. बारनेट. ब्रिटिश म्यूजियम केटलाग आफ दि तमिल बुक्स; श्रीनिवास अयंगर : तमिल

- स्टडीज, उद्धरण ताराचन्द – भारतीय संस्कृति पर इस्लाम का प्रभाव, पृ0 89
36. किंग्सवरी और फिलिप. हिग्स आफ दि तमिल शैवइट सेंटस पृ0 65
  37. वही, पृ0 57, एम0जी0एस0 नारायणन एण्ड वेलूथाट केशवन : भक्ति मूवमेन्ट इन साउथ इण्डिया
  38. वही, पृ0 127
  39. भण्डारकर : वैष्णविज्म एण्ड शैविज्म एण्ड माइनर रिलिजन सिस्टम, पृ0 82–84; ताराचन्द : पूर्वोक्त, पृ0 94
  40. नित्यानुसनातनम सिरिज, भाग 3, पृ0 54
  41. गोविन्दचार्य : दि उिवाइन विस्डम ऑफ दि इविडियन सेंटस, पृ0 103
  42. ताराचन्द : पूर्वोक्त, पृ0 98
  43. हजारी प्रसाद द्विवेदी : हिन्दी साहित्य की भूमिका, पृ0 54
  44. हजारी प्रसाद द्विवेदी : हिन्दी साहित्य की भूमिका, पृ0 54
  45. सतीश चन्द्र(1969). मध्यकालीन भारत में इतिहास लेखन, धर्म एवं राज्य का स्वरूप, पृ0 86; आर0एस0 शर्मा. सोशल चेंज इन अर्ली मेडिवल इण्डिया, दिल्ली
  46. कौशाम्बी, डी0डी0 (1962). सोशल एण्ड इकोनामिक्स एसपेक्ट ऑफ द भागवद्गीता मिथ एण्ड रियलीटी, बाम्बे, पृ0 31.
  47. सुवीराजायसवाल (1967). द ओरिजीन एण्ड डेवलपमेंट ऑफ वैष्णवीज्म, दिल्ली, पृ0 37.
  48. श्रीवास्तव,ओ0पी0: भक्ति एण्ड फ्यूडल सोसाइटी इन अर्लि मेडिवल इण्डिया. पूर्वोक्त, पृ0 369
  49. सतीशचन्द : पूर्वोक्त, पृ0 86–87
  50. वही, पृ0 87
  51. कर्नल टॉड. राजस्थान, जिल्द दो, पृष्ठ 602 (कुक द्वारा संपादित)
  52. सतीश चन्द. पूर्वोक्त, पृ0 87
  53. वही, पृ0 88
  54. अलबरूनी . किताबुल – हिन्द, पृ0 111, सतीश चन्द्र : पूर्वोक्त, पृ0 88
  55. सतीश चन्द. पूर्वोक्त, पृ0 88
  56. ताराचन्द. पूर्वोक्त, पृ0 129
  57. वही, पृ0 129
  58. सतीश चन्द. पूर्वोक्त, पृ0 90

