

ISSN 2581 - 8163

ANVEEKSHA
RESEARCH
JOURNAL
OF SSKGDC



VOL. 3, ISSUE 3, 2020



**SADANLAL SANWALDAS KHANNA GIRLS'
DEGREE COLLEGE, PRAYAGRAJ**
(A Constituent College of University of Allahabad)

NEXT ISSUE : CALL FOR PAPERS

Last Date : 30 April 2021

Manuscript to be sent to

E-mail : anveeksharj.sskgdc@gmail.com

Invitation is open to :

1. Faculty members of Universities, College 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

Editor :

Prof. Lalima Singh, Principal

Editorial Board :

- Dr. Rita Chauhan
- Dr. Neerja Sachdeva
- Dr. Meenu Agrawal
- Dr. Rachana Anand Gaur
- Dr. Manjari Shukla
- Dr. Archana Jyoti
- Dr. Harish Kumar Singh
- Dr. Sheo Shankar Srivastava
- Dr. Surendra Kumar
- Dr. Shikha Agarwal

VOL. 3, ISSUE 3, 2020

ISSN 2581 - 8163



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

(A Constituent College of University of Allahabad)

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. 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.)
Mail I.D.: nqpankaj@yahoo.co.in
Phone : 9839141715
- **Prof. Umesh Chandra Srivastava**
Treasurer, The National Academy of
Science, India
Add.: 25-A, Sgashipuram, Shiv Ram Das
Gulati Marg (Mayo Road)
Allahabad-2 (U.P.) INDIA
Mail I.D.: ucsrivastava@rediffmail.com
Phone : 0532-2266745 (R), 9335120178
- **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.)
Mail I.D.: heramb,chaturvedi@gmail.com
Phone : 9452799008
- **Prof. A. K. Mishra**
Ex. Head, Dean Designing
Computer science & Engineering
Department, MNNITA
Add.: C-113, Shantipuram
Prayagraj - 211021 U.P. India
Mail I.D. akm@mnnit.ac.in
Phone : 9889678042
- **Prof. Ajay Jaitly**
Head of the Department
University of Allahabad
Add.: House No. 1, Gujrati Mohalla
Prayagraj-211003 (Near Attarsuiya)
Mail I.D.: ajayjaitly@gmail.com
Phone : 9415308867

Peer Review Committee

• **Prof. Arun Kumar Misra (Retd)**

Ex. Head, Dean Designing
Computer science & Engineering
Department, MNNITA
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 Dept.
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**

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

• **Pro.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. Mohd. Shakeel Ahmed Samdani**

Dean, Faculty of Law
Aligarh Muslim University, Aligarh
Mail I.D.: drshakeelsamdani@gmail.com

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

• **Prof. Dhananjai Yadav**

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

• **Dr. Dhananjai Chopra**

Course Coordinator,
Center of Media Studies,
Add.: 515] Vinayak Enclave
Ashok Nagar, Prayagraj-2
University of Allahabad, Prayagraj
Mail I.D.: c.dhananjai@gmail.com

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

Editor :

Prof. Lalima Singh, Principal

S.S. Khanna Girls' Degree College, Allahabad
lalima_drsociology@rediffmail.com. 9415644674

Editorial Board :

- **Dr. Rita Chauhan**
Associate Professor
Department of Education
S.S. Khanna Girls' Degree College
Allahabad
chauandrrita@gmail.com, 9415351594
- **Dr. Neerja Sachdev**
Associate Professor
Department English
S.S. Khanna Girls' Degree College
Allahabad
dr.neerajsachdev@gmail.com
9335112555
- **Dr. Meenu Agarwal**
Associate Professor
Department of Ancient History, Culture
and Archaeology
S.S. Khanna Girls' Degree College
Allahabad
meenuagrawalssk@gmail.com
9839840517
- **Dr. Rachana Anand Gaur**
Associate Professor
Department of Hindi
S.S. Khanna Girls' Degree College
Allahabad
rachanaanand64@gmail.com
9415368950
- **Dr. Manjari Shukla**
Associate Professor
Department of Philosophy
S. S. Khanna Girls' Degree College
Allahabad
majorishkl@gmail.com
9415636169
- **Dr. Archana Jyoti**
Associate Professor
Department of Chemistry
S.S. Khanna Girls' Degree College
Allahabad
jyotiarchana@rediffmail.com
9936805726
- **Dr. Harish Kumar Singh**
Assistant Professor
Department of Education
S.S. Khanna Girls' Degree College
Allahabad
harishparihar29@gmail.com
9935615078
- **Dr. Sheo Shankar Srivastava**
Assistant Professor
Department of Medieval History
S.S. Khanna Girls' Degree College
Allahabad
sheomed@gmail.com
9453417449
- **Dr. Surendra Kumar**
Assistant Professor
Department of B.Ed.
S.S. Khanna Girls' Degree College
Allahabad
skumarald563@gmail.com
9450590224
- **Dr. Shikha Agrawal**
Assistant Professor
Faculty of Commerce
S. S. Khanna Girls' Degree College
Allahabad
agarwalshikhal1981@gmail.com
9452245489

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

अनुक्रम

क्र.सं. शीर्षक	लेखक	पृष्ठ सं.
1. From the desk of the Editor	Prof. Lalima Singh	1
2. अन्वीक्षा-अन्तर्दृष्टि	डॉ० रीता चौहान	3
3. दार्शनिकता की अवधारणा	प्रो० रमेश चन्द्र सिन्हा	4
4. फ़िराक की शायरी में औरत के रूप	प्रो० अली अहमद फ़ातमी	16
5. A Philosophical Discourse on Covid-19 Corona Virus Pandemic	Dr. Hari Shankar Upadhyaya	21
6. झाँसी में स्वतंत्रता संघर्ष (1858-1942)	प्रो० बी.के. श्रीवास्तव	26
7. खबरों के कवि गजानन माधव मुक्तिबोध	डॉ० धनंजय चोपड़ा	36
8. वेद और आधुनिक जीवन	डॉ० लक्ष्मीकान्त पाण्डेय	41
9. भारतीय सामाजिक व्यवस्था में वैश्य समुदाय की स्थिति का आलोचनात्मक विश्लेषण (द्वितीय नगरीकरण एवं बौद्ध साहित्य के विशेष परिप्रेक्ष्य में)	डॉ० प्रदीप कुमार केसरवानी	45
10. संस्कृत साहित्य में अंक विज्ञान	डॉ० ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव	60
11. भारतीय अर्थव्यवस्था के लिए क्रिप्टोकॉरेंसी का आलोचनात्मक मूल्यांकन	डॉ० राजेश केसरी	64
12. बस्तर की शिल्पकला में गणेश प्रतिमा का स्थान (बड़े डोंगर के विशेष संदर्भ में)	डॉ० नितेश कुमार मिश्र ढालसिंह देवांगन भेनू ठाकुर	68
13. प्राचीन अभिलेखों में वर्णित यज्ञ : धर्मग्रन्थ के संदर्भ में	डॉ० सत्यप्रकाश श्रीवास्तव	77
14. संस्कृत वाङ्मय में वर्णित शब्दकोश-मूल्यों की वर्तमान में प्रासंगिकता	सपना विश्वकर्मा	81

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

15.	माड़िया जनजाति में स्वास्थ्य जागरूकता का अध्ययन (बस्तर के संदर्भ में)	डॉ० आनन्द मूर्ति मिश्रा शारदा देवांगन	88
16.	विधवा विवाह के सम्बन्ध में वैधानिक एवं नैतिक दृष्टिकोण	डॉ० दीपमाला मिश्रा	100
17.	ऐतिहासिक पटल पर धार्मिक एवं सामाजिक समरसता का आकलन	डॉ० ऋतु मालवीय	106
18.	महात्मा गांधी का सामाजिक चेतना में योगदान	डॉ० दिनेश कुमार	115
19.	समाज में अर्थ की प्रासंगिकता	डॉ० दीपशिखा श्रीवास्तव	119
20.	The Theme of Swami Vivekananda's Speeches And Poetry in "The Light of Longinus" On the sublimity.	Dr. Jai Shankar Tiwari	123
21.	उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विद्यार्थियों की ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति का अध्ययन	डॉ० नीता सिन्हा डॉ० बुद्धि सागर गुप्ता	132
22.	राजनीतिक उथल-पुथल के बीच राज्यपाल की राजनैतिक चुनौतियाँ : एक संक्षिप्त अवलोकन (1959 से 2018 तक)	हरीराम प्रजापति डॉ० मानवेन्द्र सिंह	139
23.	भारत में वैदिक कालीन साहित्य में मानवाधिकार	डॉ० अश्विनी यादव	145
24.	The Communitarian Consciousness among Muslims towards Nationalism in Colonial India.	Dr. Rajesh Kumar Nayak	153
25.	Effect of Macroeconomic Variables on Stock Market Returns in India	Dr. Sanjay Kumar Das	162
26.	भाषाई अस्मिता, राष्ट्र और आदिवासी	प्रभाकर सिंह	176
27.	Behind the report card : Study of public spending on educational infrastructure at primary and secondary level	Sugandh Kumar Choudhary	183

From The Desk of the Editor



As the New India's National Education Policy, NEP 2020, is reimagining the roadmap for higher education, Anveeksha, our academic endeavour marks a modest, yet significant, step towards the realisation of the objectives of transforming India into a "vibrant knowledge society and global knowledge societies." This issue of bilingual Anveeksha Research Journal of SSKGDC (Vol. III, 2020) carries twenty seven research papers of myriad issues of socio-economic concerns. I'm pleased to present to the readers, research papers, which, on the scale of inquisitive instincts, undoubtedly has attempted to live up to the objectives of our journal, whose name itself means 'inquest'.

The first paper authored by Prof. Ramesh Chandra Sinha discusses, on a very general note, about the Philosophical Concept whereas the next paper of Prof. Ali Ahmed Fatmi reveals identity of women in 'Firaq's' poetry (Shayari).

Prof. B.K. Srivastava of Dr. Hari Singh Gaur Central University, Sagar, meticulously uncovers the struggle story from Jhansi of our freedom. The next contribution by Prof. Pradeep Kumar Kesarwani attempts to critically analyse the status of the Vaishya Community in the Indian social system.

Dr. Dhanajay Chopra's research paper titled, News Poet Gajanan Madhav Muktibodh on media offers a space of solitude for the readers. In his paper Dr. Om Prakashlal Srivastava offers a unique insight about numerology in Sanskrit literature and advocated its relevance for the society.

Next in the line is a jointly written paper of Mr. Dhal Singh Devangan (PhD Scholar) and Dr. Nitesh Kumar Mishra where their research about art craft idols of Lord Ganesh has brought to light the district Bastar. Dr. Deepshikha Srivastava advances the normative discourse of economics in our society through her paper. Dr. Jai Shankar Tewari presents a systematic thematic review of speeches and poems of Swami Vivekananda that has left a positive impact on Indian civilization.

The efforts of Dr. Rajesh Kesari, titled as, “Critical Evaluation of Crypto Currency for Indian Economic”, analyses the pros and cons of crypto currency with special reference to its profound implications for Indian Economy, testifies the Anveekshas’ continuing contemporary relevance with its content. Next in the row is the paper of Dr. Ritu Malviya, which assesses the religious and social harmony from a historical perspective.

Sapna Vishwakarma considers the case for contemporary relevance of dictionary described in the Sanskrit literature. Dr. Anand Mishra & Sharda Devangan in the context of Bastar studies the health awareness in Maadia tribe of Chattisgarh. In an insightful piece, Dr. Deepmala Mishra throws some light on the untouched issue of widow marriage while reflecting upon statutory as well as ethical considerations involved. Dr. Ashwini Yadav studies the literature of Vedic Period in the light of Human rights and Dr. Dinesh Kumar highlights the contribution of Mahatma Gandhi in raising social consciousness.

Dr. Neeta Sinha and Dr. Budhi Sagar Gupta in their article study the attitude of students enrolled students in higher education towards grading system studying in higher education.

The jointly written paper of Hariram Prajapati and Dr. Manvendra Singh uncovers the political challenges of Governor in times of political turmoil has been discussed at length. Dr. Rajendra Kumar Nayak has highlighted the communitarian consciousness among muslims towards nationalism to colonial India. Dr. Sanjay Kumar Das and Mr. Sugandh Kumar Choudhary has focused upon the effect of economic, variables on stock on stock markets in India, and the study of the public spending on educational infrastructure at primary and secondary level respectively. Prabhakar Singh in his article has talked about how the regional languages constitute National Identity. Dr. H. S. Upadhyay in his article takes an unique perspective as he launches on a philosophical discourse on the crisis unleashed by Covid-19 pandemic.

Recalling the profound academic obligation of disseminating ideas, our journal is more of a platform for exchanging research experiences, and like our academic institution, it is committed towards value-based quality education and constantly strives for contributing to the well being of the world.

Building on the contribution of our outstanding contributors its time to intensify our research effort. I hereby extend my invitation to all the readers to contribute and enrich others. The Editorial Board is eagerly looking forward to your suggestions to further improve the quality of the Anveeksha.

Prof. Lalima Singh
Principal

अन्वीक्षा : अन्तर्दृष्टि



शोध ज्ञान की रचनात्मक जीवन दृष्टि है, अनेकों चकरा देने वाले सवालॉ का उत्तर इसी जीवन दृष्टि से प्राप्त हो सकता है। इस दृष्टि के महत्व को समझते हुए हमारा महाविद्यालय विगत दो वर्षों से 'अन्वीक्षा' नाम से बहु अनुशासनात्मक जर्नल प्रकाशित कर रहा है। ज्ञान के विभिन्न अनुशासनाके कला, विज्ञान, दर्शन, इतिहास आदि विभिन्न क्षेत्रों के विद्वत जनों की शोध दृष्टियों को इस जर्नल में प्रकाशित किया जा रहा है। एक ओर जहाँ शोध पत्रिकाओं/जर्नल्स की बाढ़ आई हुई है वहीं ऐसे में शोध-प्रकाशनों की विश्वसनीयता अत्यन्त महत्वपूर्ण हो गई है। प्रतिष्ठित पत्रिकाओं में उच्च गुणवत्तापूर्ण प्रकाशन उच्चतर वैश्विक रैंक हासिल करने और शिक्षा की गुणवत्ता के समग्र सुधार में सहायता करते हैं। जर्नल्स की गुणवत्ता से समझौता दीर्घकालिक शैक्षिक क्षति का कारण बन सकता है। ऐसे में 'अन्वीक्षा' पत्रिका गुणवत्ता के मानकों पर खरा उतरने के लिए सतत् प्रयासरत है। नित नवीन खोजों के युग के युग में जर्नल एक अत्यन्त उचित सम्प्रेषण का माध्यम बन कर उभरा है। विज्ञान, कला, कला, मानविकी के विषयों से जुड़े हुए शोध आलेख मानवता के विकास के प्रमुख स्रोत हो सकते हैं। ब्रह्माण्ड में घटित होने वाली प्रत्येक घटना तथा साहित्यिक नये प्रयोगों के उद्घाटन में जर्नल्स की महती भूमिका रही है। हमारा प्रयास भी उक्त अनुशासनों के अन्तर्गत 'अन्वीक्षा' पत्रिका के माध्यम से नवीन शोध दृष्टियों को उद्घाटित करना है। उम्मीद है हमारा यह प्रयास सभी के लिए उपयोगी सिद्ध होगा।

डॉ० रीता चौहान
समन्वयक : IQAC

दार्शनिकता की अवधारणा (The Concept of Philosophizing)

प्रो० रमेश चन्द्र सिन्हा

अध्यक्ष

भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्
नई दिल्ली

इस आलेख की पृष्ठभूमि रेखांकित करना अदार्शनिक क्रिया नहीं कही जा सकती है। घटना 2005 की है। लंदन विश्वविद्यालय के स्कूल ऑफ ओरियन्टल एण्ड अफ्रिकन स्टडीज ने इंटरनेशनल एसोसिएशन ऑफ बुद्धिस्ट स्टडीज का अंतरराष्ट्रीय अधिवेशन आयोजित किया था। मैं भी एक आमंत्रित सहभागी था। वहां ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय के संस्कृत विभाग के अध्यापक ने अनौपचारिक वार्ता में पूछा था कि क्या वेदांत दर्शन के बाद भारतीय दर्शन मृतप्रायः हो चुका है। वेदांत दर्शन से उनका तात्पर्य शंकराचार्य के अद्वैत दर्शन से था। इसके उत्तर में मैंने श्री अरविंद और कृष्ण चंद्र भट्टाचार्य के दार्शनिक अवदान की चर्चा करते हुए कहा था कि जिस तरह पश्चिमी आधुनिक दर्शन प्लेटो के पद चिन्हों पर चलकर विकसित हुआ है उसी तरह समकालीन भारतीय दर्शन भी शंकराचार्य के पद चिन्हों पर चलकर पल्लवित एवं पुष्पित हुआ है। इस पृष्ठभूमि को ध्यान में रखते हुए मैंने अपने आलेख का शीर्षक "दार्शनिकता की अवधारणा" रखा है। वस्तुतः के० सी० भट्टाचार्य, महर्षि रमण एवं विटगेंस्टाइन के दार्शनिक विचारों के आलोक में अपने विचारों को प्रस्तुत करने का एक प्रयास है। विटगेंस्टाइन ने दार्शनिकता की अवधारणा को भाषा विश्लेषण तक सीमित कर दिया है। मेरा स्पष्ट मत है कि दार्शनिकता चित्रण सिद्धांत या भाषाई खेल नहीं है। दार्शनिकता उदात्त चेतनता है। भाषाई खेल जीवन पद्धति की अभिव्यक्ति है। दार्शनिकता जीवन एवं जगत के सच्चे स्वरूप को समझना है। दार्शनिकता आत्मचेतनता है। यह जीवन बोध की प्रक्रिया है।

शंकराचार्य की पुस्तक 'आत्मबोध' जिसका अंग्रेजी अनुवाद स्वामी निखिलानंद महाराज जी (रामकृष्ण विवेकानंद सेंटर, न्यूयॉर्क) ने बहुत ही अच्छे ढंग से किया है। मौलिक संस्कृत के श्लोकों को पुस्तक में रखते हुए उन पर अपनी टिप्पणी दी है। इस 'आत्मबोध' नामक ग्रंथ में उन्होंने वेदांत दर्शन की विवेचना भी की है। शंकराचार्य का अभिमत है कि बिना आत्मबोध के दूसरों की सेवा नहीं की जा सकती है। आत्म चेतना से ही नैतिक चेतना जागृत होती है। आत्मबोध दार्शनिक क्रिया का केन्द्र है। श्री अरविंद, श्री रमण महर्षि, श्री कृष्णचंद्र भट्टाचार्य सभी ने शंकराचार्य के दर्शन को अपने ढंग से समझा और उसे दार्शनिक

क्रिया का आधार बनाया ।

यह कहना उचित नहीं है कि शंकराचार्य के बाद भारतीय दर्शन मृतप्रायः हो चुका है । संयोगवश कुछ वर्ष पूर्व तिरुपति जाने का अवसर मिला । तिरुपति के पास ही तिरुवन्नामलई में स्थित श्री रमण महर्षि आश्रम जाने की उत्कट इच्छा हुई । श्री रमण आश्रम में पहुंचने पर पता चला कि श्री महर्षि रमण ने अद्वैत वेदांत को अपने जीवन में चरितार्थ किया था । मैं अद्वैत वेदांत को एक विशिष्ट दार्शनिक सिद्धांत के रूप में समझता रहा हूँ । ब्रह्म, ईश्वर, आत्म-चेतना, माया जैसे प्रत्ययों के ताना-बाना से निर्मित अद्वैत दर्शन है । श्री रमण आश्रम में जाने पर प्रतीत हुआ कि एक हाड़-मांस का जीवित मानव अद्वैत जैसे अमूर्त दर्शन को अपने जीवन में जीता रहा है । श्री रमण को भारतवर्ष के दर्शनशास्त्रियों ने एक तरह से उपेक्षित रखा । 60 वर्षों की दार्शनिक त्रैमासिक में कोई भी आलेख श्री रामण महर्षि की दार्शनिकता से संबंधित पढ़ने को नहीं मिला । मैं दार्शनिक और दर्शनशास्त्री में भेद करना चाहूँगा । दर्शनशास्त्री शास्त्रों में पारंगत होते हैं । शास्त्रीय ज्ञान संपन्न उद्भट्ट विद्वानों को मैं दर्शनशास्त्री कहता हूँ । के० सी० भट्टाचार्य एक दर्शनशास्त्री की श्रेणी में आते हैं । श्री रमण महर्षि शास्त्रीय अर्थ में दर्शनशास्त्री नहीं थे । परंतु उनके जीवन एवं चिंतन में दार्शनिकता थी । श्री रमण ने दर्शन को मात्र शास्त्र नहीं माना बल्कि दर्शन को जीवन में मूर्त रूप दिया है । मैं भी अक्सर भारतीय दर्शन को अमूर्तता के पिंजरे में कैद एक पवित्र शास्त्र के रूप में देखता रहा हूँ । अमूर्तता के प्रति विराग रमण आश्रम के प्रवास के क्रम में कुछ हद तक टूट गया । पहले मैं भारतीय दर्शन के अमूर्त प्रत्ययों की व्याख्या से कतराता रहा हूँ क्योंकि आत्मा, ब्रह्म, माया जैसे प्रत्ययों को क्लास रूम में व्याख्यायित कर देता था तथा विद्यार्थियों को समझा भी देता था किंतु स्वयं नहीं समझ पाया था । मैं सोचने लगा कि अमूर्तता के प्रति विराग क्यों? दार्शनिकता चेतना की अभिव्यक्ति है । चेतना आकारहीन है । दार्शनिक क्रिया अमूर्त प्रत्ययों का खेल है । अमूर्तता के प्रति अनुराग होना दार्शनिकता की मांग है । दार्शनिक क्रिया के लिए अमूर्त प्रत्ययों का परित्याग संभव नहीं है । जिन्हें भारतीय दर्शन के प्रति लगाव नहीं रहता है उनके पास यह कहने का ठोस कारण होता है कि भारतीय दर्शन जीवन एवं जगत के प्रति निषेधात्मक दृष्टिकोण रखता है । अल्बर्ट श्वाट्जर इन्हीं कारणों से भारतीय दर्शन को जीवन एवं जगत के प्रति विमुखता का दर्शन कहते हैं । अक्सर मेरे मन में यह बात उठती रही है कि वेदांत दर्शन अमूर्तता का पोषक है और जीवन में इसकी प्रासंगिकता क्या है? मूर्तता और जीवन एवं जगत के प्रति भावात्मक दृष्टिकोण की मैं दुहाई देता रहा हूँ । दूरहता के प्रति वितृष्णा और स्वच्छता के प्रति रुझान के कारण विश्लेषणात्मक दर्शन के प्रति अभिरुचि रही है । एब्सट्रैक भारतीय दर्शन के कुछ प्रत्ययों को समझने में मुझे कठिनाई होती रही है । बौद्धिक स्तर पर समझ लेने के उपरांत भी विश्वास

नहीं जमता कि ब्रह्म, ईश्वर, आत्मा, पुनर्जन्म जैसी चीजें हैं। मैं भारतीय दर्शन की गहराई को गंभीरता से समझने का प्रयास करता रहा हूँ और मस्तिष्क से अमूर्त प्रत्यय फिसल जाते हैं। मूर्त दर्शन एवं प्रसंगिकता की बात करने वाले दार्शनिक प्रमाणिकता पर बल देते हैं। प्रमाणिकता का आधार इन्द्रिय जनित अनुभूति से प्राप्त ज्ञान को मानते हैं।

भाववादियों के अनुसार दार्शनिकता की कसौटी इंद्रिय जनित अनुभूति है। मेरा ऐसा विश्वास है कि जिन लोगों ने अमूर्त प्रत्ययों को समझा है उनकी दार्शनिक चेतना उदात्त एवं प्रखर रही है। के० सी० भट्टाचार्य के शब्दों में दर्शन सैद्धांतिक चेतना की अभिव्यक्ति है। सैद्धांतिक और दार्शनिक चेतना में अंतर है। के० सी० भट्टाचार्य ने दार्शनिकता को सैद्धांतिक चेतना के रूप में समझा है। उन्होंने सैद्धांतिक चेतना के विभिन्न स्तरों को अपने आलेख 'द कांसेप्ट ऑफ फिलॉसफी' में व्याख्यायित किया है। सैद्धांतिक चेतना सापेक्ष चेतना है। दार्शनिक बोध के स्तर नहीं होते और न तो यह सापेक्ष चेतना है। दार्शनिक चेतना शुद्ध चेतना है। दार्शनिक शुद्ध चेतना का बोध है। कई बार मैंने अमूर्तता को मूर्तता के स्तर पर समझने की चेष्टा की। अमेरिका के कुछ शोधार्थियों ने गणित जैसे अमूर्त विषय को बच्चों को समझाने के लिए मूर्तता का जामा पहनाने का प्रयास किया है। हम गणित को मूर्त स्तर पर बच्चों को सिखाने के प्रयास में उसे अप्रासंगिक बना देते हैं। भारतीय विद्यार्थियों को अमूर्त गणित की अवधारणाएं समझ में आ जाती हैं किंतु यदि हम उसे मूर्त रूप में व्याख्यायित करते हैं तो गणित ठीक से नहीं समझ में आता है। व्यवहारिक एवं वास्तविक धरातल पर गणित को प्रासंगिक बनाने की उत्कट उत्कंठा में उसकी आत्मा को नष्ट कर देते हैं। जब हम अनर्गल व्यावहारिक उदाहरणों के माध्यम से गणित की अवधारणाओं को समझाने का प्रयास करते हैं तब गणित समझने में कठिनाई होती है। भारतीय दर्शन की अवधारणाओं को यदि हम मूर्त एवं प्रासंगिकता का आवरण देने की चेष्टा करते हैं तो उसकी आत्मा को क्षत-विक्षत कर देते हैं। दर्शन को समझने में कठिनाई होती है यदि हम अनर्गल कथा-कहानी जोड़कर उसे मूर्त रूप में समझने का प्रयास करते हैं। गणित का शिक्षक रंगीन मार्बल के पैकेट का प्रयोग संभावना सिद्धांत (Theory of Probability) को समझाने के लिए करता है या दूरी की व्याख्या करने के लिए दो शहरों से चलने वाली रेलगाड़ी और उसकी विभिन्न गति का सहारा लेता है। परंतु इस तरह से गणित की अवधारणा को समझने पर नई परिस्थिति उत्पन्न होने पर बच्चों को गणित के अमूर्त प्रत्ययों का प्रयोग करने में कठिनाई उत्पन्न होती है। जिन विद्यार्थियों को गणित के अमूर्त प्रत्ययों का ज्ञान रहता है वे विभिन्न परिस्थितियों में अधिक सक्षम होते हैं। अमूर्त ज्ञान होने पर समस्याओं को विविध परिस्थितियों में रखकर हम समाधान निकाल लेते हैं। जैसे $3 + 2 = 5$ या $2 + 3 = 5$ होता है। प्रतीक के माध्यम से और व्यावहारिक उदाहरण के माध्यम से सीखने में अंतर है।

कप में पानी भरे चित्र के माध्यम से माप की विधि समझना या टेनिस के बॉल को गिन कर गिनती सीखने वाले या कैलकुलेटर से जोड़ घटाव करने वालों को परिस्थिति बदल जाने पर कठिनाई हो जाती है। एक बार की घटना है मैंने लंदन सुपर मार्केट से कुछ सामान खरीदा। संयोगवश कंप्यूटर ने काम करना बंद कर दिया। सामान की तालिका बन चुकी थी परंतु जोड़ना बाकी था। मैंने उसे बिना कैलकुलेटर के जोड़ दिया परंतु सेल्स गर्ल को तब तक इंतजार करना पड़ा जब तक कंप्यूटर ठीक नहीं हुआ।

अमूर्त अवधारणाओं के माध्यम से सीखने वाले छात्र परिस्थिति के परिवर्तित होने पर भी प्रत्यय का प्रयोग कर समाधान निकाल लेते हैं। व्यावहारिक उदाहरण के माध्यम से गणित को सीखने वाले विद्यार्थियों के सृजनशीलता कुंठित हो जाती है। इसका यह तात्पर्य नहीं कि व्यवहारिक रूप से किसी प्रत्यय को समझना अनुपयोगी है। दार्शनिक चेतना को अमूर्त प्रत्ययों की समझ है। इसलिए दार्शनिकता को मैं एक सृजनात्मक प्रक्रिया मानता हूँ। भाषा-विश्लेषण का अपना महत्व है। लॉजिकल पॉजिटिविज्म या प्रैगमेटिज्म या वेदान्तइज्म जैसे दार्शनिक विधाओं का अपना महत्व है। वैज्ञानिकता के प्रति दार्शनिकों के आग्रह का प्रतिफल लॉजिकल पॉजिटिविज्म है। भाषा-विश्लेषण अमूर्त दार्शनिक प्राक्कथनों को असंज्ञानात्मक मानता है। अर्थ का स्पष्टीकरण भाषा-विश्लेषण का मुख्य कार्य है। परंतु इन विधाओं में सृजनात्मकता का नितांत अभाव है। इसलिए इसे 'सेकंड आर्डर इंक्वायरी' भी कहा जाता है। विटगेन्स्टाइन ने 'चित्रण सिद्धांत' और 'भाषाई खेल' को दार्शनिक क्रिया कहा है। विटगेन्स्टाइन का भाषाई खेल हमारी जीवन पद्धति की अभिव्यक्ति है। इसमें विविध भाषायी खेल की बात की गई है। दार्शनिकता पूर्ण जीवन बोध को कहते हैं। के०सी० भट्टाचार्य के अनुसार चेतना के विभिन्न स्तर हैं। दार्शनिक क्रिया सैद्धांतिक चेतना की अभिव्यक्ति है (Philosophy is the expression of theoretic consciousness)। मेरा मानना है कि दार्शनिकता स्वचेतना की प्राप्ति है (Philosophizing is self-realization)। पश्चिम के दार्शनिक चेतना को बौद्धिक चेतना तक सीमित कर देते हैं। किंतु भारतीय दर्शन प्रमुखतः उदात्त चेतना (Sublime Consciousness) से संबंधित है। दार्शनिकता उदात्त चेतना की क्रिया है (Philosophizing is an activity of sublime consciousness)।

उदात्त चेतना का बोध कोई तार्किक निष्कर्ष पर आश्रित नहीं है। दार्शनिकता मिल द्वारा प्रतिपादित न्याय की प्रक्रिया का प्रतिफल नहीं है। दार्शनिकता सत्य-असत्य की तालिका का भी परिणाम नहीं है। उदात्त चेतना अकस्मात् होती है। महात्मा बुद्ध को आत्मबोध को तार्किक प्रक्रिया से नहीं हुई थी। यह उदात्त चेतना आंतरिक अनुभूति से उत्पन्न होती है। शंकराचार्य के शब्दों में उदात्त चेतना अपरोक्षानुभूति कहलाती है। अंतःअनुभूति (Intuitive experience) बुद्धि की दीवार को तोड़कर उत्पन्न होती है। अभी मैं आपसे बातें कर रहा हूँ

तो 'मैं' शब्द का प्रयोग कर रहा हूँ। आप हमारे शब्दों को सुन सकते हैं। शब्द संचार का उपयुक्त माध्यम है। शब्द संचार का अवरोधक नहीं होना चाहिए। शब्द समस्यापूर्ण भी नहीं होना चाहिए। हम शब्दों को ध्यान से सुने। दो शब्दों को सुने। दोनों के बीच खाई को समझें। हम अपने मन को भी सुने और समझें। मौन के स्तर पर शब्द द्वारा निर्मित चित्र एवं अवरोध समाप्त हो जाता है। शब्द की सीमाओं से परे मौन को समझें। शब्द द्वैत पैदा करता है। शब्द का अस्तित्व द्वैत पर आधारित है। शब्द अद्वैत का बोध नहीं कराता है। जैसे ही हम कहते हैं कि दिन तुरंत हम रात की अवधारणा निर्मित कर लेते हैं। जब हम जीवन की बात करते हैं तो मृत्यु की अवधारणा को निर्मित कर लेते हैं। जैसे हम कहते हैं शुभ वैसे ही अशुभ की अवधारणा का निर्माण कर लेते हैं। जैसे ही हम 'नहीं' उच्चारित करते हैं वैसे ही 'हाँ' के अस्तित्व की अवधारणा बन जाती है। कहने का तात्पर्य यह है कि भाषा द्वैत के बीच ही कार्य करती है। यही कारण है कि हम मानव जीवन को सदैव खंडित पाते हैं। शुभ और अशुभ, ईश्वर और शैतान दोनों की परिकल्पना एक साथ बन जाती है। दार्शनिकता की मांग है कि हम शब्द से परे उठ जाएं। शब्द की संरचना से ऊपर उठकर हम उदात्त अनुभूति प्राप्त कर सकते हैं। भाषा के बंधन से मुक्त हो जाने पर ही सत्य का साक्षात्कार होता है। सत्य चेतनामय है। चेतना मात्र सद् है। मानव—स्वरूप चेतनामय है। ईश्वर या ब्रह्म कोई ठोस सत्ता नहीं बल्कि चेतना का ही नाम है। चेतना को ही ब्रह्म या ईश्वर या आत्मा या सृजनात्मक शक्ति की संज्ञा दी जा सकती है। भाषा के स्तर पर तथा बौद्धिक स्तर पर हम अंतर कर सकते हैं। परंतु चेतना शक्ति को ही ब्रह्म, ईश्वर, आत्मा किसी भी संज्ञा से विभूषित कर सकते हैं।

संदेहवादी दार्शनिक ईश्वर की सत्ता में संदेह कर सकता है — ब्रह्म को विश्वातीत अमूर्त सत्ता कहा जा सकता है। ईश्वर और ब्रह्म के अस्तित्व पर प्रश्न चिन्ह लगाया जा सकता है, किंतु चेतना पर प्रश्नचिन्ह नहीं लगाया जा सकता है। आलोचक कह सकते हैं कि आत्म—चेतना हमारी मानसिक अवधारणाओं के कारण सीमित हो जाता है। यदि हम मानसिक अवधारणा से ऊपर उठ जाते हैं तो उदात्त चेतना का अनुभव होता है। चेतना सत् है। बौद्धिक चेतना प्रत्ययों की सीमा से आबद्ध है। यदि हम लंबी साधना की प्रक्रिया से गुजरते हैं तो प्रत्ययों की सीमा से ऊपर उठ जाते हैं और आत्म—चेतना के सोपान पर पहुंच जाते हैं। श्री रमण महर्षि ने उदात्त चेतना की अवस्था तक पहुंचने के लिए आत्म—चिंतन (Self-enquiry) की बात की है। आत्म—चिंतन एक आध्यात्मिक तकनीक है जिसके माध्यम से आत्म—चेतना प्राप्त की जा सकती है। दार्शनिकता को आत्म—चिंतन की क्रिया कह सकते हैं (Philosophizing is an activity of self-enquiry) ।

कुछ आलोचक इस आत्म—चिंतन (self-enquiry) की विधि से संतुष्ट नहीं हो सकते

हैं। आत्म-चिंतन से आत्म-चेतना तक अग्रसर होने की बात दार्शनिक वाद-विवाद में फंस सकता है। ऐसे दर्शनशास्त्री जो आत्म-चिंतन से आत्म-चेतना या आत्म-बोध की प्रक्रिया पर प्रश्नचिन्ह लगाते हैं, उन्हें भारतवर्ष के मनीषियों के जीवन के पन्नों को पलटना चाहिए। श्री रमण महर्षि एक जीवंत उदाहरण हैं जिन्होंने उदात्त एवं पूर्ण अद्वैत को अपने जीवन में चरितार्थ किया है। श्री रमण महर्षि संदेहशील जिज्ञासुओं की चेतना के उदात्त स्तर तक ना ले जाकर स्वयं उनके स्तर तक उतर कर उनकी शंकाओं एवं भ्रमपूर्ण अवधारणाओं से फैली भ्रांति को दूर करते थे। इसलिए महर्षि रमण की शिक्षाओं में कभी-कभी विरोधाभास प्रतीत होता है। उदाहरण के लिए एक व्यक्ति को कहते हैं कि व्यक्तिगत आत्मा का अस्तित्व नहीं है और दूसरे व्यक्ति को समझाते हैं कि व्यक्तिगत आत्मा कैसे कार्य संपादित करती है। किस तरह मानव कर्म में आसक्त होता है। कर्म-सिद्धांत किस तरह का कार्य करता है। विभिन्न व्यक्तियों के स्तर एवं दृष्टिकोण में भिन्नता हो सकती है। विभिन्न स्तर और दृष्टिकोण के आलोक में दोनों उक्तियां उचित प्रतीत होती हैं। श्री रमण ने अपनी अनुभूति के आधार पर कहा है कि आत्मा चेतनमय है। उनके अनुसार चेतना का ही अस्तित्व है। श्री रमण ने माना है कि सिर्फ एक ही विश्वव्यापी सत्ता है। इस चरमसत्ता का भिन्न-भिन्न नामकरण हो सकता है। मूल सत्ता आत्मा, सच्चिदानंद, ईश्वर, हृदय या अन्य अभिव्यक्तियों के माध्यम से अभिव्यक्त किया जा सकता है। आत्म-अनुभूति व्यक्तिगत अनुभूति नहीं है। आत्मा अव्यक्तिगत है। यह समग्रता की चेतना है। अस्तित्व मन द्वारा निर्मित भ्रम है। मन (Mind) आत्म-अनुभूति का अवरोधक है। चेतनता की अनुभूति सदैव होती है। परंतु चेतना के साथ एकाकार हम तभी हो सकते हैं, जब मन (Mind) द्वारा स्वनिर्मित सीमाओं से ऊपर उठ जाते हैं। अनवरत आत्म-चेतना को हम स्वचेतना कहते हैं। आत्मा शुद्ध अस्तित्ववान् आत्म निष्ठ चेतना है। 'मैं हूँ' (I am) को 'मैं यह हूँ' (I am this or I am that) से भिन्न किया जा सकता है। आत्मा विषयी (Subject) और विषय (Object) नहीं है। अस्तित्व की चेतना है। चेतना एक प्रकार का बोध है। चेतनता का यह बोध प्रत्यक्ष बोध है। अबाधित आनंद का बोध है। अबाधित आनंद समग्रता का बोध है, अद्वैत का बोध है। सद्-चिद्-आनंद अलग-अलग सत्तायें नहीं हैं। उसी प्रकार सद्-चिद्-आनंद की विशेषताएं सद् + चिद् + आनंद अलग-अलग नहीं हैं। यह विश्व चेतना की शक्ति से संचालित होता है। ईश्वरवादी इस शक्ति को ईश्वर कहते हैं। ब्रह्मवादी इस शक्ति को ब्रह्म कहते हैं। चरम सत्ता व्यक्तित्वपूर्ण या सगुण नहीं है। वह आकारहीन होता है। वह पूर्ण चेतनमय है। पूर्ण चेतना शक्ति विश्व को संचालित करती है। विश्व का रचयिता (Creator) कोई ईश्वर, ब्रह्म, जीव एवं जगत् से परे नहीं है। विश्व उस चरम सत्ता की अभिव्यक्ति है (The world is the manifestation of the Supreme Reality)। आत्मा की बात करते समय श्री रमण ने 'हृदयम्' का प्रयोग किया है।

यह हृदय मानव का केंद्र है। 'हृदयम्' का अर्थ है कि आत्मा सभी प्रतिभासिक सत्ता का केंद्र बिंदु है। आत्म-बोध को सच्चा ज्ञान कहा जा सकता है। इसका यह अर्थ नहीं है कि कोई व्यक्ति है जिसे आत्मा का ज्ञान होता है। आत्म-चेतना की अवस्था में कोई विशिष्ट ज्ञाता नहीं रहता है। ज्ञाता और ज्ञेय का द्वैत नहीं रहता है। यथार्थ ज्ञान एक ऐसी सत्ता की चेतना है जहाँ विषयी और विषय का द्वैत समाप्त हो जाता है। जो व्यक्ति इस अवस्था को प्राप्त कर लेते हैं उसे ज्ञानी कहते हैं। भारतीय दर्शन में सापेक्ष चेतना के तीन स्तर— जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति बतलाया गया है। आत्मा सापेक्ष चेतना का आलंबन है। इन तीनों सापेक्ष चेतना से ऊपर भी एक स्तर है जिसे तुरीय अवस्था कहा जाता है। तुरीय अवस्था भी सापेक्षता से परे नहीं कहा जा सकता है। इस अवस्था में भी 'मैं पन' (I amness) का बोध रहता है। तुरीय से पूरे तुरीयातीत अवस्था की हम बात करते हैं। चौथे स्तर के परे की स्थिति को तुरीयातीत कहा जा सकता है। चेतना के विभिन्न चार स्तर नहीं बल्कि एक ही स्तर हैं। तुरीयातीत स्थिति ही सत्य है। इस स्थिति में व्यक्ति मौन हो जाता है, क्योंकि इस चेतना की स्थिति को भाषा के माध्यम से अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता है। के०सी० भट्टाचार्य के अनुसार दर्शन चेतना के स्तर से आरंभ होता है। वस्तुगत चेतना में हम एक वस्तु का दूसरी वस्तु के साथ संबंध को जानते हैं। आत्मगत चेतना के स्तर पर वस्तु एवं विषय का संबंध हम जानते हैं। सर्वप्रथम हमें वस्तुगत चेतना होती है, बाद में आत्मगत चेतना होती है। के०सी० भट्टाचार्य ने वस्तुगत एवं आत्मगत चेतना में भेद किया है। के०सी० भट्टाचार्य के अनुसार दर्शन के तीन पहलू हैं— (१) दर्शन विश्वास को प्रतिपादित करता है (२) विश्वास शब्दों में अभिव्यक्त होते हैं (३) यह सैद्धांतिक चेतना की अभिव्यक्ति है। सैद्धांतिक चेतना (Theoretic consciousness) 'स्पीकेबुल' की समझ है।¹ जिसको हम अभिव्यक्त करते हैं उनमें विश्वास का होना आवश्यक है। इस बात को हम उदाहरण के द्वारा व्यक्त कर सकते हैं। 'स्क्वायर सर्किल' या 'गोल्डेन माउंटैन' में ना तो विश्वास किया जाता है और ना तो अविश्वास। यदि इसके बारे में कोई भी तथ्य ऐसा लगता है जैसा कुछ भी नहीं कहा गया है। यह सैद्धांतिक चेतना का अंश नहीं बन सकता है। 'स्पीकेबुल' जिसमें विश्वास किया जाता है वह सैद्धांतिक चेतना का अंश है— एक झूठ भी सैद्धांतिक चेतना का अंश होता है क्योंकि जब हम झूठ बोलते हैं तो एक विश्वास को अभिव्यक्त करते हैं। जब हम झूठ बोलते हैं तब हम विश्वास दिलाते हैं कि जो कुछ हम बोल रहे हैं, वह सत्य है। यह ऐसे विश्वास की स्थापना करना चाहता है जिसमें वक्ता को विश्वास नहीं है फिर भी श्रोता को विश्वास दिलाना चाहता है कि वह जो कुछ कहता है वह सत्य है। तथ्यों का आकस्मिक गुण 'स्पीकेबिल्टी' है किंतु दार्शनिक विचार का आवश्यक गुण 'स्पीकेबिल्टी' है।² कृष्णचंद्र भट्टाचार्य ने अपने दार्शनिक विचार को 'द कांसेप्ट ऑफ फिलॉसफी' में अभिव्यक्त करते हुए

कहा है कि दर्शन का आरंभ सैद्धांतिक चेतना के स्तर पर होता है। श्री रमण महर्षि तुरीयातीत अवस्था की बात करते हैं। इस स्थिति में व्यक्ति मौन हो जाता है क्योंकि इस चेतना की स्थिति को शब्दों के माध्यम से अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता है। आत्मा का स्वरूप विचार एवं भाषा से मुक्त स्थिति है। चरम सत्ता नाम रूप से परे है। यह सीमातीत अवस्था है। चरमसत्ता भाषा, सैद्धांतिक चेतना एवं विचार से आबद्ध नहीं है। चरम सत्ता अस्तित्व-अनअस्तित्व जैसे अभिव्यक्ति से परे है। सत्ता मात्र चेतनमय है। अज्ञान के नाश होने पर चेतना प्रकाशित होती है। ज्ञान-अज्ञान से परे चेतना ही चरम सत्ता है। चरम सत्ता असीम है। ससीम सत्ता का आधार है। चरम सत्ता जैसा है वैसा है। जब ज्ञान और अज्ञान दोनों का नाश हो जाता है तो शुद्ध चेतना (Pure Consciousness) मात्र रह जाती है।

दार्शनिक चेतना शुद्ध चेतना की स्थिति है न कि सैद्धांतिक चेतना की अभिव्यक्ति। उपनिषद् ने इस स्थिति को 'अहम् ब्रह्मास्मि' तथा 'तत्त्वमसि' जैसी अभिव्यक्ति से व्यक्त किया है। तत्त्वमसि की स्थिति में आत्मा चरमसत्ता में तिरोहित हो जाती है। यह स्थिति स्वप्रकाशमान है। सुख-दुःख, अच्छा-बुरा, ज्ञान-अज्ञान की स्थिति से हम ऊपर उठ जाते हैं। दार्शनिकता शब्द जाल नहीं है। यह शब्दार्थ या वाक्य-विश्लेषण भी नहीं है। दार्शनिकता तो मौन धारण करने में है क्योंकि भाषा एवं विचार सापेक्ष स्तर पर कार्यरत है। मौन की स्थिति को पूर्ण ज्ञान की स्थिति भी कहते हैं। यदि मानव स्वरूप चेतनमय है तो प्रश्न उठता है कि हम चेतना प्राप्ति के लिए प्रयास क्यों करते हैं? यहां स्पष्ट करना आवश्यक है कि पूर्ण चेतना के लिए हमें अन्य वस्तुओं की चेतना का परित्याग करना होगा। जब हम अन्य वस्तुओं का परित्याग कर देते हैं तो शुद्ध चेतना मात्र रह जाती है। इसी शुद्ध चेतना (Pure consciousness) को हम आत्मा, ईश्वर या ब्रह्म के नाम से जानते हैं।

आलोचक कह सकते हैं कि आत्मा चेतनमय है तो हर व्यक्ति को आत्म-बोध या आत्म दीपोभवः का भान क्यों नहीं होता है? क्यों नहीं सभी लोग महात्मा बुद्ध, रामकृष्ण परमहंस, श्री अरविंद, महर्षि रमण तथा विवेकानंद बन जाते हैं? मुझे क्यों नहीं आत्म बोध होता है? इसका कारण है साधारण मनुष्य अहम् युक्त है। मानव का ज्ञान बौद्धिक और सापेक्ष है। श्री रमण महर्षि का कहना है कि सापेक्ष ज्ञान में विषय और विषयी की चेतना होती है जबकि आत्मबोध की स्थिति पूर्णचेतना की स्थिति है, जिसमें विषय और विषयी नहीं रहते हैं।³ स्मृति ज्ञान में द्वैत रहता है। इसलिए सुषुप्ति की स्थिति में जहां हमें जीवन मुक्ति का क्षीण आभास होता है, हम शरीर की चेतना, ज्ञाता और ज्ञेय की चेतना से कुछ क्षण के लिए मुक्त हो जाते हैं। परंतु सुषुप्ति अवस्था से जैसे ही हम जाग्रत होते हैं वैसे ही कहते हैं कि "अच्छी नींद आई"। क्या चेतना द्वैत भाव से पूर्णतः मुक्त नहीं है? तुरीयातीत स्थिति की परिभाषा शब्दों के माध्यम से नहीं दी जा सकती है। जब मनुष्य को आत्मज्ञान होता है तो वह क्या

देखता है? देखने का अर्थ है अस्तित्ववान होना। आत्म-बोध कोई नई अवस्था की प्राप्ति नहीं है। सिर्फ हमें असत्य ज्ञान का परित्याग करना है। आत्मा को आत्मा की तरह जानना है। यह स्थिति द्रष्टा और दृश्य वस्तु से ऊपर उठ जाना है। दूसरे शब्दों में 'चेतनमय' हो जाना है। हम सभी लोग दृश्य जगत की चीजों को सत्य मान बैठे हैं, जो वस्तुतः सत्य नहीं है।⁴ हमें अपना दार्शनिक दृष्टिकोण बदलना होगा हमें अपना दार्शनिक व्यवहार भी बदलना होगा। जब हम आत्मा को 'मैं' तक ही सीमित कर देते हैं या अहम् तक ही सोचते हैं तो हम आत्मा को आत्मा की तरह नहीं समझते हैं। आत्ममय होना या चेतनमय होना ही दार्शनिकता है। श्री रमण महर्षि कहते हैं— आत्मा बन जाओ (Be the self)।

प्रश्न उठता है कि आत्मा का साक्षात् ज्ञान कैसे संभव है? आत्मा के ज्ञान में तो दो आत्माएं होनी चाहिए। एक उच्च आत्मा (higher self) दूसरा निम्न आत्मा (lower self)। एक साक्षी होना चाहिए और दूसरा साक्ष्य होना चाहिए। एक आत्मा द्रष्टा होना चाहिए, दूसरी आत्मा क्रियाशील होनी चाहिए। उपनिषद् में उच्च आत्मा जो साक्षी है और निम्न आत्मा जो क्रियाशील है की चर्चा है। एक आत्मा जो ज्ञाता है दूसरी आत्मा जो ज्ञेय है। फिर ज्ञान की प्रक्रिया भी होनी चाहिए। आत्मबोध की अवस्था में उच्च आत्मा और निम्न आत्मा, ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान की प्रक्रिया समाप्त हो जाती है। साक्षी और साक्ष्य भाव समाप्त हो जाता है। इसलिए महर्षि रमण इसे तुरीय अवस्था न कहकर तुरीयातीत कहते हैं। इस तुरीयातीत अवस्था का वर्णन शब्दों के माध्यम से नहीं किया जा सकता है।⁵ आत्मबोध की स्थिति निःशब्द है। विटगेन्स्टाइन ने कहा है कि जब हम किसी चीज को शब्दों के माध्यम से वर्णित नहीं कर सकते हैं तो हमें मौन स्वीकारना चाहिए। इस प्रकार विटगेन्स्टाइन ने ट्रैक्टेटस में यह बताने की चेष्टा की है कि कथनीय (sayable) का क्षेत्र बड़ा सीमित हो जाता है। इस क्षेत्र के परे सब कुछ अकथनीय है। यदि उस 'परे' के विषय में कुछ कहा जाए तो वह निरर्थक हो जाएगा। भाषा के प्रयोग में ही ऐसा कुछ निर्देश (display) मिल जाता है जिससे यह लगता है कि 'परे' अकथनीय है। कुछ चीजें ऐसी हैं जिसके विषय में कहा नहीं जा सकता बल्कि निर्देशित किया जा सकता है (What cannot be said that can be shown)।

यह ट्रैक्टेटस का मूल विचार है। क्या कहा जा सकता है तथा क्या केवल दिखाया जा सकता है। जिसके विषय में हम कुछ नहीं कह सकते उसके विषय में मौन ही वांछनीय है। विटगेन्स्टाइन का अभिमत है कि जिसके बारे में कुछ भी कहा नहीं जा सकता उसे दर्शाया जा सकता है। यहां हम कहना चाहेंगे कि जिसके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता उसका बोध किया जा सकता है (What can't be said that can be realised)।

यहाँ 'मौन' के लिए मैंने निःशब्द का प्रयोग किया है। निःशब्द भाषा और विचार के ऊपर की स्थिति है। आत्म बोध की स्थिति निःशब्द की स्थिति है।^१ निःशब्द की स्थिति है जहां 'मैं' का बोध नहीं रह जाता है। यदि हम मान लेते हैं कि 'मैं शरीर हूँ', तो आत्माएं अनेक हो जाती हैं। यदि 'मैं शरीर नहीं हूँ' मान लिया जाए तो 'मैं' चेतनस्वरूप हूँ। चेतनस्वरूप आत्मा एक है। आत्मा के परिप्रेक्ष्य में शरीर का अस्तित्व नहीं है। मनस (Mind) भ्रम पैदा करता है। मनस (Mind) चेतना को शरीर के अंदर कैद कर देता है। जगत का अस्तित्व बिना शरीरधारी मनुष्यों के संभव नहीं है। शरीर के बिना मनस संभव नहीं है। मनस बिना चेतना के संभव नहीं है। जब हम चेतना के स्वरूप को जान जाते हैं तो कुछ भी शेष नहीं रहता है। मनस अहम् का भान कराता है। जब 'मैं' की भावना समाप्त हो जाती है जिसे सद्-चिद्-आनंद कहते हैं, चेतनमय अवस्था में न तो शरीर और न तो अन्य चीजों का बोध रहता है। उनके लिए शरीर के होने या ना होने का अर्थ नहीं रहता है। भारतवर्ष में श्री रामकृष्ण परमहंस तथा श्री महर्षि रमण ऐसे महात्मा हुए हैं जिन्हें चेतनमय कहा जा सकता है। दार्शनिक चेतना बौद्धिक चेतना नहीं है। पश्चिम के दार्शनिकों ने बौद्धिकता को दार्शनिकता की कसौटी माना है। भारतीय परिप्रेक्ष्य में दार्शनिकता का अर्थ आत्म-बोध (Selfrealization) से है।

प्रश्न उठता है कि यदि सभी व्यक्ति चेतना की अभिव्यक्ति है और सभी चेतन प्राणी हैं तो महर्षि रमण में कौन-सी चेतना पायी गयी जो उन्हें दूसरों से अलग करता है। रामकृष्ण परमहंस ने क्या नवीन पाया जो अन्य मनुष्यों के पास नहीं है। यह सच है कि सभी कुछ परम चेतना की अभिव्यक्ति है। परंतु कुछ लोग उदात्त चेतना के स्वामी हैं और कुछ नहीं है। उदाहरण से हम समझने की कोशिश कर सकते हैं। कुँआ हमने निर्मित नहीं किया है और न तो जल का उत्पादन किया है। धरती के नीचे जल है हमने सिर्फ धरती पर पड़े मिट्टी के ढेर को हटाया है। उसी तरह से जन्म जन्मांतर से चले आ रहे संस्कारों की मिट्टी को हमें हटाना है। जब पूर्व संस्कार की धुंध छट जाती है तो चेतना प्रकाशमान होती है। मानव का स्वरूप है— मुक्त। मुक्त स्वरूप (Freedom as such) तथा बंधन से मुक्ति (Freedom from bondage) में भेद करते हुए के०सी० भट्टाचार्य ने 'द सब्जेक्ट एज फ्रीडम' में इस बिंदु पर प्रकाश डाला है। बंधन से मुक्ति सापेक्षता का बोध कराता है, किंतु मुक्त स्वरूप निरपेक्षता का बोध है। महर्षि रमण ने मानव का सच्चा स्वरूप—मुक्त माना है। मुक्ति पाने के लिए प्रयास की आवश्यकता नहीं है। जब तक हम मुक्ति की कामना करते हैं तब तक बंधन में रहते हैं। मुमुक्षुत्व हमें बंधन में डालता है। दार्शनिकों का ऐसा भी मत है कि मुक्त पुरुष जाग्रत एवं स्वप्नावस्था से मुक्त हो जाता है। सुषुप्ति की अवस्था में मुक्ति का क्षीण आभास होता है, क्योंकि उस अवस्था में हम मन, शरीर और 'मैंपन' की चेतना से क्षण भर के लिए मुक्त हो

जाते हैं। परंतु यह सच तो है कि 'मैं' पहले भी था अभी भी है और सुषुप्ति अवस्था में भी रहेगा। तीनों अवस्थाएँ आती हैं और चली जाती हैं। जिस तरह से चित्रपटल वही रहता है परंतु चित्र बनते-बिगड़ते हैं; आते-जाते हैं। सिर्फ चलचित्र बदलते हैं। आत्मा सदैव चेतनमय रहती है। चित्रपटल पर समुद्र की लहरें, ज्वारभाटा, भूकंप और अग्नि जैसे चित्र दिखाई पड़ते हैं और सिनेमा समाप्त होने पर सिर्फ पर्दा रह जाता है। क्या चित्रपटल जलप्रवाह से भीगता है या अग्नि से जलता है? कुछ भी तो चित्रपटल को नहीं होता है। उसी तरह जाग्रत, स्वप्नावस्था एवं सुषुप्ति की अवस्था में होता है। चेतनामय आत्मा उसी रूप में रहती है जिस रूप में है। इन तीनों अवस्थाओं से हम प्रभावित नहीं होते हैं। पंचदशी के दशम परिच्छेद में एक उदाहरण मिलता है। प्रकाश मंच पर रखा जाता है। जब नाटक चलता है तो प्रकाश रहता है और सभी पात्रों एवं चीजों को प्रकाशित करता है। प्रकाश भेद-भाव नहीं करता है। प्रकाश सभी पात्रों पर समान रूप से पड़ता है। राजा या रंक, नृत्यांगना या मनीषी प्रकाश समान रूप से सभी को आलोकित करता है। चेतना का न तो विकास होता है और न क्षय। सुषुप्ता अवस्था में अहम् का भाव नहीं रहता है। साक्षी भाव हमारे मनस में है। आत्मा का स्वरूप साक्षी नहीं है। साक्षी भाव एक सापेक्ष भाव है— अन्य के प्रति सापेक्ष भाव। साक्षी और साक्ष्य हमारे मन की उपज है। दूसरा प्रश्न है कि क्या तीनों स्तर तुरीय अवस्था में भिन्न है। उनमें क्या संबंध है? मैं समझता हूँ कि सिर्फ एक ही अवस्था है जिसे हम चेतनमय कह सकते हैं। जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति की अवस्था सत्य नहीं है। अवस्थाएं आती हैं और चली जाती हैं। 'मैं' तीनों अवस्थाओं में रहता है। ये तीनों अवस्थाएं सत्य नहीं हैं। उनकी सत्यता का कोई स्तर या मात्रा नहीं है। चेतना मात्र सत्य है। चेतना जब जाग्रत अवस्था के साथ रहती है तो उसे जाग्रत अवस्था कहते हैं। चेतना जब स्वप्नावस्था या सुषुप्ति के साथ रहती है तो हम उसे जाग्रत या सुषुप्ति कहते हैं। चेतना चित्रपटल के समान है, जिस पर चित्र बनते-बिगड़ते रहते हैं। चित्रपटल ही सत्य है, चित्र नहीं। चित्र छाया मात्र है। सिर्फ एक ही अवस्था है। स्वप्नावस्था और जाग्रत अवस्था में कोई विशेष भेद नहीं है। जाग्रत अवस्था की अवधि लंबी होती है, इसीलिए हम मान लेते हैं कि यह सत्य है। जब आत्मा के स्वरूप का बोध हो जाता है तब इसे तुरीय अवस्था की संज्ञा नहीं दे सकते हैं। यदि हम इसे चौथी अवस्था कहते हैं तो यह सापेक्षता से ग्रसित हो जाता है। इसे हम तुरीय के बदले तुरीयातीत कह सकते हैं। प्रश्न उठता है कि तीनों अवस्थाएं क्यों आती जाती हैं। मनस (Mind) इन अवस्थाओं को निर्मित करता है। साक्षी और साक्ष्य, द्रष्टा और दृश्य मनस निर्मित करता है। जब मनस आत्मा के साथ मिल जाता है तो द्रष्टा एवं दृश्य का भेद लोप हो जाता है। सिर्फ चेतनमय आत्मा रहती है। तीनों अवस्थाएं पूर्ण आत्म-चेतना के अभाव का फल है। आत्म-चेतना इनका अंत करती है। दार्शनिकता

आत्म-बोध की क्रिया है। दार्शनिकता आत्म चेतनता है। दार्शनिकता 'मौन' की स्थिति है।

References-

1. Theoretic consciousness at its minimum is the understanding of a speakable
K.C. Bhattacharya, Studies in Philosophy, Vol. II, p. 101
2. Speakability is a contingent character of the content of empirical thought,
but it is necessary character of the content of pure philosophical thought.
Ibid; pp. 102-103
3. Relative knowledge requires a subject and an object whereas the awareness
of the self is absolute and requires no object.
David Godman (ed); Be As you Are, The Teachings of Sri Raman Maharshi,
Penguin Books, New Delhi, India, 10-11
4. All of us are regarding a real that which is not real loc. Cit.
5. One cannot describe that state one can only be that. Ibid; p.12.
6. The State which transcends speech and thought is Mauna. Ibid; p.12.

फिराक की शायरी में औरत के रूप

प्रो. अली अहमद फातमी
पूर्व अध्यक्ष, उर्दू विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय

उर्दू गज़ल का हुस्नो-इश्क़ से गहरा रिश्ता रहा है, कुछ इस हद तक कि अधिकतर गज़ल के आशिक और शायर, गज़ल का अर्थ ही प्यार मोहब्बत जुदाई और मिलन आदि समझते हैं, इन्हीं कारणों से गज़ल को एक रोमानी और संगीतमय विद्या समझ कर सैर-तक़रीह या चटखारे की शायरी समझते रहे हैं। इन्हीं बातों को लेकर उर्दू की इशक़िया शायरी नेकनाम से ज़्यादा बदनाम हुई। यह सच है कि गज़ल का जो नर्मो-नाजुक मिज़ाज है और उसकी जो रिवायत है उसके केन्द्र में यही विषय रहे हैं। फिराक गोरखपुरी ने अपनी मशहूर किताब "उर्दू की इशक़िया शायरी" में एक जगह लिखा है – "उर्दू की इशक़िया शायरी का इतर हमें उर्दू गज़ल में मिलता है" – फिराक और आगे लिखते हैं, "क्या गज़ल की तकनीक हमें इस बात की इज़ाज़त देती है कि ठेठ मोहब्बत के जज़्बात या हयात-व-कायनात के मरकज़ी हक़ायक़ (केन्द्रीय यथार्थ) और उसूलों के अलावा हम कुछ कहें? हम गज़ल को छोटे मोटे विस्तार और वाह्य के मामलात से महफूज़ रखें, तभी अच्छा है। लेकिन एक सुरापन थका देने वाली एक सी कैफ़ियत की खराबी से भी गज़ल को बचाना चाहिये"।¹ लेकिन क्या हुस्नो-इश्क़ के मामलात में भी एक सुरापन और थका देने वाली कैफ़ियत हो सकती है इस लिये कि इश्क़ और जज़्बए-इश्क़ सदा बहार है और सदियों से खाँ दवाँ है और रहेगा, फिर फिराक भी तो यही कहते हैं –

हज़ार बार ज़माना इधर से गुज़रा है।

नई नई सी है कुछ तेरी रहगुज़र फिर भी।।

फिराक भी अपनी गज़ल की शायरी के माध्यम से हुस्नों-इश्क़ के ही शायर कहलाये, लेकिन यह भी है कि उनका हुस्नो-इश्क़ केवल जिस्म-व जिंस तक सीमित न था, हालाँकि वह इन विषयों को अहमियत देते हैं और यहाँ तक कह देते हैं –

ज़रा विसाल के बाद आइना तो देख ए दोस्त।

तेरे जमाल की दोशीज़गी बिखर आई।।

इश्क़ की आग है वह आतशे-खुद सोज़ फिराक।

कि जला भी न सकूँ और बुझा भी न सकूँ।।

ऐसे अशआर रिवायती मिज़ाज के हैं लेकिन इनका इश्क़ जब फैलता है तो कौनो-मकाँ (ब्रह्माण्ड) को समेट लेता है। इस में माशूक़ से ज़्यादा इंसान समा जाता है। यह दो

शेर देखिये –

हासिले – हुस्नो—इश्क बस है यही ।
आदमी—आदमी को पहचाने ।²
ज़िन्दगी को भी मुंह दिखाना है ।
रो चुके तेरे बेकरार बहुत ।³

और जब फ़िराक़ इसी ज़िन्दगी के रूबरू हुए – सीधे तौर पर उस से मुडभेड़ हुई तो न केवल इश्क़ का दृष्टिकोण बदल गया बल्कि महबूब भी बदल गया । अंग्रेज़ी से एम.ए. करने, प्रगतिशील लेखक आन्दोलन से जुड़ने और आज़ादी की तहरीक में शरीक होने, समाजवाद के करीब आने के बाद यही फ़िराक़ यह कहने पर मजबूर हुए –

तेरा फ़िराक़ तो उस दम तेरा फ़िराक़ हुआ ।
जब उन से प्यार किया मैंने जिनसे प्यार नहीं ।।
रफ़ता रफ़ता इश्क़ मानूसे—जहाँ होता गया ।
खुद को तेरे हिज़्र में तन्हा समझ बैठे थे हम ।।

हालाँकि फ़िराक़ कम उम्र में पिता के देहान्त के बाद तन्हा भी हुए । ग़लत किस्म की शादी से उनकी ज़िन्दगी वीरान भी हुई, लेकिन इसी तन्हाई और वीरानी ने उन्हें हिन्दुस्तान की तहज़ीब व तारीख़ से जोड़ दिया जिसे हिन्दू तहज़ीब भी कह सकते हैं, हिन्दुस्तानी और हिन्दू तहज़ीब की वह प्राचीन संस्कृति जहाँ औरत केवल प्रेमिका नहीं है, बल्कि देवी है, हालाँकि फ़िराक़ औरत के देवी रूप से ज़्यादा लगावट महसूस नहीं करते । यही कारण है कि उनकी औरत देवी कम ज़मीन की आम सी औरत ज़्यादा है जिस में माँ—बहन बीबी बेटे के भी रूप हैं । ज़ाहिर है कि घर गृहस्ती और पारिवारिक जीवन के इन किरदारों को वह ग़ज़ल के साँचे में नहीं पेश कर सकते थे इस लिये कि वहाँ पहले से ही रिवायती महबूब बैठा हुआ था जो किसी तरह जगह ख़ाली करने को तैयार न था इस बदलाव के लिये न माशूक़ तैयार था ना आशिक़, इसी लिये फ़िराक़ को रूबाइयों (चौपाई) का सहारा लेना पड़ा । इनकी रूबाइयों के संग्रह का नाम है "रूप" अर्थात औरत का रूप और अनेक रूप । पहले इन अनेक रूपों की एक झलक इनकी विभिन्न रूबाइयों में देखिये । पहली रूबाई में महबूबा की झलक है –

हर जलवे से एक दरसे—नुमूँ लेता हूँ
लबरेज़ कई जामो—सुबू लेता हूँ
पड़ती है जब आँख तुम पर ए जाने—बहार
संगीत की सरहदों को छू लेता हूँ ।⁴

अब एक रूबाई में बीबी की यह तस्वीर देखिये –

तू हाथ को जब हाथ में ले लेती है
दुख दर्द जमाने का मिटा देती है
संसार के तपते हुए वीराने में
सुख शाँति की गोया तू हरी खेती है।⁵

अब एक माँ के दो रूप, दो रूबाइयों में देखिये। हिन्दुस्तान की नई नवेली माँ का लाड़ और दुलार –

किस प्यार से दे रही है मीठी लोरी
हिलती है सुडौल बाँह गोरी-गोरी
माथे पे सुहाग, आँखों में रस हाथों में
बच्चे की हिंडौले की चमकती डोरी।⁶

किस प्यार से होती है ख़फ़ा बच्चे से
कुछ त्यौरी चढ़ाए हुए मुंह फेरे हुए
इस रूठने पर प्रेम का संसार निसार
कहती है कि जा तुझ से नहीं बोलेंगे।⁷

एक बहन से सम्बंधित रूबाई देखिये –

रक्शा बन्धन की सुबह रस की पुतली
छायी है घटा गगन पे हलकी हलकी
बिजली की तरह लचक रहे हैं लच्छे
भाई के है बाँधती चमकती राखी।⁸

और अब एक बेटे की बिदाई हो रही है –

आँखों में सरशक जगमगाता मुखड़ा
वह जश्ने – रखसती सुहाना तड़का
झुरमुट में सहेलियों के उठते हैं कदम
वह घर की औरतों का बाबुल गाना।⁹

यह सब कुछ अर्थात् औरत के इतने और अनेक रूप फिराक से पहले उर्दू शायरी में नहीं थे। बहुत पहले 'हाली' ने महबूब की जगह माओं, बहनों और बेटियों को आवाज़ तो

दी थी और कुछ शायरों ने भी इस आवाज़ से आवाज मिलाई थी लेकिन वहाँ शायरी का नज़रिया और मक़सद कुछ और था, लेकिन फ़िराक़ का मक़सद कुछ और है। हालांकि इन तस्वीरों और रूबाइयों को पेश करने में फ़िराक़ की महरूमी और मायूसी भी काम करती दिखाई देती है। महरूमी का मिज़ाज अजीब हुआ करता है कभी-कभी तो वह आत्म हत्या के दरवाज़े तक पहुँचा देता है लेकिन अकसर सच्चे फ़नकार के हाथों में पहुँचकर फ़न के पैमाने में ढल जाता है। फ़िराक़ के यहाँ कुछ ऐसा ही हुआ। घरेलू ज़िन्दगी की नाकामी और रात की तन्हाई और अकेलेपन ने उनके दिल व दिमाग में औरतों के, बीबियों के ओर बेटियों के आदर्शवादी रूप भर दिये, जिसे वह रूबाई में ढालते चले गये, इस लिये कि वह जानते थे कि ग़ज़ल में इनकी गुंजाइश न के बराबर थी। उर्दू शायरी के हक़ में अच्छी बात यह हुई जो इज़ाफ़े की हैसियत रखती है कि हिन्दू तहज़ीब का सांस्कृतिक दृश्य और परिदृश्य, घरेलू पन में डूबा अपना पन कम कम देखने को मिलता है। ऐसी सुन्दर तस्वीरें तो शायद हिन्दी शायरी में कम देखने को मिलती हैं। हिन्दी के सुप्रसिद्ध आलोचक प्रो. मुजीब रिज़वी ने अच्छी बात लिखी है – वह कहते हैं – “यह वह तस्वीरें हैं जो संस्कृति और हिन्दी शायरी में भी नहीं मिलती हैं, यह यकीनन फ़िराक़ की अपनी हैं, वह ब्याहता हैं पर इसका रूप कुँवारा है।” फ़िराक़ ने अपनी रूबाइयों में एक औरत का रूप पेश किया है। यह औरत चिलमन की आड़ में नहीं है। न कोठे पर है और न ही झरनों व वादियों में। यह घर में है, कमरे दालान में है, बावरची ख़ाने में है और एक आम औरत है जो आंगन में कपड़े धो रही है या खाना पका रही है। यह रूबाई देखिये –

चौके की सुहानी आँच, मुखड़ा रौशन
 है घर की लक्ष्मी पकाती भोजन
 देते हैं करछुली के चलाने का पता
 सीता की रसोई के खनकते बरतन।¹⁰

गौर कीजिये चौका, रसोई, करछुली, बरतन यह सब फ़िराक़ से पहले उर्दू शायरी में कहाँ थे। फ़िराक़ की एक और रूबाई देखिये –

होदी पे खड़ी खिला रही चारा
 जोबन रस अंखड़ियों से छलका छलका
 कोमल हाथों से है थपकती गर्दन
 फिर प्यार से गाय देखती है मुखड़ा

फ़िराक़ ने अपनी मोहब्बत और महारत से हिन्दुस्तानी औरत के जो अनेक और घरेलू रूप अपनी शायरी में और ख़ास तौर पर रूबाइयों में पेश किये हैं वह बेमिसाल हैं। इन रूबाइयों में महारानी, शहज़ादी नहीं हैं एक आम औरत ही है लेकिन फ़िराक़ की सौन्दर्य

शास्त्रीय भावना में इन औरतों को ही शहजादी बना दिया है। शायरी यूँ तो जज़्बात और संवेदना का रचनात्मक इशारा हुआ करती है लेकिन अगर इसके साथ तहज़ीब-सकाफ़त और मध्य वर्ग की हकीक़त रचना का हिस्सा बन जाय तो अपने आप उसका दायरा बढ़ा होने लगता है कि इसमें एक व्यक्ति नहीं, एक औरत भी नहीं एक ज़िन्दगी है, तहज़ीब-ज़िन्दगी और तहज़ीब-शायरी भी, इसमें भारत की घरेलू ज़िन्दगी का बाँकपन है, जहाँ पनघट है, गन्ने के खेत हैं, गोरियाँ हैं, बेटियाँ हैं। कुछ लोग इसमें हिन्दू दर्शन भी तलाश कर लेते हैं, संभव है कि इसमें हो, कुछ लोग तो यह भी कहते हैं कि फ़िराक़ औरत के जो अनेक रूप पेश करते हैं लेकिन इस पेश कश की कोई बुनियाद नहीं है, यह केवल ख़्याली तसवीरें हैं। इन मुद्दों पर बहस हो सकती है लेकिन इनको पूरे तौर पर ख़्याली कहना नामुनासिब होगा। इनमें अगर एक तरफ़ दिलकशी है तो दूसरी तरफ़ महरूमि भी। फ़िराक़ ने औरत की केवल बाहरी तसवीर नहीं पेश की बल्कि उसका अन्दरूनी व हकीक़ी रूप पेश किया। शायरी की दुनिया आम तौर पर रूमानी होती है उसको उसी तरह लेना चाहिये उससे हिसाब किताब नहीं करना चाहिये। ज्यादा हिसाब किताब से रचना का जौहर और शायरी का गौहर गायब हो जाता है। यह बात अपनी दुरुस्त है कि फ़िराक़ की इन रूबाइयों के ज़रीए उर्दू शायरी में औरतों के जितने विभिन्न रूप आये हैं और इन रूपों के ज़रीए हिन्दू तहज़ीब और हिन्दुस्तानी संस्कृति के जो जलवे जगमगाए हैं वह फ़िराक़ से पहले नहीं हैं। यह फ़िराक़ की देन है जिसे भुलाया नहीं जा सकता।

संदर्भ—

1. "उर्दू की इश्किया शायरी" — पेज नं. 22 फ़िराक़ गोरखपुरी
2. "गुले नग़मा" — पेज नं. 302 फ़िराक़ गोरखपुरी
3. "गुले नग़मा" — पेज नं. 303 फ़िराक़ गोरखपुरी
4. "गुले नग़मा" — पेज नं. 270 फ़िराक़ गोरखपुरी
5. "गुले नग़मा" — पेज नं. 270 फ़िराक़ गोरखपुरी
6. "गुले नग़मा" — पेज नं. 279 फ़िराक़ गोरखपुरी
7. "गुले नग़मा" — पेज नं. 279 फ़िराक़ गोरखपुरी
8. "गुले नग़मा" — पेज नं. 279 फ़िराक़ गोरखपुरी
9. "गुले नग़मा" — पेज नं. 280 फ़िराक़ गोरखपुरी
10. "गुले नग़मा" — पेज नं. 272 फ़िराक़ गोरखपुरी।

A Philosophical Discourse on Covid-19 Corona Virus Pandemic

Dr. Hari Shankar Upadhyaya
Professor of Philosophy
University of Allahabad
Prayagraj

There is a controversy over the basic source of Covid-19 whether it is a natural evil or a moral evil to use it as a bio-weapon. However, it appears that the pandemic is a result of unethical behaviour of man. The world scenario at present shows that it has not only sensitized us regarding issues of public health in particular, but also towards the agenda of sustainable development and economy. The situations arising due to out break of the pandemic have deprived so many people from their jobs and livelihood. Since the pandemic is connected with infections of relation between man and man through touching, kissing and shaking hand, it has caused fear, physical pains, depression, tensions, anguish and miseries in the minds of people across the world. Consequently, the whole world scenario is adversely affected due to fear, tension, depression and economic problems caused by the corona virus pandemic.

The scientists, economists and philosophers are involved in seeking solutions of the problems caused by the pandemic in their own ways. Undoubtedly, humanity will win and survive in due course of time, but covid-19 has given a lesson to the globalising society. The materialistic approach of modern society towards the nature (Prakriti), life, thought and culture have caused not only the covid virus, but also several problems before humanity. Once Dizione Academy organized an essay competition on '*Has the Progress of Sciences and Arts contributed to corrupt or to purify morals*'. Rousseau participated in the Essay competition and was awarded the 1st Prize.

Jean Jacques Rousseau concluded that the progress of sciences and the modern Arts have contributed to corrupt morals and he was of the opinion that in some respects natural life is better than civilized life because so called intellectual and thinking man without morals is a depraved animal.¹ What Rousseau means to say is that with the scientific innovations, the impulse of love and peace to the nature was replaced by the exploitation and tyranny over the

nature. Similarly the process of globalisation has converted the world scenario into a global market, where the value of almost things are judged in terms of its market value/prices. We observe that people in various sectors are doing hard work to earn more and more money on the cost of their health, family relations and moral values. There are some positive impacts of globalisation that due to high technology spatio-temporal distances have shrunked, but it has adversely affected sensitivity and emotional attachments among people as well as human values. Pursuit of power, greeds and short cut ways for success in life have been enhanced many fold.² The need of power, enjoyment and consumerism or consumption are neither immoral nor harmful, but greed of power for sake of power, enjoyment for sake of enjoyment and consumption for the sake of consumption have created several problems and the corona pandemic is also one of them.

This is the need of time that prospects of techno-scientific society must be reviewed and life style, i.e., philosophy of life and its priorities (human values) be reconsidered. In this regard, we must remember ancient Indian sanatana traditions, Gandhian approach to human life and *Dwadash Nidana* of Buddhist Philosophy.

The wisdom of Indian sages had established a balanced value-system to regulate family, society, economy (self-reliance) and state in order to limit the material conditions of people. They had cultivated an environment of harmony and friendly behaviour with the nature. Thus our socio-political and economic structure was blended with morality based on spirituality. Indian seers laid the foundation of the cosmo centric ethics in which the interest of the nature was also preserved. They had the vision of depth ecology in which the existence of the nature and its preservation had intrinsic value. This out look towards the nature paved a way to sustainable development in its natural course of time.

In this regard, the upanisdic philosophy holds the eternal principle of peace. *Ishavasya Upanisad* opens the doors with the remark that everything is pervaded, governed and controlled by a ruler. (*Ishavasyamidam sarvam*). Gandhiji remarked that the power of the eternal principle is unlimited and the statement of the shruti is a reservoir of the power of spirituality.⁴ The supreme consciousness (Reality or God) keeps all in control, rules over all and reside as the superior above all.⁵ There was a faith that the Supreme or Divine consciousness is the creator as well as guardian of the whole cosmic order and

hence the whole universe (world) would be just a family (Vasudhaiv Kutumbakam). The notion of global family would be based on love, compassion, mutual cooperation and harmony in place of global marketing, competition, profit and the clash of civilisations.

Similarly, Gandhian approach to save humanity was also based on morality to avoid seven deadly sins or evils⁶ which lead to violence and (Parigraha). Gandhiji was of opinion to avoid the following deadly things :

- (i) Commerce without ethics,
- (ii) Pleasure without conscience (self temperance)
- (iii) Knowledge without character
- (iv) Science without humanity
- (v) Politics without principles
- (vi) Wealth without work
- (vii) Worship without sacrifice. (without nitya karmas, i.e. Yoga, Tap and Dana.

It is very interesting to look into the vision of Lord Buddha inherent in the *Dwadash Nidan* regarding root cause of miseries. The term '*nidan*' is a medical concept which stands for diagnosis. Buddha has referred to two epistemic concepts, namely, '*Avidya*' and *Prajna* (wisdom). Avidya has been taken as the root cause of miseries among twelve links of pratistiyasamutpada. (The Doctrine of interdependent orientation). The miseries arise due to growth of *vedana* leading to trisna (blind appetites).⁷ There are reports that covid-19 virus is changing and mutating in various forms, (like, covid-19 A to B to C and L). The medical scientists may look into the root cause of covid-19 with reference to the hypothesis of the *Dwadash Nidan* doctrine of the Buddhist logic. It appears that animals or birds (bats) which are surviving inspite of the virus (covid-19) must have some inherent antibodies or immunity in their blood or plasma. This hypothesis may be considered on the pattern of the Buddhist logic for experiments to make vaccine/medicine of the corona virus from the blood of living bats or creatures surviving and living with this virus. Buddha has referred to *prajna* or wisdom as an epistemic system of enlightenment and also self-control (Atma-Sanyam) and determination (Will power) to overcome miseries. Similarly the fear, tension and depression may be overcome by adopting some constituents of eight fold path of enlightenment.

The situations emerged during lockdown period have compelled people

to change their life-style, like food habits, awareness towards health, self-service, maintaining self-discipline to follow guidelines regarding social and physical distancing, practices to increase their immunity, Yogic practices, Asparsh Yoga⁹ and using Swadeshi medicines. We have an opportunity to live with their family and taking rest and helping others voluntarily. Moreover cities, rivers and over all natural objects have some relief from various kinds of pollutions and violence. The beauty of the nature and activities of wild animals, birds etc have naturally been enhanced.

However, after the corona pandemic crisis is over, people must review their life-style, priorities regarding value-system, health, education, human rights and local identities. The techno-scientific society will have to realize by core of heart that the world without human values like compassion, love, cooperation and goodness for all including the nature, cannot lead to peace and harmony which have paramount significance for human life. This is a message for us that the post corona Indian society must adopt Svadeshi-life-style, food habits, sanatan culture and over all Svadeshi in Economy be strengthened to save India.

Notes and References

1. Story of Philosophy, Will Durrent, London (reprint 1961), p 259-62.
2. Samdarshana, vol. 36 (ISSN 975-0835), March 2018, (Ed.) Devakinandan Dwevedi, Dharma : Ideal and Praxis in emerging global scenario, H.S. Upadhyaya, pp. 123-131.
3. Ishavasya Upanishad, verse-I
Ishavasyasm Idam Sarvaim Yat Kinch it Jagatyam Jagat.
(ईशावास्यम् इदं सर्वं यत् किञ्चित् जगत्याम् जगत्)
4. The Wisdom of Ancient Rishis, Sadhu Bhadrashdas (Translated in English by Sadhu Param Vivekadas) Swaminarayam Aksharpath Ahamedabad, (2012); p. 16. Gandhi's statement was quoted as below:
If India is once again subject to a cruel foreign attack, if all sadhus, ascetics and pandits are put to death upon a shredded scrap of paper on which is written Ishavasyam Idam sarvam and the reader understands the profoundness of these words, from just these few

words hundreds or sadhusand shastras would be revived to their full forms".

5. Bruhadarankopanisad, 4.4.22
Sarvasya vashee Sarvasyaeshanah sarvasyadhipatih
(सर्वस्य वशी सर्वस्येश्यानः सर्वस्याधिपतिः)
6. Anasaki Darsha, Vol. V, no. I (Ed.) R.P. Mishra, ICGSPR, New Delhi, january-June 2009, p. 99.
(See Gandhian Perspective on Global Interdependence, K.D. Gangrade's book. Review, (by R.S. Nigam), pp. 97-106.
7. A Modern Introduction to Indian Ethics, S.S. Barlingey, Penman Publishers, Delhi, pp. 162-173.
8. Ibid, p.165.
9. Mandukyakarika, Gaurpada.