# अफगान शासन के अधीन प्रशासनिक व्यवस्था का स्वरूप—15वीं सदी के विशेष संदर्भ में

कुमारी विद्या

शोध छात्रा मगध विश्वविद्यालय  
बोधगया

अफगान एक विभाजित समुदाय थे जिनमें कई प्रकार के विदेशी मुसलमान विशेष कर उत्तर-पश्चिमी सीमांत क्षेत्र के कबीलों के लोग शामिल थे। इनमें विभिन्न जातियाँ और उपजातियाँ शामिल थी, जिनमें युसुफजई, नियाजी, सरवानी, अफरीदी, खटक, बतानी, लोदी, दिलजाक, नियाजी, सूर इत्यादि प्रमुख थे। इस क्षेत्र में जीवन कठिन था अतः प्रकृति ने उन्हें ऐसे गुणों से संपन्न किया था जिससे वे अच्छे सैनिक और सेनापति के रूप में कार्य कर सकें। पहाड़ी क्षेत्र में अलग-अलग बसावट और कृषि योग्य भूमि के टुकड़े होने से उनमें स्वतंत्र और व्यक्तिवादी भावनाओं को बढ़ावा दिया था। शक्तिशाली और युद्धप्रिय होने के कारण भारत पर आक्रमण करने वाले सुल्तान महमूद गजनवी और मोहम्मद गोरी ने अपनी सेना में अफगानों की एक पृथक शाखा का गठन किया था। पृथ्वीराज चौहान के खिलाफ अफगान नेता मलिक महमूद लोदी ने 12000 अफगान घुड़सवारों का नेतृत्व किया था। दिल्ली सल्तनत के प्रारंभिक शासक कुतुबुद्दीन ऐबक एवं इल्तुतमिश ने भी अफगानों को संरक्षण दिया था। बलवन के काल में बड़े पैमाने पर उत्तर-पश्चिमी सीमांत क्षेत्रों से भारत में अफगानों का आगमन हुआ। बलवन ने मेवातियों से दिल्ली को सुरक्षित करने के लिए बड़े पैमाने पर प्रशासन में उनको स्थान दिया। लूट-पाट और अशांति को रोकने के लिए बलवन ने अफगानों को भोजपुर, काम्पिल्य और पटियाली में बसाया।

अपने सैनिक और युद्ध कौशल के कारण इन्होंने बलवन से लेकर फिरोज तुगलक के काल तक दिल्ली सल्तनत की राजनीति में महत्वपूर्ण स्थान हासिल कर लिया। फिरोज तुगलक के उत्तराधिकारियों के समय में इनकी स्थिति इतनी मजबूत हो चुकी थी की जब 1451 ई0 में बहलोल लोदी ने सत्ता पर अधिकार कर लिया तो उसका विशेष विरोध नहीं हुआ। अफगान केवल दिल्ली में ही अपनी सत्ता स्थापित करने में सफल नहीं रहे बल्कि तैमूर के आक्रमण के पश्चात् उदित होने वाले अधिकांश क्षेत्रीय राज्यों में अफगान शासकों की सत्ता बनी हुई थी। पश्चिमी भारत, पूर्वी भारत और मध्य भारत के अनेक क्षेत्रों पर इनका प्रशासन था।

मध्यकालीन भारत में अफगान शासन को प्रमुख रूप से दो समयावधि में बाँटा जा सकता है। पहला, बहलोल लोदी द्वारा स्थापित लोदी प्रशासन व्यवस्था और दूसरा, शेरशाह द्वारा स्थापित सूर शासन व्यवस्था। अफगानों का कबिलाई लोकतंत्र और उनकी स्वतंत्र

मनोवृत्ति निरंकुश राजतंत्र का समर्थन नहीं करती थी और शासक की सत्ता की समानों में श्रेष्ठ मानने तक ही स्वीकार करती है। अतः प्रथम अफगान राज्य में सजातीय वर्गों का अपेक्षित सहयोग प्राप्त करने के लिए बहलोल लोदी ने इन्हीं सिद्धान्तों को अपने राजत्व सिद्धांत का आधार बनाया। वैसे भी प्रथम अफगान राज्य की स्थापना के समय दिल्ली में अन्य कुलीन वर्गों की अपेक्षा अफगानों की संख्या कम थी। अतः सजातीय वर्गों का सहयोग आवश्यक था। सिकन्दर लोदी ने यद्यपि प्रशासनिक ढाँचे में बहलोल लोदी की व्यवस्था को ही बनाए रखा परन्तु कुछ हद तक तूर्की सिद्धान्तों को भी अपनाया। सिकन्दर ने सुल्तान की उपाधि धारण कर यह स्पष्ट कर दिया था कि वह वास्तविक शासक है और नीति निर्माण और प्रशासन में उसकी सर्वोच्च भूमिका है। परंतु इब्राहिम लोदी के काल में अफगान अमीर उसके सर्वोच्चता को स्वीकार करने को तैयार नहीं थे। दूसरी अफगान शासन व्यवस्था को स्थापित करने के बाद शेरशाह ने यद्यपि अफगानों को यथोचित स्थान दिया परन्तु अतिशय केन्द्रीकरण कर उनको नियंत्रण में रखा।