झाँसी में स्वतंत्रता संघर्ष (1858—1942)

प्रो. बी.के. श्रीवास्तव
अध्यक्ष, इतिहास विभाग,
डा. हरीसिंह गौर केन्द्रीय
विश्वविद्यालय, सागर

1857 की क्रांति ने झाँसी एवं वहाँ की रानी लक्ष्मीबाई के नाम को राष्ट्रीय इतिहास की मुख्यधारा में ला दिया। रानी लक्ष्मीबाई ने जमकर अंग्रेजों से लोहा लिया। ब्रिटिश सरकार ने जब रानी की लोकप्रियता एवं बुन्देलखण्ड में क्रांति की तीव्रता को देखा तो उन्होंने अपना सबसे योग्य सेना नायक इसी क्रांति का दमन करने हेतु भेजने का निश्चय किया। 1854—56 के कीमिया युद्ध में ब्रिगेडियर जनरल ह्यूरोज़ ने अत्यन्त बहादुरी का परिचय दिया था। इस बहादुरी के पुरस्कार स्वरूप उसे मेजर जनरल एवं के.सी.बी. के पदक से सम्मानित किया गया था।¹ उसकी योग्यता एवं बहादुरी को देखते हुए उसे भारत भेजा गया। 17 दिसम्बर 1857 को इन्दौर आकर उसने मध्यभारत की सेना की कमान संभाली।² महु में रुककर ह्यूरोज़ ने बुन्देलखण्ड में क्रांति के दमन की तैयारियाँ पूर्ण की।³ ब्रिटिश इतिहासकार जॉन स्मिथ ने अपनी पुस्तक 'दी रिवेलियस रानी' में ब्रिगेडियर जनरल का महु से झाँसी तक आने के अभियान मार्ग का मानचित्र दिया है।⁴ क्रांतिकारियों के डर से सागर के किले में 370 अंग्रेज शरण लिये हुए थे। किले को चारों ओर से क्रांतिकारियों ने घेर रखा था। इस संबंध में ह्यूरोज़ ने लिखा है— 'मेरी सबसे बड़ी चिंता और व्यग्रता तो यही है कि सागर को विद्रोहियों के चंगुल से कैसे मुक्त किया जाये। इस किले में छोटी से बड़ी तक महिलायें और बच्चे बंद हैं। अभी तक किले पर जैसे तैसे अंग्रेजों का कब्जा बना हुआ है।'⁵

ह्यूरोज़ महु से सीहोर आया। 16 जनवरी 1858 को सीहोर से सागर की ओर प्रस्थान किया। अंग्रेजों की मित्र भोपाल की बेगम ने उसकी सहायतार्थ उसे अपने 600 सिपाही दिये।⁶ ह्यूरोज़ को रोकने के लिए राहतगढ़ में, शाहगढ़ राजा बखतवली, बानपुर राजा मर्दन सिंह, मंदसौर का शहजादा फिरोज शाह, गढ़ी अम्बापानी के नबाव बन्धु आदिल मोहम्मद खॉ एवं फाजिल मोहम्मद खॉ मोर्चा जमाये हुए थे।⁷ राहतगढ़ के महत्व को ह्यूरोज़ भी जानता था। उसने लिखा था — 'सीहोर से एक सौ मील तथा सागर से 25 मील दक्षिण—पश्चिम स्थित राहतगढ़ की गढ़ी शक्ति का एक पारम्परिक स्थान है। यह सागर की पश्चिमी सीमा और बुन्देलखण्ड की कुंजी है।'⁸

राहतगढ़ के सामरिक महत्व को भारतीय क्रांतिकारी एवं ब्रिटिश अधिकारी सभी जानते

थे। इसीलिए क्रांतिकारियों ने यहां मोर्चाबंदी की। मर्दनसिंह की सेना में ब्रजलाल बख्शी शामिल था। यह भेदिया था। यह लड़ई सरकार के दीवान नत्थे खँ का आदमी था। नत्थे खँ को रानी लक्ष्मीबाई ने परास्त कर दिया था। वह विश्वासघात द्वारा रानी लक्ष्मीबाई से अपनी हार का बदला लेना चाहता था। इसीलिये वह इन्दौर जाकर हयूरोज से मिल गया था। क्रांतिकारियों के बीच रहने वाले अपने भेदियों द्वारा भेद लेकर हयूरोज की मदद करता था। इसी की सहायता से हयूरोज राहतगढ़ पर विजय प्राप्त करता हुआ 3 फरवरी 1858 को सागर आया और सागर के किले को क्रांतिकारियों के चंगुल से आजाद कराया।⁹ इसके पश्चात् वह झाँसी पहुंचा और रानी लक्ष्मीबाई के साथ घमासान युद्ध किया। यहाँ भी एक गद्दार दूल्हाजू ने 3 अप्रैल 1858 को किले का ओरछा द्वार खोलकर अंग्रेजों को किले में प्रवेश करा दिया।¹⁰ इस प्रकार इस गद्दार के कारण रानी को हार का मुंह देखना पड़ा। वह झाँसी छोड़कर कालपी होते हुए ग्वालियर गई जहाँ एक घमासान युद्ध के पश्चात् 17 जून 1858 को वह वीरगति को प्राप्त हो गई।¹¹

झाँसी पर अंग्रेजों का अधिकार हो गया। यहाँ कई दिनों तक लूटपाट जारी रही। माझा प्रवास का लेखक विष्णु भट्ट गोडशे उस समय झाँसी में ही था। उसने झाँसी में की गई लूटपाट एवं आगजनी का भयावह आंखों देखा हाल अपनी कृति माझा प्रवास में प्रस्तुत किया है।¹²

झाँसी की रानी वीरगति को भले ही प्राप्त हुई, मगर उसने झाँसी वासियों में राष्ट्रवाद की भावनाएं कूट-कूट कर भर दीं। 1885 में जब बम्बई में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की स्थापना हुई, तब झाँसी में भी उत्साह की लहर व्याप्त हुई। 1890 के कांग्रेस के इलाहाबाद अधिवेशन में झाँसी के एस. घोष ने भाग लिया। बार एशोसियेशन के अध्यक्ष राय साहब, शंकर सहाय एवं प्रागदास ने कांग्रेस अधिवेशनों में झाँसी का प्रतिनिधित्व किया।¹³ 1916 ई. में झाँसी किले के मैदान में श्री सी.वाई. चिन्तामणि की अध्यक्षता में पहला प्रादेशिक राजनीतिक सम्मेलन आयोजित किया गया। इसमें देश के लिये उत्तरदायी सरकार की स्थापना की गई। 1916 ई. में ही जिला कांग्रेस कमेटी ने झाँसी में होमरूल लीग की स्थापना की। उसी दौरान होमरूल लीग के संस्थापक श्री बाल गंगाधर तिलक का झाँसी आगमन हुआ।

असहयोग आन्दोलन

30 नवम्बर 1920 ई. को मौलाना शौकत अली के साथ महात्मा गांधी भी झाँसी आये। इनके आगमन से झाँसी की जनता में राष्ट्रवादी भावनाएं और अधिक तेजी से उभरकर सामने आयीं।¹⁴ 1920 के असहयोग आन्दोलन में झाँसी में भी रचनात्मक एवं निषेधात्मक

कार्यक्रम आयोजित किये गये। विदेशी वस्तुओं के बहिष्कार, शिक्षा संस्थाओं एवं अदालतों का बहिष्कार किया गया। चर्खा-खादी के उपयोग पर जोर दिया गया। सांप्रदायिक सद्भाव अपनाने की बात की गई। राष्ट्रभाषा हिन्दी अपनाने के लिए व्यापक जन-प्रदर्शन एवं आन्दोलन हुए। ब्रिटिश सरकार ने अनेक नेताओं को गिरफ्तार किया। इससे लोगों का उत्साह कम नहीं हुआ। आन्दोलन में और अधिक तेजी आई। राजनीतिक चेतना की लहर सुदूरवर्ती ग्रामों तक में प्रसारित हुई। आसपास की रियासतों में भी इसका प्रभाव पड़ा। 1924 में खान अब्दुल गफ्फार खॉ भी झाँसी आये। उन्होंने यहाँ सांप्रदायिक सौहार्द बढ़ाने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई।

क्रांतिकारी गतिविधियाँ

1921 ई. के पश्चात् झाँसी क्रांतिकारी आन्दोलन का भी प्रमुख केन्द्र बन गया। 1925 को सहरानपुर से लखनऊ जा रही रेलगाड़ी को काकोरी स्टेशन के निकट रोककर चन्द्रशेखर आजाद सहित कई क्रांतिकारियों ने इसमें रखा सरकारी खजाना लूट लिया। यह कोकोरी षड्यंत्र केस कहलाता है।¹⁵ साइमन कमीशन के विरोध स्वरूप हुए आन्दोलन में पुलिस अफसर साण्डर्स की लाठी से 17 नवम्बर 1928 को लाला लाजपत राय की मौत हो गई। सरदार भगतसिंह एवं राजगुरु ने इस हत्या का बदला लेते हुए 15 दिसम्बर 1928 को साण्डर्स की गोली मारकर हत्या कर दी। चन्द्रशेखर आजाद ने इनकी मदद की थी। 8 अप्रैल 1929 में दिल्ली में केन्द्रीय असेम्बली में बम फेंकने की योजना बनाने में भी चन्द्रशेखर का अप्रत्याक्ष रूप से हाथ था।¹⁶

क्रांतिकारी संस्था हिन्दुस्तान रिपब्लिक एसोसिएशन ने 1923 में श्री शचीन्द्रनाथ बख्शी को झाँसी शाखा संगठित करने हेतु नियुक्त किया। शचीन्द्रनाथ बख्शी ने झाँसी में मास्टर रुद्रनारायण से सम्पर्क किया। मास्टर रुद्रनारायण ने झाँसी के नौजवानों को आकृष्ट करने के लिए एक अखाड़ा खोल रखा था। क्रांतिकारी आन्दोलन के प्रसार की दृष्टि से यह अखाड़ा अत्यन्त ही उपयोगी सिद्ध हुआ। इसने देश को श्री सदाशिव राव, विश्वनाथ गंगाधर, वैशम्पायन एवं भगवानदास माहौर जैसे क्रांतिकारी प्रदान किये। शचीन्द्रनाथ बख्शी का इन सभी से सम्पर्क हुआ। फलस्वरूप क्रांतिकारी गतिविधियों में तेजी आयी।¹⁷

इसी दौरान काकोरी ट्रेन कांड की गिरफ्तारी से बचने के लिये चन्द्रशेखर आजाद भी झाँसी आये। वे मास्टर रुद्रनारायण के यहां रहे। गुप्तचर विभाग के इंस्पेक्टर कुम्भोद सिंह एवं पुलिस की बार-बार दबिश पड़ने पर वे झाँसी के मोहल्ला मुकरयाना में भी रहे। नई बस्ती में रामानन्द मोटर ड्रायवर के घर पर वास किया। यहीं रहकर उन्होंने सदर बाजार में बुन्देलखण्ड मोटर कम्पनी में मोटर मैकेनिक का काम तथा मोटर ड्रायविंग भी सीखी।¹⁸

इसके पश्चात् पुलिस की नजरों से बचने यह सतार नदी के तट पर कुटिया बनाकर हरिशंकर ब्रह्मचारी के नाम से रहे। ओरछा राज्य की सतार नदी के किनारे स्थित यह कुटिया क्रांतिकारी गतिविधियों का प्रमुख केन्द्र बन गई। झाँसी के सदाशिव राव, विश्वनाथ गंगाधर, वैशम्पायन, भगवानदास माहौर, मास्टर रघुनाथ रामायण सिंह आदि को यहीं से चन्द्रशेखर आजाद ने क्रांति का कार्यक्रम दिया। साण्डर्स पर लाठी मारने वाले घटनाक्रम में झाँसी के भगवानदास माहौर भी शामिल थे। इस तरह झाँसी में क्रांतिकारी गतिविधियां जारी रहीं।¹⁹ कुछ समय आजाद खनियाधाना नरेश खलक सिंह के यहाँ, कुछ दिन दतिया के जागीरदार रघुनाथ की कोठी में तो कुछ दिन वे ललितपुर में नंदकिशोर किलेदार के मकान में गुप्त रूप से रहे। इस तरह समस्त बुन्देलखण्ड में चन्द्रशेखर आजाद ने झाँसी को केन्द्र बनाकर क्रांतिकारी आन्दोलन की लहर को व्याप्त किया। आजाद ने बुन्देलखण्ड के महत्व को रेखांकित करते हुए कहा था – “विश्व के सबसे बड़े क्रांतिकारी श्रीराम अयोध्या से आकर यहाँ ठहरे थे। इसके अतिरिक्त बुन्देलखण्ड की यह भूमि अनादिकाल से साधना की स्थली रही है। मैं भी इसमें साधना करने जा रहा हूँ इसलिए मैं वीरता के कर्णों को इस भूमि से बटोरकर संकलित करूंगा।”²⁰

इस तरह हम देखते हैं कि रानी लक्ष्मीबाई का बलिदान व्यर्थ नहीं गया। उनके द्वारा झाँसी में बोये गये क्रांति के अंकुर पुनः फूट पड़े। झाँसी क्रांतिकारी गतिविधियों का केन्द्र बनी रही। इस क्षेत्र के क्रांतिकारी पं. परमानन्द गदर पार्टी से संबंधित रहे। उन्होंने देश के बाहर युवकों को राष्ट्रीय भावना से ओत-प्रोत किया। 1928 में जब साइमन कमीशन के सदस्य झाँसी स्टेशन से गुजरे तो उन्हें झाँसी के लोगों ने काले झण्डे दिखाये। झाँसी के कामरेड अयोध्या प्रसाद एवं लक्ष्मण राव कदम बहू चर्चित मेरठ षडयंत्र केस से संबंध रहे। पुलिस ने धारा 129ब के अर्न्तगत उन्हें 1928 में बंदी बनाया और न्यायालय में क्रमशः 2 एवं 3 वर्ष का कारावास दिया।

असेम्बली बम केस –

झाँसी के सुप्रसिद्ध क्रांतिकारी सदाशिवराव मलकापुर को आगरा की मण्डी में क्रांतिकारी जतीनदास ने बम बनाना सिखाया। फरवरी 1928 को सादाशिव राव, चन्द्रशेखर आजाद, भगतसिंह, फणीन्द्रनाथ घोष की कार से ज़ायवर रामानंद तिवारी द्वारा बबीना गये। यहाँ उस बम का सफलतापूर्वक परीक्षण किया। इसके पश्चात् दिल्ली असम्बली में बम फोड़ने की योजना बनी। लक्ष्मणगंज मोहल्ले के सेठ मिलापचन्द्र की हवेली में चन्द्रशेखर आजाद, भगवानदास माहौर, ए.के. सदाशिव राव आदि ठहरे थे। यहीं असम्बली में बम फोड़ने की योजना बनी। 8 अप्रैल 1929 को असम्बली में बम फेंका गया। इस बम काण्ड के

संबंध में कानपुर से गुप्तचर विभाग का सब इंस्पेक्टर शम्भूनाथ, चन्द्रशेखर आजाद को खोजता हुआ झाँसी गया। इसकी सूचना पहले ही सुरेन्द्र पाण्डेय ने आजाद को दे दी थी। इस प्रकार आजाद बच निकले।

भुसावल बम केस –

चन्द्रशेखर आजाद के कहने पर सदाशिवराव मलकापुरकर एवं भगवानदास माहौर क्रांतिकारी गतिविधियां चलाने पूना रवाना हुए। 11 सितम्बर 1929 को दोनों को भुसावल स्टेशन पर गिरफ्तार कर लिया गया। इनके पास से बन्दूक एवं विस्फोटक सामग्री बरामद की गई। जलगाँव की अदालत में इन पर मुकदमा चला। झाँसी के रघुनाथ विनायक राव धुलेकर ने इनकी पैरवी की। इस केस के दो पुलिस के मुखबिर जयगोपाल एवं फणीन्द्रनाथ घोष को जलगाँव अदालत में बुलाया गया। 27 फरवरी 1930 चन्द्रशेखर आजाद ने सदाशिव के भाई शंकरराव मलकापुरकर (इन्हें डबल रोटी भी कहा जाता था) के हाथ एक कटोरदान में रखकर पिस्तौल भगवानदास माहौर के पास चोरी छुपे भेज दी। भगवानदास माहौर ने अद्भुत साहस का परिचय देते हुए जयगोपाल एवं फणीन्द्रनाथ घोष पर गोली चलाई। वे घायल हो गये। इसलिए इस मुकदमे में सदाशिवराव एवं भगवानदास माहौर को आजीवन कारावास की सजा दी गई। 1930 में कांग्रेस मंत्रिमण्डल गठित होने पर इन्हें रिहा कर दिया। इस तरह इन दोनों क्रांतिकारियों ने झाँसी के क्रांतिकारी आन्दोलन में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई।

झाँसी बम केस –

झाँसी के कुछ राष्ट्र भक्तों का मानना था कि झाँसी का कमिश्नर जार्ज क्लायर्स ने सत्याग्रह में भाग लेने वाली महिलाओं के साथ अभद्रता की है। झाँसी के एक क्रांतिकारी लक्ष्मीकांत ने 8 अगस्त 1930 को झाँसी कमिश्नर जार्ज क्लायर्स की हत्या कर दी। उनके एक साथी के विश्वासघात के कारण लक्ष्मीकांत को गिरफ्तार कर लिया गया। उनके पास से रिवाल्वर बरामद कर लिया गया। उन पर मुकदमा चला एवं उन्हें 3 जनवरी 1931 को आजीवन कारावास की सजा दी गई।

सविनय अवज्ञा आन्दोलन –

अखिल भारतीय स्तर पर जब महात्मा गांधी ने सविनय अवज्ञा आन्दोलन का सूत्रपात किया तो झाँसी भी पीछे नहीं रहा। श्री रघुनाथ विनायक धुलेकर के गृह स्थान पर एक सभा सम्पन्न हुई। इसमें कामरेड सीताराम, भागवत रामचरण कंचन, मास्टर रुद्रनारायण सिंह, कृष्णचन्द्र पंगोरिया, सेवक प्रसाद मंगल, सुकुमारी शरण, गंगाधर राव जोशी, अन्ना जी, आत्माराम, गोविन्द खेर, अब्दुल कादर, हिदायत उल्ला, बालकृष्ण टेंगषे, हरिदास वर्मा, कुंजबिहारी लाल शिवाजी, मुल्ला गुलाम अहमद, कृष्ण गोपाल शर्मा, पं. रामेश्वर प्रसाद

शर्मा, बी.डी. धुलेकर एवं हाफिज नूर इलाही इत्यादि तमाम कार्यकर्ताओं ने भाग लिया। इन सभी ने सर्वसम्मति से फ़ैसला किया कि चिरगाँव के पास ग्राम औपारा में सार्वजनिक रूप से नमक कानून तोड़ा जाये। यह भी निर्णय किया कि झाँसी क्षेत्र में जन-जागृति हेतु चार जत्थे बनाकर विभिन्न मार्गों से होते हुए ग्राम औपारा पहुंचे। इस समस्त कार्यक्रम का संयोजक मास्टर रुद्रनारायण को चुना गया।

1. प्रथम जत्था रघुनाथ विनायक धुलेकर के नेतृत्व में झाँसी से मऊ, गुरुसराय होता हुआ वेतवाघाट पार कर 'औपारा' पहुंचा।
2. दूसरा जत्था पं. सीताराम भास्कर रावत के नेतृत्व में बबीना, रक्सा, लहरगिर्द, अम्बावाय होते हुए औपारा पहुंचा।
3. तीसरा जत्था कुंजबिहारीलाल शिवाजी के नेतृत्व में बड़ागाँव, बराठा, पारीछा, गुलारा, चिरगाँव होता हुआ औपारा पहुंचा।
4. चौथा जत्था श्री लक्ष्मण राव कदम के नेतृत्व में कोछा भांवर, पालर, मुडेरी, विथरी, समथर, छिरोना एवं चिरगाँव होता हुआ औपारा पहुंचा।

प्रत्येक कार्यकर्ता अपना बिस्तर, लोटा, थाली एवं सभी जरूरत का सामान अपने साथ लेकर चल रहा था।²¹

झाँसी में इस तरह व्यापक पैमाने पर 12 अप्रैल 1930 को नमक सत्याग्रह जोर-शोर से आरम्भ हुआ। ग्राम औपारा में लगभग पाँच सौ कार्यकर्ताओं एवं हजारों लोगों की उपस्थिति में नमक कानून तोड़ा। नमक बनाकर नमक की पुड़ियाँ पाँच, दस रुपये में बेची गईं। चिरगाँव के जमींदार नारायणदास चौदा ने इन सभी के विश्राम एवं भोजन की व्यवस्था कर अत्यन्त ही सराहनीय कार्य किया।

नमक सत्याग्रह उपरांत वापसी पर चारों जत्थे ग्राम अम्बावाय में रुके। यहां पर हुई सभा को रघुनाथ विनायक धुलेकर ने संबोधित किया। उन्होंने सभी को झाँसी पहुंचने के निर्देश देते हुए कहा कि आगामी कार्यक्रम की रूपरेखा वहीं बनायी जावेगी। झाँसी में मास्टर रुद्रनारायण ने बिलैया का बाग खरीदा था। यहीं पर आकर चारों जत्थे एकत्रित हुये। यहीं एक बड़ा हाल था, जो रानीतिक गतिविधियों का केन्द्र बन गया। प्रत्येक दिन स्वयं सेवक राष्ट्र भक्ति के गीत गाते हुए शराब की दुकानों पर धरना देते थे। विदेशी कपड़ा बेचने से दुकानदारों को रोकते थे। यदि दुकानदार शांतिपूर्वक नहीं मानता तो उसके विदेशी कपड़े पर कांग्रेस की मोहर लगाकर उसे गंदा कर देते थे।²² इस तरह झाँसी में सविनय अवज्ञा आन्दोलन पूरी तीव्रता के साथ मनाया गया। झाँसी की जनता ने इसमें बढ़-चढ़कर भाग लिया और अपनी राष्ट्रभक्ति की अभिनव मिसाल प्रस्तुत की।

व्यक्तिगत सत्याग्रह –

1939 में महात्मा गांधी के कहने पर आचार्य बिनोवा भावे ने व्यक्तिगत सत्याग्रह आरम्भ किया। झांसी भी पीछे नहीं रहा। झांसी के प्रथम सत्याग्रही बाबू कालका प्रसाद अग्रवाल, एडवोकेट बने। पुलिस अत्यन्त क्रुद्ध हुई, व्यक्तिगत सत्याग्रह में भाग लेने वाले झांसी के 84 लोगों को यातनाएं दीं और जेल में ठूस दिया। प्रत्येक पर दो सौ रुपये का जुर्माना लगाया एवं तीन माह की सजा दी।²³

भारत छोड़ो आन्दोलन –

1942 के भारत छोड़ो आन्दोलन में झाँसी की जनता ने बढ़-चढ़कर भाग लिया। हड़तालें की गईं, जुलूस निकाले गये, आम सभायें कर प्रदर्शन किये गये। अनेक स्थानों पर रेल की पटरियों को उखाड़ा गया। टेलीफोन के तार तोड़े गये। गांधीजी के नारे 'करो या मरो' पर सही मायने में अमल किया गया। कई लोगों को पुलिस द्वारा गिरफ्तार किया गया। भारत छोड़ो आन्दोलन के समाप्त होने के बाद भी झाँसी क्षेत्र में राष्ट्रवादी भावनाएं प्रसारित होती रहीं।

तहसील के पीछे मकान नम्बर 161/10 झाँसी निवासी स्व. श्री लक्ष्मीनारायण श्रीवास्तव ने बताया कि यहां लोग चरखा चलाते थे एवं सामूहिक रूप से यह बुन्देली लोकगीत गाते थे –

टूटे न चरखे का तार, चरखवा चालू रहे
महात्मा गांधी दूल्हा बने, दुल्हन बनी सरकार
सबरे कांग्रेसी बने बराती, नऊआ बनो थानेदार
चरखवा चालू रहे।
सबरे बराती जेवन बैठे, पत्तल परोसे तहसीलदार
महात्मा गांधी मड़वा तरे बैठे, दायजे में मांगे स्वराज
चरखवा चालू रहे।
लार्ड वैबल लगे मनावन, जीजा गोने में देहों स्वराज
चरखवा चालू रहे।

उन्होंने बताया कि उस समय कांग्रेसी नेता जुलूस निकालकर अंग्रेजों को भारत से खदेड़ने के नारे लगाते रहते थे। मुस्लिम लीग के नेता लेकर रहेंगे पाकिस्तान के नारे लगाते थे। स्व. श्री लक्ष्मीनारायण श्रीवास्तव ने यह भी बताया कि विभाजन के समय झाँसी में कोई दंगा नहीं हुआ, मगर पंजाब में बहुत मार-काट हुई। वहां से आने वाली ट्रेनें खून से रंगी होती थी।²⁴

इस प्रकार हम देखते हैं कि स्वाधीनता आन्दोलन में झांसी की अत्यन्त ही महत्वपूर्ण भूमिका रही। यहां राष्ट्रवादी भावनायें अत्यन्त ही तीव्रता से प्रसारित हुईं। इनका प्रभाव आस-पास की रियासतों टीकमगढ़, पन्ना एवं छतरपुर में भी पड़ा। इन सभी स्थानों की जनता ने असहयोग आन्दोलन, सविनय अवज्ञा आन्दोलन, व्यक्तिगत सत्याग्रह एवं भारत छोड़ो आन्दोलनों में बढ़-चढ़कर हिस्सा लिया। रानी लक्ष्मीबाई द्वारा प्रज्ज्वलित की गई क्रांति की ज्वाला को पं. परमानन्द ने जारी रखा।

क्रांतिकारी पं. परमानंद –

परमानन्द जी का जन्म 6 जून 1892 को ग्राम सिकरौधा, तहसील राठ, जिला हमीरपुर के एक कायस्थ परिवार में हुआ था। उनके पिता का नाम बाबू गया प्रसाद खरे एवं माता का नाम सगुनाबाई था। छात्रावास में ही उनका परिचय पं. सुन्दरलाल, महामना मालवीय जी एवं पं. मोतीलाल नेहरू से हो गया था। नेताजी सुभाषचन्द्र बोस उन्हें दादा जी कहकर बुलाते थे। 1905-06 में कांग्रेस का खुला अधिवेशन चल रहा था। यहां जो प्रस्ताव पारित हुआ उसमें परमानन्द सहमत नहीं हुए और अपनी असहमति बीच सभा में खड़ा होकर बेधड़क कह दी। इस अधिवेशन में सचीन्द्र सन्याल भी उपस्थित थे। वे परमानन्दजी की प्रतिभा को पहचान गये। उन्होंने परमानन्द जी को अपने दल अनुशीलन समिति में शामिल कर लिया।

परमानंद जी रास बिहारी बोस के भी अभिन्न मित्र थे। जब रासबिहारी बोस ने दिल्ली में लार्ड हार्डिंग पर बम फेंका तब परमानन्द जी को अत्यधिक प्रसन्नता हुई थी। उन्होंने रासबिहारी बोस को इसके लिये पीठ ठोककर शाबासी दी थी। अनुशीलन समिति के कहने पर परमानन्द जी अमेरिका गये एवं लाला हरदयाल की प्रेरणा से गदर पार्टी में शामिल हो गये। 1913 में गदर पार्टी के कहने पर अमेरिका से जापान गये। वहां से युद्ध के नक्शे लेने जर्मनी चले गये। सिंगापुर जाकर उन्होंने अपना ओजस्वी भाषण दिया एवं वहां यूनियन जेक उतार कर तिरंगा झण्डा फहराया। 1914 में तोसामारू जहाज द्वारा कलकत्ता बन्दरगाह पर उतरे। यहाँ उनकी तलाशी ली गई। गदर के नक्शों को वह बाल्टी में रखे जूतों में छिपाकर बच निकले। यहाँ से वे लाहौर व कपूरथला गये। यहां सचिन्द्रनाथ सन्याल एवं सरदार करतार सिंह की सशस्त्र क्रांति की योजना में शामिल हुए। इलाहाबाद, झांसी एवं कानपुर में सशस्त्र क्रांति का दायित्व परमानन्द को सौंपा गया। 21 फरवरी 1915 को सशस्त्र क्रांति का दिन चुना गया। यह तय किया गया था कि अपने-अपने क्षेत्रों में गर्वनरों को पकड़कर, वहां लोक तांत्रिक सरकार का गठन करें। 17 नवम्बर 1914 को कृपाल सिंह नामक देश द्रोही ने पुलिस को यह जानकारी दे दी। परमानन्द को मानचित्रों सहित गिरफ्तार कर लिया गया।

परमानन्द पर मुकदमा चला। 13 सितम्बर 1915 को निर्णय सुनाया गया कि – “परमानन्द (झाँसी), तुमने देश-विदेशों में ब्रिटिश गर्वमेंट को उखाड़ फेंकने के लिए षड्यंत्र किया। बाहर देशों से हथियार लाये। सिंगापुर, झाँसी, कानपुर, इलाहाबाद की छावनियों में फ्रन्टियर की सरकारी फौजों में बगावत फैलाई और मसाला इक्टठा किया इसलिये यह कोर्ट दफा 121, 122, 123 व 124 के तहत तुम्हें फाँसी की सजा देती है।” 16 नवम्बर का दिन फाँसी के लिए तय किया गया। बाद में 14 नवम्बर को प्रीवी काउंसिल के निर्देश पर परमानन्द की सजा कालेपानी में तब्दील कर दी गई। अण्डमान में परमानन्द वीर साबरकर के साथ रहे।

परमानन्द जी के जेल जाने पर उनके शिष्य दीवान शत्रुघन सिंह ने पार्टी का कार्य आगे बढ़ाया। 13 अगस्त 1937 को परमानन्द रिहा होकर लाहौर पहुंचे। यहां उनका नागरिक अभिनन्दन किया गया। राष्ट्रपिता महात्मा गांधी ने कहा था “पण्डित जी (परमानन्द) जैसे लोगों की देश को जरूरत है, जिन्हें मान-सम्मान की परवाह नहीं है।” 13 अप्रैल 1982 को परमानन्द जी संसार छोड़ कर चिर निद्रा में लीन हो गये। लोग प्यार एवं इज्जत से उन्हें पण्डितजी कहकर बुलाते थे। झाँसी की रानी के बाद उनकी बहादुरी की परम्परा को पं. परमानन्द ने आगे बढ़ाया। लोग आज भी उनका नाम इज्जत से लेते हैं। झाँसी का स्वाधीनता संग्राम में उनका नाम रानी लक्ष्मीबाई की तरह ही स्वर्णाक्षरों से अंकित है।

संदर्भ—

1. भगवानदास गुप्त, झाँसी राज्य का इतिहास और संस्कृति, राजकीय संग्रहालय, झाँसी, 2008, पृ. 189
2. सुरेन्द्र नाथ सेन, एट्टीन फिफटी सेवन, प्रकाशन विभाग, दिल्ली, 1957, पृ. 291
3. जॉनस्मिथ, दी रिवैलियस रानी, फ्रैंडरिक मुलर, पलीट स्ट्रीट, लन्दन, 1966, पृ. 82
4. भगवानदास गुप्त, पूर्वोक्त, पृ. 190
5. राष्ट्रीय अभिलेखागार, नई दिल्ली, सीक्रेट प्रासीडिंग्स, द्वितीय भाग क्रमांक 701, दिनांक 28.05.1858 सर ह्यूरोज की ओर से जनरल ऑफ आर्मी बम्बई के नाम पत्र दिनांक 09.03.1858
6. जॉन स्मिथ, पूर्वोक्त, पृ. 97
7. बी.के. श्रीवास्तव, बुन्देलखण्ड का इतिहास (1531 से 1857ई. तक), डी.के. प्रिण्टवर्ल्ड, नई दिल्ली, 2019, पृ. 174
8. राष्ट्रीय अभिलेखागार, नई दिल्ली, फारेन सीक्रेट कंसल्टेशन, 26 मार्च 1858, क्र.249

9. बुन्देलखण्ड का इतिहास (1531 से 1857 ई. तक), पूर्वोक्त, पृ. 175
10. दत्तात्रय बलवंत पारसनीस, झाँसी की रानी लक्ष्मीबाई, साहित्य भवन, प्रयाग, संवत् 1997, पृ. 146-47
11. जॉन स्मिथ, पूर्वोक्त, पृ. 197-198
12. अमृतलाल नागर, आँखों देखा गदर (विष्णु भट्ट गोडशे की कृति माझा प्रवास का हिन्दी रूपांतर) राजपाल एण्ड संस, दिल्ली 2011, पृ. 76-78
13. कांतिचन्द्र सक्सेना, '1857 के बाद झाँसी में राष्ट्रीय सामाजिक चेतना का विकास', बुन्देलखण्ड दर्पण, झाँसी महोत्सव, 1998, षष्ठ बिम्ब पृ. 66
14. वही, पृ. 67
15. अमर शहीद चन्द्रशेखर आजाद, स्वराज संस्थान, भोपाल, पृ. 14
16. वही, पृ. 15
17. सुधा वैसा, जंग-ए-आजादी में बुन्देलखण्ड की देशी रियासतें (1925-1948), स्वराज संस्थान संचालनालय, भोपाल, प्रथम संस्करण, पृ. 32
18. शमीम शेख, मैं झाँसी हूँ, 1857 से अब तक, बेतवा प्रकाशन, झाँसी, 2007, पृ. 37
19. सुधा वैसा, पूर्वोक्त, पृ. 35
20. वही, पृ. 164
21. मैं झाँसी हूँ, पूर्वोक्त, पृ. 35
22. वही, पृ. 35-36
23. वही, पृ. 36
24. बी.के. श्रीवास्तव, भारतीय इतिहास की विषयवस्तु एस.बी.पी.डी. पब्लिकेशन, आगरा, 2018, पृ. 307

खबरों के कवि गजानन माधव मुक्तिबोध

डॉ. धनंजय चोपड़ा
पाठ्यक्रम समन्वयक
सेन्टर ऑफ मीडिया स्टडीज़
इलाहाबाद विश्वविद्यालय

पत्रकारिता स्वभावतः व्यवस्था यानी सत्ता विरोधी होती है। वह जन के साथ सुर में सुर मिलाते हुए उनकी आवाज बनने में ही अपनी सार्थकता समझती है। कहते हैं कि पत्रकारिता की संवेदनशीलता के भरोसे रहने वाले साधारण जन हमेशा ही अपनी आवाज बुलंद होने का इंतजार पत्रकारिता की ओर तकते हुए करते रहते हैं। यही वजह है कि भारतीय पत्रकारिता विशेषकर हिन्दी पत्रकारिता की बनावट और मंजावट के दिनों की कमान साहित्यकारों के ही हाथ में थी और शायद यही वजह भी है कि तमाम दुरुहताओं और विसंगतियों के बावजूद हिन्दी पत्रकारिता की स्मृति परम्पराएं मजबूती के साथ उसके चरित्र को बचाए हुए हैं। इन्हीं साहित्यकार-पत्रकारों में से एक थे गजानन माधव मुक्तिबोध। मनुष्यता, सामाजिकता और अपने समय के प्रति गहरी सम्बद्धता ने उन्हें पत्रकारिता से जोड़ा और वे इसे बेहतर ढंग से निभाने में पूरी तरह सफल रहे। सच तो यह है कि मुक्तिबोध को खबरों का कवि या फिर कवि हृदय पत्रकार कहने में संकोच नहीं होना चाहिए। इस कथन को उनकी लंबी कविता अंधेरे में को पढ़ते हुए बखूबी समझा जा सकता है।

इस बात से इंकार नहीं किया जा सकता कि हिन्दी पत्रकारिता को आकार देने में कई महत्वपूर्ण साहित्यकारों ने अप्रतिम योगदान दिया है। इनमें माखनलाल चतुर्वेदी, महाप्राण निराला, बेचन शर्मा उग्र, प्रेमचन्द, हरिशंकर परसाई, अज्ञेय, मुक्तिबोध, रघुवीर सहाय, धर्मवीर भारती, मनोहर श्याम जोशी, सर्वेश्वर दयाल सक्सेना आदि का नाम प्रमुखता से लिया जा सकता है। इनमें से कई साहित्यकारों ने पत्रकारिता की कई मौलिक प्रवृत्तियों में न केवल लेखकीय दखल दिया, बल्कि उसको नया स्वरूप देने में महत्वपूर्ण भूमिका भी निभायी। गजानन माधव मुक्तिबोध ऐसे ही साहित्यकारों में शामिल रहे। मुक्तिबोध ने नया खून, सारथी, कर्मवीर, कमला, राष्ट्रधर्म, वसुधा, हंस आदि पत्र-पत्रिकाओं से किसी न किसी रूप में जुड़े रहे और इनमें से कई में संपादकीय लेख, अग्रलेख या फिर सम-सामायिक विषयों पर टिप्पणियां किया करते थे। उन्होंने कई छद्म नामों से भी लेख लिखे, मसलन यौगन्धरायण, अवन्ती लाल गुप्त, विन्ध्येश्वरी प्रसाद और अमिताभ आदि। महत्वपूर्ण यह है कि उनकी पत्रकारिता अपने समय को बखूबी दर्ज तो करती है, साथ ही कई चीजों को नए ढंग से देखने-समझने का नजरिया भी पाठकों को सुझाती हुई मिलती

है। उनकी पत्रकारिता का सबल पक्ष उनकी व्यंग्यात्मक शैली है, जो उन्हें सत्ता के विरोध में और जनता के पक्ष में आसानी से खड़ा कर देती है।

सच यह है कि अंधेरे में कविता मुक्तिबोध के व्यक्तिगत संघर्षों की अभिव्यक्ति तो है ही साथ ही मानवीय त्रासदियों व सामाजिक विद्रूपताओं की भी अभिव्यक्ति है। कहा जाता है कि मुक्तिबोध एक खबरनवीस की तरह अपने समय के सच को कविता में दर्ज करते हुए आगे बढ़ रहे थे। शमशेर बहादुर सिंह ने भी माना है कि नागपुर में एंप्रिस मिल में मजदूरों पर चलती गोलियां, मजदूरों के फूटते सिर और धार-धार बहते खून के मुक्तिबोध प्रत्यक्ष गवाह थे। वे विचलित हुए और अपने भीतर के अलोड़न-विलोड़न को उन्होंने अंधेरे में कविता के रूप में प्रस्तुत करने में तनिक भी देर नहीं लगाई। बड़ी बात यह कि मुक्तिबोध की आत्मकथा में विष्णुचन्द्र शर्मा ने भी यह लिखा है कि उक्त घटना के समय मुक्तिबोध नया खून के रिपोर्टर के रूप में घटनास्थल पर ही मौजूद थे। 1950 के बाद के दिनों में मुक्तिबोध की पत्रकारीय सक्रियता उभर कर लोगों के सामने थी। वे अपने समय के कई जरूरी प्रश्नों पर बेबाक ढंग से अपनी टिप्पणियां दे रहे थे, जो नया खून, सवेरा संकेत, वसुमती, सारथी आदि पत्र-पत्रिकाओं में प्रकाशित हुईं।

मुक्तिबोध ने पत्रकारिता में योगदान देते हुए अपनी लेखकीय क्षमता का भरपूर प्रयोग किया और कई आलेख या अग्रलेख ऐसे लिखे, जिन्हें पत्रकारिता में अध्याय के रूप में देखा जाता है। इन लेखों की रचनाविधि 1937 से 1939 तक तथा 1955 से 1956 के बीच है। इन लेखों में से अधिकांश में देश-दुनिया की राजनीतिक स्थितियों व घटनाओं का गंभीर आकलन है। इन लेखों को पढ़ते हुए यह अहसास सहजता से हो जाता है कि इनके माध्यम से मुक्तिबोध विश्व की महाशक्तियों अर्थात् शक्तिशाली राष्ट्रों के वर्ग हितों और निहित राजनीतिक स्वार्थ को उजागर कर देने का सार्थक प्रयास करते हैं। वे पाठकों को वैश्विक उथल-पुथल और उससे जुड़े भारतीय संदर्भ को बखूबी प्रस्तुत करने के लिए 'नया खून' के 'अन्तर्राष्ट्रीय स्तम्भ' में निरंतर अपनी टिप्पणियां देते हैं। टिप्पणियों के शीर्षक इतने आकर्षक होते थे कि जागरूक पाठक सहजता से इनको पढ़ने के लिए प्रेरित हो जाए। अब देखिए, जून 1954 में 'नया खून' में एक लेख 'जेनेवा कान्फ्रेंस के नेपथ्य में मृत्यु संगीत' शीर्षक से प्रकाशित होता है। इसी तरह का एक अन्य लेख 'जेनेवा परिषद टूटते-टूटते कैसे बची'। मुक्तिबोध अपनी टिप्पणियां अत्यन्त सीधे संदर्भों में सटीक विश्लेषण के साथ रखते हैं। मसलन जेनेवा परिषद में ब्रिटेन और अमरीका के बीच सधते-असधते शक्ति संतुलन की प्रतिष्ठाया को वे सीधे-सीधे अपने पाठकों को बता तो दते हैं, लेकिन साथ ही यह कहने से नहीं चूकते कि इससे दुनिया में शक्ति संतुलन बिगड़ जाएगा। वे वैश्विक अर्थनीति और सांस्कृतिक उपनिवेश के बीच के पारस्परिक सम्बन्धों को उस समय में ही

समझ लेते हैं और छोटे राष्ट्रों को बड़ों की साम्राज्यवादी नीतियों के प्रति सटीक तर्कों के साथ आगाह करते हैं। उदाहरण के तौर पर 1954 में गेहूँ के मूल्य में आई गिरावट को कुछ यूं विश्लेषित करते हुए लिखते हैं— 'अमरीका ने जान-बूझकर भारतीय कच्चे माल की कीमतें गिराने और गिरवाने का पार्ट अदा किया। उससे भारत को बहुत क्षति हुई।'।

मुक्तिबोध अपनी व्यंग्यात्मक शैली का उपयोग अपनी 'विदेश पत्रकारिता' यानी विदेशों में घट रही घटनाओं व प्रसंगों को अपने लेखों के माध्यम से दर्ज करते हुए बखूबी करते हैं। मुक्तिबोध बड़ी ही बेबाकी से ब्रिटेन को 'पुराना बनिया' कहते हैं और तंज कसते हुए लिखते हैं— 'दुनिया में ब्रिटेन ही ऐसा देश है, जो सिर्फ अपने व्यापार पर जिंदा है। उसके घर में रोटी तभी सिकेंगी जब वह मशीने बेचकर प्राप्त हुए मुनाफे से बाजार में नोन-तेल-दाल खरीदने जाएगा। ऐसी स्थिति न अमरीका की है न फ्रांस की।' मुक्तिबोध अपने विश्लेषण के माध्यम से कई बार कूटनीतिक भविष्यवाणी भी करते, जो बाद में सही साबित होतीं। यह वह समय था, जब हिन्दी पत्रकारिता में इस तरह का विश्लेषण कम ही पढ़ने को मिलता था। मुक्तिबोध का आकलन मायने रख रहा था। वे इस मायने रखने को गंभीरता से ले रहे थे और अपनी भाषायी सहजता व बेबाकपन से हिन्दी पाठकों को आकर्षित कर रहे थे। 1956 में पं० जवाहर लाल नेहरू की जर्मनी यात्रा पर की गई उनकी टिप्पणी से इस बात को बखूबी समझा जा सकता है— "पण्डित जवाहर लाल नेहरू की जर्मनी यात्रा यूरोपीय इतिहास की एक महत्वपूर्ण घटना साबित होने वाली है। यद्यपि जर्मन चांसलर एडिनॉवर और नेहरू की संयुक्त विज्ञप्ति केवल सामान्य रूप से ही निःशस्त्रीकरण तथा विश्व शांति की बात करती है और यद्यपि इस विज्ञप्ति के पीछे इन दोनों की दृष्टियों में मौलिक मतभेद है, फिर भी इस ढंग की विज्ञप्ति निकल आना, सरकारी तौर पर पं० नेहरू का जोरदार स्वागत होना, विश्वविद्यालयों द्वारा उपाधिदान, बॉन में महात्मा गांधी स्ट्रॉस बनाए जाने का प्रस्ताव, भारत की यांत्रिक तथा अन्य वैज्ञानिक सहायता, भारतीय छात्रों को स्कॉलरशिप दिये जाने की घोषणा तथा मान्य सरकारी नेताओं के भाषण यह सूचित करते हैं कि श्री एडिनॉवर ने जनता के सामने एक हद तक झुकने की बात अपना ली है। अगर जर्मनी में पण्डित नेहरू के भाषणों का और उसी समय अमरीका में श्री बी.के. कृष्णा मेनन के भाषणों का विश्लेषण किया जाये तो पता लगेगा कि दोनों भारतीय कूटनीतिज्ञ अपने-अपने स्थान पर अमरीकी नीतियों के विरुद्ध वातावरण तैयार करते जा रहे हैं।" ऐसा नहीं है कि मुक्तिबोध वैश्विक कूटनीति का विश्लेषण केवल भारतीय संदर्भों को लेकर ही करते हैं, बल्कि विश्व में बनने-बिगड़ने वाले हर शक्ति सन्तुलन पर अपनी पैनी नजर रखते हैं और सटीक टिप्पणी देते हैं। उदाहरण देखिए— "अभी यूगोस्लाविया के टीटो रूस जायेंगे। इसके बाद फ्रांस के प्रधानमंत्री गयामाल रूस जायेंगे। यह अनुमान करना बिलकुल सुसंगत

और सही है कि रूस से इन दो देशों की मैत्री और भी पक्की होगी। इतना मानकर चलने के बाद इजिप्ट का कर्नल नासिर पहलकदमी करने से नहीं चूकेगा और इसके साथ अरब देशों को तथा स्वयं को मजबूत बनाने के लिए फ्रांस, यूगोस्लाविया तथा रूस से अपने सम्बन्ध दृढ़ करता जायेगा।” मुक्तिबोध के लेखों में ‘विश्व इतिहास की नयी रेखाएं’, ‘पश्चिम एशिया का चकसक पत्थर’, ‘स्वेज नहर की समस्या’, ‘ब्रिटेन की नयी राजनीतिक प्रवृत्तियां’, ‘अमरीका में व्यक्तित्व द्विविभाजन की समस्या’, ‘समाजवादी राष्ट्रों की नयी समस्या’, ‘शापग्रस्त ब्रिटेन’, ‘बगदादी राजनीति का चक्कर’ आदि लेखों में मुक्तिबोध की विदेश पत्रकारिता पर पकड़ व उनकी विश्लेषण क्षमता को बखूबी समझा जा सकता है। सच कहा जाये तो इस तरह का विश्लेषण व आकलन इन दिनों भी पढ़ने को नहीं मिलता।

मुक्तिबोध ने ‘व्यंग्य पत्रकारिता’ को भी आगे बढ़ाने का काम किया। उनके आलेखों, अग्रलेखों और टिप्पणियों के शीर्षक व्यंग्यात्मक शैली का अप्रतिम उदाहरण देते मिलते हैं। वे सहज—सरल विषयों में भी व्यंग्य की गुंजाइश खोज लिया करते थे। हिंदी के प्रति चिंता जाहिर करते एक लेख का वे शीर्षक रखते हैं— ‘अंग्रेजी जूते में हिन्दी को फिट करने वाले ये भाषाई रहनुमा’। वे बड़ी बेबाकी से कह देते हैं— ‘हिन्दी भाषा का ठेका न मध्य प्रदेश मंत्रिमंडल को दिया जा सकता है, न उसे लेना चाहिए।’ वास्तव में मुक्तिबोध अपनी मौलिक अभिव्यक्ति में व्यंग्य को शामिल करके ही बात करते मिलते हैं। एक आलेख की इन पंक्तियों से इस बात को बखूबी समझा जा सकता है— “एक ही शहर की दो संस्कृतियां हैं — एक गरीब की संस्कृति और दूसरी अमीर की संस्कृति। एक ही शहर में दो राष्ट्र हैं एक राष्ट्र गरीब है, काम करता है, क्लर्की करता है, टाइमकीपरी करता है। एक दूसरा राष्ट्र है जो मैंगनीज की खदानें लेता है, अंग्रेजी, हिन्दी, मराठी अखबार निकालता है, चुनाव लड़ता है और सरकार चलाता है और उद्योगों में पैसा लगाता है।” इसी संदर्भ में ‘दून की घाटी में नेहरू’ शीर्षक से प्रकाशित लेख भी पठनीय है।

ऐसा नहीं है कि मुक्तिबोध केवल राजनीति या फिर अपने समय की सामाजिक परिस्थितियों पर व्यंग्य करते मिलते हैं। उनके निशाने पर तो साहित्य की दुनिया के कई अलम्बरदार भी रहे। इसी तरह एक स्थान पर वे लिखते हैं— “और आज नई दिल्ली में बूढ़े पके—बाल साहित्यिकों का जमघट इकट्ठा हो गया। उनको स्वर्गवास नहीं वरन् दिल्लीवास हुआ अर्थात् उनकी प्रतिभा की मृत्यु हो गयी और उन्होंने पढ़ना—लिखना छोड़ दिया। अब वे प्रतिष्ठा और सम्मान के स्वर्ग में हैं और उस स्वर्ग में वे अधिक से अधिक आदर, श्रद्धा और पद के लिए राजनीति करते हैं, सूत्र हिलाते हैं किन्तु सूत्रधार होने के बदले, वस्तुतः, वे विदूषक हो जाते हैं।”

ढेर सारे ऐसे उदाहरण हैं जो मुक्तिबोध के व्यंग्यात्मक पत्रकारीय लेखन को पुख्ता

करते हैं। वे अपनी कविताओं में भी अपने समय की खबर लेते और अपने समय की खबर देते मिलते हैं। यही वजह है कि मैं उन्हें खबरों का कवि कहने में गुरेज नहीं करता। वे अपने साहित्यिक होने से ज्यादा अपने अपने पत्रकार होने से संतुष्ट थे। यह बात उनकी कविता— 'जब प्रश्न चिन्ह बौखला उठे' की इन पंक्तियां से झलकता है—

मेरे सहचर हैं ढहा रहे
वीरान विरोधी दुर्गों की अखण्डता
उनके अभ्यंतर के प्रकाश की कीर्तिकथा
जब मेर भीतर मंडराई
मेरी अखबार नवीसी ने भीतर सौ—सौ आखें पाई

मुक्तिबोध अपने समय की सामाजिक व राजनीतिक विद्रूपताओं पर तो टिप्पणी करते ही थे, साथ अपनी मूल विधा यानी साहित्य को भी नहीं छोड़ते थे। यही वजह है कि वे बरास्ते पत्रकारिता कभी किसी वाद या गुट में बंधे—बिंधे नजर नहीं आते। बड़ी बात यह कि उन्होंने हिन्दी पत्रकारिता को उसकी बनावट के समय में विदेश रिपोर्टिंग जैसी विधा से जोड़ने और इस दिशा में नए प्रतिमान गढ़ने का अप्रतिम योगदान दिया। वे अपने समय के विश्व की कूटनीति, राजनीति व अर्थनीति को प्रस्तुत करने की जिस पत्रकारीय परिभाषा को गढ़ गए हैं, वह पत्रकारिता के अध्येताओं के लिए किसी जीवंत अध्याय से कम नहीं है।

संदर्भ—

- सप्रे संग्रहालय, भोपाल में कई अखबारों कतरनें
- मुक्तिबोध की आत्मकथा — विष्णु चन्द्र शर्मा
- <https://www.bharatdarshan.co.nz/author-profile/81/muktobodh-biography.html>
- अंधेर में — गजानन माधव मुक्तिबोध
- विपात्र — गजानन माधव मुक्तिबोध

वेद और आधुनिक जीवन

डॉ० लक्ष्मीकान्त पाण्डेय
पूर्व अध्यक्ष, हिन्दी विभाग
पी.पी.एन. कॉलेज
कानपुर

भारतीय धर्म साधना में मिथकों ने ऐसा स्वरूप निर्मित कर दिया है कि जो वास्तविक तत्वबोध है, वह प्रायः लुप्तप्राय हो गया है। नाना सम्प्रदायों ने ऐसा भ्रम फैला दिया है कि हम सत्य तक पहुँच ही नहीं पाते। ऐसे सम्प्रदायों के वर्तमान अनुयायियों और समर्थकों में बुद्धि बल से असत्य को ही सत्य के रूप में प्रतिष्ठित कर दिया है और इसी क्रम में हमारे प्राचीनतम ग्रन्थ वेद भी अपौरुषेय के नाम पर ईश्वरीय रचना के रूप में पूज्य तो हुए किन्तु उनकी रचना प्रक्रिया, काव्य—सौष्टव और उनकी जीवन में प्रयोजनीयता संदिग्ध हो गयी। वे केवल मंत्र और कर्मकाण्ड में उच्चारणीय रह गये। जीवन में हम उनसे कितना लेते हैं? शायद कुछ नहीं।

वस्तुतः वेद न तो एक ऋषि की रचना हैं, न एक काल की। उनमें देश और काल की गंभीर विभिन्नता है। समष्टि कृत सृजन होने के कारण ही वेदों को अपौरुषेय कहा गया, जो कालान्तर में ईश्वरवाची हो गया। यह भी शायद तब हुआ जब पौरुषेय तंत्र कृतियों को भी ईश्वरवाची कहा जाने लगा। ऐसे ही विचारों ने आर्य चिन्तन को संशय के घेरे में खड़ा कर दिया है। एक वर्ग उसे केवल कर्मकाण्ड तक सीमित मान रहा है और दूसरा उसे आज के लिए अनुपयोगी और वर्गहित का पोषक। मानव जीवन की उच्चतम स्थिति का जो शाश्वत बोध प्रकृति के साहचर्य एवं सूक्ष्म पर्यवेक्षण से ऋषियों ने प्राप्त किया था, वह दूर होता गया। नाना मत और पंथ वेद से निःसृत हुए, दर्शन की अनेक शाखायें, नास्तिक और आस्तिक मतवाद सबके मूल वेद में खोजे गये परन्तु जीवन के श्रेय और प्रेय या सुरी और आसुरी प्रवृत्ति को लेकर ऋषि ने जिस श्रेय मार्ग की अनुशंसा की उसे हम भूल गए। प्रारंभिक काल में ऋषियों ने जिस प्रवहमान चेतना का अनुसंधान प्रकृति के नाना विहंगम दृश्यों को देखकर किया, उसे ग्रहण करना ही हमारा अभीष्ट था। कठोपनिषद में ऋषि कहता है श्रेय कुछ अलग है और प्रेय कुछ अलग। उन्हीं दोनों को अनेक अर्थों में मनुष्य गूँथता है। इनमें श्रेय साधुत्व प्रदान करता है और प्रेय हेयत्व या भोग। हेय ही उसका कारण है—

अन्यच्छ्रेयोऽन्यदुतैव प्रेयस्ते उभेनानार्थे पुरुषं सिनीतः।

तयोः श्रेय आददानस्य साधु भवति हीयतेऽर्थाद्यं उ पुरुषो कृणीते।।

वास्तव में जब स्वयं से पृथक् कोई वस्तु देखते हैं तब दो प्रकार की वृत्तियाँ प्रकट होती हैं। एक ज्ञान की दूसरी अज्ञान की। संशय, विपर्यय, विकल्प और तर्क की स्थिति में अज्ञान

की भूमिका रहती है। संशय में एक ही वस्तु दो दिखने लगती हैं और विपर्यय में दो वस्तुएँ एक। यही विपर्यय भ्रान्ति है। संशय का निराकरण साध्य—साधन से और विपर्यय का विवेक से होता है। विवेक का अर्थ है भेद के दोनों पक्षों का सम्यक् ज्ञान। सम्यक् ज्ञान रहित व्यक्ति प्रायः ज्ञान को ही नकार देता है। वह मानता है कि ज्ञान भेद भ्रम को जन्म देता है। ज्ञान से ज्ञानी होने का अहंकार हो जाता है। हम यह भूल जाते हैं कि ज्ञान चेतना का धर्म है, जैसे अग्नि का धर्म ताप। अहंकार की ग्रंथि का अर्थ है ज्ञान का अभाव। यह भेद ही दुखमूलक होता है। ऐसे में यह विचारणीय है कि जिस आस्था पर हम जीवित हैं, वह पहले भी थी या नहीं। कहीं हम अज्ञान को ही ज्ञान मान कर तो नहीं जी रहे हैं।

वस्तुतः प्रत्येक व्यक्ति मूलतः एक विचारक है, जो एक पक्ष या वाद का समर्थक होता है। अतः ज्ञान, ज्ञेय के सम्यक् बोध या दृष्टि के दो रूप हैं, एक प्रज्ञान तथा दूसरा प्रमाण। इसे ही प्रत्यक्ष (अपरोक्ष) का परोक्ष (अनुमानादि) कहते हैं। इसमें प्रज्ञान ही अन्तर्दृष्टि है जिसे सिद्ध करने के लिए प्रमाण (दार्शनिक दृष्टि) की आवश्यकता होती है। परन्तु प्रज्ञान प्रमाण से सर्वथा भिन्न होता है। प्रमाण के माध्यम से हम प्रज्ञान की ओर जा तो सकते हैं परन्तु आ नहीं सकते। प्रमाण हमारी प्रमा को ही पुष्ट करते हैं, प्रज्ञान को नहीं। प्रज्ञान आत्मा की पूर्ण स्थिति है। इसीलिए ब्रह्म को प्रज्ञान कहा गया है (प्रज्ञानं ब्रह्म) स्मृति कहती है कि आगमादि प्रमाणों से प्रज्ञा की प्राप्ति संभव है। वस्तुतः वह सत्ता इतनी व्यापक है कि उसका परिचय पाना सूक्ष्म दृष्टि के बिना संभव नहीं। इसका अर्थ है कि जहाँ तक नाम रूपात्मक बोध है वह उससे व्यतिरिक्त है—

न तत्र चक्षुर्गच्छति न वाकगच्छति न मनो न विद्या न
विजानीयो यथैतदनु शिष्यादन्यदेव तदविदितादथो अविदितादधि।
इति शुश्रम पूर्वेषां ये नस्तद्वयावचक्षिरे।²

इसीलिए उपनिषद् कहता है—

यस्यामतं तस्य मतं मतं यस्य न वेद सः।

अविज्ञातं विजानतां विज्ञाताय विजानताम्।³

अर्थात् जो नहीं मानता वह मानता है और जो मानता है, वह नहीं मानता वैसे ही जो नहीं जानता वह जानता है और उसे जानने के लिए जानना चाहिए।

प्रश्न यह है कि शास्त्र तो शब्द रूप है। शब्दों के माध्यम से वास्तविक स्वरूप को कैसे समझा जा सकता है? ऋषि कहता है कि प्रत्यक्ष और अनुमान के पश्चात्, शब्द की ही महत्ता है। शब्द की प्रामाणिकता पर ऋषियों ने बहुत विमर्श किया है। जैमिनि ने मीमांसा सूत्रों में “औत्पतिवस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धस्य ज्ञानमुपदेशोऽव्यतिरेक श्चार्थोऽनुपलब्धे तत्प्रमाणे बादरायणस्या— नयेक्षत्वात्”⁴ कहकर शब्द का अर्थ से स्वाभाविक सम्बन्ध स्वीकार किया है। लॉगाक्षि व भास्कर ने अपने अर्थ संग्रह में कहा है—“अपौरुषेयं वाक्यं वेदः। स

चविधि मंत्र नामधेयं निषेधार्थवाद भेदात् पंचविधः।" आख्यात् प्रवचनत्"⁵ चिन्त्यस्तस्याद⁶ को ही स्वीकार किया गया है।

इससे स्पष्ट है कि ऋक्, साम, यजु, अथर्व से मंत्र और ब्राह्मण ही वेद संज्ञक हैं जो धर्म की पूर्ण व्याख्या करते हैं। धर्म अर्थात् प्रकृति ही जीवन का चरम है। प्रकृति का शाश्वत धर्म परिवर्तन है और यही उसकी सत्यता है। शब्द प्रमाण की स्थापना के लिए हमें उसकी प्राथमिक व्याख्या पर ध्यान देना होगा। वक्ता के भाव को श्रोता पर पूर्ण रूप से उतारने के लिए उसकी भावभूमि में एकता अनिवार्य है, अन्यथा अर्थ का अनर्थ हो जाता है। शब्द वह नाद है जो परारूप में हृदय में रहता है जो संकेतित अर्थ का बोधक होता है। सांख्य और न्याय तो आदोपदेशः शब्द⁷ अर्थात् यथार्थ कहने वाले उक्त पुरुष का उपदेश ही शब्द प्रमाण है, ऐसा मानते हैं। इस तरह वेद प्राप्त प्रमाण है और इन्हें शब्द प्रमाण के रूप में माना जाता है।

यहाँ हम शब्द चिन्तन न कर वेदों को आप्त प्रमाण मानते हुए उन सूत्रों का उल्लेख करना चाहेंगे, जिनसे वेद आज भी जीवन दृष्टि देते हैं। केवल कर्मकाण्ड तक सीमित नहीं है। वास्तव में इस संसार में आकर प्रत्येक मनुष्य की अभिलाषा तुष्टि पर अवलंबित होती है। वह प्रत्येक प्रकार की तुष्टि प्राप्त करने का उपाय खोजता है। वेद इष्ट प्राप्ति और अनिष्ट परिहार का सर्वोत्तम उपाय बताते हैं। यह उपाय ही यज्ञ है। यज्ञों के दो भेद हैं—श्रौत और गृह्य। श्रौत यज्ञ सोम और हवि के रूप में सात-सात अर्थात् 14 भेद वाले हैं श्रौत यज्ञ उपनयन दीक्षा से प्रारम्भ होते हैं और गृह्य यज्ञ विवाहोपरान्त। वेदों में इन यज्ञों का वर्णन उनकी विधि और प्रक्रिया का विस्तार से वर्णन हुआ है।

वस्तुतः सम्पूर्ण वैदिक वाङ्मय जिस सिद्धान्त की व्याख्या करता है वह मात्र ब्रह्म है। वह ब्रह्म को ही सत्य मानता है और जगत् को मिथ्या। अर्थात् ब्रह्म के अतिरिक्त कोई सत्ता नहीं है। ब्रह्म निर्विकल्प, निरुपाधि, निराकार और निर्गुण है। माया सहित होने से वही सगुण हो जाता है। माया के कारण ही निर्विशेष जगत् की उत्पत्ति, पालन और संहार है। इसीलिए माया सत् असत् विलक्षण है। इन्द्रियों का स्वामी और कर्मफल का भोक्ता जीव ही व्यावहारिक सत्ता है। यह माया या अज्ञान से विलग होते ही ब्रह्म से अलग सत्ता है, तो उसे कौन बल देता है। यदि माया से ही जगत् का जन्म होता है तो लय भी माया में होना चाहिए। इससे स्पष्ट है कि माया नामक कोई वस्तु नहीं। ब्रह्म ही सगुण और निर्गुण दोनों रूपों में है। जैसे ब्रह्म सत्य है, वैसे भी जगत् भी सत्य है। ब्रह्म समरस होने के कारण सत्य है, जगत् परिवर्तनशील होने के कारण, जैसे दूध और घृत। इसी से वेदों ने 'इदं द्यायापृथिवी सत्यस्तु कहकर सबको मिलाकर पूर्ण कहता है। इसीलिए श्रीमद्भागवद्गीता में कर्म को महत्व दिया गया है—

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्य व्यवस्थितौ।

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहाईसि ।।⁸

कर्म साधन है। धर्मानुसार आचरित कर्म ही यज्ञ है। साधन के अभाव में न हृदय निश्छल होता है, न शुद्ध ज्ञान का जन्म। मनुष्य का जन्म आनन्दोपलब्धि के लिए हुआ है। श्रेष्ठ कर्म के बिना आनंद की उपलब्धि संभव नहीं। जब हम प्रकृति और पुरुष के स्वरूप को विवेक से पृथक् कर लेते हैं तो साक्षी, दृष्टा या स्थितप्रज्ञ हो जाते हैं।

हम जब तक सांसारिक चाकचिक्य से बँधे रहते हैं, मान अपमान के भवजाल में फँसे रहते हैं, तब तक न शांति मिलती है, न मुक्ति। मानव की स्थिति विचित्र है, वह प्रत्येक वस्तु को पाना चाहता है। यह भी विचार नहीं करता कि वह उसके योग्य है या नहीं। कामना के पाश में बँधकर वह आनन्द को भी भूल जाता है, जिसके लिए जगत में आया है। भौतिक स्तर पर प्राप्त सुख को अंतिम मानकर उसी के मोहपाश में बँध जाता है। वह सुखों के पीछे दौड़ते दुखों को ही जीता है पर आत्मानन्द को भूल जाता है। भौतिक आवेगों को सत्य मानना ही अविद्या है। सभ्यता के विकास के साथ हमारा चाकचिक्य के प्रति उत्तकर्षण बढ़ता जाता है। असंतोष ही जीवन मूल्य बन जाता है। वेद हमें उसी आत्मानन्द से जोड़ने का आधार हैं। जब ज्ञान का बीजारोपण होता है तो भक्ति का उदय होता है, भक्ति के आने से कोमल भावों का जन्म होता है और प्रेम परम प्रेम बन जाता है। समस्त विषाद समाप्त हो जाते हैं और रह जाता है केवल आनन्द।

संदर्भ—

1. कठोपनिषद 1/2/1
2. केनोपनिषद 1/3
3. वही 2/3
4. जैमिनि मीमांसा 1/1/4
5. अर्थसूत्र—1/1/30
6. वही 1/1/18
7. न्यायसूत्र—1/1/7
8. श्रीमद्भगवद्गीता—16/24

भारतीय सामाजिक व्यवस्था में वैश्य समुदाय की स्थिति का आलोचनात्मक विश्लेषण (द्वितीय नगरीकरण एवं बौद्ध साहित्य के विशेष परिप्रेक्ष्य में)

डॉ० प्रदीप कुमार केसरवानी
प्राचार्य, रामरती पटेल पी०जी० कॉलेज
प्रयागराज
निदेशक, सम्राट हर्षवर्द्धन शोध संस्थान
प्रयागराज

वैश्यों की सामाजिक स्थिति के विषय में निष्पक्ष रूप से प्रकाश डालने वाले साक्ष्यों का नितान्त अभाव है। जहाँ एक ओर ब्राह्मण एवं क्षत्रियों की सामाजिक स्थिति को उत्कृष्ट बताते हुये उन्हें अन्य वर्णों की तुलना में श्रेष्ठ बताया गया है, वहीं दूसरी ओर वैश्यों को तीसरे स्थान पर रखा गया है और उत्पादन के संदर्भ में उनके कर्तव्यों पर ही बल दिया गया है। ब्राह्मण साहित्य एवं धर्मशास्त्रों ने वैश्यों की सामाजिक स्थिति की उपेक्षा की जबकि ब्राह्मण, क्षत्रिय एवं शूद्रों की सामाजिक स्थिति एवं उनके कार्यों व अधिकारों की विस्तृत व्याख्या प्रस्तुत की है। जनसंख्या में सर्वाधिक होने तथा अर्थव्यवस्था में अहम भूमिका निभाने के बाद भी उन्हें उपेक्षित रखना एक आश्चर्य की बात है।

ब्राह्मण व्यवस्था में सिद्धान्तः वैश्यों को द्विज वर्ण में मानते हुये उन्हें अध्ययन, यज्ञ तथा दान का अधिकार दिया गया है, लेकिन ब्राह्मण साहित्य में वर्णों के उद्गम में जन्म का आधार अधिक माना गया है और कर्म का कम। वर्ण-व्यवस्था की स्थिति में प्रधानतः आनुवंशिकता को महत्व दिया गया है। आपस्तम्ब का कथन है कि ब्राह्मण, क्षत्रिय वैश्य तथा शूद्र वर्णों में प्रत्येक पूर्वगामी वर्ण अनुगामी वर्ण से जन्मतः उच्चतर है।¹ ऐसा प्रतीत होता है कि पुरोहित तथा राजन्य वर्गों ने अपनी प्रतिष्ठा और विशिष्टता को बनाये रखने के लिए अनेक ऐसे नियमों का निर्माण किया जिससे वैश्य वर्ग को कोई महत्वपूर्ण स्थान समाज में न मिल पाये। इन दोनों उच्च वर्गों ने केवल अपनी ही स्थितियों को सुधारा, अपने को आनुवंशिक आधार पर विकसित किया तथा अपने समाज को विशिष्ट तथा पार्थक्य रूप से अवस्थित किया। शतपथ ब्राह्मण में ब्राह्मण, क्षत्रिय तथा वैश्य के दाह-संस्कार में चिता के स्तूप के आकार भी वर्णों के आधार पर ही निश्चित किये गये² तथा इनके सम्बोधन के ढंग भी भिन्न थे³, ब्राह्मण के लिए 'एहि', क्षत्रिय के लिए 'आगच्छ' वैश्य के लिए 'आद्रव'। मानव यज्ञ में भी इन वर्णों के प्रतिनिधि भिन्न-भिन्न देवताओं के प्रति समर्पित थे। ब्राह्मण को गायत्री मन्त्र, क्षत्रिय को त्रिष्टुभ मन्त्र और वैश्य को जगती मन्त्र के प्रयोग का निर्देश दिया गया है।⁴

इसके साथ ही ब्राह्मण को बसन्त में, क्षत्रिय को ग्रीष्म में तथा वैश्य को शीत ऋतु में अग्निहोत्र करने का निर्देश है।⁵ उपनयन संस्कार का अधिकार केवल द्विजाति अर्थात् ब्राह्मण, क्षत्रिय तथा वैश्य वर्ण को ही था, इसलिये वैश्य वर्ण भी यज्ञोपवीत का अधिकारी था। पृथक्ता और भिन्नता को दर्शित करने के लिए इनके यज्ञोपवीत भी भिन्न प्रकार के बताये गये हैं। ब्राह्मण के लिये कपास के, क्षत्रिय के लिये सन के और वैश्य के लिए ऊन के यज्ञोपवीत विहित थे। यहीं नहीं व्यवस्थाकारों ने उपनयन संस्कार के हेतु भिन्न-भिन्न वर्णों के लिए उपयुक्त आयु भी भिन्न-भिन्न बतलाई है। आश्वलायन के अनुसार ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य का उपनयन-संस्कार क्रमशः आठ, ग्यारह और बारह वर्ष की आयु में होना चाहिये। ब्राह्मण के हेतु जाति-भेद के अनुसार भिन्न-भिन्न प्रकार के उत्तरीय तथा वास की कल्पना की गई है। आश्वलायन, बौधायन तथा वसिष्ठ के अनुसार ब्राह्मण, क्षत्रिय तथा वैश्य जाति के ब्राह्मण के उत्तरीय क्रमशः अजिन, रोख तथा गोचर्म अथवा अजाचर्म का होना चाहिये⁶ इसी प्रकार के नियम वास के सम्बंध में भी है।⁷ वस्त्रों के साथ ही साथ मेखला के सम्बंध में भी इसी प्रकार का भेद है ब्राह्मण की मेखला मुंज की, क्षत्रिय की मूर्वा की और वैश्य की शाणी की होनी चाहिये।⁸ इसी प्रकार ब्राह्मण, क्षत्रिय तथा वैश्य ब्रह्मचारी के लिये क्रमशः पलाश, उदुम्बर तथा विल्व के दण्ड की व्यवस्था की गई है।⁹ उपनयन के पश्चात् सावित्री संस्कार में भी तीनों वर्णों के लिये अलग-अलग अवधि निश्चित की गई है। ब्राह्मण के लिये सोलहवाँ वर्ष बीतने के पहले, क्षत्रिय के लिये बाइसवें वर्ष और वैश्य के लिये चौबीसवें वर्ष के पहले इस संस्कार को सम्पादित करने का निर्देश है।¹⁰

इसी प्रकार की भेद परक विचार धारा का दिग्दर्शन हमें ब्राह्मण विधि व्यवस्थाकारों के विचारों में देखने को मिलता है। वैश्य की हत्या को उपपातक अर्थात् एक छोटा अपराध माना जाता था। इसके लिये जो प्रायश्चित्त का विधान बताया गया है, उसके अनुसार वैश्य द्वारा ब्राह्मण की हत्या की तुलना में आठ गुना कम था।¹¹ यदि कोई ब्राह्मण किसी क्षत्रिय की हत्या करता था तो उसे तीन वर्ष का दण्ड तथा 100 गाय व एक बैल देना पड़ता था, एक वैश्य की हत्या के लिए एक वर्ष का दण्ड, 100 गाय और एक बैल तथा शूद्र की हत्या के लिये छः माह का दण्ड, 10 गाय तथा एक बैल देना पड़ता था।¹² एक ही अपराध के लिये भिन्न-भिन्न वर्ण के लिये भिन्न दण्ड के अन्य उल्लेख भी प्राप्त होते हैं। अनुलोम विवाहों से उत्पन्न सन्तानों के उत्तराधिकार के सम्बंध में भी भेदभाव बरता गया है। अनुलोम विवाह के अन्तर्गत वैश्य कन्या का विवाह ब्राह्मण तथा क्षत्रिय वर्ण के साथ हो सकता था। अतः यदि ब्राह्मण की वैश्य पत्नी से पुत्र उत्पन्न हो तो उसे सम्पत्ति का बीस प्रतिशत भाग ही प्राप्त होता था जबकि ब्राह्मण की ब्राह्मण पत्नी से उत्पन्न पुत्र को सम्पत्ति का चालीस प्रतिशत

उत्तराधिकार में प्राप्त होता था।¹³

उक्त विवेचन के पश्चात् स्पष्ट है कि ब्राह्मण साहित्य में वैश्य वर्ण की सामाजिक स्थिति के सम्बंध में जो चित्र अंकित किये गये हैं, उनमें ब्राह्मण वर्ण की सर्वप्रधानता परिलक्षित होती है तथा वैश्यों को तीसरा स्थान दिया गया है। परन्तु इस विषय पर जो विधि-निषेध निर्मित किये गये थे, वे अनेक स्थानों पर व्यावहारिकता से परे हैं। उनसे अधिक से अधिक एक आदर्श स्थिति की कल्पना ही प्रदर्शित होती है। व्यवस्थाकारों के विभिन्न वर्णों के कर्तव्याधिकारों पर विशेष बल देने के कारण प्रत्येक वर्ण एवं उनके अनेकानेक व्यवसायों को वर्णान्तरित एवं नियमित करने की प्रबल चिन्ता ही प्रकट होती है। उपलब्ध व्यवस्था तथा सामाजिक वास्तविकता में प्रायः प्रत्येक समय अन्तर रहा है। अतः ब्राह्मण साहित्य से प्राप्त ज्ञान के आधार पर वैश्यों की सामाजिक स्थिति का विवेचन नहीं किया जा सकता। वैश्यों की सामाजिक स्थिति के अध्ययन क्रम में बौद्ध एवं जैन साहित्य पर्याप्त उपयोगी हैं क्योंकि बौद्ध एवं जैन लेखकों का भौतिक जीवन के प्रति दृष्टिकोण अत्यंत व्यावहारिक था और उन्होंने समाज के विभिन्न वर्णों की सामाजिक स्थिति के विषय में व्यावहारिक दृष्टिकोण अपनाया।

ब्राह्मण व्यवस्था में जहाँ जन्म के आधार पर वर्णों की उच्चता स्वीकार की गई है वहीं बौद्ध एवं जैन व्यवस्था में जन्म के स्थान पर कर्म को प्रमुखता दी गई है। जैन ग्रन्थों में जाति-पाति के भेदभाव और ऊँच-नीच पर आधृत वर्ण व्यवस्था की कटु आलोचना की गई है। बौद्ध साहित्य के अध्ययन से प्रतीत होता है कि वर्ण व्यवस्था को निर्धारित करने का आधार मनुष्य का कर्म था, उसका आचार-विचार था तथा उसका सात्त्विक नैतिक जीवन था। यद्यपि कि बौद्ध साहित्य में भी वैश्य वर्ण को वर्ण-क्रम के अनुसार तृतीय स्थान दिया गया है लेकिन बौद्ध व्यवस्था के अन्तर्गत वैश्य वर्ण की अपेक्षा प्रथम दो वर्णों के विशेषाधिकार पर बल नहीं दिया गया है। सिद्धान्ततः बौद्ध मत ने कभी भी जाति विशिष्टता को स्वीकार नहीं किया है।

हम देखते हैं कि ब्राह्मण साहित्य में वर्णों एवं उनके कर्तव्यों की आदर्शात्मक स्थिति प्रस्तुत की गई है तथा व्यवस्थाकारों ने समाज को व्यवस्थित रखने के लिये वर्णों के कर्तव्यों के विषय में जो मापदण्ड परिकल्पित किया, उसी स्वरूप का दिग्दर्शन हमें धर्मशास्त्र साहित्य में प्राप्त होता है। वस्तुतः धर्मशास्त्र साहित्य में संस्कार, शुद्धि आदि के सम्बंध में वैश्य वर्ण के साथ जो भिन्नता वर्णित की गई है वह भिन्नता धार्मिक, कर्मकाण्डीय अथवा अनुष्ठानिक है। यह भिन्नता प्रतीकात्मक प्रतीत होती है। इसमें ब्राह्मण वर्ण की अन्य वर्णों पर श्रेष्ठता तो द्योतित होती है लेकिन व्यावहारिक जीवन में उसका कोई विशेष महत्व नहीं था। सामाजिक स्तरीकरण में लौकिक सामर्थ्य का पर्याप्त महत्व होता है, जो आर्थिक

समृद्धि तथा राजनीतिक शक्ति पर आधारित होता है।¹⁴ अतः केवल शास्त्रीय अथवा अनुष्ठानिक आधार पर वैश्यों की सामाजिक स्थिति की विवेचना उचित नहीं होगी। इस ओर पहले ही संकेत किया जा चुका है कि उपलब्ध व्यवस्था तथा सामाजिक वास्तविकता में प्रायः प्रत्येक समय अन्तर रहा है। विभिन्न कालों में होने वाले सामाजार्थिक एवं राजनीतिक परिवर्तनों को भी व्याख्यायित करना आवश्यक होगा जिसके कारण वैश्यों की सामाजिक स्थिति तथा सामाजिक व्यवहार प्रभावित हुआ हो। क्योंकि सामाजिक एवं आर्थिक पहलुओं का एक दूसरे को प्रभावित करना महत्वपूर्ण होता है। समाज का विकास किसी एक शक्ति पर आधारित नहीं होता चाहे वह एक धार्मिक शक्ति हो या एक आर्थिक प्रणाली या एक दार्शनिक आन्दोलन। ये तमाम शक्तियाँ एक दूसरे से जुड़कर ही समाज के सामान्य विकास में अपना योगदान देती हैं। मनुष्य के दैनिक जीवन से व उसकी जीविका से सीधा जुड़ा होने के कारण आर्थिक पहलू समाज के स्वरूप बदल सकता है।

भारतीय इतिहास में छठीं शताब्दी ई०पू० का काल खण्ड 'द्वितीय नगरीकरण' के नाम से जाना जाता है। यह युग जहाँ एक ओर धार्मिक क्रान्ति का युग था वहीं दूसरी ओर राजनीतिक एवं आर्थिक जीवन में भी महत्वपूर्ण परिवर्तन का युग था। इस काल में अनेक आर्थिक परिवर्तन हुये जिसके कारण वैश्य वर्ण की सामाजिक स्थिति में महत्वपूर्ण परिवर्तन आया। लगभग इसी समय लोगों में लोहे का ज्ञान निश्चित रूप से प्रमाणित होता है। लोहे के ज्ञान ने जहाँ एक ओर तत्कालीन युद्धों की गुरुता में वृद्धि की, वहीं दूसरी ओर लौह निर्मित उपकरणों के प्रयोग से कृषकों की अन्नोत्पादन की क्षमता पहले की अपेक्षा बहुत बढ़ गई। कृषि और यंत्रों के समुचित प्रयोग के उन्नत ज्ञान के फलस्वरूप किसान ज्यादा से ज्यादा अनाज उपजाने लगे, जिससे नगरों की वृद्धि में मदद मिली। जैन धर्मग्रन्थों में महावीर के युग के कई प्रकार के नगर केन्द्रों का वर्णन है। चौथी शताब्दी ई०पू० में सिकन्दर के एक कार्याधिकारी एरिस्टोबुलस ने सिन्धु क्षेत्र में एक हजार से भी अधिक शहरों के ध्वंसावशेषों को देखा था। यदि यह वर्णन अतिशयोक्तिपूर्ण हो, तो भी इस बात में सन्देह की तनिक भी गुंजाइश नहीं है कि उत्तर भारत में उस काल में अनेक नगर खड़े हो चुके थे। सम्पूर्ण देश में 600 ई०पू० से 300 ई०पू० के मध्य लगभग साठ नगर थे। वैदिकोत्तर युग में धातु के सिक्कों के प्रयोग के कारण व्यापार का विशेष रूप से विकास हुआ। क्रय विक्रय में वस्तुविनिमय के स्थान पर मुद्राओं के प्रयोग ने वाणिज्य-व्यापार को सुविधाजनक बनाया और इस कर्म में प्रवृत्त लोगों में धनसंग्रह की प्रवृत्ति बढ़ी। इस प्रक्रिया में धनाढ्य एवं समृद्ध व्यापारियों का उदय हुआ जिन्हें बौद्ध ग्रन्थों में 'श्रेष्ठी' (सेट्ठ) कहा गया है। इन्हें आर्थिक समृद्धि में राजाओं एवं राजकुमारों से प्रतिस्पर्द्धा करते हुये दिखाया गया है। इस काल में जहाँ लोहे के ज्ञान से कृषि उत्पादन की क्षमता में पर्याप्त वृद्धि हुई वहीं बौद्ध धर्म के अहिंसा

के सिद्धान्त के प्रचार से भी कृषि के उत्थान में सहायता मिली तथा व्यापार के विकास में भी बौद्ध धर्म का दृष्टिकोण उपयोगी साबित हुआ। यद्यपि कि ब्राह्मण व्यवस्थाकारों ने कृषि एवं व्यापार का अधिकार वैश्यों को प्रदान किया था, लेकिन वे समुद्र यात्रा को वर्जित मानते थे। बौधायन ने एक पाप कर्म के रूप में समुद्र यात्रा की भी भर्त्सना की है जबकि बौद्ध एवं जैन ग्रन्थों ने समुद्र यात्रा को स्वीकृति प्रदान किया है। व्यापार के प्रति बौद्ध एवं जैन लेखकों के अनुकूल दृष्टिकोण के कारण भी इस युग में व्यापार का विकास हुआ जिसके कारण कृषि और व्यापार से जुड़ा वैश्य वर्ग विशेष समृद्धि को प्राप्त हुआ। इस काल में व्यापार का महत्व कितना अधिक था यह तथ्य इससे स्पष्ट है कि हिरण्यकेशि गृह्यसूत्र में पण्यसिद्धि नामक धार्मिक क्रिया का उल्लेख है जिसमें व्यापार की वस्तु के एक भाग की अग्नि में आहुति दी जाती थी और सोम से प्रार्थना की जाती थी कि वह यज्ञ करने वाले व्यापारियों को अपने पुराने धन को व्यापार में लगाकर अधिक धन कमाने में सहायता करे।¹⁵ वस्तुतः व्यापार की दृष्टि से यह समुन्नत युग था।¹⁶ रामशरण शर्मा भी अर्थव्यवस्था में महत्वपूर्ण परिवर्तनों तथा बौद्ध धर्म के अहिंसा के सिद्धान्तों को कृषि एवं व्यापार के विकास का कारण मानते हैं।¹⁷ एन0 सी0 बन्दोपाध्याय तथा ए0 एन0 बोस का यह विचार न्याय संगत ही प्रतीत होता है कि वाणिज्य—व्यापार एवं नगरों के विकास तथा शिल्प श्रेणियों के गठन ने इस काल के सामाजिक मानचित्र को पूर्ववर्ती काल की अपेक्षा सर्वथा विशिष्ट बना दिया।¹⁸ वास्तव में नगरीय जीवन का विविध विकास इस युग के सामाजिक परिदृश्य को पिछले युग से विभक्त करता है। ग्रामीण और 'आरण्यक' वैदिक सभ्यता अब नगरीय हो चली थी। व्यापार के सुदूर विस्तृत स्थल और जल पथों पर सार्थवाहों के उद्यम ने इन नगरों को समृद्धि प्रदान की थी। व्यवसायिक प्रविभाजन से उत्पन्न व्यापार को स्वयं एक विनिमय साधन की अपेक्षा रहती है। द्रव्य ('मनी') का आविर्भाव इस अपेक्षा की पूर्ति करता हुआ समाज में नई और रहस्यमयी सी शक्ति को जन्म देता है। समाज में पहले की अपेक्षा अधिक परिवर्तनशीलता आती है, सामाजिक चिन्तन व्यक्ति निरपेक्ष बनने लगता है और सामाजिक सम्बंधों का 'वास्तुसात्करण' (रेइफिकेशन) प्रारम्भ हो जाता है।¹⁹ बुद्ध के समय में ही भारतीय संस्कृति सर्वप्रथम 'द्रव्य के युग' ('एज आफ मनी') में अवतीर्ण हो रही थी। यह श्रमणों का ही नहीं, श्रेष्ठियों का युग था। अंग के मेण्डक, कोशल के अनाथपिण्डक और कौशाम्बी के घोषित इन धनाढ्य श्रेष्ठियों के कुछ ज्वलंत उदाहरण हैं।²⁰

बौद्ध साहित्य में वैश्य वर्ण के लिए श्रेष्ठी (सेटिट अथवा सेठ), गहपति, इम्म कुटुम्बिक, तथा सार्थवाह आदि शब्दों का प्रयोग किया गया है। वैदिक साहित्य में भी श्रेष्ठी का उल्लेख प्राप्त होता है। यह प्रभावशाली व्यक्ति होता था। एस0 सी0 भट्टाचार्या के अनुसार वैदिक

काल में वह व्यापारी का प्रतिनिधि होता था।²¹ मैकडानल एवं ए0 एन0 बोस के अनुसार वैदिक साहित्य में श्रेष्ठिय या श्रेष्ठ्य शब्द श्रेणी के मुख्य के लिये प्रयुक्त हुये हैं जो महत्वपूर्ण स्थिति को प्राप्त होता था।²² पालि साहित्य में श्रेष्ठी के अतिरिक्त सेट्टिपुत (श्रेष्ठीपुत्र) शब्द का भी उल्लेख प्राप्त होता है। श्रेष्ठीपुत्र का तात्पर्य जैसा कि आई0 बी0 हार्नर ने 'बुक आफ द डिसिप्लिन' में अनुवाद किया है,²³ श्रेष्ठी का पुत्र जिसका पिता जीवित है, पुत्र इस सम्बंध में प्रथम शब्द का अनावश्यक विस्तार नहीं है।²⁴ पालि साहित्य में सेट्टि बहुत समृद्धिशाली व्यापारी के लिये प्रयुक्त हुआ है, जिसका व्यापार बहुत बड़ा होता था और वह दूसरे देशों के साथ व्यापार के साथ-साथ उद्योग भी लगाता था।

रमेश चन्द्र मजूमदार ने सेट्टि को व्यापारी वर्ग का प्रतिनिधि मानने का सुझाव दिया है।²⁵ महावग्ग के एक उद्धरण से इस सुझाव का समर्थन होता है, जो इस प्रकार है— 'तेन खोपन समयेन साकेते सेट्टिभरिय सत्त्वस्सको सीसाबाधो होती।' इस उद्धरण में सेट्टि स्पष्ट रूपेण एक विशिष्ट व्यक्ति के रूप में उल्लिखित है।²⁶ रीजडेविड्स के अनुसार श्रेष्ठी का तात्पर्य बैंकर से है।²⁷ जातक साहित्य के अनुसार श्रेष्ठी व्यापारी लोग थे, जो अपने साथ के साथ दूरस्थ स्थानों की यात्रा करते थे और वहां क्रय-विक्रय करते थे। जे0सी0 जैन का विचार है कि जैन साहित्य के अनुसार श्रेष्ठी अट्टारह शिल्प जीवियों का मुखिया था।²⁸ डी0 डी0 कोसम्बी का मत है कि श्रेष्ठी पूँजीपति अथवा साहूकार होता था और कभी-कभी व्यापारियों के संगठन का मुखिया भी। इन श्रेष्ठियों का शासनतन्त्र से कोई परोक्ष सरोकार नहीं था परन्तु परम निरंकुश शासक भी इनका सम्मान करते थे।²⁹ जबकि बुद्ध प्रकाश का विचार है कि नैगमों को ही श्रेष्ठी कहते थे।³⁰ यहाँ यह संकेत किया जा सकता है कि यह निश्चय करना कठिन है कि श्रेष्ठी व्यापारी का नेता था या किसी औद्योगिक संगठन का मुखिया। जेतवन विहार के दान के समय पाँच सौ श्रेष्ठी जो उपस्थित हुये थे उनमें से सभी शायद संगठनों के मुखिया नहीं रहे होंगे। यही नहीं उनमें से अनाथपिण्डक निस्सन्देह प्रमुख था यद्यपि कि उसे भी श्रेष्ठी कहा गया है। वस्तु स्थिति यह है कि साहित्यिक या अभिलेखिक साक्ष्यों के आधार पर यह सिद्ध नहीं किया जा सकता है कि श्रेष्ठी व्यापारियों का मुखिया था या किसी औद्योगिक संगठन का अध्यक्ष। ल्यूडर्स लिस्ट में पच्चीस श्रेष्ठियों का वर्णन प्राप्त होता है जिसमें से केवल एक ही निगम से सम्बंधित था। अतः यह आवश्यक नहीं है कि सभी श्रेष्ठी निगम से सम्बंधित रहे हों। अपितु ऐसा प्रतीत होता है कि राज्य में अनेक श्रेष्ठी रहा करते थे।

प्रारम्भिक बौद्ध साहित्य वैश्य समुदाय के धनी तथा वैभवशाली श्रेष्ठियों के सन्दर्भ से ओत-प्रोत है। इनमें श्रेष्ठियों के कई विभिन्न स्तरों का पता चलता है। सबसे बड़ा पद

महाश्रेष्ठी का होता था। इसके बाद अनुश्रेष्ठी और उसके बाद उत्तर श्रेष्ठी होते थे। महाश्रेष्ठी का पद वंशानुगत होता था। कुछ श्रेष्ठी नगर के बाहर गाँवों में रहते थे, उन्हें जनपद श्रेष्ठी कहा जाता था।³¹ अभिलेखिक साक्ष्यों से भी यही प्रतीत होता है कि श्रेष्ठी गाँवों तथा शहर दोनों स्थानों में रहते थे। साँची स्तूप अभिलेख में एक श्रेष्ठी सिंह के द्वारा एक दान की चर्चा है जो एक ग्रामीण क्षेत्र कुरघर में रहता था। एक अन्य अभिलेख में श्रेष्ठी नागदीन के दान का उल्लेख है, जो रोहिणी पद का रहने वाला था। इसी प्रकार सामनेर ग्राम के एक श्रेष्ठी के दान की चर्चा है।³²