अफगानकालीन प्रशासन व्यवस्था से संबंधित जानकारी हमें तारीख-ए-दाउदी, तबाकात-ए-अकबरी, वाक्यात-ए-मुस्ताकी, तारीख-ए-शेरशाही, तारीख-ए-सलातीनदृए-अफगाना, हुमायुनामा आदि से मिलती है। इसके अतिरिक्त कुछ प्रमुख विदेशी यात्रियों एवं समकालीन साहित्यों जैसे हिन्दी, संस्कृत, बंगला, मैथिली आदि से भी जानकारी प्राप्त होती है।

लोदी साम्राज्य की स्थापना के साथ ही अफगानों ने प्रशासन व्यवस्था का संगठन प्रारंभ किया। बहलोल लोदी ने दिल्ली की गद्दी की प्राप्ति अफगानों के मदद से की थी। इसलिए सुल्तान बनने के बाद वह अफगान अमीरों के साथ बराबरी का बर्ताव करता था तथा अपने शासनकाल में लोदी, फार्मूली, नुहानी और शेरवानी कबीलों के अफगान, सरदारों को प्रशासन में उच्च पद प्रदान किया। बहलोल लोदी ने कुछ अफगान राजकुमारों को भी प्रशासनिक पदों पर नियुक्त किया जैसे कृबारबक शाह, आलम खाँ, मुबारक खाँ इत्यादि।

सुल्तान सिकन्दर लोदी के काल में भी शासक वर्ग में अफगान अमीरों का बाहुल्य बना रहा। सुल्तान यह भली भाँती जानता था कि अफगान अमीरों का बाहुल्य रहने से लोदी साम्राज्य को स्थापित्य प्रदान होगा। उसको शासन काल में लोदी, नुहानी, शेरवानी एवं फारमूली अफगान सरदारों को दिल्ली सल्तनत में महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त था। इब्राहिम लोदी के शासन काल में भी अफगान अमीर महत्वपूर्ण पदों पर नियुक्त थे। उदाहरण के लिए दरिया खाँ लोदी और दौलत खाँ लोदी क्रमशः बिहार और पंजाब के प्रान्तीय गर्वनर थे। शेरशाह के शासनकाल में अफगान अमीरों की संख्या में असामान्य रूप से वृद्धि हुई। वह अफगानों की स्वभाविक कमजोरी अपने जातीय कबीलों को मदद करने की भावना से

वाकिफ था। अतः साम्राज्य की नींव मजबूत करने और विस्तार करने के उद्देश्य से उसने समकालीन प्रमुख अफगान अमीर फतह खान नियाजी, खास खान, सुजात खान, दरिया खान, आलम खान, इत्यादि को महत्वपूर्ण पदों पर स्थापित किया। इन अफगान अमीरों के मदद से शेरशाह प्रशासनिक व्यवस्था को सुव्यवस्थित रूप से संचालित करने का प्रयास किया तथा उसे इस कार्य में सफलता भी प्राप्त हुई। अफगान अमीरों ने शेरशाह के उत्तराधिकारी इस्लाम शाह को भी प्रशासन चलाने में विभिन्न प्रकार से मदद की।

यद्यपि लोदी सुल्तानों के काल में प्रशासनिक अधिकारियों की भरती और पदोन्नति के संबंध में कोई सामान्य नियम नहीं था और अफगान जाति के लोगों को विशेष महत्व दिया जाता था परंतु सूर शासकों के काल में योग्यता को विशेष प्राथमिकता दी जाती थी। हेमू इसका एक महत्वपूर्ण उदाहरण है जो शहना-ए-बाजार से के पद पर नियुक्त हुआ और कालांतर में साम्राज्य का प्रान्तपति बना।