वस्तुतः श्रेष्ठी समाज का सबसे धनाढ्य वर्ग था। यहीं नहीं अपने वैभव तथा ऐश्वर्य के कारण ये राजाओं से प्रतिस्पर्द्धा करते हुये दिखाई पड़ते हैं। इनकी विशेष महत्वपूर्ण स्थिति के कारण निरंकुश से निरंकुश शासक भी इनका सम्मान करते थे।

गृहपति के सम्बंध में जगदीश चन्द्र जैन का विचार है कि गृहपतियों का प्राचीन भारत का वैश्य ही समझना चाहिये। वे धन सम्पन्न, जमीन जायदाद और पशुओं के मालिक होते थे तथा व्यापार द्वारा धन उपार्जन करते थे।³³ यद्यपि कि गृहपति शब्द ब्राह्मण तथा क्षत्रिय वर्ण के लिये भी प्रयुक्त किया गया है।³⁴ किन्तु बौद्ध ग्रन्थों में गृहपति शब्द का जो बहुल प्रयोग मिलता है वह निश्चित रूपेण वैश्य वर्ग के सदस्यों के लिये प्रयुक्त हुआ है।³⁵ बौद्ध साहित्य में ब्राह्मण और क्षत्रिय के पश्चात् तथा शूद्र वर्ण के पूर्व गृहपति शब्द का व्यवहार किया गया है।³⁶ जिससे यह पूर्णतः स्पष्ट होता है कि गृहपति वैश्य के लिये प्रयुक्त हुआ है। अल्टेकर का विचार है कि समृद्धि प्राप्त करने के पश्चात् गृहपति श्रेष्ठी की उपाधि प्राप्त कर लेते थे।³⁷ एन०के० दत्त के अनुसार गृहपति एक जाति थे।³⁸ इस मत को आदर नहीं प्रदान किया जा सकता क्योंकि बौद्ध साहित्य में स्पष्ट रूप से वैश्य वर्ण के लिये गृहपति शब्द का उल्लेख प्राप्त होता है, जिसका उल्लेख हम ऊपर कर चुके हैं। जी०एस० घुर्वे तथा डी०डी० कोसम्बी के अनुसार भी जातकों में उल्लिखित गृहपति सामान्यतः वैश्य जाति का है जो अनेक व्यवसायों को करता है। इन व्यवसायों में वित्त, व्यापार, कृषि तथा शिल्प आदि सम्मिलित हैं। परन्तु वह सदैव धनवान तथा सामाजिक प्रतिष्ठा से युक्त है।³⁹ एस०सी० भट्टाचार्या का भी निष्कर्ष इस सम्बंध में महत्वपूर्ण है। उनका विचार है कि अधिक सम्भावना है कि गृहपति एक जाति की अपेक्षा व्यवसाय परक समुदाय था। वह एक व्यापारी होने के साथ-साथ अपनी बिरादरी का विशिष्ट सदस्य था और इसका कारण सम्भवतः उसका धन तथा सामाजिक प्रतिष्ठा थी। ल्यूडर्स लिस्ट में 39 गृहपतियों का वर्णन प्राप्त है, वे वाणिज्य एवं व्यापार से सम्बंधित थे। अतः इस विवरण के आधार पर यही प्रतीत होता है कि गृहपति वाणिज्य-व्यापार से सम्बंधित वैश्य ही था।⁴⁰ एक जातक में सेटिठ की पुत्री को

गहपति की पुत्री भी कहा गया है। अतः निश्चित है कि सेटिठ धनिक गहपति का ही दूसरा नाम था।

श्रेष्ठी एवं गहपति के अतिरिक्त वैश्य वर्ण के लिये इब्म, कुटुम्बिक तथा सार्थवाह शब्द का भी प्रयोग बौद्ध साहित्य में प्राप्त होता है। बौद्ध साहित्य के अध्ययन से ऐसा प्रतीत होता है कि वैश्य वर्ण के अधिक धनाढ्य व्यक्ति सेटिठ, गहपति तथा इब्म शब्दों के द्वारा सम्बोधित होते थे। इब्म संस्कृत के इभ्य का प्राकृत रूप है और इसका साधारण अर्थ है 'धनवान'। इस शब्द का उल्लेख अशोक के एक शिलालेख में भी हुआ है।⁴¹ बौद्ध साहित्य में इभ्य की अपेक्षा सेटिठ शब्द का व्यवहार कहीं अधिक हुआ है। सेटिठ, गहपति तथा इब्म के अन्तर्गत वैश्यों का वह समुदाय आता था जो अपनी धनाढ्यता तथा अभिजातता के कारण समाज में अधिक प्रतिष्ठित था और अपनी विशिष्ट परिस्थिति के कारण राजकीय एवं व्यवसायिक विषयों में अपने सम्पूर्ण वर्ण का प्रतिनिधित्व करता है। कुटुम्बिक सम्भवतः साधारण वैश्यों के लिये प्रयुक्त हुआ है। प्रायः नगर में निवास करने वाले व्यापारी कुटुम्बिक होते थे जो धान्य का क्रय-विक्रय करते थे⁴² तथा रूपयों का व्यवहार करते थे⁴³ और कृषक हुआ करते थे।⁴⁴ सार्थवाह शब्द भी वैश्य व्यापारियों के लिये प्रयुक्त हुआ है। सेटिठ अथवा सेठ (बड़े व्यापारी) के साथ वह साहूकार (बैंकर) और सार्थवाह भी था। सार्थवाह दूरस्थ प्रदेशों की यात्रा करते हुये व्यापार करते थे। अमरकोश के टीकाकार के अनुसार जो पूँजी द्वारा व्यापार करने वाले पान्थों का अगुआ हो वह सार्थवाह है।⁴⁵ वासुदेव शरण अग्रवाल के अनुसार सार्थ का अभिप्राय था समान या सहयुक्त अर्थ (पूँजी) वाले व्यापारी। जो बाहरी मण्डियों के साथ व्यापार करने के लिये एक साथ टांडा लादकर चलते थे, 'सार्थ' कहलाते थे। उनका नेता ज्येष्ठ व्यापारी सार्थवाह कहलाता था।⁴⁶ इस प्रकार सार्थवाह को हम विदेश से माल लाने वाले थोक विक्रेता कह सकते हैं। जैसा कि अजय मित्र शास्त्री का भी विचार है।⁴⁷

इस तथ्य पर पहले ही विचार किया जा चुका है कि छठीं शताब्दी ई०पू० में अनेक आर्थिक परिवर्तन हुये जिसके कारण वाणिज्य-व्यापार एवं उद्योग के क्षेत्र में विशेष प्रगति हुई, जो वैश्य समुदाय की आर्थिक समृद्धि का कारण बना। परिणामतः उनकी सामाजिक स्थिति तथा सामाजिक व्यवहार में भी बदलाव आया जिसका स्पष्ट चित्र हमें समकालीन बौद्ध एवं जैन साहित्य में देखने को मिलता है आलोच्य काल में वैश्य वर्ण का धनाढ्य वर्ग आर्थिक दृष्टिकोण से सम्पन्न होने के कारण सामाजिक मर्यादा के साथ-साथ राजनीतिक दृष्टिकोण से भी महत्वशाली समझा जाता था एवं राज्य को समय-समय पर आर्थिक सहायता भी सुलभ कराता था। व्यापार और वाणिज्य से जुड़े लोगों के पास इस युग में

आर्थिक विकास के कारण प्रचुर धन हो गया था, जिसके कारण ये लोग सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक दृष्टिकोण से विशेष प्रभावशाली हो गये थे। इस काल में हमें अनेक पूँजीपतियों के उल्लेख प्राप्त होते हैं। अंग का मेण्डक, कोशल का अनाथपिण्डक, कौशाम्बी का घोषित, वणिज ग्राम का आनन्द आदि बौद्ध एवं जैन साहित्य के बहुचर्चित नाम हैं, जिनके पास अपार धनसम्पत्ति थी। मगध नरेश बिम्बिसार के राज्य-काल में जोतिय, जटिल, मेण्डक, पुन्नक और काकवलिय नामक धनी वैश्यों का उल्लेख मिलता है, जो मगध राज्य की सम्पन्नता के स्तम्भ माने जाते थे। जातक साहित्य में हमें अनेक अस्सी करोड़ धन के स्वामी सेठों का उल्लेख प्राप्त होता है। एक ऐसे ऐश्वर्यशाली सेटिठ का उल्लेख हमें प्राप्त होता है, जिसके पास तीन ऋतुओं के लिये अलग-अलग तीन प्रासाद थे। एक-एक प्रासाद में वह चार-चार माह रहता था। वह ठाट-बाट के साथ एक प्रासाद से दूसरे प्रासाद में जाता था। उसके ठाट-बाट को देखने के लिये नगर वासी उमड़ पड़ते थे।⁴⁸ परमथ जोतिक में एक सेठ के पुत्र का उल्लेख है जिसके पास 30,000 जानवर थे और इतनी सम्पत्ति थी कि उसके प्रबन्ध के लिये मजदूर तथा दासों की आवश्यकता पड़ती थी।⁴⁹ गहपति मेण्डक राज्य की सेना को वेतन देता था और कहा जाता है कि उसने बुद्ध और संघ की सेवा के लिये 1250 गौ सेवकों को नियुक्त किया था।⁵⁰ अनाथपिण्डक नामक एक दूसरे गहपति ने बुद्ध को दान में दिये गये जेतवन विहार को स्वर्ण मुद्राओं से ढक करके खरीदा था।⁵¹ बौद्ध ग्रन्थ महावग्ग से पता चलता है कि साकेत के एक सेटिठ ने अपनी भार्या के निरोग होने पर चिकित्सक जीवक को 16000 मुद्रायें तथा एक दास, एक दासी और एक घोड़े का रथ दिया।⁵² राजगृह के एक दूसरे सेटिठ ने निरोग होने पर चिकित्सक जीवक को दो लाख मुद्रा दिये।⁵³ बनारस के एक सेटिठ ने भी अपने पुत्र की चिकित्सा के लिये जीवक को 16000 मुद्रायें दी थी।⁵⁴ जातक में वाराणसी के ही एक सेटिठ का उल्लेख है जो एक गणिका के ऊपर प्रतिदिन 1000 कार्शापण खर्च करता था।⁵⁵ बौद्ध साहित्य में राजगृह के गोभद्र श्रेष्ठी के पुत्र शालिभद्र के वैभव के सम्बंध में एक रोचक कथा प्राप्त होती है। कहा जाता है कि एक बार कुछ विदेशी व्यापारी रत्नकम्बल बेचने राजगृह आये हुये थे। इनका मूल्य इतना अधिक था कि युद्धों में व्यस्त सम्राट बिम्बिसार ने रिक्त राजकोष देखकर इन रत्नकम्बलों को खरीदना अस्वीकार कर दिया। शालिभद्र की माता भद्रा ने उन सभी रत्नकम्बलों को खरीद लिया। बाद में मगध साम्राज्ञी ने सम्राट से एक रत्नकम्बल अवश्य खरीदने का अनुरोध किया। सम्राट ने अमात्य को किसी भी मूल्य में एक रत्नकम्बल खरीदने का आदेश दिया लेकिन उन व्यापारियों के पास एक भी कम्बल नहीं बचा था क्योंकि भद्रा श्रेष्ठिनी ने उनके सारे कम्बलों को खरीद लिया था। फलतः सम्राट ने अमात्य को मूल्य

देकर श्रेष्ठिनी से एक कम्बल लाने को कहा, लेकिन जब राजकर्मचारी श्रेष्ठिनी के घर पहुंचे तो उसने बताया कि उन सब रत्नकम्बलों को मैंने अपने पुत्रवधुओं के पैर पोछने के लिये पोछन बनाने हेतु छोटे-छोटे टुकड़े बना डाले, एक भी रत्नकम्बल समूचा शेष नहीं है। अमात्य ने जब यह समाचार सम्राट को सुनाया तो यह समाचार सुनकर सम्राट आश्चर्य चकित हो गया और उसके मुख से निकला— **“क्या मेरे राज्य में ऐसे धनिक कुबेर बसते हैं?”** सम्राट ने श्रेष्ठि शालिभद्र को देखने की इच्छा प्रकट की। अमात्य ने स्वयं श्रेष्ठिनी की सेवा में उपस्थित होकर सम्राट का अभिप्राय कहा। श्रेष्ठिनी ने सम्राट से निवेदन किया कि मेरा पुत्र भवन के सातवें खण्ड पर रहता है और वहाँ से नीचे नहीं उतरता। अतः सम्राट मेरे घर पधारकर मेरी प्रतिष्ठा बढ़ायें। उन्होंने श्रेष्ठिनी के अनुरोध को स्वीकार कर लिया। यथा समय सम्राट श्रेष्ठिन के घर पधारे। भवन के चौथे खण्ड में श्रेष्ठिनी ने मर्यादा के अनुकूल उनका स्वागत किया। भद्रा ने दासी के द्वारा पुत्र के पास संदेश भेजा कि सम्राट मिलने आये हैं। पुत्र ने मिलने में अनिच्छा प्रकट की। माता के विशेष आग्रह के कारण बेमन भाव से दो खण्ड नीचे उतरकर वह सम्राट के पास आया लेकिन प्रणाम करके, बिना एक शब्द बोले, बिना एक क्षण ठहरे, ऊपर चला गया। वस्तुतः बौद्ध साहित्य श्रेष्ठियों के वैभव के जीवन्त चित्रणों से भरा पड़ा है। कुछ श्रेष्ठियों के नाम से ही पता चलता है कि वे अपार धन के स्वामी थे, यथा महाधन कुमार धनंजय आदि।⁵⁶

जैन साहित्य में भी हमें अनेक धनी सेठों का उल्लेख प्राप्त होता है। वाणिज्य ग्राम (वैशाली) के गहपति आनन्द के सम्बंध में कहा गया है कि उसने चार कोटि हिरण्य भूमि में गाड़कर रखा था और चार कोटि ब्याज पर चढ़ाया था। वह चार ब्रज (चालीस हजार गायें), 500 हल, 500 गाड़ियाँ तथा अनेक वाहन, यानपात्र का स्वामी था और विविध भोगों का उपभोग करते हुये समय-यापन किया करता था।⁵⁷ नन्द राजगृह का एक प्रभावशाली श्रेष्ठि था जिसने बहुत-सा साधन व्यय करके पुश्करिणी का निर्माण करवाया था।⁵⁸ भरत चक्रवर्ती का गहपति रत्न सर्वलोक में प्रसिद्ध था, शालि आदि विविध धान्यों का वह उत्पादक था।⁵⁹ जैन साहित्य में एक ऐसे वैश्व वणिक का उल्लेख प्राप्त होता है जिसने अपनी पत्नी के लिये हाथी दाँत का महल बनाने के लिये भारी धन खर्च करके हाथी दाँत खरीदा।⁶⁰

इस प्रकार बौद्ध एवं जैन साहित्य में हम वैश्य समुदाय के अनेक धनाढ्य समृद्धिशाली तथा अपार सम्पत्ति के स्वामी वैश्यों का उल्लेख पाते हैं। इस सम्बंध में यह बात स्मरणीय रहे कि समकालीन साहित्य में वैश्यों की समृद्धि केवल कथा की ही वस्तु नहीं है अपितु इस समृद्धि के कुछ विशेष ऐतिहासिक कारण थे जिन्होंने वैश्यों की आर्थिक समृद्धि में महती भूमिका निभाई, जिस पर हम पहले ही विस्तार से चर्चा कर चुके हैं। जिन धनाढ्य सेठों का

उल्लेख हम पाते हैं वे केवल धन संचयकर्ता ही नहीं थे। दया—दान—धर्म आदि में भी वे खुल कर खर्च करते थे। इस काल के वैश्यों की समृद्धि, उदारता तथा दानशीलता एवं धर्मपरायणता की पुष्टि न केवल साहित्यिक वरन पुरातात्विक साक्ष्यों द्वारा भी होती है। अनाथपिण्डक (भरहुत कला) तथा घोषिताराम विहार का पता कौशाम्बी के उत्खनन से होता है जहाँ उसका एक लेख भी प्राप्त हुआ है, जो प्राचीन इतिहास संस्कृति एवं पुरातत्व विभाग—इलाहाबाद विश्वविद्यालय के म्यूजियम में रखा हुआ है।

बौद्ध साहित्य में हमें जहाँ बड़े—बड़े सेठों का उल्लेख प्राप्त होता है वहीं कुछ साधारण वैश्यों का भी सन्दर्भ प्राप्त होता है, जो अपना सामान सिर पर रखकर घूम—घूम कर बेचते थे। वस्तुतः वैश्यों की सामाजिक स्थिति की विवेचना के सन्दर्भ में हम देखते हैं कि उनमें भी परस्पर कई स्तर था। वैश्य वर्ण के आन्तरिक स्तरीकरण में सर्वोच्च स्थान उन वैश्यों को प्राप्त था बड़े—बड़े कृषि योग्य भूमि के स्वामी होने के साथ—साथ नगरों आदि व्यापारिक केन्द्रों में रहकर वाणिज्य वृत्ति द्वारा अपनी जीविका अर्जित कर रहे थे। द्वितीय स्तर पर उन सामान्य वणिकजनों की गणना की जा सकती है जिनका प्रधान व्यवसाय कृषि, पशुपालन अथवा व्यापार था। इनकी संख्या सर्वाधिक रही होगी। इस प्रकार उन्हें स्वतंत्र कृषक, पशुपालन एवं व्यापारी कहा जा सकता है। तृतीय स्तर उन वैश्यों को प्राप्त था जो आश्रित कृषक और वैतनिक अथवा भूतक के रूप में कार्य करते थे।

बौद्ध काल में वैश्य समुदाय का धनाढ्य वर्ग आर्थिक समृद्धि के कारण आर्थिक दृष्टिकोण के साथ—साथ सामाजिक प्रतिष्ठा एवं सामाजिक व्यवहार के अतिरिक्त राजनीतिक दृष्टिकोण से भी पर्याप्त प्रभावशाली हो गया था, जिसके कारण उसे हम राजाओं से प्रतिस्पर्द्धा करते हुये देखते हैं। अट्टान जातक से पता चलता है कि सेट्ठि पुत्र तथा एक राजकुमार ने साथ—साथ शिक्षा ग्रहण की।⁶¹ उनके सामाजिक तथा राजनीतिक महत्व का अनुमान हम इस बात से लगा सकते हैं कि कौशाम्बी (प्रयाग) के एक श्रेष्ठि की पत्नी ने एक राजा की कन्या का सिर उस्तरे से मुँड़वाकर अपने घर में बन्द कर दिया था।⁶² सेट्ठि का सम्मान राजा तथा व्यापारी दोनों करते थे। एक जातक के अनुसार उसका आदर राजा, नागरिक तथा जनपद के सभी लोग करते थे। (राजा पूजितो नगरजन पद पूजितो)।⁶³ एक दूसरे जातक से पता चलता है जब एक श्रेष्ठि को प्राण दण्ड देना निश्चित किया गया तो उस समय न केवल समस्त व्यापारी अपितु, पूरा नगर क्षुब्ध हो गया और वे सब राजा के पास प्रार्थना के लिये उपस्थित हुये।⁶⁴ यह श्रेष्ठि के प्रति समाज में उसकी सामाजिक मर्यादा तथा उसकी प्रतिष्ठा के महत्व का द्योतक है। सामाजिक उत्सवों, विवाह आदि के अवसरों पर दहेज आदि देने में हम श्रेष्ठियों को राजाओं की बराबरी करते हुये पाते हैं। इस काल में

समाज में दहेज प्रथा भी विद्यमान थी। कन्या के विवाह के अवसर पर पिता अपनी सामर्थ्य के अनुसार दहेज देता था। सम्राट प्रसेनजित के पिता ने मगध के सम्राट बिम्बिसार को दहेज में एक लाख की आय वाले गाँव को दिया था।⁶⁵ श्रेष्ठि धनंजय ने अपनी कन्या के विवाह के अवसर पर पाँच सौ स्वर्णकार केवल आभूषण बनाने के लिये बुलाये थे और उसने जो दहेज दिया वह अपरिमित था। इस दहेज की सूची इस प्रकार है⁶⁶—

आभूषण 9 करोड़ मूल्य के, धन 5400 गाड़ियों पर लादकर, दासियां 500 और 100 अत्यंत सुन्दर रथ।

यह लड़की विशाखा थी, जिसने बुद्ध संघ को अपने दान से भर दिया था। राजा भी सेटिठ के यहां सामाजिक उत्सवों पर उपस्थित रहते थे। विशाखा के विवाह के अवसर पर कोशल नरेश प्रसेनजित स्वयं उपस्थित थे। इन बातों से जहाँ हम सेटिठयों को वैभव एवं ऐश्वर्य में राजाओं के समकक्ष पाते हैं वही विवाह आदि अवसरों पर राजाओं की उपस्थिति से हम उनकी सामाजिक स्थिति तथा राजनीतिक महत्व का सहज ही अनुमान लगा सकते हैं। वैश्य समुदाय का धनाढ्य वर्ग जन कल्याण के कार्यों में भी खुले हाथ से धन खर्च करता था। वे राजा को राज्य के विकास के कार्यों में भी अपना सहयोग प्रदान करते थे। उनकी उदारता, दानशीलता तथा धर्मपरायणता से राजा भी प्रेरणा लेते थे। अनाथपिण्डक के घर पाँच सौ भिक्षुओं का भोजन प्रति दिन चलता था। उनका घर क्या था भिक्षुओं की इच्छा पूर्ति का स्रोत स्थान था। राजा ने भी यह देखकर भिक्षुओं को भोजन कराने का आदेश दिया, लेकिन सेवा भावना के अभाव के कारण भिक्षुओं ने भोजन करना अस्वीकार कर दिया।⁶⁷ इससे स्पष्ट होता है कि वैश्य समुदाय का धनाढ्य वर्ग न केवल अपार धन का संचय करता था अपितु उस अपार धन का जनकल्याण एवं धर्म—दान आदि कार्यों में भी खुलकर खर्च करके अर्जित धन का सदुपयोग भी करता था।

उपरोक्त विवेचना के आधार पर हम इस निश्कर्ष पर पहुंचते हैं कि धार्मिक आधार पर भले ही इस काल को बौद्ध एवं जैन काल के नाम से जाना जाय लेकिन वास्तव में आर्थिक दृष्टिकोण से यह युग सेठ—महाजनों का युग था, जो जीवन के हर क्षेत्र में दान—धर्म, ऐश्वर्य, प्रतिष्ठा आदि में तत्कालीन राजाओं की बराबरी करते थे। यही नहीं परम वैभवशाली तथा निरंकुश राजा भी उनका सम्मान करते थे। इस सन्दर्भ में यह बात भी महत्वपूर्ण है कि यद्यपि शास्त्रीय दृष्टि से वर्ण क्रम में वैश्य वर्ण की स्थिति ब्राह्मण और क्षत्रिय के बाद अवश्य थी तथापि आर्थिक दृष्टिकोण से सम्भवतः उनका महत्व ब्राह्मण और क्षत्रिय की अपेक्षा अधिक था।

संदर्भ :

1. आपस्तम्ब, 1/1/1/5
चतवारों वर्णा ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य शूद्राः । तेषां पूर्वपूर्वो जन्मतः श्रेयान् ।।
2. शतपथ ब्राह्मण, 13/8/3/11
3. वही
4. एतरेय ब्राह्मण, 1/5
5. तै0 ब्रा0, 1/1/4
6. आश्वलायन गृह सूत्र, 1/19/8, बौ0गृ0सू0, 2/5/16, वशिष्ठ धर्मसूत्र, 11/61-63
7. वशिष्ठ, 11/64-67
8. गौतम, 1/15, आ0गृ0सू0 1/9/11, बौ0गृ0सू0, 25/13
9. आ0गृ0सू0, 1/9/13
10. मनु0, 2/38
11. मनु0, 11/67, याज्ञवल्क्य, 3/236
12. मनु0, 11/127-31, याज्ञवल्क्य, 3/266-67
13. मनु0, 3/13 याज्ञवल्क्य, 11/151 याज्ञवल्क्य, 1/56
14. द्रष्टव्य- सारोकिन, पी0ए0, सोशल एण्ड कल्चरल मोबिलिटी, (लन्दन 1959), पृष्ठ-11-12
15. हिरण्यकेशि गुह्य सूत्र, 1/15/1
16. महतो, जातक कालीन भारत, पृ0 194
17. शर्मा, आर0एस0, पूर्वकालीन भारतीय समाज, पृ0 48-50
18. बन्दोपाध्याय, एन0सी0, इकनामिक लाइफ एण्ड प्रोग्रेस इन एन्शियेन्ट इण्डिया, भाग 1, पृ0 240, 254, 285 बोस ए0एन0 सोशल एण्ड रूरल इकानमी आफ नार्दन इण्डिया, भाग 2, पृ0 481-82 प्रकाश, बुद्ध, स्टडीज इन इण्डियन हिस्ट्री एण्ड सिविलाइजेशन, पृ0 176-188
19. तुलनीय-स्वीजी, थियरी आफ कैपटलिस्ट, पृ0 35
20. पाण्डेय, जी0सी0, बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास, पृ0 20-21
21. भट्टाचार्या, एस0सी0, सम आस्पेक्ट, पृ0 136
22. वैदिक इण्डेक्स, पृ0 403
23. द बुक आफ डिसिप्लिन, जिन्द 2, भूमिका, पृ0 261,
24. विस्तृत विवरण के लिये द्रष्टव्य- मिश्र, जी0एस0पी0, दि एज आफ विनय, पृ0 261
25. मजूमदार, प्राचीन भारत में संघटित जीवन, पृ0 78
26. महावग्ग, पृ0 288
27. डेविडस, रीज, कैम्ब्रिज हिस्ट्री आफ इण्डिया, भाग 1, पृ0 185
28. जैन, जे0सी0, जैन आगम साहित्य में भारतीय समाज, पृ0 62

29. कोसम्बी, प्राचीन भारत की संस्कृति और सभ्यता, पृ० 127
30. प्रकाश, बुद्ध, आस्पेक्ट आफ इण्डियन हिस्ट्री एण्ड सिविलाइजेशन, पृ० 3-5
31. निग्रोध जातक
32. विशेष जानकारी के लिए द्रव्य, मिश्रा, ए०के०, ट्रेडिंग कम्प्युनिटी इन एन्शियन्ट इण्डिया, पृ० 32
33. जैन, जे०सी०, पू०नि०, पृ० 229
34. फिक, सोशल आर्गनाइजेशन इन नार्थ ईस्ट इण्डिया, पृ० 353
35. दि एज आफ विनय, पृ० 167, 260, 261 अपरंच ओल्डेनबर्ग, आन द हिस्ट्री आफ द इण्डियन कास्ट सिस्टम (एच०सी० चकलदार द्वारा अनुदित) इ०ए० जिल्द 49, 1920, पृ० 228, ला, बी०सी०, सोशल इकनामिक कन्डीसन आफ एन्शियन्ट इण्डिया एकार्डिंग टू द बुद्धिस्ट टेक्ट्स, पाठक, के०बी० कम्मेमोरेशन बाल्यूम एनल्स आफ द भण्डारकर ओरियन्टल इन्स्टीट्यूट पूना, 1934, पृ० 68, बुद्ध कालीन समाज और धर्म, पृ० 22
36. महावग्ग 6 / 28 / 4 मज्झिम निकाय 1, पृ० 176, 395, 502, दीघ निकाय, पृ० 67
37. अल्टेकर, "सोसाइटी इन द डेकन ड्यूरिंग 200 बी०सी०टू०ए०डी० 500" जर्नल आफ इण्डियन हिस्ट्री, 30, 1952, पृ० 59
38. दत्त, एन० के०, ओरिजिन एण्ड ग्रोथ आफ कास्ट इन इण्डिया, भाग-एक, पृ० 226-27
39. घुर्वे, जी०एस०, कास्ट, क्लास एण्ड आकुपेशन, पृ० 481 कोसम्बी, इन इन्ट्रोडक्शन टू द स्टडी आफ इण्डियन हिस्ट्री, पृ० 277.
40. भट्टाचार्या, एस०सी०, सम आस्पेक्ट, पृ० 128-30
41. आशोक का पंचम शिलालेख ।
42. जातक 2, पृ० 267.
43. वही, पृ० 388.
44. वही, 2, पृ० 196.
45. अमरकोश, 3 / 9 / 78, सार्थान साधनान् सरतो का पान्थान बहति सार्थवाहः ।
46. चन्द्र मोती, सार्थवाह, भूमिका, पृ० 2
47. शास्त्री, अजय मित्र, इण्डिया एज सीन इन द वृहत्संहिता आफ बराहमिहिर, पृ० 315.
48. महापणाद जातक, जातक भाग 2 (स० प्र०), पृ० 57
49. सुतनिपात, 1 / 2.
50. विनय पिटक 1, पृ 274.
51. जातक, भाग 1 (स० प्र०)
52. विनयपिटक, महावग्ग, स्कन्धक 8, 1.
53. वही

54. वही
55. अटठान जातक, भाग 4, (स० प्र०) पृ 132
56. वही
57. उपासक दशा, 1, पृ० 7
58. ज्ञातृधर्म कथा, 13, पृ० 141.
59. आवश्यक चूर्णी, पृ० 197–98.
60. आवश्यक चूर्णी, 2 पृ० 154.
61. वही, भाग 4, पृ० 238.
62. आवश्यक चूर्णी, पृ० 16–20.
63. जातक, भाग 5 (स० प्र०)—382.
64. वही, भाग 6, पृ० 132.
65. बड्ढसूकर जातक.
66. बुद्धचर्या, विशाखाचरित, चतुर्थ खण्ड, पृ० 325.
67. केसव जातक, भाग 2, पृ० 306.

संस्कृत साहित्य में अंक विज्ञान

डॉ. ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव
रजिस्ट्रीकरण अधिकारी (से.नि.)
पुरावशेष एवं बहुमूल्य कलाकृति
प्रयागराज

प्राचीन भारत के साहित्यिक स्रोतों में अनेक बड़ी बड़ी संख्याओं के उल्लेख प्राप्त होते हैं, उदाहरणार्थ— आर्यों के प्राचीन ग्रन्थ यजुर्वेद में अग्नि की प्रार्थना के सन्दर्भ में एक (1), दश (10), शत (100), सहस्र (1000), अयुत (10000), नियुत (100000), प्रयुत (1000000), अर्बुद (10000000), न्यर्बुद (100000000), समुद्र (1000000000), मध्य (10000000000), अन्त (100000000000) और परार्ध (1000000000000) की जानकारी प्राप्त होती है।¹ संख्याओं की यही सूची तैत्तिरीय संहिता में भी मिलती है।² लेकिन काठक संहिता में अयुत और नियुत के बीच प्रयुत को प्रयुक्त करते हुए यजुर्वेद की नामावली का ही अनुसरण किया गया है³, जबकि मैत्रायणी संहिता में अन्य संख्याओं के साथ नियुत का नाम नहीं मिलता है बल्कि सहस्र के बाद अयुत, प्रयुत, तथा पुनः अयुत का ही नाम मिलता है।⁴ श्री सत्यप्रकाश के अनुसार पंचविंश ब्राह्मण में न्यर्बुद तक तो यही सूची प्राप्त होती है परन्तु इसके बाद समुद्र, मध्य आदि के स्थान पर निखर्व, वाडव, अक्षिति आदि नाम मिलते हैं।⁵ लेकिन शांखायन श्रौतसूत्र में न्यर्बुद तक काठक संहिता की नामावली का अनुसरण करते हुए इसके बाद निखर्व, समुद्र, सलिल, अन्त और अनन्त का नामोल्लेख किया गया है।⁶ उल्लेखनीय है इस सूची में समुद्र के स्थान पर पंचविंश ब्राह्मण की ही तरह निखर्व का प्रयोग किया गया है तथा पंचविंश ब्राह्मण में जहाँ पर मध्य और अन्त के स्थान पर वाडव एवं अक्षिति का नामोल्लेख है, वहीं पर शांखायन श्रौत सूत्र में मध्य, अन्त एवं परार्ध के स्थान पर क्रमशः समुद्र, सलिल एवं अन्त के प्रयोग के साथ ही उसके आगे नए अंक अनन्त की सूचना प्राप्त होती है।

वैदिक एवं सूत्रग्रन्थों के बाद रामायण में युद्ध के प्रसंग में बहुत बड़ी बड़ी संख्याओं का उल्लेख किया गया है। इस सन्दर्भ में शत, सहस्र, कोटि, शंख, महाशंख, वृन्द, महावृन्द, पद्म, महापद्म, खर्व, महाखर्व, समुद्र, ओघ और महोघ की सूचना प्राप्त होती है।⁷ उल्लेख्य है कि इस सूची में अगली संख्या के सन्दर्भ में नए नाम के स्थान पर कोटि के आगे शंख, वृन्द, पद्म, खर्व और ओघ के साथ 'महा' शब्द जोड़ दिया गया है परन्तु 'महा' शब्द युक्त ये नई संख्याएँ अपने पूर्ववर्ती संख्याओं से केवल दस गुना ही बड़ी नहीं हैं बल्कि उनमें बहुत अधिक अन्तर है। रामायण की इस संख्यात्मक नामावली में वैदिक एवं सूत्रकालीन खर्व और

समुद्र शब्द तो प्राप्त होते हैं लेकिन तत्कालीन स्थानों एवं मानो के साथ उनकी संगति नहीं बैठती।

दूसरी शताब्दी ईसा पूर्व के छन्दसूत्रम में भी एक, दश, शत, सहस्र, अयुत, नियुत, प्रयुत, अर्बुद, न्यर्बुद, समुद्र, मध्य, अन्त और परार्ध की सूचना प्राप्त होती है।^१ पुनः ईसा पूर्व प्रथम शताब्दी के बौद्ध धर्म ग्रन्थ ललित विस्तर में अर्जुन एवं बोधिसत्व के संवाद के रूप में कोटि के बाद की 100 पर आधारित संख्याओं का उल्लेख किया गया है।^२

- 100 कोटि – 1 अयुत
- 100 अयुत – 1 नियुत
- 100 नियुत – 1 कंकर
- 100 कंकर – 1 विवर
- 100 विवर – 1 क्षोभ्य
- 100 क्षोभ्य – 1 विवाह
- 100 विवाह – 1 उत्संग
- 100 उत्संग – 1 बहुल
- 100 बहुल – 1 नागबल
- 100 नागबल – 1 तिटिलंभ
- 100 तिटिलंभ – 1 व्यवस्थान प्रज्ञप्ति
- 100 व्यवस्थान प्रज्ञप्ति – 1 हेतुहिल
- 100 हेतुहिल – 1 करहु
- 100 करहु – 1 हेत्विन्द्रिय
- 100 हेत्विन्द्रिय – 1 समाप्तलंभ
- 100 समाप्तलंभ – 1 गणनागति
- 100 गणनागति – 1 निरवद्य
- 100 निरवद्य – 1 मुद्राबल
- 100 मुद्राबल – 1 सर्वबल
- 100 सर्वबल – 1 विसंज्ञागति
- 100 विसंज्ञागति – 1 सर्वसंज्ञा
- 100 सर्वसंज्ञा – 1 विभूतंगमा
- 100 विभूतंगमा – 1 तल्लक्षण

जहाँ तक पौराणिक स्रोतों का प्रश्न है, वे भी संख्याओं के सन्दर्भ में लम्बी सूची प्रस्तुत करते हैं। उदाहरणस्वरूप वायुपुराण में कुछ संख्याओं की परिभाषा के साथ ही उनका

नामोल्लेख किया गया है¹⁰— एक, दश, शत, सहस्र, अयुत, नियुत, प्रयुत, अर्बुद, न्यर्बुद, स्वर्बुद, खर्व, निखर्व, शंकु, पद्म, समुद्र, मध्य, अन्त, और परार्ध। विष्णुपुराण के अनुसार एक स्थान से दूसरे स्थान का मान दशगुणा होता है और अठारहवें स्थान वाली संख्या परार्ध कहलाती है।¹¹ इस सन्दर्भ में उल्लेख्य है कि पुराणों में वैदिक नामावली का परार्ध शब्द प्रयुक्त तो हुआ है लेकिन यहाँ पर उसका मान बदल गया है क्योंकि वैदिक संहिता में वह तेरहवें स्थान पर प्रयुक्त हुआ है जबकि पुराणों में अठारहवें स्थान पर।

आगे चलकर कुछ ऐसे विद्वान लेखक हुए जिन्होंने स्वतन्त्र रूप से गणित एवं ज्योतिष के ग्रन्थों की रचना की। इनमें पाँचवी शताब्दी ई० के आर्यभट प्रथम का स्थान सर्वप्रथम है। इनकी प्रसिद्ध पुस्तक आर्यभटीय है जिसमें अंकगणित, रेखागणित और बीजगणित से सम्बन्धित सूत्रों एवं प्रयोगों के नियम वर्णित हैं। जहाँ तक अंकों का सम्बन्ध है, आर्यभट ने अपने ग्रन्थ में उनकी सूची प्रस्तुत करते हुए कहा है कि एक (इकाई), दस (दहाई), शत (सैकड़ा), सहस्र (हजार), अयुत (दस हजार), नियुत (लाख), प्रयुत (दसलाख), कोटि (करोड़), अर्बुद (दस करोड़), और वृन्द (अरब) कृमशः आते हैं जिनमें प्रत्येक अंक अपने पूर्ववर्ती का दस गुना होता है।¹²

आर्यभट्ट की परम्परा में श्रीधर (लगभग 750 ई.)ने भी अंकों की सूची प्रस्तुत की है¹³—एक, दश, शत, सहस्र, अयुत, लक्ष, प्रयुत, कोटि, अर्बुद, अब्ज, खर्व, निखर्व, महासरोज, शंकु, सरितापति, पद्म, अन्त, मध्य और परार्ध। इस प्रकार श्रीधर की प्रस्तुत अंकीय सारिणी से पता चलता है कि श्रीधर ने प्रायः आर्यभट्ट द्वारा उद्धृत नामों का ही उल्लेख किया है लेकिन नियुत और वृन्द के स्थान पर कृमशः लक्ष एवं अब्ज शब्दों का प्रयोग किया है। परन्तु उनकी स्थिति से ऐसा जान पड़ता है कि वे आर्यभट्ट द्वारा इंगित मानो को ही व्यक्त करते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि संख्या के सन्दर्भ में लक्ष का सर्वप्रथम प्रयोग आठवीं शताब्दी ईसवी में प्राप्त होता है। श्रीधर ने संख्यात्मक शब्दों की अपनी लम्बी सूची में पौराणिक नामों को भी कुछ हेर फेर के साथ प्रयुक्त किया है। इसी तरह जैन गणितज्ञ आचार्य महावीर (850 ई.) ने संख्याकों के सम्बन्ध में 24 स्थानों— नामों का उल्लेख किया है¹⁴—एक, दस, शत, सहस्र, दस सहस्र, लक्ष, दस लक्ष, कोटि, दस कोटि, शत कोटि, अर्बुद, न्यर्बुद, खर्व, महाखर्व, पद्म, महापद्म, क्षोणी, महाक्षोणी, शंख, महाशंख, क्षिति, महाक्षिति, क्षोभ और महा क्षोभ। महावीर की इस सूची से पता चलता है कि लक्ष तक तो वे सीधे श्रीधर का अनुकरण करते हैं लेकिन इसके बाद अलग हट जाते हैं। संख्यात्मक शब्दों के बदलाव की इस प्रक्रिया में महावीर ने अपने पूर्ववर्ती परम्परा के अर्बुद, न्यर्बुद, खर्व, पद्म एवं शंख आदि शब्दों का प्रयोग तो किया है लेकिन वे पूर्ववर्ती मानो के स्थान पर नए मानो की सूचना प्रदान

करते हैं। उल्लेखनीय है कि महावीर ने अपने नए प्रयोग में अगली दशगुणोत्तर संख्याओं के लिए कहीं कहीं नए नामों के स्थान पर पूर्ववर्ती नामों के साथ दश एवं महा शब्दों को संयुक्त किया है, लेकिन एक स्थान पर सम्भवतः संगति न बैठने के कारण उन्होने शत शब्द का प्रयोग करते हुए शतकोटि कहा है, परन्तु भास्कर (1944 ई) ने महावीर (850 ई.) के द्वारा प्रयुक्त नामों एवं परम्परा का निर्वाह न करके काफी समय के अन्तराल के होते हुए भी सीधे श्रीधर (750 ई.) का अनुकरण करते हुए संख्याओं की सूची प्रस्तुत की है¹⁵— एक, दस, शत, सहस्र, अयुत, लक्ष, प्रयुत, कोटि, अर्बुद, अब्ज, खर्व, निखर्व, महापद्म, शंकु, जलधि, अन्त, मध्य और परार्ध। भास्कर ने अपने इस संख्यात्मक नामावली में महासरोज ओर सरितापति के स्थान पर उनके पर्याय क्रमशः महापद्म और जलधि का प्रयोग किया है। इस सन्दर्भ में भास्कर एवं महावीर की स्थिति एवं उनके योगदान पर विचार करते समय इस बात की आशंका होती है कि जिस प्रकार भूभ्रमण सिद्धान्त के कारण समकालीन एवं कुछ परवर्ती विद्वानों ने आर्यभट्ट का विरोध किया था, सम्भवतः उसी परम्परा में भास्कर ने भी महावीर के जैन होने के कारण उनका अनुकरण नहीं किया। यदि यह तथ्य आंशिक रूप से सही है तो हम यह कह सकते हैं कि धर्म ने हमारे गणित एवं विज्ञान को भी बहुत हद तक प्रभावित किया है।

सन्दर्भ—

1. यजुर्वेद, 17, 2,
2. तैत्तिरीय, 7, 2, 20, 1,
3. काठक संहिता, 17, 10,
4. मैत्रायणी, 2, 8, 14,
5. सत्य प्रकाश : वैज्ञानिक विकास की भारतीय परम्परा, पृष्ठ 39,
6. शांखायन श्रौत्र सूत्र, 15, 11, 4,
7. वाल्मीकि रामायण, युद्धकाण्ड, 28, 33—38,
8. पिंगलछन्दः सूत्रम्, अध्याय 4— 3,17, 2,
9. ललितविस्तर, शिल्प संदर्शन परिवर्त
10. वायुपुराण, अध्याय 101, श्लोक 93—103,
11. विष्णुपुराण, अध्याय 3, श्लोक 4,
12. आर्यभटीय, गणितपाद, 2,
13. श्रीधर, त्रिशतिका, सूत्र 2—3,
14. महावीर, गणितसार संग्रह, संज्ञाधिकार, 1,63—68,
15. भास्कर लीलावती, 2, 3,

भारतीय अर्थव्यवस्था के लिए क्रिप्टोकॉरेंसी का आलोचनात्मक मूल्यांकन (Critically Evaluation of Crypto Currency for Indian Economy)

डॉ. राजेश केसरी
एसोसिएट प्रोफेसर : वाणिज्य संकाय
पूर्व विभागाध्यक्ष एवं अधिष्ठाता

1 अरब 35 करोड़ की आबादी वाला भारत आर्थिक सशक्तीकरण की दिशा में तीव्र गति से विकास कर रहा है। अन्तर्राष्ट्रीय मुद्रा कोष के अनुसार सकल घरेलू उत्पाद के आधार पर भारत विश्व की पाँचवीं अर्थव्यवस्था है। देश की 60 प्रतिशत से अधिक आबादी के पास दूरसंचार और इण्टरनेट सेवाओं की पहुँच है। तीव्र गति से संचार सेवाओं के विकास का श्रेय रिलायंस जियो की देन है। धार्मिक एवं सांस्कृतिक धरोहर वाला देश अब तकनीकी प्रगति की ओर तीव्र गति से विकास कर रहा है। भारत में क्रिप्टोकॉरेंसी की शुरुआत सन् 2012 में ही हो गई थी, लेकिन इसकी लोकप्रियता सन् 2013 के अन्त में प्राप्त हुआ। इसी के तहत कुछ व्यवसायों ने बिटकाइन भुगतान स्वीकार करना शुरू किया। मुम्बई के वर्ली इलाके में कोलोनियल नामक एक विटेंज युग पिज्जा की दुकान बिटकाइन भुगतान स्वीकार करने के लिए भारत में पहली रेस्तरां सेवा बन गयी।¹ बिटकाइन और अन्य क्रिप्टोकॉरेंसी अब कई वर्षों से देश के भीतर काम कर रहे हैं। भारत सरकार ने बजट 2018 में इस क्रिप्टोकॉरेंसी को कानूनी निविदा (Legal Tender) के रूप में मान्यता नहीं दी है। हालांकि देश की सरकार ने क्रिप्टोकॉरेंसी पर प्रतिबन्ध नहीं लगाया है। यही कारण है कि यह कॉरेंसी भारत में भी चलन के तौर पर चल रहा है। अपनी विशाल जनसंख्या के बावजूद, भारत कुल वैश्विक क्रिप्टोकॉरेंसी बाजार पूँजीकरण का केवल 2 प्रतिशत योगदान देता है। 8 नवम्बर 2016 के विमुद्रीकरण नीति ने जनसंख्या के काफी हिस्से के बीच क्रिप्टोकॉरेंसी को अपनाने के लिए प्रेरित किया है। यह विश्व में तेजी से उभरती हुई कॉरेंसी साबित हो रही है। आने वाले समय में भारत भी इससे अछूता नहीं रहेगा। सरकार को क्रिप्टोकॉरेंसी पर एक न एक दिन अवश्य नियमावली बनाना पड़ेगा जो देश के हित में होगा।

Key words : Bitcoin, Blockchain, Digital currency,
Virtual currency, On-line currency,
E-currency.

क्रिप्टोकॉरेंसी दो शब्दों से मिलकर बना है। पहला क्रिप्टो दूसरा कॉरेंसी। क्रिप्टो शब्द

क्रिप्टोग्राफी से लिया गया है जो कि ग्रीक शब्द 'क्रिप्टोस' से आया है।² क्रिप्टोग्राफी एक ऐसी तकनीक है जिसके द्वारा हम अपने डेटा को एक स्थान से दूसरे स्थान पर सुरक्षित रूप से भेज सकते हैं, वास्तव में क्रिप्टोग्राफी में हम अपने डेटा को एक Secret Code में बदलते हैं और इस प्रक्रिया को हम 'Encryption' बोलते हैं।³ दूसरा शब्द करेंसी का आशय मुद्रा से है। मुद्रा सिर्फ एक तरह का माध्यम होता है जो कि किसी वस्तु या सेवाओं के लेन-देन में इस्तेमाल किया जाता है और हर देश की अपनी एक मुद्रा होती है जैसा कि भारत में रुपये और अमेरिका में डालर। अगर हम दोनों शब्दों के अर्थ को जोड़ते हैं तो हम क्रिप्टोकॉरेंसी को कुछ इस तरह परिभाषित कर सकते हैं कि क्रिप्टोकॉरेंसी को एक डिजिटल करेंसी माना जा सकता है जो हमारे लेन-देन को सुरक्षित रूप से पूर्ण करती है।⁴

भौतिक करेंसी (Physical Currency) एवं क्रिप्टोकॉरेंसी में यह अन्तर पाया जाता है कि भौतिक करेंसी वह होती है जिसे आप देख सकते हैं, छू सकते हैं और नियमानुसार किसी भी स्थान या देश में इसका इस्तेमाल कर सकते हैं, लेकिन क्रिप्टोकॉरेंसी इससे अलग होती है जो एक डिजिटल करेंसी है। इसे न तो आप देख सकते हैं, न छू सकते हैं और न ही इसे मुद्रण किया जा सकता है। इसीलिए इसे आभासी या सांकेतिक मुद्रा कहा जाता है।

दुनिया की सर्वप्रथम क्रिप्टोकॉरेंसी Bit coin था जो जापान के सतोषी नाकमोटो नाम के एक इंजीनियर ने 2009 में विकसित किया था।⁵ बिटकाइन की सफलता के बाद बाजार में Ethereum (एथरम काइन), Lite coin, Dog coin, Fair coin, Dash coin, Peer coin, Ribble coin, Monero coin आदि भी चलन में आये।⁶ जिस प्रकार शेयर मार्केट, फोरेक्स मार्केट, कमोडिटी मार्केट ने विश्व में अपना स्थान बना लिया है उसी प्रकार क्रिप्टोकॉरेंसी भी दुनिया में धूम मचाने वाली मुद्रा मान लिया गया है।⁷

उद्देश्य :

1. क्रिप्टोकॉरेंसी को बनाने का पहला उद्देश्य यह था कि एक ऐसी लेनदेन पद्धति बनाया जाये जहाँ सिर्फ उन्हीं लोगों का Involvement हो जो उस लेन-देन से जुड़े हों।
2. हम अपने पैसों को एक जगह से दूसरे जगह पर बड़े आसानी से और कम समय में भेज सकते हैं और भेजे गये पैसों पर हमें बहुत कम शुल्क भी देना पड़ता है।
3. Peer-to Peer Electronic Cash System एक ऐसी प्रक्रिया है जिसमें सिर्फ वही लोग जुड़ सकते हैं जो उस System से जुड़े हुए होते हैं।

लाभ (Advantages)

1. क्रिप्टोकॉरेंसी एक डिजिटल करेंसी है जिसमें धोखाधड़ी की उम्मीद बहुत कम होती है।
2. यह निवेश के लिए एक अच्छा प्लेटफार्म है, अधिक पैसा होने पर क्रिप्टोकॉरेंसी में निवेश

- करना फायदेमंद होता है क्योंकि इसकी कीमतों में बहुत तेजी से उछाल आता है।
3. अधिकतर क्रिप्टोकॉरेंसी के वॉलेट उपलब्ध हैं जिसके चलते आनलाइन खरीददारी जैसे का लेन-देन सरल हो चुका है।
 4. क्रिप्टोकॉरेंसी को कोई अथॉरिटी कंट्रोल नहीं करती जिसके चलते नोटबंदी और कॉरेंसी का मूल्य घटने जैसा खतरा किसी के सामने नहीं आता है।
 5. क्रिप्टोकॉरेंसी में कैपिटल कंट्रोल नहीं है। कई देश ऐसे हैं जहाँ जैसे भेजने या मँगवाने की सीमा नहीं है।
 6. धन छुपाकर रखने का सबसे अच्छा प्लेटफॉर्म है।
 7. क्रिप्टोकॉरेंसी पूरी तरह सुरक्षित है क्योंकि यह उच्च तकनीकी पर काम करती है जो ब्लॉकचेन पर आधारित होता है।
 8. विकेंद्रित कॉरेंसी होने के कारण लेन-देन में किसी तीसरे पक्षकार या व्यक्ति की आवश्यकता नहीं होती है।
 9. आप इससे पूरे संसार में कहीं भी किसी को भी भुगतान हस्तान्तरण कम समय में कर सकते हैं।
 10. पर्सनल जानकारी एवं ID का पता नहीं चल सकता है।
 11. क्रेडिट या डेबिट कार्ड की तुलना में बहुत कम चार्ज देना पड़ता है।
 12. जब सरकार कुछ मुद्रा के इस्तेमाल को रोक दे जैसे: 500 और 1000 रुपये के नोट के साथ हुआ था, लेकिन क्रिप्टोकॉरेंसी के साथ ऐसा बिल्कुल भी नहीं है। यदि आपके पास क्रिप्टोकॉरेंसी है तो इसका इस्तेमाल किसी भी दूसरे देश में किया जा सकता है बशर्ते कि वहाँ की सरकार इसके प्रयोग करने की इजाजत दे।

दोष या नुकसान (Disadvantages)

1. क्रिप्टोकॉरेंसी का सबसे बड़ा नुकसान तो यही है कि इसका कोई भौतिक अस्तित्व नहीं है, क्योंकि इसका मुद्रण नहीं किया जा सकता है और न ही कोई बैंक एकाउंट होता है जिसके कारण पासबुक जारी नहीं की जा सकती है।⁹
2. इसको नियमित करने के लिए कोई देश, सरकार या संस्था नहीं है। जिससे इसकी कीमत में बहुत अधिक उछाल या गिरावट देखने को मिलती है अर्थात् यह अत्यधिक जोखिम का सौदा होता है।⁹
3. इसका उपयोग गलत कार्यों के लिए अर्थात् Illegal कार्यों के लिए अधिक होता है जैसे: हथियार खरीदना, ड्रग्स सप्लाई करना, कालाबाजारी आदि में आसानी से किया जा सकता है, क्योंकि इसका उपयोग दो लोगों के बीच ही किया जाता है यह काफी खतरनाक भी हो सकता है।

4. इसको हैक करने का भी खतरा बना रहता है ।
5. इसका एक और नुकसान यह भी है कि यदि कोई लेनदेन आपसे गलती से हो गया है तो आप उसे वापस रकम नहीं मँगा सकते हैं जिससे आपको घाटा होता है ।
6. वॉलेट ID कहीं गुम हो जाए या कम्पनी आपका अकाउंट ब्लॉग कर दे तब आपका पूरा पैसा नुकसान हो सकता है ।

निष्कर्ष एवं सुझाव (Conclusion and Suggestion)

क्रिप्टोकॉरेंसी भारतीय परिप्रेक्ष्य में सफल नहीं हो सकता है क्योंकि यहाँ की सरकार द्वारा इसकी मान्यता नहीं है । लोगों की Online Trading के प्रति जागरूकता नहीं है, धन सीमित होने के कारण बहुत से लोग इसके बारे में सोच नहीं सकते हैं तथा जोखिम लेने की क्षमता नहीं है । इसके मूल्यों में अत्यधिक उतार-चढ़ाव होता है जिससे पूँजी डूबने का खतरा हमेशा बना रहता है । यही कारण है कि क्रिप्टोकॉरेंसी एक वर्चुअल करेंसी हो सकती है, लेकिन वास्तविक मुद्रा का रूप नहीं ले सकती है । विकासशील देशों को Online Coin के बारे में गहराई से समझना होगा तभी भविष्य में इसका फायदा मिल सकेगा ।

सन्दर्भ—

1. Andy Greenberg, "Crypto Currency" Forbes.com 31 Aug. 2014.
2. Economics of Networks Journal 28 Aug. 2017.
3. International Business Times, 15 Sept. 2015.
4. Vigna, Paul - Digital Currency 8 June 2018.
5. Financial Times, 14 May, 2018.
6. Narayan, Arvind - Bit coin and Crypto currency Technologies, Princeton University Press (2016).
7. IMF GDP (Nominal) Data (April 2018)
8. R.B.I. Report 2018.
9. Union Budget of India - 2018.

बस्तर की शिल्पकला में गणेश प्रतिमा का स्थान (बड़े डोंगर के विशेष संदर्भ में)

डॉ. नितेश कुमार मिश्र

सहायक प्राध्यापक

ढालसिंह देवांगन

शोध छात्र

भेनू ठाकुर

शोध छात्र

प्राचीन भारतीय इतिहास, संस्कृति एवं पुरातत्व अध्ययनशाला

पंडित रविशंकर शुक्ल विश्वविद्यालय

रायपुर, छत्तीसगढ़

भारतीय समाज सदा से धर्म प्रधान रहा है अतः कला में मुख्यतः धार्मिक विषय वस्तु एवं विभिन्न सम्प्रदायों से सम्बन्धित देवों की ही अमूर्त अभिव्यक्ति मिलती है। जब हम कला के संदर्भ में बात करते हैं, तो आमतौर पर इनका अभिप्राय ललित कला या दृष्टिमूल कला से होता है। ललित कला के अंतर्गत वास्तुकला, चित्रकला एवं मूर्तिकला के साथ-साथ नृत्य, संगीत तथा साहित्य को भी सम्मिलित किया जाता है।¹ मूर्तिकला को तक्षण कला भी कहते हैं, इनके अंतर्गत विभिन्न प्रकार के पाषाण, धातु, काष्ठ एवं मिट्टी से बनी मूर्तियों का निर्माण किया जाता है। भारत में देवपूजा का प्रारंभ कब से हुआ स्पष्ट नहीं है एवं देव-मूर्तियों के निर्माण के संबंध में भी कुछ कह सकना कठिन है। इस संदर्भ में अनेक सम्प्रदायों द्वारा विभिन्न कालखण्डों में देवी-देवताओं का प्रतिमांकन किया गया।

भारत के अन्य राज्यों की तरह छत्तीसगढ़ का ऐतिहासिक एवं पुरातात्विक दृष्टिकोण से महत्वपूर्ण स्थान है। यह स्थल भारत के मध्य परिक्षेत्र में स्थित मध्य प्रदेश के दक्षिण-पूर्व भाग में है। यह क्षेत्र नदियों, पहाड़ियों एवं सघन वनों से अच्छान्दित है। यहाँ की प्रकृति एवं जलवायु जीव-जन्तु एवं मानव के निवास के लिए अनुकूल स्थिति उत्पन्न करती है। छत्तीसगढ़ के रायगढ़ जिले में स्थित कबरा पहाड़ी और सिंघनपुर की गुफाओं में चित्रित शैलचित्रों के आधार पर मानव सभ्यता के प्रारंभिक जीवन का पता चलता है।²

प्राचीन काल से ही इस भू-भाग में मौर्य, कुषाण, गुप्त, वाकाटक, नल, शरभपुरीय, पाण्डु-वंशी, कलचूरि एवं नाग वंश के शासकों ने प्रत्यक्ष एवं अप्रत्यक्ष रूप से शासन किया। अपने इस शासन के दौरान इन्होंने विभिन्न कला को आश्रय दिया। यहाँ शैव, वैष्णव, शाक्त, जैन एवं बौद्ध धर्म के साथ-साथ क्षेत्रिय कला का भी प्रसार देखने को मिलता है तथा इन शासकों के द्वारा निर्मित स्थापत्य एवं मूर्तियाँ प्राप्त होती हैं। यहाँ मूर्तियों का निर्माण मुख्य रूप से मंदिरों के गर्भ गृह में मुख्य देवता के रूप, मंदिरों के बाह्य भित्ति या मूर्तियाँ स्वतंत्र

रूप से निर्मित दिखाई पड़ती है। जब हम छत्तीसगढ़ में देवों की पूजन अथवा देव-मूर्ति निर्माण के विषय में बात करते हैं तो इस संदर्भ में बिलासपुर के मल्हार से प्राप्त विष्णु मूर्ति जिसका निर्माण द्वितीय-प्रथम शती ई.पू. मानी जाती है अपने आप में एक महत्वपूर्ण स्थान रखती है।³

देव प्रतिमा में शैव परिवार के सदस्यों के रूप में गणेश का एक विशेष स्थान है। पुराणों में इस देवता को पावर्ती एवं शिव के पुत्र के रूप में वर्णित किया गया है। हिन्दु पंच देवों (शिव, विष्णु, शक्ति, सूर्य एवं गणपति) में इनकी गणना की जाती है। इन्हें विघ्ननाशक एवं मंगलकारी देव के रूप में भी पुजा जाता है। इन्हें शिव के गणों का सेनापति कहा गया है अर्थात् गणों के नायक होने के कारण गणपति कहलाये। गणेश प्रतिमाओं के निर्माण एवं इनकी कथा से संबंधित विस्तृत जानकारी वृहत्संहिता, विश्णु धर्मोत्तरपुराण, शिवपुराण, रूपमण्डन, अंशुभेदागम, सुप्रभेदागम आदि अनेक ग्रंथों से मिलती है।⁴ भारतीय मूर्तिकला में प्रतिमा लक्षण के आधार पर इनके अनेक स्वरूपों का वर्णन किया जाता है जैसे- हेरम्ब, क्षिप्र, गजानन, वक्रतुण्ड, शक्ति, बीज एवं नृत्य गणेश आदि।

गणेश की प्राचीनतम प्रस्तर प्रतिमा गजानन यक्ष के रूप में अमरावती में निर्मित है।⁵ गुप्त काल के आरंभिक चरणों में हमें गणेश की प्रतिमा के निर्माण का निर्विवाद रूप देखने को मिलता है।⁶ गणेश की प्रतिमा छत्तीसगढ़ के विभिन्न अंचलों यथा तालागाँव, मल्हार, सिरपुर, डीपाडीह, महेशपुर, भोरमदेव, घटियारी, गनियारी, सोनहत, किरारीगोड़ी, खपरी एवं बालोद से प्राप्त हुई है। जब हम बस्तर अंचल की गणेश प्रतिमाओं की बात करते हैं तो बारसुर, ढोलकल, छिन्दगाँव तथा सिंघईगुड़ी की प्रतिमा मुख्य रूप से उल्लेखनीय है। यहाँ से प्राप्त गणेश प्रतिमाएं मंदिर के द्वार शाखाओं के आलो पर, बाह्य भित्ति एवं स्वतंत्र रूप में अधिक दिखाई पड़ती है। इस संदर्भ में बड़े डोंगर की गणेश प्रतिमाओं का उल्लेख करना महत्वपूर्ण है।

साहित्य समीक्षा —:

छत्तीसगढ़ का दक्षिणी भाग बस्तर संभाग के अंतर्गत आता है। पर्वत श्रृंखलाओं के मध्य में स्थित वन-आच्छादित इस भू-भाग को इंद्रावती, नंदीराज, कोटरी, निबरा, नारंगी, भवरडीग, भसकेली, चिंतावसगु, शंखनी एवं डंकनी आदि सरिताएँ अपने पवित्र जल से अभिसिंचित करती है।⁷ खनिज एवं प्राकृतिक संपदाओं से परिपूर्ण यह क्षेत्र आदिकाल से मानव का विचरण स्थल रहा है। बस्तर के सांस्कृतिक इतिहास के अवशेष यहाँ के विस्तृत भू-भागों में विद्यमान प्राचीन स्मारक एवं भग्नावशेषों में समाहित स्थापत्य एवं मूर्ति कला के रूप में प्राप्त होते हैं। इन साक्ष्यों में बड़े डोंगर के गणेश प्रतिमाओं का विशेष स्थान है।

19वीं सदी के उत्तरार्द्ध में कैप्टन मेकबिकर, कैप्टन इलियट एवं कर्नल ग्लसफर्ड के द्वारा प्रदत्त विवरणों से बस्तर के इतिहास और संस्कृति के विषय में हमें कुछ महत्वपूर्ण जानकारी मिलती है।⁸ कर्नल ग्लसफर्ड एवं पण्डा बैजनाथ ने बस्तर अंचल में विभिन्न अभिलेखों को खोजा एवं इनका सम्पादन किया तथा रायबहादुर हीरालाल एवं एच. कृष्णशास्त्री ने इन अभिलेखों के माध्यम से बस्तर के इतिहास उजागर किया।⁹ सन् 1906-7 में पण्डा बैजनाथ ने बस्तर के केशकाल के समीप गढ़धनोरा का उत्खनन किया तथा बाद में सन् 1989 में डॉ. जी. के. चन्द्रौल द्वारा वृहत स्तर पर इस स्थल का उत्खनन किया गया।¹⁰ सन् 1908 में प्रकाशित ग्रंथ “बस्तर भूषण” में केदारनाथ ठाकुर ने बस्तर से संबंधित राजनितिक एवं सांस्कृतिक विषयों में जानकारी दी।¹¹

सन् 1965 से 1985 के मध्य वी.डी.झा द्वारा किये गये अनवेषण के माध्यम से निम्नपुरापाशाण काल से नवपाशाण, महाश्म संस्कृति, एवं बस्तर के स्थापत्य एवं मूर्तिकला पर महत्वपूर्ण सूचना मिलती है।¹² डॉ. विवेक दत्त झा ने अपनी पी.एच.डी. शोध प्रबंध “THE ARCHAEOLOGY OF BASTAR REGION” (1980) में बड़े डोंगर के पुरातत्त्व के विषय कुछ प्रकाश डाला तथा 1989 में प्रकाशित अपनी पुस्तक “बस्तर का मूर्तिशिल्प” में बस्तर एवं इस स्थल के विषय में महत्वपूर्ण एवं विस्तृत जानकारी दी। डॉ. कामता प्रसाद वर्मा की वर्ष 2019 में प्रकाशित पुस्तक “छत्तीसगढ़ का पुरातत्त्व एवं प्रतिमाएँ” में इन्होंने छत्तीसगढ़ के अनेक स्थलों से प्राप्त गणेश प्रतिमाओं का वर्णन किया है जिनमें बस्तर अंचल से प्राप्त कुछ मूर्तियों का उल्लेख है। इस विषय से संबंधित विभिन्न पुस्तकों एवं पत्रिकाओं में प्रकाशित शोध पत्र के माध्यम से भी छत्तीसगढ़ एवं बस्तर के मूर्तियों के विषय में वृहत्तम जानकारी प्राप्त होती है।

अध्ययन का उद्देश्य —:

बस्तर क्षेत्र में पूर्व में किये गए ऐतिहासिक एवं पुरातात्विक शोध कार्यों के अध्ययन एवं विश्लेषण से यह ज्ञात होता है कि इस अंचल में शिव एवं शैव धर्म से संबंधित विभिन्न स्थापत्य एवं मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं जिनमें गणेश की प्रतिमा विशेष महत्व रखती है। इसी क्रम में बड़े डोंगर से प्राप्त गणेश मूर्तियों का विशिष्ट स्थान है। इस लेख में बड़े डोंगर से प्राप्त गणेश प्रतिमाओं का विस्तार से वर्णन किया गया है इसके माध्यम से बस्तर में आदिकाल से निर्मित गणेश प्रतिमाओं के विषय में विस्तृत जानकारी प्राप्त होगी एवं इतिहास में नई कड़ी जोड़ने का प्रयास किया जाएगा। इसलिए हमने “बस्तर की शिल्पकला में गणेश प्रतिमा का स्थान (बड़े डोंगर के विशेष संदर्भ में) विषय का चयन किया है। निश्चित ही यह लेख बस्तर के इतिहास एवं पुरातत्त्व में नई कड़ी जोड़ने का प्रयास करेगा।

शोध पद्धति —:

इस शोध कार्य में मुख्य रूप से स्रोत के रूप में दो पद्धति का प्रयोग किया गया है —

1. **ऐतिहासिक पद्धति** —: इस शोध कार्य में प्राचीन मौलिक ग्रंथों एवं सहायक ग्रंथों को लिया गया है। इन ग्रन्थों के माध्यम से प्राचीन नदी, भौगोलिक स्थलों की जानकारी प्राप्त किया गया। इस विषय से संबंधित पूर्व में प्रकाशित लेखों, शोध पत्रों एवं शोध प्रबंधों का विश्लेषण इस शोध कार्य में किया गया।
2. **स्थल सर्वेक्षण** —: प्रस्तुत लेखन में आकड़ों का संग्रह व्यक्तिगत रूप से बड़े डोंगर का सर्वे करके किया गया। गाँव के लोगों से व्यक्तिगत साक्षात्कार के माध्यम से आकड़े संकलित किए गए जिनसे आपेक्षित आकड़े प्राप्त हुए। इस शोध कार्य में आधुनिक तकनिकों जैसे **Net, Google Earth, Global Positioning System (G.P.S.), Topographic Maps, Geographic information system (G.I.S.)** एवं **Computer** आदि की मदद ली गई जिनसे नवीनतम आकड़े प्राप्त किये गये। इन सभी आकड़ों का हमारे शोध कार्य में महत्वपूर्ण भूमिका रही।

विश्लेषण —:

बड़े डोंगर¹³ चारों ओर से सघन वन एवं पहाड़ियों से घिरा हुआ है, यद्यपि यहाँ के पुरातात्विक महत्त्व के अवशेषों के विषय में लोगों को कमतर ही ज्ञात है, परन्तु इस पुरास्थल की ख्याति इससे कहीं अधिक है। बड़े डोंगर (19°48'467⁰ उत्तरी अक्षांश तथा 81°31'986⁰ पूर्वी देशांश) छत्तीसगढ़ राज्य के कोण्डागाँव जिले में फरसगाँव तहसील से 16 कि.मी. की दूरी पर एवं राजधानी रायपुर से दक्षिण दिशा की ओर 198 कि.मी. की दुरी पर स्थित है। छत्तीसगढ़ी बोली में “**डोंगर**” शब्द पहाड़ के लिए प्रयुक्त होता है, अतः बड़े डोंगर का अर्थ एक विशाल पहाड़ी या पहाड़ से लिया जा सकता है। लोक मान्यताओं के अनुसार बड़े डोंगर महाराजा पुरुशोत्तम देव के समय में बस्तर की राजधानी हुआ करती थी। चारों ओर पहाड़ियों एवं घने जंगलों के बीच स्थित बड़े डोंगर के हर पहाड़ी पर देवी-देवताओं के वास होने के कारण इसे “**देवलोक**” की संज्ञा भी दी गई है। इसे ग्रामीण लोग “**भैंसादोंद**” डोंगरी भी कहते हैं। बड़े डोंगर देवी स्थल होने के कारण अन्य क्षेत्रों की तरह यहाँ पर भी महिषासुर के वध स्थल होने का दावा किया जाता है तथा कालान्तर में यह बस्तर के राजपरिवार के ईष्ट देवी के रूप में पूजी जाती थी एवं आज भी पूजा की परम्परा निरन्तर बनी हुई है। कहा जाता है कि राजा यही से देवी को दन्तेवाड़ा ले गये एवं विश्व प्रसिद्ध बस्तर के दशहरे की पूजा का प्रारंभ भी यही से होता है।

इस क्षेत्र में नल, नाग एवं काकतीय वंश के शासकों ने शासन किया ये मूलतः शैव मतावलंबी थे। बड़े डोंगर की मूर्तियाँ गाँव के अलग-अलग हिस्सों में बिखरी हुई अवस्था में

प्राप्त हुई है। ग्रामीणों के द्वारा यहाँ एक नवीन मंदिर का निर्माण किया गया है, इसी मंदिर में इन बिखरी हुई मूर्तियों को एकत्रित करके रखा गया है। यहाँ से प्राप्त शैव मूर्तियों में प्रमुख रूप से शिव लिंग, उमामहेश्वर, भैरव एवं गणेश की विभिन्न मूर्तियाँ प्राप्त हुई है जो कला की दृष्टि से विशेष महत्व रखती है। शैव धर्म के मूर्तियों के साथ ही वैष्णव धर्म के मूर्तियों की भी प्राप्ति हुई है। इन मूर्तियों में विष्णु की शेषशायी, स्थानक एवं नरसिंह की मूर्ति मिली है, इनके अलावा सती स्तंभ एवं योद्धा की प्रतिमा महत्वपूर्ण है।

इस स्थल से प्राप्त गणेश प्रतिमाएं का वर्णन निम्न है :-

इस स्थल से प्राप्त समस्त मूर्तियाँ चर्तुभूजी एवं आसनस्थ है। सभी मूर्तियाँ ललितासन मुद्रा में स्थापित है। प्रथम तीन मूर्ति पहाड़ी के ऊपर एवं बाकी सभी मूर्तियाँ नीचे स्थापित है। प्रथम दो मूर्ति यहाँ के मुख्य मंदिर दंतेश्वरी देवी मंदिर के द्वार शाखा के आले में स्थापित है। इन दोनों मूर्तियों का आकार लगभग एक फिट है। प्रथम मूर्ति एकदन्त, सूपकर्ण, सर्प-यज्ञोपवीत एवं मूशक पर बैठे प्रदर्शित है। इनका ऊपरी दाहिना हाथ स्पष्ट नहीं है एवं निचले हाथ में अक्ष माला तथा ऊपरी बाये हाथ में परशु तथा निचले हाथ में मोदक पात्र लिए हुए है। सुड मोदक पात्र के ऊपर रखा हुआ है। (चित्र क्र. 1)

दूसरी मूर्ति एकदन्त, सूपकर्ण एवं जनेउ धारण किये मूशक पर विराजित है। प्रतिमा के सिर पर मुकुट एवं गले में चन्द्र हार सुशोभित है। इनका ऊपरी दाया हाथ नीचे की ओर तथा निचले हाथ में शायद अपना एक टूटा हुआ दांत रखा हुआ है एवं ऊपरी बाये हाथ में परशु एवं निचले हाथ में मोदक पात्र लिए हुए है। (चित्र क्र. 2)

तीसरी मूर्ति दंतेश्वरी मंदिर के परिसर में स्थापित है। यह मूर्ति एक सादी पीठिका में बैठी हुई एवं क्षरित अवस्था में है। हाथ के आयुध स्पष्ट नहीं है किन्तु बायी ओर निचले हाथ में मोदक पात्र लिए हुए प्रदर्शित है। मूशक पाद पीठिका पर दिखाई दे रहा है। मूर्ति एक हार एवं जनेउ धारण किये हुए है। (चित्र क्र. 3)

चौथी मूर्ति गाँव के बीच तालाब के किनारे रखी हुई है। यहाँ से प्राप्त गणेश मूर्तियों में यह मूर्ति सबसे ज्यादा क्षरित अवस्था में है एवं कला की दृष्टि से अधिक महत्व की जान नहीं पड़ती है। इनके ऊपरी दाये हाथ में परशु एवं बाये हाथ में कमल पुष्प दृष्टव्य है किन्तु नीचे के हाथों के आयुध के विषय में स्पष्ट नहीं कहा जा सकता। इनके सिर पर मुकुट भी है। चूँकि ये मूर्ति जमीन में गढ़ी हुई है इस कारण मूशक दिखाई नहीं दे रहा है। (चित्र क्र. 4)

इस स्थल से प्राप्त गणेश की पाँचवी मूर्ति गाँव वालों के द्वारा विभिन्न मूर्तियों का संग्रह कर रखे गये स्थल पर रखी हुई है। कलात्मकता की दृष्टि से यह मूर्ति उन्नत एवं महत्व की दिखाई पड़ती है। एकदन्त, सूपकर्ण, नाग-उदरबंध एवं मूशक प्रदर्शित है। प्रतिमा के सिर पर मुकुट एवं गले में मणियों का तीन हार सुशोभित है।¹⁴ प्रतिमा के ऊपरी दाहिने हाथ में

परशु एवं निचला हाथ टूटी हुई अवस्था में है तथा प्रतिमा के ऊपरी बाये हाथ का आयुध स्पष्ट नहीं है एवं नीचे के हाथ में मोदक पात्र रखा हुआ है एवं सूड़ इसी पात्र को स्पर्श कर रही है। इसकी पीठिका सादी है। (चित्र क्र. 5)

गणेश की अन्य दो मूर्ति नवीन मंदिर के परिसर में रखी हुई है। यहाँ से प्राप्त सभी प्रतिमाओं में इनका आकार सबसे बड़ा है। ये प्रतिमाएं बलुए पत्थर पर निर्मित जान पड़ता है। इस परिसर की बड़ी प्रतिमा के सिर पर मुकुट एवं गले में मणियों की दो हार सुशोभित ललितासन में बैठी है। एकदन्त, सूपकर्ण एवं जनेउ धारण किए हुए है। प्रतिमा के ऊपरी दाहिने हाथ में परशु एवं निचले हाथ में सर्प की आकृति दिखाई पड़ती है तथा प्रतिमा के ऊपरी बाये हाथ के आयुध डमरु सदृश्य लगता है पर स्पष्ट नहीं कहा जा सकता एवं नीचे के हाथ में मोदक पात्र रखा हुआ है। (चित्र क्र. 6)

इस परिसर में रखी छोटी मूर्ति के सिर का भाग खंडित अवस्था में है। गले में चन्द्र हार एवं नाग—उदरबंध यज्ञोपवित है। प्रतिमा के ऊपरी दाहिने हाथ में परशु एवं निचला हाथ टूटा हुआ है तथा प्रतिमा के ऊपरी बाये हाथ भी टूटी हुई अवस्था में है एवं नीचे के हाथ में मोदक रखा हुआ है। बाकी लक्षण अन्य मंदिरों की ही भांति है। (चित्र क्र. 7)

निश्चित ही गणेश मूर्तियों की प्राप्ति इस तथ्य को प्रमाणित करती है कि बड़े डोंगर दक्षिण कोसल के एक शैव केन्द्र के रूप में स्थापित रहा होगा। इस स्थल से प्राप्त गणेश मूर्ति का कला की दृष्टि से विशेष महत्त्व है। बड़े डोंगर की मूर्तियों छत्तीसगढ़ ही नहीं वरन भारतवर्ष की मूर्तिकला में एक विशिष्ट स्थान रखती है। ये मूर्ति निसंदेह आकर्षक व विविधतापूर्ण है। यह अपने निर्माणकाल की सुचिता एवं सौंदर्यबोध कराती है। इन मूर्तियों के बनावट को देखने से क्षेत्रीय प्रतीत होते हैं, इनके आधार पर ऐसा कहा जा सकता है, कि इनका निर्माण क्षेत्रीय शासकों के संरक्षण में हुआ होगा। संरक्षण के पूर्ण अभाव के कारण इन मूर्तियों का क्षरण हो रहा है। इस प्रकार इतिहास एवं पुरातत्त्व की दृष्टि से बड़े डोंगर के गणेश प्रतिमाओं का छत्तीसगढ़ एवं भारतीय कला में महत्वपूर्ण स्थान है। यहाँ पुरातत्त्व विभाग द्वारा अन्वेषण एवं उत्खनन कराये जाते हैं, तो सम्भवतः इस स्थल के विषय में और नवीनतम जानकारी प्राप्त हो सकती है।

सन्दर्भ—

1. कृष्णदत्त वाजपेयी, "भारतीय वास्तुकला का इतिहास" उत्तर प्रदेश हिन्दी ग्रंथ संस्थान, लखनऊ, 2002, पृ.क्र. 1
2. बालचन्द्र जैन, "उत्कीर्ण लेख" संचालनालय संस्कृति एवं पुरातत्त्व रायपुर, छत्तीसगढ़, 2005, पृ.क्र. 1

3. के.डी. वाजपेयी एवं एस.के. पाण्डेय "मल्हार" प्रा.भा.इ.सं.एवं पुरातत्त्व विभाग, सागर विश्वविद्यालय, 1977, पृ.क्र. 10
4. कामता प्रसाद वर्मा, "छत्तीसगढ़ का पुरातत्त्व एवं प्रतिमाएँ", संचालनालय संस्कृति एवं पुरातत्त्व रायपुर, छत्तीसगढ़, 2019, पृ.क्र. 8
5. विवेक दत्त झा, "बस्तर का मूर्तिशिल्प" अभ्युदय प्रकाशन, भोपाल, 1989, पृ.क्र.80
6. बृजभूषण श्रीवास्व, "प्राचीन भारतीय प्रतिमा-विज्ञान एवं मूर्ति-कला", विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, 1981, पृ.क्र. 145
7. विवेक दत्त झा, पृ.क्र. 2
8. उपर्युक्त पृ.क्र. 6
9. उपर्युक्त पृ.क्र. 6
10. जी.के. चन्द्रौल, "पुरास्थल गढ़धनोरा", संचालनालय संस्कृति एवं पुरातत्त्व रायपुर, छत्तीसगढ़, 2015, पृ.क्र.10
11. विवेक दत्त झा, "बस्तर का इतिहास एवं पुरातत्त्व" Proceedings of the national seminar, संचालनालय संस्कृति एवं पुरातत्त्व रायपुर, छत्तीसगढ़, 2018, पृ. 99
12. उपर्युक्त पृ.क्र. 100
13. विवेक दत्त झा, पृ.क्र. 54
14. उपर्युक्त पृ.क्र. 82



दन्तेश्वरी मंदिर के आले में प्राप्त
चित्र 1.



दन्तेश्वरी मंदिर के आले में प्राप्त
चित्र 2.



दन्तेश्वरी मंदिर के परिसर में प्राप्त
मूर्ति चित्र क्र. 3.



तालाब किनारे रखी हुई प्रतिमा
चित्र क्र. 4.



संग्रह करके रखी गयी मूर्ति चित्र क्र. 5.



नवीन मंदिर परिसर में रखी गयी मूर्ति चित्र क्र. 6, 7.

प्राचीन अभिलेखों में वर्णित यज्ञ : धर्मग्रथों के संदर्भ में

डॉ सत्यप्रकाश श्रीवास्तव
असिस्टेंट प्रोफेसर, संस्कृत
सी.एम.पी. डिग्री कॉलेज
इलाहाबाद विश्वविद्यालय इलाहाबाद

प्राचीन भारतीय अभिलेख इतिहास एवं संस्कृति के महत्त्वपूर्ण स्रोत हैं। इनमें शासकों के युद्ध, विजय आदि के साथ धार्मिक कार्यों की भी सूचना प्राप्त होती है, जिनमें उनके द्वारा संपादित वैदिक यज्ञ भी सम्मिलित हैं। इस संदर्भ में ईसा पूर्व प्रथम शताब्दी के शासक दामामित्र के इष्टकाभिलेख की चर्चा की जा सकती है जो उत्तर प्रदेश में झाँसी जिले की गरौठा तहसील में स्थित एरच से प्राप्त हुआ था। यह अभिलेख तत्कालीन ब्राह्मी लिपि में उत्कीर्ण है¹—

रजो बंबकिस दाममितस पोंडरीक।

(चित्र-1)

यह अभिलेख बैम्बिक वंश के शासक दामामित्र द्वारा चौकोर ईट पर उत्कीर्ण कराया गया था, जिसमें उसके द्वारा संपादित पुण्डरीक यज्ञ की चर्चा है। पुण्डरीक यज्ञ से सम्बन्धित यह सर्वाधिक प्राचीन अभिलेखीय साक्ष्य है। इसके बाद चौथी शताब्दी ई. में विक्रम संवत् 428 में विष्णुवर्द्धन के विजयगढ़ अभिलेख में उसके द्वारा संपादित पुण्डरीक यज्ञ की सूचना प्राप्त होती है²—

सिद्धं कृतेषु चतुर्षु वर्ष शतेष्वष्टाविद्.शेषु 400 20 8 फाल्गुन बहुलस्य पंचदश
श्यामे तस्यम्पूव्वायाम् कृतौ पुण्डरीके यूपोऽयम्प्रतिष्ठापितस्सु—
प्रतिष्ठितराज्यनामधेयेन श्रीविष्णुवर्द्धनेन वरिकेन।

उल्लेखनीय है कि आश्वलायन श्रौतसूत्र में पुण्डरीक यज्ञ को एक महत्त्वपूर्ण यज्ञ बताया गया है जो समृद्धि प्राप्त करने के लिए संपादित किया जाता है³—

पौण्डरीकमृद्धिकामः। पृष्ट्यस्तोमच्छन्दोमा गोतमस्तोमा विश्वविद्व्यूहलो
नवरात्रौ महाव्रतं वैश्वानरं इति वा। उभयथां पौण्डरीको भवति।

पुनः उल्लेखनीय है कि एरच के शासक दामामित्र का अश्वमेध संपादित सम्बन्धित अभिलेख भी मिला है जो वर्तमान में काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के प्राचीन भारतीय इतिहास संस्कृति एवं पुरातत्त्व विभाग के संग्रहालय में सुरक्षित है। यह अभिलेख कानपुर देहात जनपद में स्थित मूसानगर नामक स्थान से मिला था। यह अभिलेख चौकोर ईट पर ही

उत्कीर्ण किया गया है जो ब्राह्मी लिपि में है⁴—

बंबके अश्ववतायनीपुतस दाममितस अश्वमेध ।

(चित्र-2)

दाममित्र के एरच एवं मूसानगर दोनों अभिलेखों में अभिलेख के अन्त में चार पंखुड़ियों वाला फूल अथवा उज्जैन चिह्न उत्कीर्ण है जो धार्मिक होने के साथ-साथ अभिलेख के पूर्ण होने का भी सूचक है। दाममित्र के इस अभिलेख में उसके द्वारा संपादित अश्वमेध की सूचना के साथ ही साथ उसकी माता के बारे में भी सूचना प्राप्त होती है जिसमें उसके मातृपक्ष का उल्लेख किया गया है। इससे तत्कालीन समाज में मातृ सत्तात्मकता की भी सूचना प्राप्त होती है।

दाममित्र के अभिलेख से पूर्व ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी में पुष्यमित्र द्वारा अश्वमेध के संपादन से सम्बन्धित साहित्यिक साक्ष्य उपलब्ध हैं जिनमें पतंजलि का महाभाष्य तथा तत्कालीन उद्भट विद्वान महाकवि कालिदास का मालविकाग्निमित्र है। महाभाष्य में उल्लिखित 'इह पुष्यमित्रं याजयामः'⁵ तथा मालविकाग्निमित्र में अश्वमेध के अश्व को यवनों द्वारा पकड़ लिये जाने के फलस्वरूप सेनापति पुष्यमित्र के पौत्र वसुमित्र द्वारा यवनों को परास्त किये जाने की घटना⁶ का वर्णन पुष्यमित्र द्वारा संपादित दो अलग-अलग अश्वमेध को इंगित करता है। इसकी पुष्टि लगभग प्रथम शताब्दी ई. के धनदेव के अयोध्या प्रस्तर अभिलेख से होती है जिसमें सेनापति पुष्यमित्र को दो अश्वमेध का कर्ता बताया गया है⁷—

कोसलाधितेन द्विरश्वमेधयाजिनः सेनापतेः पुष्यमित्रस्य षष्ठेन कौशिकीपुत्रेण धनदेवेन धर्मराज्ञापितुः फल्गुदेवस्य केतनं कारितं ।

लगभग ईसा पूर्व प्रथम शताब्दी के सर्वतात के घोसुण्डी प्रस्तर अभिलेख में उसे सर्वमेध का कर्ता बताया गया है, परन्तु यह स्पष्ट नहीं हो पाता है कि उसने किस अवसर पर और कहाँ पर अश्वमेध का संपादन किया था⁸—

कारितो अयं राज्ञा भागवतेन गाजायनेन पाराशरीपुत्रेण सर्वतातेन अश्वमेधयाजिना भगवद्भ्यां संकर्षण वासुदेवाभ्यां अनहिताभ्यां सर्वेश्वराभ्यां पूजाशिला प्राकारो नारायण वाटिका ।

इसी क्रम में उल्लेखनीय है कि नागनिका के नानाघाट गुफा अभिलेखों⁹ में अग्न्याधेय यज्ञ, अनारभ्यणीय यज्ञ, राजसूय यज्ञ, गवामयन यज्ञ, अंगिरसामयन यज्ञ आदि के साथ अश्वमेध की भी चर्चा की गयी है। पुनः देहरादून जिले में स्थित जगतग्राम नामक स्थल से प्राप्त इष्टकाभिलेख में भी अश्वमेध के संपादन का उल्लेख किया गया है¹⁰—