दिल्ली सल्तनतकाल में केन्द्रीय प्रशासन में सूल्तान के पश्चात् सबसे महत्वपूर्ण अधिकारी वजीर होता था। अफगानकाल में बहलोल लोदी के समय कोई वजीर नहीं था। सिकन्दर लोदी ने मियाँ भुआ को अपना वजीर नियुक्त किया। वह इब्राहिम लोदी के काल में भी वजीर रहा परन्तु उसका कार्य क्षेत्रीय वित्तीय प्रशासन तक सीमित था। शेरशाह ने प्रशासन को केन्द्रीयकृत कर दिया था। उसके काल में वजीर था लेकिन उसके कार्यों का सम्पादन शासक स्वयं करता था। इस्लाम शाह के पश्चात् आदिल ख़ाँ ने शमशेर खान को राजनीतिक कारणों से वजीर नियुक्त किया। बाद में उसने हेमू की योग्यता के आधार पर उसे वजीर नियुक्त किया। अफगान काल में वजीर केवल राजस्व विभाग का प्रधान होता था तथा वह लेखा जोखा और अंकेक्षण की व्यवस्था करता था। दीवाने विजारत में प्रशासनिक क्रमबद्धता में वजीर के अतिरिक्त नायब वजीर, मुशरिफ, मुस्तौफी, खजानादार आदि रहते थे। मुस्तौफी का व्यय की जाँच करता था और सभी तरह के दस्तावेज उसके कार्यालय में रहते थे।

विजारत विभाग के अतिरिक्त दीवान इन्शा था जो शाही पत्र व्यवहार देखता था। दबीर-ए-खास इस विभाग का प्रमुख होता था। वह सुल्तान के समक्ष सुल्तान से संबंधित पत्र पढ़ता था तथा आज्ञानुसार शाही पत्र जारी करता था।

दीवाने अर्ज, सैन्य विभाग था जिसका प्रधान अफगान काल में आरिज-ए-मुमालिक होता था। इसका मुख्य कार्य सैनिकों की भर्ती, सैनिकों एवं घोड़ों का हुलिया तथा फौजों का निरीक्षण था। एक महत्वपूर्ण विभाग दीवाने रिसालत था जो संभवतः विदेश मंत्रालय का भी काम करता था। धार्मिक विषय मुख्य सद्र तथा न्यायिक विषय मुख्य काजी के अधीन थे। मुहतासिब नामक केन्द्रीय अधिकारी की भी जानकारी मिलती है जो लोगों की नैतिकता पर नजर रखता था। शेरशाह के काल में मीरे आतिश नामक अधिकारी की जानकारी मिलती है

जिसके अधीन शेरशाह का तोपखाना रहता था। शाही निवास का प्रमुख वकील—ए—दर था जो शाही निवास से संबंधित कर्मचारियों पर नियंत्रण रखता था। लोदी तथा सूर शासकों के काल में साम्राज्य के अन्तर्गत विभिन्न प्रान्तों के प्रमुख को 'मुक्ता' अथवा श्वलीष कहा जाता था जो सामंतवर्ग के अधीन था। शेरशाह के काल में प्रान्तपतियों का भी उल्लेख मिलता है, किन्तु प्रान्तों का समुचित संगठन नहीं किया गया था। शेरशाह अधिकारों के हस्तांतरण में विश्वास नहीं करता था। इसलिए साम्राज्य बंगाल के अलावा अन्य प्रान्तों में विभाजित नहीं किया गया था। डॉ० कालिका रंजन कानूनगों के अनुसार, शेरशाह के शासन की प्रमुख इकाई परगना था। प्रान्तीय शासन उसके समय में नहीं था। डॉ० परमात्मा शरण इस से सहमत नहीं है। उनका विचार है कि शेरशाह ने अपना साम्राज्य प्रान्तों में विभाजित किया था। डॉ० राम प्रसाद त्रिपाठी इस मत से सहमत नहीं है। उनके अनुसार शेरशाह को प्रान्तों को संगठित करने का मौका नहीं मिला परन्तु बंगाल सहित कुछ अन्य प्रान्त भी थे। प्रान्तों का प्रमुख सम्राट के प्रतिनिधि के रूप में शासन करता था।