युगेश्वरस्याश्वमेधे युगशैले महीपतेः ।

इष्टका वार्षगण्यस्य पणषष्ठस्य धीमतः ।

पुनः चौथी शताब्दी ई. के वाकाटक सम्राट् विन्ध्यशक्ति द्वितीय के वसीम ताम्रपत्रलेख¹¹ में उसे अग्निष्टोम, बाजपेय, ज्योतिष्टोम आदि के साथ अश्वमेध का भी कर्ता बताया गया है। महाभारत के अनुसार अश्वमेध, राजसूज्ञ, पुण्डरीक और गोसव यज्ञ महायज्ञ के अन्तर्गत आते हैं जो हमारी इच्छाओं की पूर्ति करते हैं¹²—

अश्वमेधो राजसूयः पुण्डरीकोऽथ गोसवः।

एतैरपि महायज्ञैरिष्टं ते भूरिदक्षिणैः।।

उल्लेखनीय है कि यद्यपि अभिलेखों में यज्ञों के विधि-विधान का वर्णन नहीं किया गया है, परन्तु उनके उल्लेखों से इतना तो पता चल ही जाता है कि अभिलेखों में वर्णित यज्ञों का संपादन धर्म ग्रंथों में निर्दृष्ट विधि-विधानों के अनुसार ही किया गया होगा। इस प्रकार यह महत्त्वपूर्ण है कि धर्म ग्रंथों में यज्ञों का विधि-विधान वर्णित है तो अभिलेख उनके संपादन की सूचना प्रदान करते हैं जो धार्मिक एवं ऐतिहासिक दृष्टि से भी महत्त्वपूर्ण है।

सन्दर्भ—

1. श्रीवास्तव, ओम प्रकाश लाल : आर्कियोलॉजी ऑफ एरच : डिस्कवरी ऑफ न्यू डायनेस्टीज, सुलभ प्रकाशन, वाराणसी, 1991, पृ. 9
2. फ्लीट, जे.एफ. : कार्पस् इन्स्क्रिप्शनम् इण्डिकेरम्, जिल्द 3 (हिन्दी), राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, जयपुर, 1994, पृ. 319।
3. आश्वलायन श्रौत सूत्र, उत्तराष्टक, 4.4
4. श्रीवास्तव, ओम प्रकाश लाल : दाममित्र ऑफ एरच एण्ड मूसानगर ब्रिक इन्स्क्रिप्शनस्, इपिग्राफिकल सोसाइटी ऑफ इण्डिया, जिल्द 19 (1992), पृ. 97—99
5. महाभाष्य 3.2.123
6. मालविकाग्निमित्र, अंक 5
7. सरकार, डी.सी. : सलेक्ट इन्स्क्रिप्शनस्, जिल्द 1, कलकत्ता, 1942, पृ. 86
8. वही, पृ. 91
9. वही, 186—190
10. इण्डियन आर्कियोलॉजी रिव्यू, 1953—54, पृ. 10
11. सरकार, डी.सी. : सलेक्ट इन्स्क्रिप्शनस्, पृ. 406
12. महाभारत, वन पर्व, 30.17



चित्र 1



चित्र 2

संस्कृत वाङ्मय में वर्णित शब्दकोश मूल्यों की वर्तमान में प्रासंगिकता

सपना विश्वकर्मा
प्रवक्ता, संस्कृत विभाग
छत्रपति शाहू जी महाराज विश्वविद्यालय
कानपुर

संस्कृत वाङ्मय भारतियों का अनुपम और अक्षय धन है। इस वाङ्मय में वैदिक एवं लौकिक संस्कृत की अनोखी छटा देखने को मिलती है, जो विशुद्ध ज्ञान के द्वारा जिज्ञासुओं एवं समरस को स्वतः प्राप्त हो जाती हैं। इनमें सर्वप्रमुख समाज की भूमिका विशेष मानी जाती है। प्राचीन काल में हमारे ऋषि मुनी मंत्र साक्षात्कार से शक्ति प्राप्त करते थे और यह शक्ति उन्हें वाक् तत्व द्वारा प्राप्त होती थी।

वैदिक संस्कृत में हमें हमारे विद्वानों द्वारा शब्दज्ञान के रूप में निघण्टुओं व निरुक्त के रूप में अमूल्य ग्रन्थ प्राप्त हुआ है जिसने लौकिक संस्कृत के विद्वानों के लिए मार्ग प्रशस्त किया है। निघण्टु कोश रचना का प्रारम्भिक प्रयत्न है। इस ग्रन्थ में पर्यायवाची कोशों का निर्माण किया गया है, जो वैदिक साहित्य को समझने और समझाने के लिए सहायक सिद्ध हुआ है।

शब्दकोश की इस विकास परम्परा को लौकिक साहित्य में अग्रसरित अमरसिंह द्वारा रचित अमरकोश के द्वारा समाज में अमूल्य सम्पत्ति के रूप में प्रदान किया। अमरसिंह ने अपने कोश को “कोश” नाम न देकर “नामलिङ्गानुशासन” नाम दिया है। संस्कृत के उपलब्ध कोशों में सर्वप्रथम होने के कारण अमरकोश का अध्ययन अनेक दृष्टियों से महत्वपूर्ण है।

आज के वैज्ञानिक और प्रतिस्पर्धात्मक युग में भाषा और साहित्य के कोशों पर पर्याप्त बल दिया जा रहा है। जिसमें नित-नूतन अविष्कारों को नया नाम देने के लिए कोशों की आवश्यकता पड़ती है। कोश रचना पद्धति में भी मुद्रण तथा उपादेयता के विचार से व्यापक परिवर्तन हुआ है।

मुख्य बिन्दु

संस्कृत साहित्य में शब्दकोश का ज्ञान, शब्दकोश के मूल्यों की उपादेयता और वर्तमान समय में शब्दकोश की मुख्य रूप से आवश्यकता।

कोश का तात्पर्य

कोश से तात्पर्य आधुनिक अर्थ में ऐसे शब्दों का संग्रह है, जिसमें शब्दों की मानक व

चलन में वर्तनी, उच्चारण, व्याकरणीय बोध, व्युत्पत्ति, परिभाषा, अर्थ, प्रयोग, मुहावरे, सूक्तियाँ, लोकोक्तियाँ, विलोम तथा विशेष (यदि कोई हो) को एक विशेष उपयोगी वर्णक्रम या शब्दक्रम में व्यवस्थित किया जाता है। व्याकरण से सिद्ध, वृद्ध परम्परा से प्रसिद्ध कैसे भी यौगिक, रूढ़ या योगरूढ़ शब्दों का अनेकार्थ के साथ संग्रह कोश में होता है।

जिस संग्रह में शब्दों के अर्थ, पर्याय, व्याख्याएँ आदि होती हैं, उन्हें शब्दकोश कहते हैं और जिस कोश में किसी शब्द के सम्बन्ध की विशेष ज्ञातव्य बातें विस्तार से दी जाती हैं या विषयवार उनका विस्तृत विवेचन होता है, उन्हें ज्ञानकोश या विश्वकोश कहते हैं।

कोश शब्द सर्वप्रथम ऋग्वेद में प्रथम मण्डल के 87वें सूक्त के दूसरे मंत्र में आया है। कोश शब्द का अर्थ उस समय :—

1. द्रव पदार्थ को संचित करने के लिए मंत्र
2. मेघ
3. दूसरे स्थान का मध्य भाग
4. आयुध रखने के लिए स्थान
5. द्युलोक या पृथिवी लोक
6. चक्र का मध्य भाग
7. खजाना
8. तलवार की म्यान
9. फूल की पंखुड़ी आदि होता था।

वर्तमान समय में कोश की दो वर्तनियाँ हैं – कोश और कोश। कोश शब्द खजाना के लिए प्रयोग होता है और कोश शब्द शब्दकोश के लिए रूढ़ हो गया है। शेष सभी अर्थ लुप्तप्राय हो गए हैं।¹

वैदिक संस्कृत में कोश

संसार का समस्त वाङ्मय परम शिव का वाचिक अभिनय है। मानव मन को उन्मुख बनाकर संग्रहणीय ज्ञान को संप्रसारित करने वाला सारस्वत साधन ही वाक् है, जो व्यक्ति को व्यक्त करने की शक्ति प्रदान करती है। वाक् कभी निरर्थक नहीं होती, सदा सार्थक और सशक्त रहती है। वाक् और अर्थ की प्राकृतिक प्रतिपत्ति का परिणाम ही वाङ्मय है। इसलिए प्रकृति जितनी पुरानी है, वाङ्मय उतना ही पुराना है। पर नित्य जीवन में नैसर्गिक रूप से निगदित इस वाप्रमय को निगमित, नियमित और नियंत्रित रूप में निबद्ध करने का निरुक्तकार और निघन्टु-रचना के उन्नायक यास्क की सामान्याय भावना में पाया जाता है। इस प्रकार वाङ्मय कोश की सबसे प्राचीन और परिनिष्ठित परिकल्पना यास्क कृत

‘निघण्टु’ में परिलक्षित होती है। यास्क से पूर्व भी निघण्टु—रचना का प्रमाण मिलता है। शाकपूणि की रचना में शब्दों का संकलन और उनका प्रयोजन विवक्षा का विषय रहा। परन्तु यास्क ने पहली बार निघण्टु के साथ “निरुक्त” की परिकल्पना कर, शब्द को अर्थ का विस्तार दिया और अर्थ को शब्द का आश्रय दिलाया। आकार में लघु होने पर भी इस ग्रन्थ का ऐतिहासिक महत्व है क्योंकि विश्व में उपलब्ध वाङ्मय में सबसे प्राचीन कोश होने का गौरव इसी ग्रन्थ को प्राप्त होता है।

यास्क का “निरुक्त” कोश रचना की प्रक्रिया को एक नया आयाम प्रदान करता है। “निघण्टु” की शब्द—कोशीयता “निरुक्त” में ज्ञान—कोशीयता का रूप धारण करती है। शब्द का सही और पूरा ज्ञान प्राप्त करने से (केवल अर्थ ग्रहण करने से नहीं) उसके प्रयोग में अपने आप प्रवीणता प्राप्त होती है। शब्द को आधार बनाकर समस्त संग्रहणीय ज्ञान को उच्चरित करने की इसी प्रवृत्ति ने संस्कृत वाङ्मय में विश्वकोश अथवा ज्ञानकोश की रचनात्मक प्रक्रिया का बीज बोया।²

किसी भाषा का शब्दकोश उस भाषा की शब्द राशि का परिचय देता है और इस प्रकार उस भाषा का प्रयोग करने वाले जन समुदाय की अनुभूतियों तथा ज्ञान के विस्तार का प्रामाणिक लेखा होता है। इससे उस जन समुदाय के भौतिक एवं आध्यात्मिक विकास का प्रामाणिक विवरण सरलतया प्राप्त हो जाता है। भारतवर्ष में जैसे शिक्षा, व्याकरण, छन्दोविचिति, ज्योतिष आदि विभिन्न शास्त्रों का सूत्रपात वैदिक वाङ्मय को समझने—समझाने तथा अविकल रूप से सुरक्षित रखने के प्रयत्नस्वरूप हुआ, उसी प्रकार कोशनिर्माण का क्रम भी वेदों के अर्थ—परिज्ञान में सौकर्य के लिए हुआ जान पड़ता है। निघण्टु के रूप में हमने सबसे प्राचीन में निरुक्त की रचना की।

निघण्टु—निर्माण के इतिहास को स्पष्ट करते हुए स्वयं यास्क ने कहा है कि मंत्रदृष्टा ऋषि साक्षात्कृतधर्मा थे। उन्होने अपने आगे की पीढ़ियों को जो असाक्षात्कृतधर्मा थी, उपदेश द्वारा मंत्र प्रदान किये। इन्होने भी जब अपनी अगली पीढ़ियों को मंत्रों का उपदेश दिया तो इन तीसरे स्तर के लोगों को मंत्रों के अर्थपरिज्ञान में बहुत कष्ट होने लगा। इनकी सुविधा के लिए वेद का विभाग किया गया, वेदांगों की रचना हुई और निघण्टु के रूप में वैदिक पर्यायवाची शब्दों का संकलन किया गया।³

“साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो बभूवुः। तेऽवरेभ्यो साक्षात्कृतधर्मस्य उपदेशेन मन्त्रान्संप्राहुः। उपदेशाय ग्लान्तोऽवरे बिल्मग्रहणायेमं ग्रन्थं समाम्नासिशुः। वेदं च वेदांगानि च।”⁴

निघण्टु का महत्व

निघण्टु वैदिक शब्दों का कोश या संग्रह ग्रन्थ है। यास्क ने इसी निघण्टु नामक ग्रन्थ में

व्याख्या प्रस्तुत करके 'निरुक्त' नामक ग्रन्थ की रचना की है। निरुक्त का अर्थ है कि अर्थ की जानकारी के लिए स्वतन्त्र रूप से जिन पदों का संग्रह किया गया है, वही निरुक्त कहलाता है।

“अर्थाऽव बोधेनिरपेक्षतया पदजातं यत्र उक्तं तद् निरुक्तम्।”

निघण्टु की रचना कोश रचना के अभी तक प्रयासों में प्रथम है। भारत में तो यह कोश साहित्य के आरम्भ का द्योतक है। साहित्य में जितने बिखरे हुये शब्द हैं उन्हें एकत्र करके सजा देना उस प्राचीन काल के लिए एक नवीन वस्तु ही थी। वैदिक साहित्य को संहिता रूप में आना और उसके बाद विषय का परिज्ञान और अनुशीलन करने का एक मात्र आधार निघण्टु ही है। निघण्टु ने तत्कालीन स्थित विषय ज्ञान में मोड़ उत्पन्न का दिया था। लोगों को यह आधार सा बन गया था कि वैदिक साहित्य का ज्ञान नितान्त आवश्यक है। क्योंकि जब तक वस्तु की स्थिति न मालूम हो तब तक उसका मानदण्ड कैसे किया जाय और वैदिक साहित्य का मापदण्ड तो उसके परिज्ञान से ही संभव था जो कि उस समय निघण्टु ने किया। निघण्टु ने वैदिक साहित्य का मूल्यांकन किया जैसे तो निघण्टु में सभी वैदिक संहिताओं के सभी शब्दों का समुच्चय नहीं किया गया फिर भी जो क्रमबद्ध संग्रह किया गया है, वह तत्कालीन सिद्धान्त में अग्रणी होने से अत्यन्त श्रेष्ठ माना गया है।⁵

लौकिक साहित्य में कोश

संस्कृत साहित्य का शब्द भण्डार बहुत विपुल है। इस भाषा में नए-नए प्रयोगों से कोटिशः शब्दों का हजारों वर्षों में विकास हुआ, जो शब्द अपने भाषा की सम्पत्ति को अक्षुण्ण बनाए हुए अन्य भाषाओं के विकास में महती सहायता प्रदान करने में सक्षम हैं। किसी भी भाषा के शब्द भण्डार का उपयोग ही उसके विकास का कारण होता है और उपयोग से तात्पर्य उसके वास्तविक अर्थतत्व के ज्ञान से है और अर्थतत्व का ज्ञान शब्द के वाच्यार्थ, भावार्थ और तात्पर्यार्थ के प्रक्रिया से ही सम्भव होता है।⁶

संस्कृत कोश ग्रन्थों में अमरकोश का प्रचार सर्वाधिक है। इसकी लोकप्रियता से पूर्ववर्ती कोशकारों का तेज मन्द पड़ गया तथा जन-साधारण की दृष्टि में अमरकोश ही संस्कृत-कोश का पर्यायवाची शब्द बन गया। अमरकोश पद्यबद्ध रचना है। अनुष्टुप छन्द के 1533 श्लोकों में यह रचना सम्पूर्ण हुई है। अमरसिंह से पूर्व प्राचीन कोशकारों – व्याडि, कात्य, भागुरि आदि ने दो प्रकार की शैलियाँ अपनायी थीं। इनमें से कतिपय कोश केवल नामों का ही निर्देश करते थे और कुछ कोश लिङ्गों के ही विवेचन को अपना मुख्य विषय मानते थे। अमरसिंह ने दोनों का समन्वय कर अपने कोश को सर्वाङ्गपूर्ण बनाया तथा नामलिङ्गानुशासन नाम की सार्थकता सिद्ध की तथा इसे तीन काण्डों में विभक्त कर त्रिकाण्ड संज्ञा दी। इसका उपविभाग भी वर्गों के नाम से किया गया है। समग्र ग्रन्थ के छठा

भाग नानार्थ के वर्णन में हैं। शेष भाग में समानार्थ शब्दों का निरूपण किया गया है। समानार्थ भाग में एक विषय के बोधक पर्यायवाची शब्दों का एकत्र समाकलन है। नानार्थ-खण्ड में अन्तिम वर्ण के अनुसार पदों का संग्रह किया गया है। अव्ययों का वर्णन एक स्वतन्त्र वर्ग में किया गया है तथा ग्रन्थ के अन्त में लिङ्गों के साधक-नियमों का उल्लेख भी किया गया है।

कोश ग्रन्थों में अमरकोश का प्रचलन अद्यावधि सर्वाधिक है। संस्कृत के छात्रों को बाल्यावस्था में ही इसे अष्टाध्यायी के साथ कण्ठस्थ कराया जाता रहा। यह परम्परा अब भी थोड़ी बहुत दिखलाई पड़ती है। सरल भाषा एवम् अनुष्टुप्-छन्द में विरचित होने के कारण इसे हृदयङ्गम करने में कठिनाई नहीं होती। यदि यह कहा जाय कि अमरकोश के अतिरिक्त शब्दज्ञान का व्यावहारिक लघुभूत उपाय दूसरा कोई नहीं, तो इसमें कोई अतिशयोक्ति नहीं है। इस हेतु अमरसिंह अपने पाश्चाद्वर्ती कोशकारों – धनञ्जय, पुरुषोत्तम, हलायुध आदि के प्रेरणा-स्रोत बन गए।⁷

वर्तमान समय में शब्दकोश मूल्यों की प्रासंगिकता

प्रत्येक भाषाओं को लिखने के लिए एक ही लिपि का प्रयोग होता है। जिस भाषा की लिपि अलग होगी, उसके कोश में वर्णों का क्रम अलग होगा। हिन्दी, संस्कृत, मराठी, पालि, कोंकणी, सिन्धी, कश्मीरी, डोगरी आदि भारतीय भाषाएँ तथा नेपाली भाषा की लिपि देवनागरी है। शब्दों में (भिन्न-भिन्न संकल्पनाएँ या अर्थ) देखने का कार्य कोश का ही है। इसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए कोशों के सृजन का कार्य विद्वानों द्वारा किया गया। शब्दकोश जैसी वस्तु समाज में विद्यमान अवश्य थी परन्तु उसे कोश की संज्ञा कालान्तर में दी गयी। अमरसिंह ने अपने कोश को कोश न कहकर नामलिङ्गानुशासन कहा है अर्थात् जो शब्द पहले से विद्यमान थे उन्ही को नाम और लिंग के अनुशासन में बांटा। जिज्ञासुओं की हर प्रकार की शंका का समाधान कोशों से ही अपेक्षित है। राजा धन के कोश के बिना और विद्वान शब्दकोश के बिना महान संकट को प्राप्त होता है। कोशविज्ञान भाषा विज्ञान की प्रमुख शाखा है। भाषा विज्ञान में शब्द विज्ञान तथा अर्थविज्ञान का विशेष महत्व है। भाषा के शब्द और उनके अर्थों को समझने तथा सुरक्षित रखने के लिए कोशों का सृजन हुआ।

संस्कृत के षट्शास्त्र – आयुर्वेद, ज्योतिष, साहित्य-शास्त्र, कोश-विद्या, छन्दशास्त्र तथा व्याकरण का संस्कृत साहित्य में सर्वोच्च स्थान है। इनमें कोश एक अमूल्य निधि है। निघण्टु को देखते हुए ऐसा प्रतीत होता है कि कोश रचना का कार्य कला और विज्ञान दोनों है। कोश की रचना छन्दोबद्ध तरीके से की गयी है और इसी परम्परा को अमरकोश तथा बाद में आने वाले कुछ कोशकारों ने अपनाया है। शब्दों की व्युत्पत्ति, इतिहास, अर्थ, प्रयोग आदि का उल्लेख देखते हुए ऐसा प्रतीत होता है कि यह एक वैज्ञानिक कार्य भी है।

शब्द जब आते हैं तो किसी न किसी रूप में अपने इतिहास को अपने साथ लेकर आते हैं। भाषा वैज्ञानिक इसी का अध्ययन करते हैं। कोशकार इसके अतिरिक्त भी विवेक रखता है। वह शब्दार्थ विज्ञान को विभिन्न विषयों के सम्बन्ध में भी समझ कर प्रसंग सहित उसका प्रयोग बतलाता है। कोश विज्ञान तथा शब्दार्थ विज्ञान इस प्रकार भिन्न हैं परन्तु दोनों एक ही परिवार अर्थात् भाषा विज्ञान की शाखा है। शब्द की रचना संस्कृत में दो तरह से मानी गयी है –

1. धातु से निकले शब्द – कृदन्त
2. शब्दों से बने शब्द – तद्धित

धातु से निकले हुए शब्द बहुत ही वैज्ञानिक प्रणाली से निर्मित हैं। दूसरे प्रकार के शब्दों के नियम भी व्याकरण में ही बने हैं। उणादि प्रक्रिया भी शब्दों को धातुज मानती हैं। उणादि नियम के अनुसार शब्दों में प्रकृति की कल्पना पहले करें, बाद में प्रत्यय की, कार्यों को देखकर प्रकृति और प्रत्यय में अनुबन्ध लगा है।

भारत में कोशों की परम्परा वैदिक काल से प्रारम्भ हुयी थी। निघण्टु इसका प्रमाण है। निघण्टु से पूर्व भी श्री यास्क ने कुछ कोशकारों के नाम गिनाये गये हैं। उन विद्वानों को आज के कम्प्यूटर युग का भले ही अहसास न हुआ हो परन्तु उन्होने यह जरूर अनुमान लगा लिया होगा कि भाषा का रूप आने वाली पीढ़ियों में इतना विकसित हो जायेगा कि शब्द भण्डार को कोशरूपी तिजोरी में बन्द करना पड़ेगा। भाषा विज्ञान के क्षेत्र में शोध की विश्वव्यापी दृष्टि से यह बात भी सामने आयी कि लैटिन और ग्रीक के शब्दों ने भी वैदिक शब्दों का साहचर्य पाया जाता है।

कम्प्यूटर बनाने वाले विद्वानों के शोध के अनुसार कम्प्यूटर प्रणाली को बनाने और चलाने के लिए बड़े से बड़े (अधिक शब्दों से सम्पन्न) कोशों की पूर्वापेक्षा निश्चित है। अमरीकी वैज्ञानिक श्री रिंक ब्रिगज के अनुसार संस्कृत के विद्वान ऐसे कम्प्यूटर तंत्री थे, जिनके पास साफ्टवेयर तो था, लेकिन हार्डवेयर नहीं था।

संस्कृत के विद्वानों ने तो सदियों पूर्व एक सूक्ति दी है, जिसने व्याकरण नहीं पढ़ा, वह अंधा है। जिसे कोश का ज्ञान नहीं वह बहरा है। जो साहित्य के ज्ञान से रहित है, वह लंगड़ा है और जिसे तर्क का ज्ञान नहीं है वह गूंगा है। हिन्दी साहित्य पर संस्कृत का व्यापक प्रभाव है। वर्तमान में व्यवहार की सम्पूर्ण शब्दावली आदि संस्कृत के शब्दों द्वारा ही अपनायी जा रही है। ऐसी स्थिति में संस्कृत कोश के शब्द संकलन का कार्य कोशकार को व्यवहार को दृष्टिगत रखते हुए करना होगा। उसी शब्द भण्डार में से साहित्यकार, कवि, सरकारी कामाकाज के कर्मचारी आदि अपने सन्दर्भ अनुसार शब्दों को प्रयोग में लाने हेतु चुन सकते

हैं।

श्री रामचन्द्र वर्मा के मतानुसार “शब्द वस्तुतः शब्दकोश के शरीर मात्र के रूप में होते हैं। उसके प्राण या आत्मा का स्थान अर्थों और व्याख्याओं को ही प्राप्त है।” विज्ञान की उन्नति के परिणामस्वरूप संसार के सभी देशों के लोग हर भाषा या उसका आशय समझना चाहते हैं। अतः कोशों का महत्व दिन प्रतिदिन बढ़ता ही जा रहा है। वही कोश उपयुक्त माना जाता है, जिसमें अधिक से अधिक सार्थक शब्दों का संग्रह हो ताकि प्रयोक्ता ठीक-ठीक आशय समझ सकें।⁸

निष्कर्ष

वर्तमान समय में प्रत्येक विद्यार्थी के पास एक शब्दकोश अवश्य होना चाहिए। इसके बिना भाषा को समझना असंभव हो जाता है। भाषा और शब्दों पर अधिकार ही हमें अपनी बात सही तरह से कहने की शक्ति देता है। शब्दकोश एक विशेष प्रकार की पुस्तक होती है। इसके द्वारा हम शब्दों का अर्थ जानते हैं। कई बार पुस्तक में जो शब्द हम पढ़ते हैं, उनमें से कुछ शब्दों का अर्थ हमारी समझ में नहीं आता। उस शब्द का अर्थ या तो हम किसी दूसरे से पूछते हैं अथवा हर अपरिचित शब्द के अर्थ को समझना बहुत आवश्यक होता है। तभी पुस्तक पढ़ने का हमें पूरा ज्ञान मिल पाता है।

आधुनिक युग में शब्दकोश के लिए विभिन्न प्रकार की website & app को बनाया गया है, जिनका उपयोग करके जिज्ञासु अपने महत्वपूर्ण कार्यों को परिपूर्ण करते हैं।

सन्दर्भ—

1. शब्दकोश तथा अभिकलित्र (कम्प्यूटर) शब्दावली, पेज नं० 275
2. वर्णकर, श्रीधर भास्करः संस्कृत वाङ्मय कोश, द्वितीय खण्ड, भारतीय भाषा परिषद, कलकत्ता।
3. अमरकोश का कोशशास्त्रीय एवं भाषाशास्त्रीय अध्ययन, पेज नं० 3
4. निरुक्त 1/20
5. द्विवेदी, बालमुकुन्द : संस्कृत कोशः उद्भव और विकास, स्मृति प्रकाशन, इलाहाबाद, पेज नं० 26
6. द्विवेदी, बालमुकुन्द : संस्कृत कोशः उद्भव और विकास, स्मृति प्रकाशन, इलाहाबाद, पेज नं० 7
7. अमरकोश का कोशशास्त्रीय एवं भाषाशास्त्रीय अध्ययन, भूमिका
8. शब्दकोश तथा अभिकलित्र (कम्प्यूटर) शब्दावली, पेज नं० 276—278

माड़िया जनजाति में स्वास्थ्य जागरूकता का अध्ययन (बस्तर के संदर्भ में)

डॉ. आनन्द मूर्ति मिश्रा

शारदा देवांगन

शोध छात्रा

मानवविज्ञान एवं जनजातिय अध्ययनशाला

बस्तर विश्वविद्यालय

जगदलपुर।

स्वस्थ जनसंख्या के बिना देश का आर्थिक, औद्योगिक विकास असंभव है किसी भी समुदाय में स्वच्छता एवं स्वास्थ्यता का अभाव कई प्रकार के सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक एवं आध्यात्मिक रूप से उत्तम प्रदर्शन नहीं करता है। हम हमारे दैनिक जीवन में लगातार वायु, पानी, मिट्टी और भोजन के माध्यम से पर्यावरण प्रदूषण और विषाक्त पदार्थों के सम्पर्क में रहते हैं। वर्तमान शोध का उद्देश्य बस्तर के माड़िया जनजाति में व्यक्तिगत जागरूकता एवं स्वास्थ्य संबंधी समस्याओं का अध्ययन करना है। प्रस्तुत शोध हेतु बस्तर जिले के बास्तानार ब्लॉक के ग्राम किलेपाल-3 एवं वेट्टी पारा से 85 माड़िया परिवारों (महिला- 232, पुरुष- 228) का साक्षात्कार एवं अवलोकन के माध्यम से प्राथमिक तथ्यों का संकलन किया गया है। उपर्युक्त विश्लेषण से निष्कर्ष निकलता है कि सर्वेक्षित माड़िया परिवारों में व्यक्तिगत स्वच्छता में जागरूकता की कमी पायी जाती है जिसका मुख्य कारण अशिक्षा एवं मूलभूत सुविधाओं की कमी है।

माड़िया जनजाति में स्वास्थ्य जागरूकता का अध्ययन (बस्तर के संदर्भ में)

अच्छा स्वास्थ्य मानव जीवन के लिए बेहद जरूरी है। अच्छा स्वास्थ्य किसी भी समाज की आर्थिक प्रगति के लिए अनिवार्य है। क्योंकि स्वस्थ समाज से ही स्वस्थ देश का विकास होता है। यदि कोई व्यक्ति अथवा समाज स्वास्थ्य की दृष्टि से पिछड़ा हुआ है तो वह विकास की दृष्टि से भी पिछड़ जायेगा और समाज के लिए जीवन मुल्यों की स्थापना करना बहुत ही कठिन होगा। स्वस्थ समाज के बिना देश का आर्थिक औद्योगिक विकास असंभव है। किसी भी जनसंख्या या समाज का उत्तम स्वास्थ्य कई सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक एवं आध्यात्मिक रूप से उत्तम प्रदर्शन करता है व पूरे विश्व के युग निर्माण को दिशा प्रदान

करता है यही कारण है कि स्वास्थ्य नीति आज पूरे देश की एक महत्वपूर्ण नीति है और पंचवर्षीय योजनाओं का प्रमुख हिस्सा है आज हमारे देश में स्वास्थ्य सेवाओं का अभाव नहीं है, बल्कि उसकी सही तरीके से क्रियान्वयन व सभी व्यक्तियों तक इन सेवाओं को पहुंचाना एक अहम चुनौती है।¹ स्वास्थ्य किसी व्यक्ति के पुर्ण शारीरिक, मानसिक, सामाजिक, आर्थिक तथा आध्यात्मिक रूप से निरोग एवं प्रसन्न होने की स्थिति है न कि किसी प्रकार की निःसक्तता की उपस्थिति समाज का 50प्रतिशत हिस्सा गंभीर रोगों से संबंधित व्याधियों से ग्रस्त है इस प्रकार से शारीरिक मानसिक रूप से गंभीर माने जाने वाली बीमारियों जैसे— टी.बी., कुष्ठ रोग, उच्च रक्त चाप, मधुमेह, अवसाद, कैंसर एड्स तथा मिर्गी के रोकियों की संख्या करोड़ों में है।²

ग्रामीण स्वास्थ्य सेवाएँ आज जैसी दिखती है वैसी हमेशा से नहीं थी भारत की आजादी के समय संक्रामक रोगों का कोई बचाव नहीं था। डायरिया, रूबेला, खसरा के अलावा कुपोषण और चिकनपॉक्स प्रमुख स्वास्थ्य समस्याएं थी। वर्तमान में ग्रामीण क्षेत्रों में सब सेंटर, प्राथमिक और सामुदायिक स्वास्थ्य केन्द्र ही नहीं बल्कि स्वास्थ्य कार्यकर्ता जैसे— आशा, ए.एन.एम. और आंगनबाड़ी कार्यकर्ताओं की मदद से घर-घर तक स्वास्थ्य सेवाओं का प्रचार कर, गांवों में बीमारियों से बचाव और स्वास्थ्य जागरूकता के कार्यक्रमों का सही ढंग से संचालन किया जा सके।³

उददेश्य

बस्तर के माड़िया जनजाति में व्यक्तिगत जागरूकता एवं स्वास्थ्य संबंधी समस्याओं का अध्ययन।

संबन्धित साहित्य का पुर्नावलोकन

यादव (1991)⁴ ने ग्रामीण आवास का अध्ययन करते हुये लिखा है कि अधिकतर गांवों में कच्चे घरों या कच्ची झोपड़ी का बाहुल्य या जिनके रसोई घर, स्नानगृह जैसे— अनिवार्य सुविधाओं का अभाव था तथा पशु प्रायः एक ही स्थान पर रहते थे साथ ही गांवों में नालियों शौचालयों का नितांत अभाव पाया गया है।

बोस (2000)⁵ के अनुसार भारतीय समाज में विशेष रूप से ग्रामीण क्षेत्रों में शिशु मृत्यु कि घटना व्यापक स्तर पर पाई जाती है। विभिन्न विसंगतियों के कारण जन्म के कुछ ही दिन के अंतर मृत्यु होने की घटनाएं पर्याप्त मात्रा में घटित हो रही है।

बसु (2000)⁶ ने अपने अध्ययन में पाया कि आदिवासी बीमारी के इलाज के लिए अलौकिक चिकित्सा पद्धति में विश्वास रखते है। जबकि उनमें बीमारी का मुख्य कारण व्यक्तिगत स्वच्छता का अभाव एवं अशिक्षा है। गर्भावस्था के दौरान गर्भवती माताएं आयरन,

कैल्सियम का सेवन नहीं करने के कारण गर्भवती माताओं को स्वास्थ्य संबंधी समस्याओं का सामना करना पड़ता है ।

सिन्हा (2009)⁷ के अनुसार जनांकिकी के सिद्धांत में शिशु मृत्यु दर का एक प्रमुख कारक माता-पिता की अज्ञानता को माना जाता है जिसमें उन्होंने उल्लेख किया है कि अज्ञानता के कारण अंधविश्वासों एवं रीतियों के बीच एक शिशु का पालन होता है शिशु की अस्वस्थता के कारण देवीय प्रकोप बुरी नजर आदि मानी जाती है और टोने- टोटके, झाड़-फूंक द्वारा शिशु के स्वास्थ्य को ठीक किये जाने की परम्पराएँ समस्त भारत में व्याप्त हैं।

शोध प्रविधि

प्रस्तुत शोध हेतु बस्तर जिले के बास्तानार ब्लॉक के ग्राम किलेपाल-3 एवं वेट्टी पारा से 85 माड़िया परिवारों (महिला- 232, पुरुष- 228) का साक्षात्कार एवं अवलोकन के माध्यम से प्राथमिक तथ्यों का संकलन किया गया है।

उपकरण एवं प्रविधि

प्रस्तुत अध्ययन में तथ्यों के संकलन के लिए साक्षात्कार अनुसूची ,समूह चर्चा अध्ययन प्रविधि का प्रयोग किया गया है।

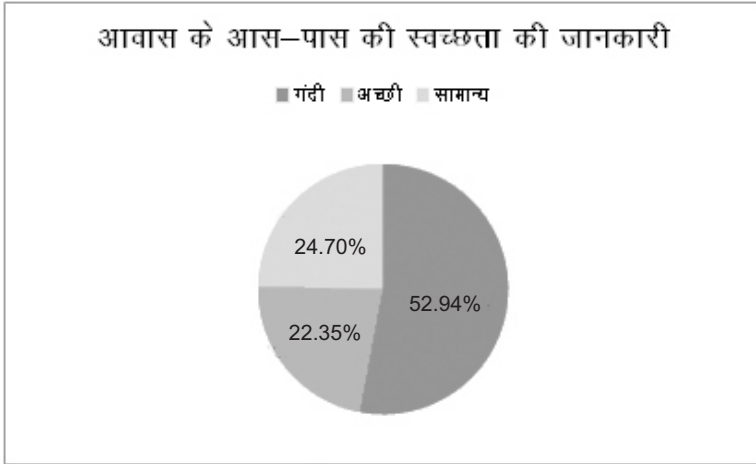
माड़िया जनजाति

माड़िया जनजाति मुख्यतः दो प्रकार के होते हैं। अबुझमाड़िया और बाईसन हार्न माड़िया। अबुझमाड़िया नारायणपुर जिला में पाये जाते हैं तथा बस्तर जिले में बाईसनहार्न माड़िया निवास करते हैं। इनकी विशिष्टता सिर में पहने जाने वाला जंगली बाइसन के सिंगों से बना हुआ मुकुट है जो कि अब विलुप्त होते जा रहे हैं। बाईसनहार्न माड़िया अपने नृत्य के लिये प्रसिद्ध हैं, जिसमें नृत्य में शामिल सभी पुरुष नर्तक सिर पर गँवर सींगों वाली कौड़ियों से सजी गौर मुकुट को धारण कर गले से लटके मांदर पर थाप देकर नृत्य करता चलता है और प्रत्येक नर्तकी के हाथ में बांस की घुंघरूदार तिरडुडी नाम की सुरीली छड़ी, पद-चालन के साथ-साथ ध्वनित होती चलती है। ये मुख्यतः स्थानान्तरीत कृषि करते हैं। माड़िया जनजाति की अर्थव्यवस्था परम्परागत रूप से जंगल से उपलब्ध संसाधनों पर निर्भर है जैसे – तेंदु पत्ता, महुआ, चिरौजी आदि ।

परिणाम एवं विवेचना

तालिका 1.सर्वेक्षित माड़िया परिवारों के आवासों के आस-पास की स्वच्छता

विवरण	आवृत्ति	प्रतिशत
गंदी	45	52.94
अच्छी	19	22.35
सामान्य	21	24.70
कूल योग	85	99.99

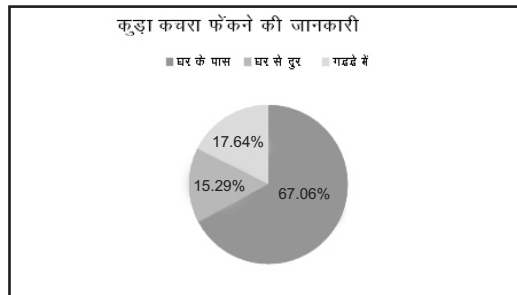


प्रस्तुत तालिका से स्पष्ट है कि सर्वेक्षित माड़िया परिवारों के आवासों के समीप 52.94 प्रतिशत गंदगी रहती है, 24.70 प्रतिशत आवासों के पास सामान्य स्वच्छता पायी गयी है तथा इसी प्रकार 22.35 प्रतिशत आवासों के पास अच्छी स्वच्छता पायी गयी हैं। आवासों के समीप गंदगी पाये जाने का मुख्य कारण माड़िया परिवार अपने आवास के बाहर सुंअर बाड़ा बनाते है जिसकी पर्याप्त सफाई नहीं किया जाना है।

तालिका 2. सर्वेक्षित माड़िया परिवारों के कुड़ा – कचरा फेंकने की जानकारी

विवरण	आवृत्ति	प्रतिशत
घर के पास	57	67.06
घर से दूर	13	15.29
गड्डे में	15	17.64
कुल योग	85	99.99

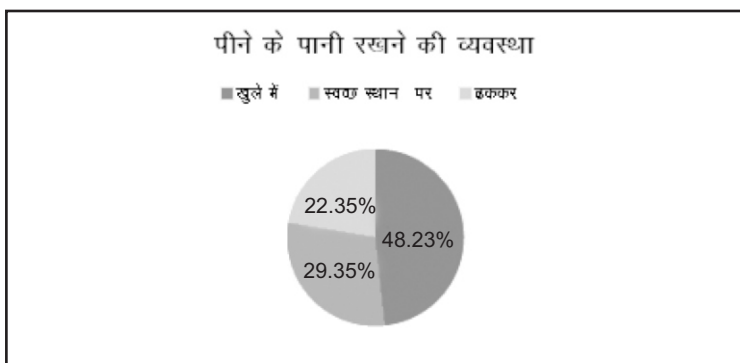
तालिका क्रमांक 2 से स्पष्ट हो रहा है कि 67.06 प्रतिशत माड़िया परिवारों द्वारा घर का कुड़ा-कचरा घर के ही पास फेंका जाता है, एवं 17.64 प्रतिशत परिवारों द्वारा गड्डे बनाकर कचरा फेंका जाता है इसी प्रकार केवल 15.29 प्रतिशत परिवारों द्वारा घर का कुड़ा कचरा घर से दूर फेंका जाता है।



तालिका 3.सर्वेक्षित माड़िया परिवारों में पीने के पानी रखने की व्यवस्था

विवरण	आवृत्ति	प्रतिशत
खुले में	41	48.23
स्वच्छ स्थान पर	25	29.41
ढककर	19	22.35
कुल योग	85	99.99

तालिका क्रमांक 3 से स्पष्ट है कि माड़िया परिवारों में सर्वाधिक 48.23 प्रतिशत परिवारों द्वारा पीने के पानी को खुले स्थान पर रखा जाता है, एवं 29.41 प्रतिशत परिवारों द्वारा पानी को स्वच्छ स्थान पर रखा जाता है इसी प्रकार केवल 22.35 प्रतिशत परिवारों द्वारा पीने के पानी को ढक कर रखा जाता है।

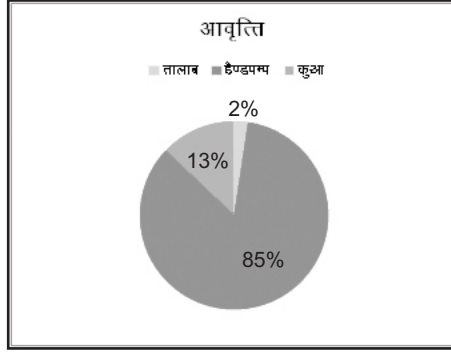


तालिका 4.सर्वेक्षित माड़िया परिवारों में पेय जल का स्रोत

विवरण	आवृत्ति	प्रतिशत
तालाब	2	2.35
हैण्डपम्प	72	84.71
कआ	11	12.94
कुल योग	85	99.99

तालिका 4 से स्पष्ट होता है कि सर्वेक्षित माड़िया परिवारों में सर्वाधिक आवृत्ति 84.71 प्रतिशत पेय जल का स्रोत हैण्डपम्प है एवं 12.94 प्रतिशत माड़िया परिवारों द्वारा कुआं के पानी को पेय जल के रूप में उपयोग करते हैं तथा 2.35 प्रतिशत परिवारों द्वारा तालाब के पानी का प्रयोग भोजन पकाने के लिए तथा कभी-कभी पीने के लिये भी उपयोग करते हैं। इसी कारण अधिकांश परिवारों के बच्चों को डायरिया, उल्टी आदि की समस्या होती रहती

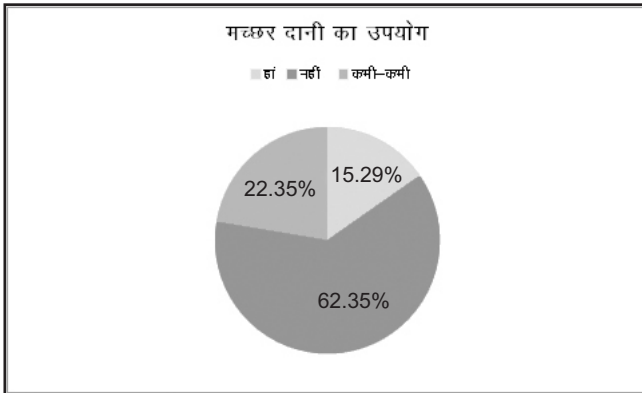
है।



तालिका 5.सर्वेक्षित माड़िया परिवारों में मच्छर दानी का उपयोग

विवरण	आवृत्ति	प्रतिशत
हां	13	15.29
नहीं	53	62.35
कभी-कभी	19	22.35
कुल योग	85	99.99