प्रान्त के बाद की महत्वपूर्ण इकाई शिक एवं परगना थी। लोदी काल में शिक के स्थान पर सरकार शब्द का अधिकाधिक प्रयोग होने लगा। जिसका प्रधान शिकदार—ए—शिकदरान होता था। उसके नीचे की इकाई परगना थी। इसके प्रशासन और संग्रहण के लिए शिकदार और मुंसिफ नियुक्त किए जाते थे। इसके अतिरिक्त कारकून (लिपिक), फोतादार (खजांची), अमीन (राजस्व संग्रहक) एवं कानूनगों होते थे। अफगान शासकों की प्रशासनिक प्रतिभा का वास्तविक कार्य स्थानीय प्रशासन में ही दिखाई देता है। चूंकि राजस्व की आय का मुख्य स्रोत कृषि उत्पादन था। अतः कृषि योग्य भूमि की वास्तविक माप और राजस्व संग्रह पर उन्होंने बहुत ध्यान दिया। सिकन्दर लोदी ने भूमि मापन के लिए सिकन्दरी गज को प्रारंभ किया। इस गज से भूमि की वास्तविक माप करके उसे दस्तावेजों में दर्ज करना सुगम हो गया, जिससे राजस्व निर्धारण में सुगमता आई। सिकन्दर लोदी ने जमींदारों पर प्रभावी नियंत्रण के भी उपाय किए। शेरशाह ने भी भूमि के मापन या जरीब को प्रोत्साहन दिया। उसने राजस्व व्यवस्था के लिए 'राई' पद्धति का सृजन किया। इसके अंतर्गत भूमि के प्रकारों के आधार पर राजस्व का संकलन किया जाता था। शेरशाह ने जहाँ स्थानीय अपराधों के लिए स्थानीय उत्तरदायित्व को लागू किया वहीं स्थानीय प्रशासन में अन्य कार्यों के संचालन के लिए परंपरागत ग्रामीण संस्थाओं को मान्यता दी। शेरशाह के प्रशासनिक सुधारों द्वारा साम्राज्य की आर्थिक समृद्धि में वृद्धि हुई।<sup>12</sup>

इस प्रकार हम देखते हैं कि प्रथम अफगान राज्य की स्थापना के लिए तथा उसके पश्चात् प्रशासनिक ढाँचे को स्थापित करने के लिए बहलोल लोदी को अफगानों के कबिलाई लोकतंत्र के सिद्धांत को अपनाना पड़ा। जिसके तहत उसने उन्हें न केवल महत्वपूर्ण, पदों पर उनको नियुक्त किया बल्कि श्मनसद—ए—आली जैसे सामान्य उपाधि को

ही धारण किया। लेकिन सिकन्दर लोदी ने तुर्की प्रशासन प्रणाली को अपनाया और सुल्तान की उपाधि धारण की। सबसे महत्वपूर्ण बात यह थी कि वह अफगान राजत्व सिद्धांतों के अनुसार विकेन्द्रित प्रशासनिक ढांचे को अपनाते हुए भी सुल्तान की गरिमा और प्रभुत्व को स्थापित करने में सक्षम हुआ। इब्राहिम लोदी मान्य अफगान सिद्धांतों के अनुसार शासन नहीं कर पाया। अफगान अमीरों के साथ संबंध ठीक नहीं रख पाने के कारण ही उसका पतन हुआ। जबकि शेरशाह का राज्य "प्रभुता के अफगान सिद्धांत और तुर्क सिद्धान्तों का मिला जुला रूप था। उसने अफगान सरदारों को राज्य में साझीदार नहीं बनाया परन्तु अपने अफगान सरदारों और सिपाहियों की आवश्यकताओं का ख्याल रखता था। एक ओर उसने अफगानों को जो उसके झंडे के नीचे आकर खड़े हो गए थे, बड़ी-बड़ी जागीरें और इत्ते दिए वहीं दूसरी ओर जासूसों के माध्यम से उनपर कड़ा नियंत्रण भी रखता था। शेरशाह यद्यपि एक निरंकुश शासक था परंतु अपनी उदारता और सुधारों द्वारा अफगान प्रशासन को जनकल्याणकारी स्वरूप प्रदान में सफल रहा।

### संदर्भ संकेत :

1. जोशी, रीता (1985). दि अफगान नोबिलिटी एण्ड द मुगल्स. दिल्ली, पृ० 50.
2. निजामुद्दिन अहमद, तबकाते अकबरी, पृ० 294.
3. सिद्दीकी, आई. एच. (969). सम आस्पेक्ट्स ऑफ अफगान डेसपाटिज्म इन इंडिया. अलीगढ. पृ० 13.
4. जोशी, रीता, पूर्वोद्धृत, पृ० 55.
5. श्रीवास्तव, हरिशंकर (1978). मुगल शासन—प्रणाली. पृ० 52.
6. त्रिपाठी, राम प्रसाद (1964). सम आस्पेक्ट्स ऑफ मुस्लिम्स एड्मिनिस्ट्रेशन. इलाहाबाद: सेंट्रल बुक डिपो. पृ० 188—190.
7. इब्न हसन. सेंट्रल स्ट्रक्चर ऑफ दि मुगल एम्पायर, पृ० 209.
8. रिजवी, एस०ए०ए०. तुगलक कालीन भारत, भाग—2, पृ० 100.
9. अहमद, याह्या बिन (1932). तारिख—ए— मुबारकशाहीमुबारकशाही (अंग्रेजी अनुवाद)वाद के.के बसुबसु. बडौदा ओरिएंटल इंस्टिट्यूट, पृ० 304.
10. त्रिपाठी, राम प्रसाद. सम आस्पेक्ट्स ऑफ मुस्लिम एडमिनिस्ट्रेशन इन इण्डिया, पृ० 304.
11. नियाजी, के. एन. (1956). स्टडीज इन मेडिभल इण्डियन हिस्ट्रीहिस्ट्री, अलीगढ. पृ० 131.
12. अशरफ, के. एम. (1970). लाईफ एण्ड कन्डीशन ऑफ दि पिपुल ऑफ हिंदुस्तान, द्वितीय संस्करण. नई दिल्ली: ओरिएण्टल पब्लिशर्स, पृ० 92.



## Guidelines

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC, a Peer Reviewed and Interdisciplinary Journal, invites articles, research papers, case studies, surveys and book reviews in the field of Literature, Culture, Social Problems, Contemporary International Issues, Science, Environment, Commerce and Management, Teacher Education, Politics etc. The text should be addressed to The Chief Editor, Principal, S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj. Soft copies can be sent to [anveeksharj.sskgdc@gmail.com](mailto:anveeksharj.sskgdc@gmail.com)

- The cover letter should include declaration from the author (s) that:
  1. The manuscript is an original research work and has not been published elsewhere including open access at the internet.
  2. The data used in the research has not been manipulated, fabricated, or in any other way misrepresented to support the conclusions.
  3. No part of the text of the manuscript has been plagiarised.
  4. The manuscript is not under consideration for publication elsewhere.
  5. The manuscript will not be submitted elsewhere for review while it is still under consideration for publication in our Journal.

### General Guidelines

1. The manuscript should be of about 2,500 to 3,000 word length.
2. Tables, illustrations, charts, figures, exhibits, etc., should be serially numbered.
3. The Text should contain in the following order: an abstract; main text of the article and references.
4. Abstract should not be more than 300 words and should be accompanied by 5 keywords.
5. Manuscripts should be in single-column format, (1.5 line spacing) with text **English (in 11-point Times Roman font) or Hindi (in 14 point Kruti Dev 10)** and with one-inch margins on all four sides of the page.

- Address of correspondence :

Chief Editor. Anveeksha Research Journal of SSKGDC  
S.S. Khanna Girls' Degree College,  
179-D, Attarsuiya, Allahabad – 211003  
Contact No.: 9839840517, 9415368950, 9415636169

- The publisher is not responsible for any discrepancy/inaccuracy in the paper/material/data provided by the author(s).

- The views expressed in the papers are purely of the author(s) and do not reflect the views of the institute.

#### **APA Referencing Style for Book**

- Mitchell, J.A., Thomson, M., & Coyne, R.P. (2017). *A guide to citation*. London, England : My Publisher

#### **Edited Book**

- Williams, S.T. (Ed.). (2015). *Referencing : A guide to citation rules* (3rd ed.). New York, NY : My Publisher

#### **Edited book chapter**

- Troy, B.N. (2015). APA citation rules. In S.T. Williams (Ed.). *A guide to citation rules* (2nd ed., pp. 50-95). New York. NY : Publishers.

#### **Journal Article**

- Mitchell, J.A. (2017). Citation : Why is it so important. *Mendeley Journa*. 67(2), 81-95

#### **E-Journals Article**

- Mitehell, J.A., (2017). Citation : Why is it so important. *Mendeley Journal*. 67(2). 81-95. Retrieved from <https://www.mendeley.com/reference-management/reference-manager>

#### **For Website Resources**

- Mitehell. J.A., (2017, May 21). *How and when to reference*. Retrieved from <https://www.howandwhentoreference.com>.

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC  
VOL 4, ISSUE 1, 2021  
Statement about the ownership and other particulars

1. Title of Publication : ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC
2. Language : Bilingual (Hindi and English)
3. Place of Publication : 179-D, Attarsuiya, Allahabad - 211003 U.P.
4. Periodicity of publication : Annual
5. Name, Nationality and Address of Publisher : Dr. Lalima Singh, Principal  
Indian  
Sadanlal Sanwaldas Khanna  
Girls' Degree College  
179-D, Attarsuiya,  
Allahabad-211003, U.P.
6. Name, Nationality and Address of Printer : Rajiva Bhargava  
Indian  
Rajiva Offset & Printers Private Limited  
119, Swami Vivekanand Marg  
Allahabad-211 003
7. Name, Nationality and Address of Editor : Dr. Lalima Singh (Principal)  
Indian  
Sadanlal Sanwaldas Khanna  
Girls' Degree College  
179-D, Attarsuiya,  
Allahabad-211003, U.P.
8. Owner's Name : Principal S. S. Khanna Girls' Degree College,  
179-D, Attarsuiya,  
Allahabad-211003, U.P.

I, Dr. LALIMA SINGH hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

**Dr. LALIMA SINGH**

---

The views and opinions expressed in the articles are those of the author and not of the SSKGDC

---

Printed by Rajiva Bhargava published by Dr. Lalima Singh on behalf of Principal, S.S. Khanna Girls' Degree College, Allahabad and printed at Rajiva Offset and Printers Private Limited, 119, Swami Vivekanand Marg, Allahabad-211003 and published at 179-D, Attarsuiya, Allahabad-211003, U.P., Editor Dr. Lalima Singh

R.N. UPBIL / 2018 / 76423

ISSN 2581-8163

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

VOL 4, ISSUE 1, 2021



**Sadanlal Sanwaldas Khanna Girls' Degree College, Prayagraj**

(A Constituent College of University of Allahabad)

**सदनलाल सांवलदास खन्ना महिला महाविद्यालय, प्रयागराज**

179-D, Attarsuiya, Prayagraj - 211003

Phone : 0532-2659124, 2451682, 2451791

Email : anveeksharj.sskgdc@gmail.com

[www.sskhannagirldsdc.com](http://www.sskhannagirldsdc.com), [www.sskhannagirldsdc-bed.com](http://www.sskhannagirldsdc-bed.com)