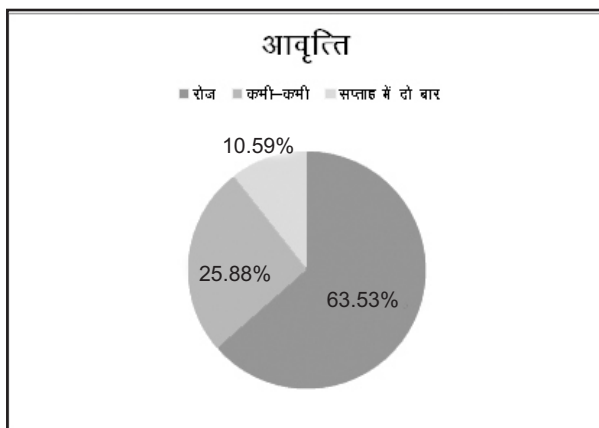
उपरोक्त तालिका से स्पष्ट है कि सर्वाधिक 62.35 प्रतिशत माड़िया परिवारों द्वारा मच्छर दानी का प्रयोग नहीं किया जाता है एवं 22.35 प्रतिशत परिवारों द्वारा मच्छरदानी का प्रयोग कभी-कभी किया जाता है इसी प्रकार केवल 15.29 प्रतिशत परिवारों द्वारा मच्छर दानी का प्रयोग किया जाता है। माड़िया जनजाति के लोग मच्छर दानी का प्रयोग मछली पकड़ने के जाल के रूप में करते हैं तथा कुछ परिवारों का यह भी कहना है कि मच्छर दानी लगाकर सोने से उन्हें नींद नहीं आती है।



तालिका 6.सर्वेक्षित माड़िया परिवारों स्नान करने की प्रवृत्ति का आधार

विवरण	आवृत्ति	प्रतिशत
रोज	54	63.52
कभी-कभी	22	25.88
सप्ताह में एक बार	9	10.59
कल योग	85	99.99

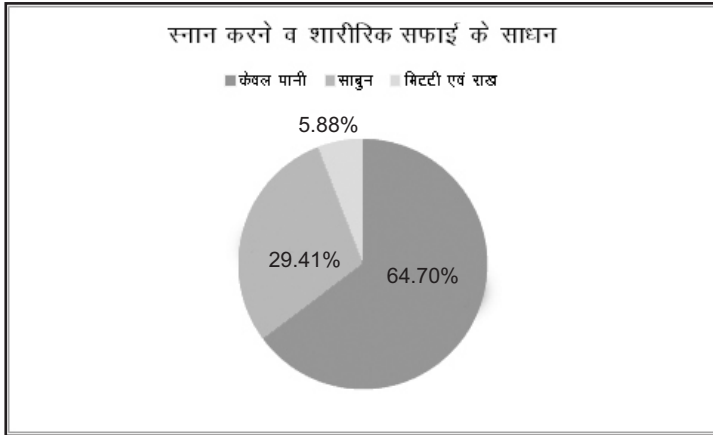
तालिका क्रमांक 6 से स्पष्ट है कि सर्वेक्षित माड़िया परिवारों में सर्वाधिक आवृत्ति 63.52 प्रतिशत रोज स्नान करने की तथा 25.88 प्रतिशत परिवारों द्वारा कभी-कभी स्नान करने की एवं सबसे कम आवृत्ति 10.59 प्रतिशत सप्ताह में एक बार नहाने वाले परिवारों की है। इसका कारण गांव में पानी की कमी अर्थात् हैण्डपम्प की संख्या में कमी, या खराबी होना इन्ही कारणों से ग्रामीणों में त्वचा संबंधी समस्या होती है।



तालिका 7.सर्वेक्षित माड़िया परिवारों स्नान करने एवं शारीरिक सफाई के लिए उपयोग किये जाने वाले साधन

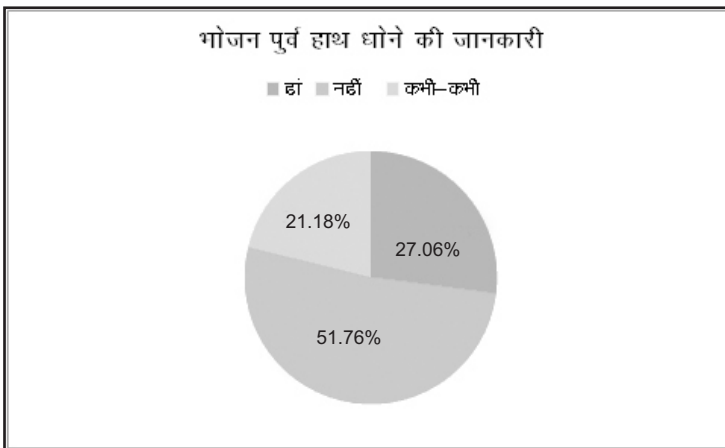
विवरण	आवृत्ति	प्रतिशत
केवल पानी	55	64.70
साबन	25	29.41
मिट्टी एवं राख	5	5.88
कल योग	85	99.99

उपरोक्त तालिका से स्पष्ट है कि सर्वेक्षित माड़िया परिवारों में सर्वाधिक आवृत्ति 64.70 प्रतिशत केवल पानी से स्नान करने की है तथा 29.41 प्रतिशत परिवारों द्वारा साबुन से स्नान करने की है इसी प्रकार केवल 5.88 प्रतिशत परिवारों द्वारा मिट्टी एवं राख का प्रयोग स्नान करने हेतु किया जाता है। माड़िया परिवार मुख्यतः कृषि तथा मजदूरी पर निर्भर करते हैं, एवं पैसों की कमी तथा अज्ञानता के कारण साबुन का प्रयोग कम ही करते हैं।



तालिका 8.सर्वेक्षित माड़िया परिवारों में भोजन करने के पूर्व हाथ धोने की जानकारी

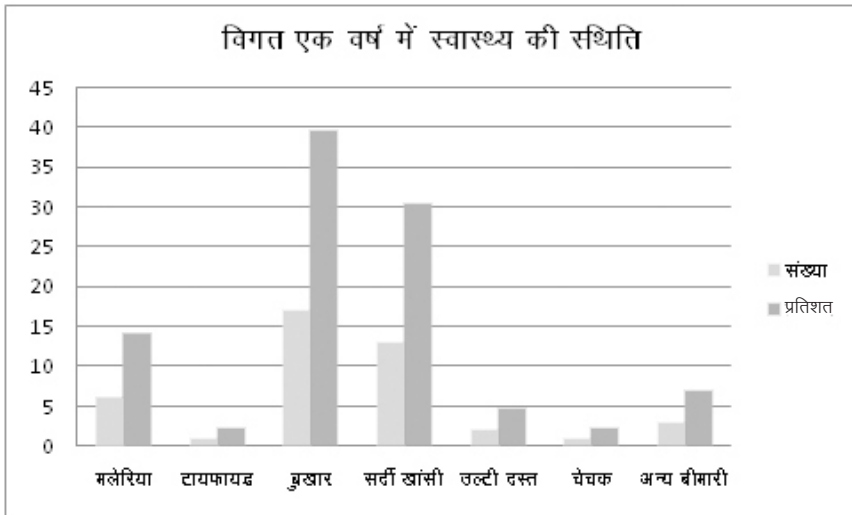
विवरण	आवृत्ति	प्रतिशत
हां	23	27.06
नहीं	44	51.76
कभी-कभी	18	21.18
कल योग	85	99.99



तालिका 9.सर्वेक्षित माड़िया परिवारों में विगत एक वर्ष के भीतर स्वास्थ्य की स्थिति

क्रमांक	बीमारी	संख्या	प्रतिशत
1	मलेरिया	6	13.95
2	टायफायड	1	2.33
3	बुखार	17	39.53
4	सर्दी खांसी	13	30.23
5	उल्टी दस्त	2	4.65
6	चेचक	1	2.33
7	अन्य बीमारी योग	3 43	6.97 99.99

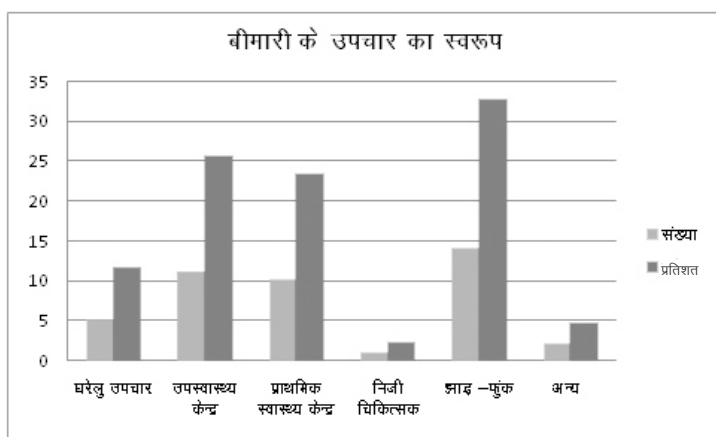
उपरोक्त तालिका से स्पष्ट है कि सर्वेक्षित माड़िया परिवारों में विगत एक वर्ष के भीतर स्वास्थ्य की स्थिति में सर्वाधिक आवृत्ति (39.53%) बुखार एवं अन्य बीमारियों की आवृत्तियां क्रमशः सर्दी-खांसी (30.23%), मलेरिया (13.95 %), उल्टी-दस्त (4.65%), टायफायड (2.33%) पायी गयी है। जो कि मुख्यतः स्वच्छ पीने के पानी की अनुपलब्धता माता-पिता के स्वास्थ्य के प्रति जागरूकता की कमी आदि है।



तालिका 10. बीमारी के उपचार का स्वरूप

क्रमांक	उपचार का प्रकार	संख्या	प्रतिशत
1	घरेलु उपचार	5	11.63
2	उपस्वास्थ्य केन्द्र	11	25.58
3	प्राथमिक स्वास्थ्य केन्द्र	10	23.26
4	निजी चिकित्सक	1	2.33
5	झाड़-फूंक	14	32.56
6	अन्य	2	4.65
	योग	43	99.99

तालिका 10 से स्पष्ट है कि 32.56 प्रतिशत परिवार बीमारी का इलाज झाड़-फूंक के माध्यम से कराते हैं, 25.58 प्रतिशत परिवारों द्वारा बीमारी का इलाज उपस्वास्थ्य केन्द्र, 23.26 प्रतिशत बीमार होने पर प्राथमिक स्वास्थ्य केंद्र में इलाज कराते हैं तथा ठीक नहीं होने की स्थिति में जिला अस्पताल में इलाज कराते हैं, एवं इसी प्रकार 11.63 प्रतिशत परिवारों द्वारा घरेलु उपचार के माध्यम से भी बीमारी का इलाज किया जाता है। सामान्यतः माड़िया जनजाति में किसी भी प्रकार की बीमारी होने पर पहले झाड़-फूंक किया जाता है उसके पश्चात् यदि स्वास्थ्य की स्थिति में सुधार नहीं होने पर अन्य प्रकार का इलाज किया जाता है।



निष्कर्ष

माड़िया जनजाति का प्रकृति से सदैव जुड़ाव रहा है यह जनजातिय संस्कृति की एक महत्वपूर्ण विशेषता भी है लेकिन अशिक्षा एवं गरीबी के कारण उनमें स्वास्थ्य के प्रति जागरूकता एवं व्यक्तिगत स्वच्छता में भी कमी पायी जाती है। जिसके कारण उन्हें स्वास्थ्य समस्याओं का सामना करना पड़ता है जो उनके सामाजिक, आर्थिक और धार्मिक जीवन को प्रभावित करता है। उपरोक्त विश्लेषण से निष्कर्ष निकलता है कि 52.94 प्रतिशत परिवारों के आवास के समीप स्वच्छता का अभाव है सामान्यतः माड़िया परिवारों में घरों के बाहर ही सुंअर बाड़ा का निर्माण किया जाता है तथा घरों का गंदा पानी जाने की पर्याप्त व्यवस्था नहीं होता है। 67.06 प्रतिशत परिवारों द्वारा कुड़ा –कचरा घर के समीप ही फेंक दिया जाता है एवं 48.23 प्रतिशत परिवारों द्वारा पीने के पानी को खुले में ही रखा जाता है इसी प्रकार 62.35 प्रतिशत परिवारों द्वारा रात में मच्छरदानी का प्रयोग नहीं किया जाता है जिसके कारण उनमें मलेरिया एवं जहरीले कीड़े आदि काटने की समस्याओं का सामना करना पड़ता है। माड़िया जनजाति में स्वास्थ्य एवं व्यक्तिगत स्वच्छता के प्रति जागरूकता में कमी पायी जाती है हमें चाहिये कि उन्हें व्यक्तिगत स्वच्छता के प्रति जागरूक कर उनमें स्वास्थ्य संबंधी समस्याओं से अवगत कराने का प्रयास कराना चाहिये।

संदर्भ—

1. **कुमार सुखदेव(2007):** ग्रामीण स्वास्थ्य प्रशासन जिंद जिले का अध्ययन (एम. फिल), लघु शोध प्रबंध, लोकप्रशासन विभाग, कुरुक्षेत्र विश्वविद्यालय: कुरुक्षेत्र पृ. 2-5
2. **कटारिया सुरेन्द्र(2008):** गांवों में स्वास्थ्य सुविधाओं का मुल्यांकन कुरुक्षेत्र 54(12), पृ.10-11
3. **भाट निशि (2018):** स्वच्छ – स्वच्छ समाज से ही होगा स्वस्थ देश का निर्माण कुरुक्षेत्र 1 पृ. 51-53
4. **The World Bank (2011) : Measuring Inequality.**
5. **यादव, सुबह सिंह (1991):** ग्रामीण विकास एवं अर्थव्यवस्था रावत पब्लिकेशन, जयपुर पृ. 107

6. **Basu, Salil (2000):** Dimensions of Tribal Health in India. Health and Population : Perspectives and Issues, Vol. 23(2). 61-70.
7. **Bose (2000):** A Social Statistics ; Health and Education 1982 by Prem Narayan Paday Gramin vikas and sanrachanatmak parivartan, Ravat Publishars Jaipur p.135
8. **सिन्हा वी. सी. एंव पुष्पा (2009):** जनांकिकी के सिद्धांत मयूर पेपर बैक्स पृ. 362

विधवा विवाह के सम्बन्ध में वैधानिक एवं नैतिक दृष्टिकोण

डॉ० दीपमाला मिश्रा
प्रवक्ता, समाजशास्त्र विभाग
सर्वेश्वरी स्नातकोत्तर महाविद्यालय
धनुर्हाँ, चाका, नैनी इलाहाबाद

भारत में विवाह का परंपरागत रूप अनेक प्रकार के नियमों तथा निषेधों से घिरा हुआ है, परन्तु समय समय पर सामाजिक, आर्थिक एवं राजनैतिक क्षेत्र में कई परिवर्तन हुए। इन परिवर्तनों ने हमारी सामाजिक संस्थाओं को भी प्रभावित किया और विवाह संस्था भी अछूती नहीं रही। समाज में रूढ़ियां बढ़ती रहीं और बिना तर्क के उन्हें स्वीकार किया गया। ईश्वर के नाम पर धर्म और समाज में अनेक कुप्रथाओं ने जन्म लिया और हमारे धर्मकर्ता ने उसे दृढ़ता प्रदान की। इन परिस्थितियों के कारण हिंदू समाज में विवाह से संबंधित अनेक समस्याओं ने जन्म लिया। इनमें से विवाह से सम्बद्ध एक आधुनिक प्रवृत्ति विधवा-पुनर्विवाह की है।

विधवा वह स्त्री है जिसके पति की मृत्यु हो गई हो और जिसने दूसरा विवाह न किया हो। ऐसी स्त्री का पुनःविवाह करना ही विधवा पुनर्विवाह कहलाता है। जैसा की विदित है कि हमारे हिंदू धर्म में पत्नी की मृत्यु के बाद पति को दूसरा विवाह करने की छूट है, क्योंकि धार्मिक कार्य बिना पत्नी के संपन्न नहीं हो सकता लेकिन पति की मृत्यु के बाद पत्नी दूसरा विवाह नहीं कर सकती, यहां तक कि वह किसी भी पवित्र समारोह में भाग भी नहीं ले सकती और किसी प्रकार की सुगंधित वस्तुओं का भी प्रयोग नहीं कर सकती। इस प्रकार विवाह की यह सुविधा एकपक्षीय है।

भारतवर्ष में सामाजिक परिस्थितियां ही विधवाओं के पुनर्विवाह पर रोक लगाती हैं। हर युग में विधवा विवाह से संबंधित नियम लागू रहते थे। अध्ययनों से ज्ञात होता है कि वैदिक काल में विधवा विवाह का प्रचलन था उदाहरण स्वरूप, ऋग्वेद में दाह-संस्कार संबंधी शरीफ ऋचा में मृत पति की चिता के पास बैठी उसकी विधवा से यह कहा गया कि “उठ खड़ी हो और जीवित संसार में आ वह जिसके पास तुम बैठी हो वह निर्जीव है, आओ इस पति के प्रति तुम्हारा पत्नीत्व, जिसने तुम्हारा हाथ पकड़ा और प्रेम किया, पूर्ण हो चुका है।”¹ इसी प्रकार अथर्ववेद में, कहा गया, “उसके निकट जाओ जो तुम्हारा हाथ पकड़ता है और तुम्हें प्रेम करता है। तुम उससे पति-पत्नी के संबंध में प्रविष्ट हो चुकी हो।”² इसी श्रंखला में स्मृतिकाल³ की श्रुतियों से भी ज्ञात होता है कि दो परिस्थितियों में विधवायें पुनर्विवाह कर सकती थीं: एक तो जब एक युवती को बिना विवाह-संस्कार हुए बलपूर्वक

उठा ले जाना या विवाह के बाद बिना पति के संसर्ग हुए ही पति की मृत्यु हो जाना। इसके अतिरिक्त बाल विधवाओं को पुनर्विवाह की आज्ञा थी। सारे प्रमाणों से ज्ञात होता है कि प्राचीन काल में विधवा पुनर्विवाह प्रचलित थे। देवर शब्द का अर्थ भी दूसरे वर से लिया गया है, किंतु धीरे-धीरे विधवा पुनर्विवाह पर रोक लगी तथा पुनर्विवाह करने वाली विधवा की स्थिति भी निम्न हो गई।

विभिन्न धार्मिक-सामाजिक परिस्थितियों ने विधवाओं के विवाह पर रोक लगाई। जैसा कि भारतवर्ष धर्म प्रधान देश माना जाता है यहां पर विवाह के समय कन्यादान का प्रचलन है जिसमें पिता अपनी कन्या का दान दूसरे वर पक्ष को देता है। ऐसा माना जाता है कि एक बार दान की गई उपहार को पुनः दान करना अनुचित बताया गया है।

हिंदू धर्म पर अनेक धर्मों का आक्रमण एक के बाद दूसरा होता ही गया। इसी के फलस्वरूप ब्राह्मणों ने अपने सामाजिक स्थिति की रक्षा के लिए पवित्रतावादी धारणा को मजबूत किया इसी धारणा में विधवा पुनर्विवाह एक था। चूंकि ब्राह्मणों ने विधवा विवाह के निषेध को धार्मिक आवरण पहना दिया और इसी ने सामाजिक प्रथा का रूप ले लिया। साथ ही उस समय स्त्रियों के सतीत्व की रक्षा पर बल दिया जाता था। जिसके कारण एक पति के अतिरिक्त किसी अन्य पुरुष से संपर्क न कर सके। विधवा पुनर्विवाह पर रोक लगाने का एक कारण मुसलमान भी हैं वे हिंदू विधवाओं से विवाह करने में पीछे नहीं हटते थे इस कारण सामाजिक नियम और कठोर होते गये। अपनी अस्मिता को बचाने के लिए धर्म की रक्षा के लिए भी यह रोक कड़ी कर दी गयी। इसी प्रकार विधवा विवाह के प्रतिकूल परिस्थितियां बनती चली गई। इन परिस्थितियों में व्यक्ति भाग्यवादिता पर जोर देना, स्त्रियों में अशिक्षा, पुरुषों पर निर्भर होना, जातीय प्रतिबंध, विवाह को जन्म-जन्मांतर का बंधन मानना जैसी प्रथा में जकड़े होने के कारण भी विधवा विवाह पर रोक लग गई। इस निषेध का परिणाम यह हुआ कि सती-प्रथा का जन्म हुआ, पारिवारिक संघर्ष का जन्म हुआ इनका पारिवारिक जीवन कष्टमय हो गया, तरह-तरह की यातनाएं दी जाने लगी इन सभी से मुक्ति के लिए कुछ विधवाओं ने धर्म परिवर्तन कर लिया और अपने जीवन में संयम न रखने के अभाव में अनैतिक कार्य भी करने लगी। भरण-पोषण की पूर्ति न होने से वेश्यावृत्ति तक अपना लेती थीं, कई बार तो ऐसा हुआ कि ये दुखी जीवन से मुक्ति के लिए आत्महत्या भी कर लेती हैं।

विधवाओं के विरुद्ध जो हिंसा हमारे सामने आती है एक जैसी नहीं होती कहने का तात्पर्य यह है कि सब विधवायें एक ही प्रकार की समस्या का सामना नहीं करतीं। एक विधवा ऐसी हो सकती है जिसके कोई बच्चा न हो और जो अपने विवाह के एक या दो वर्षों में ही विधवा हो गई हो, या वह ऐसी हो सकती है जो पांच से 10 वर्षों के पश्चात विधवा

होती है और उसके एक या दो बच्चे पालने के लिए हों या ऐसी हों जो 50 वर्ष की आयु से अधिक हो।⁴ यद्यपि इन तीनों श्रेणी की विधवाओं को सामाजिक, आर्थिक और भावनात्मक समंजन की समस्याओं का सामना करना पड़ता है। विधवाओं की तीनों श्रेणियों की आत्मछवि और स्वाभिमान भी भिन्न होते हैं विधवा होने का कलंक ही अपने आप में एक स्त्री को नकारात्मक रूप से प्रभावित करता है और उसका सम्मान अपनी ही दृष्टि में कम हो जाता है।

विधवाओं के विरुद्ध हिंसा की महत्वपूर्ण विशेषताएं हैं:— युवा विधवाओं को अंधेड़ विधवाओं की अपेक्षा अधिक अपमानित और तंग किया जाता है। साधारणतया, विधवाओं को अपने पति के व्यापार, हिसाब-किताब सर्टिफिकेटों, बीमों की पालिसियों और प्रतिभूतियों के बारे में नगण्य के बराबर जानकारी होती है और वे षड़यंत्रों की आसानी से शिकार हो जाती हैं। उनकी विरासत में मिली संपत्ति और जीवनबीमा के फायदों को हड़पने का प्रयास करते हैं। उत्पीड़न के तीन सबसे अधिक महत्वपूर्ण उद्देश्यों में हैं—शक्ति, संपत्ति और कामवासना—संपत्ति मध्यमवर्ग की विधवाओं के उत्पीड़न का निर्णायक कारक होता है, कामवासना निम्न वर्ग की विधवाओं के, और शक्ति मध्यमवर्ग और निम्नवर्ग दोनों की विधवाओं के उत्पीड़न का निर्णायक कारक होता है। यद्यपि सास का सत्तावादी व्यक्तित्व और पति के भाई-बहनों का असमंजन विधवा के उत्पीड़न में बहुत कारक होते हैं फिर भी सबसे अधिक महत्वपूर्ण कारक विधवा की निष्क्रिय कायरता (Passive timidity) होता है।⁵

वर्तमान समय में विधवा विवाह को समाज द्वारा स्वीकृति प्रदान करने में सामाजिक संस्थाओं का सबसे बड़ा योगदान है। आर्य समाज एवं ब्रह्म समाज के प्रयत्न का परिणाम है कि इनको पुनःविवाह की स्वीकृति प्रदान की गई। स्वयं की लड़ाई लड़ने से भी अपनी सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक स्थितियों में सुधार लाने के लिए प्रयत्न किए जिससे विधवा विवाह संभव बन सका। आज समाज में शिक्षा के प्रसार द्वारा लोगों के विचारों में परिवर्तन हुआ और इसी परिवर्तन से विधवा विवाह को पुनः जागृत किया गया। वर्तमान रूप में आज के युवा एवं युवी का दृष्टिकोण भी बदल रहा है। सामाजिक गतिशीलता में वृद्धि का यह भी एक कारण है। यदि कोई युवा एक विधवा स्त्री से प्रेम करता है तो वह उसे विवाह के रूप में परिवर्तित कर सकता है, साथ ही विधवा-पुनर्विवाह के संबंध में जो धार्मिक कठिनाइयां थीं, वह भी दूर होती जा रही हैं जिससे विधवा विवाह के प्रति अनुकूल परिस्थितियां उत्पन्न हो रही है। विधवा विवाह के संबंध में वैधानिक रूप से स्वीकृति दिलाने में प्रसिद्ध समाज सुधारकों में— राजाराममोहन राय, ईश्वरचन्द्र विद्यासागर और आर्य समाज तथा ब्रह्म समाज के प्रयत्नों से सरकार का ध्यान विधवा-विवाह की समस्या की ओर आकर्षित हुआ,

जिसके कारण सरकार भी इस ओर प्रयत्नशील हुई। विधवा-विवाह विशेषकर ऊँची जातियों में निषेध पाया जाता है और इस सम्बन्ध में दो निर्योग्यताएँ थी। (1) पुनर्विवाह-सम्बन्धी निर्योग्यता और (2) मृतपति की सम्पत्ति में अधिकार-सम्बन्धी निर्योग्यता। इन निर्योग्यताओं को ध्यान में रखते हुये सरकार ने इन अधिनियमों को बनाया। ये हैं- अधिनियम-हिन्दू विधवा-पुनर्विवाह अधिनियम सन 1856, हिन्दू स्त्रियों का सम्पत्ति पर अधिकार अधिनियम, सन् 1937, हिन्दू उत्तराधिकार अधिनियम, सन् 1956।

स्मृति काल के बाद से आगे तक विधवाओं को पुनर्विवाह की अनुमति नहीं थी। मनु के अनुसार "एक विधवा जो पुनर्विवाह करती है स्वयं को अपमानित करती है: अतः उसे अपने स्वामी के स्थान से बाहर निकल जाना चाहिए"।¹ 1856 के अधिनियम में हिंदू विधवाओं के विवाह में आने वाली सभी कानूनी अड़चनों को दूर कर दिया। उद्देश्य था जनकल्याण तथा उच्च आदर्शों को प्रोत्साहन देना। यह अधिनियम घोषित करता है कि ऐसी विधवा जिसका पति उसके दूसरे विवाह के समय से ही स्वर्गवासी हो गया हो, का पुनर्विवाह वैध है और ऐसे विवाह की कोई भी संतान अवैधानिक नहीं होगी। ऐसे मामलों में जहाँ पुनर्विवाह करने वाली विधवा अल्प वयस्क है उसके माता-पिता सगे संबंधियों भाई की सहमति आवश्यक है। सहमति के अभाव में कोई भी किया गया विवाह निष्प्रभावी होगा। अधिनियम विधवा को प्रथम पति की संपत्ति में से निर्वाह अधिकार प्राप्त करने से वंचित करता है।

विधवाओं की पुनर्विवाह-सम्बन्धी नियोग्यताओं को दूर करने के लिये यह अधिनियम सन् 1856 में पास किया। इसके अनुसार विधवाओं की पुनर्विवाह सम्बन्धी अड़चनों को दूर किया गया। हिन्दू स्त्रियों का सम्पत्ति पर अधिकार अधिनियम 1937 के अनुसार विधवा पत्नी को अपने मृत पति, की सम्पत्ति में लड़को के बराबर हिस्सा मिलता था, पर वह अधिकार सीमित था। विधवा केवल अपने जीवनकाल में इस सम्पत्ति का उपयोग कर सकती थी इसे वह दान या उपहार में न दे सकती थी न बेच सकती थी लेकिन सन् 1956 में हिन्दू उत्तराधिकार अधिनियम पास हो जाने के फलस्वरूप अब परिस्थिति यह है कि विधवा पत्नी को अपने पति की सम्पत्ति पर सीमित नहीं अपितु पूर्ण अधिकार प्राप्त हो गया है। विधवा पत्नी जिस प्रकार चाहे अपने हिस्से की सम्पत्ति का उपयोग कर सकती है। अगर वह पुनर्विवाह कर लेती है तो पति की सम्पत्ति पर उसका अधिकार समाप्त हो जाता है और सम्पत्ति पुनः पति के परिवार को लौट जाती है।

विधवा-पुनर्विवाह के सम्बन्ध में सामाजिक तथा वैधानिक पहलुओं से स्पष्ट होता है कि विधवाओं के पुनर्विवाह के सम्बन्ध में काफी अनुकूल परिस्थितियाँ उत्पन्न हो गई हैं, फिर भी विधवा-विवाह अधिक संख्या में नहीं होता। बम्बई जैसे प्रगतिशील क्षेत्र में साल में कम संख्या में ही विधवाओं का पुनर्विवाह होता है। दूसरे शब्दों में इस सम्बन्ध में प्रयास निरन्तर

होते रहेंगे तभी यह समस्या खत्म होगी।

नैतिक दृष्टिकोण से भी अगर देखा जाये तो विदित होता है कि विधवा-पुनर्विवाह से अनेक नैतिक लाभ हैं और साथ ही अनेक सामाजिक बुराइयों भी दूर हो जाने की सम्भावना है। आज भी हिन्दू समाज में, विधवाओं की दयनीय स्थिति है। पति के मृत्यु का कारण पत्नी को ही समझा जाता है। पति की माँ पाप की भागी पत्नी को ही मानती है। ऐसा माना जाने लगता है कि विगत जीवन के पापों का परिणाम है। जीवन भर वैधव्य को भोगना ही काफी सजा है। फिर भी समाज उससे यह मांग करता है कि वह नारी जीवन की समस्त आशा और भावनाओं की बलि दे दे ऐसे में उसकी अवस्था दयनीय हो जाती है। विशेषकर बाल विधवाओं का जीवन और भी असहनीय होता है जिन्हें 'विधवा' का अर्थ भी नहीं पता है। उसी दिन से वह अपनी इच्छा कामना और वासना को त्यागकर पत्थर की भांति हो जाँएँ। ये परिवार पर बोझ है, इसी कारण वह कटु-व्यवहार को सहती रहती है। उनका वर्तमान असहनीय एवं भविष्य अन्धकारमय हैं। उनकी वेदना को समझने वाला कोई नहीं है। उनके व्यक्तित्व के विकास में बाधक हैं, न केवल उनको आत्मग्लानि देने वाला ही है, वल्कि नैतिक औचित्य से घोर सामाजिक अन्याय भी है। विधवाओं के पुनर्विवाह को उचित मानना इसलिये भी ठीक है क्योंकि इनकी बहुत सारी समस्याओं का समाधान भी हो जाता है। अनुचित यौन सम्बन्धों को रोकने के लिये, वेश्यावृत्ति तथा धर्म परिवर्तन को रोकने के लिये एवं इन परिस्थितियों से उत्पन्न सामाजिक बुराइयों को अगर रोकना है तो विधवा-विवाह को प्रोत्साहित करना होगा जो नैतिक दृष्टिकोण से उचित भी है। विधवाओं के व्यक्तित्व के विकास के लिए एवं बच्चों को बरबादी से रोकने के लिये विधवाओं को परिवार, समाज एवं राष्ट्र पर बोझ न बनाकर बल्कि उपयोगी सदस्यों में बदल दें। यह काम विधवा-पुनर्विवाह के द्वारा सरलता से हो सकता है। विधवाओं की यह समस्या दो-चार हजार नारियों की नहीं है कम से कम करोड़ों विधवाओं की है। समाज के इतने बड़े पैमाने पर इन निर्योग्यताओं को अन्धकार में डाले रखना उचित नहीं है। वैसे विधवा-विवाह भारतीय समाज में धर्म के प्रतिकूल माना या समझा जाता रहा है परन्तु आधुनिक समय में विधवा-विवाह के सम्बन्ध में लोगों के दृष्टिकोण में परिवर्तन होता जा रहा है। इस स्थिति में देश की 3.16 करोड़ विधवाओं को मुक्ति दिलाने के लिये सन् 1856 में विधवा-पुनर्विवाह अधिनियम पास किया गया। इसके अतिरिक्त अपने नैतिक आधारों पर विधवा-विवाह को उचित ठहराया जाता है जो कि वास्तव में भारतीय समाज में एक महत्वपूर्ण परिवर्तन है।

संदर्भ—

प्रमुख ग्रंथः—

1. प्रो० गुप्ता एम०एल०एवं डॉ० शर्मा, डी०डी० — समाजशास्त्र, 2007, पृ०—350
2. प्रो० गुप्ता एम०एल०एवं डॉ० शर्मा, डी०डी० — समाजशास्त्र, 2007, पृ०—350
3. डॉ० मुकर्जी, रवीन्द्र नाथ— भारतीय सामाजिक संस्थाएँ, 1987, पृ० — 355—358
4. आहूजा, राम — सामाजिक समस्याएँ, द्वितीय संस्करण, पृ०—244
5. Ahuja, Mukesh- Widows, New Age Publishers, Delhi, 1996 Excerpt from Ahuja, Ram-Social Problem, Page-245
6. आहूजा, राम — भारतीय सामाजिक व्यवस्था, 2007, पृ०—128

सहायक ग्रंथः—

7. शर्मा, विरेन्द्र प्रकाश — समाजशास्त्र, प्रथम संस्करण, 2004, पृ० 286
8. डॉ० सिंह, रघुराज एवं डॉ० लाल, बी०बी०— भारतीय नारी—कल और आज, प्रथम संस्करण अप्रैल—2008
9. आहूजा, राम एवं आहूजा, मुकेश— समाजशास्त्र विवेचना एवं परिप्रेक्ष्य, 2008, पृ०—360
10. डॉ० अग्रवाल, अमित— समकालीन भारतीय समाज, प्रथम संस्करण, 2009, पृ०—286

ऐतिहासिक पटल पर धार्मिक एवं सामाजिक समरसता का आकलन

डा० ऋतु मालवीय
असिस्टेन्ट प्रोफेसर
प्राचीन इतिहास विभाग
सर्वेश्वरी पी० जी० कालेज धनुहों, चाका,
नैनी प्रयागराज

वर्तमान में जब सम्पूर्ण विश्व मानवतावादी विचारों के अभाव से ग्रसित है 'शान्ति और विश्वबधुत्व की भावना मात्र कोरी कल्पना जैसी लगती है' ऐसी विषम परिस्थिति में भी भारत में आज भी वसुधैव कुटुम्बकम् की विचारधारा को समर्थन प्राप्त है। विश्व शान्ति के लिए सभी धर्मों में सौहार्द और सहिष्णुता को सर्वोपरि रखते हुए वैश्विक मानव धर्म पुनर्स्थापन की आवश्यकता है। यदि ऐतिहासिकता की दृष्टि से देखा जाए तो प्राचीन काल से ही विभिन्न धर्मों के बीच साम्प्रदायिक सद्भाव युक्त मानवतावादी मूल्यों की समृद्ध विरासत रही है। सामाजिक समरसता वर्तमान समाज में राष्ट्र की आवश्यकता है इसके लिए यदि व्यापक दृष्टि डाली जाए तो जातिगत भेदभाव एवं अस्पृश्यता रहित समाज का होना आवश्यक है। यद्यपि कालान्तर में बदलती सामाजिक परिस्थितियों के कारण विषमताओं का समावेश हमारे भारतीय समाज में अवश्य हुआ है तथापि भारतीय संस्कृति की नींव इतनी मजबूत है कि इस समाज में रहने वाले लोग छोटी बातों से विचलित नहीं होते। हमारा संविधान भी देश के प्रत्येक नागरिक को जाति, लिंग, धर्म एवं पन्थ के आधार पर भेद-भाव करने की आज्ञा नहीं देता। आज आवश्यकता इस बात की है कि सकारात्मक विचारों पर अमल किया जाए जिससे देश, समाज और विश्व प्रगति के पद पर अग्रसर हो सके।

भारतीय संस्कृति का इतिहास अत्यन्त गौरवमयी है, संस्कृति का प्राचीन स्वरूप व्यापक रहा है, हमारी प्राचीन सांस्कृतिक धरोहर में धर्म का उल्लेखनीय स्थान है। किसी भी काल के परिप्रेक्ष्य में धार्मिक सहिष्णुता के अभाव में कोई भी धार्मिक चिन्तन अधूरा सा प्रतीत होता है। इसीलिए भारत में प्राचीन काल से अब तक धार्मिक सहिष्णुता की अवधारणा बनी हुई है। आज आधुनिक काल में धार्मिक धर्मान्धता के अनगिनत उदाहरण मिलते रहे हैं किन्तु प्राचीन भारत में कदाचित ऐसा स्पष्ट उदाहरण नहीं मिलता जिसमें धार्मिक असहिष्णुता की भावना दिखती हो। धार्मिक चिन्तन सामाजिक व्यवस्था किसी भी देश की संस्कृति को अभिव्यक्ति करने वाले साधन अथवा संस्थाएँ हैं ये सांस्कृतिक प्रेरणा के साधन बन कर संस्कृति को मूर्त रूप देते हैं। सामाजिक व्यवस्था में धर्म एक अत्यन्त प्रभावशाली अवधारणा

है। आज जबकि सम्पूर्ण संसार मानवतावादी मूल्यों के अभाव में सर्वत्र विभिन्न धर्म, मत व संप्रदाय के अनुयायियों की पारस्परिक वैमनस्यता सहित राग, द्वेष, घृणा और हिंसा से युक्त दुष्कृत्यों की आग में झुलस रहा है, जिसके शमन तथा वैश्विक शांति के निमित्त संसार के सभी धर्मा में समन्वय, सहिष्णुता और सौहार्द से युक्त एक वैश्विक मानव धर्म की सांस्कृतिक पुनर्स्थापना की आज बड़ी आवश्यकता है। वर्तमान परिप्रेक्ष्य में यह प्रत्येक मानव का ध्येय और धर्म है।

वैश्विक परिदृश्य के आलोक में यदि हम ऐतिहासिकता की दृष्टि से देखें तो स्पष्ट होता है कि पुरातन युग से ही विभिन्न धर्मों के मध्य साम्प्रदायिक सौहार्दयुक्त मानवतावादी मूल्यों की एक समृद्ध विरासत रही है जिसके मूल में धर्म के सामान्य लक्षण यथा सत्य, अहिंसा, सदाचार और पारस्परिक सद्भावना के गुण सदैव निहित रहे हैं।

डा० पी० वी० काणे के अनुसार “धर्म शब्द उन संस्कृत के शब्दों में से है जिनका प्रयोग कई अर्थों में होता है। यह शब्द अनेक परिवर्तनों एवं विपर्ययों के चक्र में घुम चुका है।”¹ धर्म शब्द की उत्पत्ति संस्कृत भाषा के ‘धृ धातु से हुई है, जिसका सामान्य अर्थ धारण करना है। धरतेति धर्म – जो धारण करता है वह धर्म है, ध्रियते लोकः अनेन इति धर्मः— जिससे लोक का धारण है वह धर्म है। भारतीय संस्कृति में धर्म का अभिप्राय लौकिक जीवन के उन आचारों से है जो वेदों और उपनिषदों द्वारा उपदेशित व प्रशंसित है और जिसे धारण करने से आनन्द मिलता है।²

धर्म शब्द स्वयं में व्यापकता लिये हुए है। धर्म नवजीवन की विविधताओं एवं भिन्नताओं को, इच्छाओं की भोग तथा त्याग को, मानवीय आदर्शों एवं मूल्यों को नियमबद्ध व नियमितता प्रदान करता है। धर्म का व्यवहारिक पक्ष आचार है, जिसके कारण इसे परम धर्म कहा है “आचारः परमोधर्म”³ ये व्यवहारिक जीवन समन्वय और आदर्श स्थापित करते हैं क्योंकि धर्म के अभाव में मनुष्य और पशु एक समान माने जाते हैं।

धर्म के सार्वभौमिक स्वरूप के अन्तर्गत मानव धर्म आता है। मानव धर्म वह है जो समस्त मानव जाति के लिए सामान्य हो। धर्मशास्त्रों के अनुसार मानव धर्म के कुछ आवश्यक तत्व हैं – सन्तोष, क्षमा, आत्म संयम, अनुचित ढंग से किसी वस्तु के अधिग्रहण से बचना, शुचिता, इन्द्रिय निग्रह, विवेक, ज्ञान, सत्यता तथा अक्रोध।⁴ संसार का सृष्टा, पालक व संहर्ता एक ही ईश्वर है। रामायण काल में राम की केवट से मित्रता शबरी के झूठे बेर खाना सामाजिक समरसता को ही दर्शाता है। राम और कृष्ण दोनों ने स्थान-स्थान पर अपने अवतार में विश्व के सभी प्राणियों के साथ समभाव रखने का संदेश दिया है। महाभारत काल में धार्मिक सहिष्णुता सामाजिक और मानवीय रूप की प्रधानता के साथ-साथ ईश्वर को दिव्य एवं

अलौकिक और धर्म को लौकिक माना है। सन्तुलित एवं अहिंसा से युक्त होना धर्म आवश्यक कहा गया है। कृष्ण ने अर्जुन से कहा है कि हर प्राणी अपने धर्म का विधान स्वयं बनाता है। भारतीय संस्कृति में धर्म का अर्थ किसी वस्तु को धारण करना या उसका अस्तित्व बनाये रखने से लिया गया है जैसे कि महाभारत में कहा गया है कि धर्म प्रजा को धारण करता है। 'धारणादधर्म मित्याहु धर्मो धारयति प्रजाः, यत् स्यात् धारणसयुक्तं स धर्म इति निश्चयः'⁵

छठी शताब्दी ई० पू० का काल भारत में नव चेतना का काल था। यहाँ भी भागवत धर्म (ब्राह्मण, वैदिक धर्म) की कट्टरता एवं कुरीतियों के विरुद्ध दो नये धर्मों का अभ्युदाय हुआ— जैन एवं बौद्ध धर्म।

जैन धर्म के सहिष्णुता का परिचायक जातिभेद, लिंगभेद को मिटाना था। जैन धर्म में सहिष्णुता के दर्शन जैन धर्म के मूलमंत्र अहिंसा परम धर्म में स्पष्ट परिलक्षित होते हैं। जैन धर्म का दृष्टिकोण संकीर्ण न होकर उदार था। राष्ट्रीय दृष्टिकोण से तात्पर्य लोक भावना, भाषा से है जो जन सामान्य की भावना का आदर करें।⁶

बौद्ध धर्म भारत में ही नहीं अपितु विश्व के विभिन्न भागों दक्षिण पूर्व एशिया – मध्य एशिया, यूरोप में पुष्पित पल्लवित हुआ। बौद्ध धर्म ने मानव जाति के समस्याओं का निराकरण के लिए नैतिकवाद के सिद्धान्त को अपनाया जो संपूर्ण मानवता के लिए कल्याणकारी था। संगठन की भावना, त्यागपरता, सदचरित्र, अध्ययन शीलता एवं सहिष्णुता के विराट रूप को प्रस्तुत किया। बौद्ध धर्म ने अन्तर्राष्ट्रीय चेतना और विश्व बंधुत्व की भावना को जगाया। जैन एवं बौद्ध दोनों ही धर्मों का अभ्युदय ब्राह्मणवाद, भागवत धर्म की संकीर्ण विचारधारा के विरोद्ध में हुआ था जिसने सामाजिक समभाव को बढ़ावा दिया।

चौथी सदी ई० पू० का समय भी भारतीय इतिहास में ही नहीं वरन् विश्व इतिहास में महत्वपूर्ण काल है। भारत में ई० पू० चौथी शताब्दी के तीसरे दशक 317 ई० पू० में चन्द्रगुप्त मौर्य पंजाब तथा सिन्ध का शासक बना। चन्द्रगुप्त मौर्य ब्राह्मण धर्म का अनुयायी था बाद में जैन धर्म को मानने लगा था, अपने अन्तिम समय में जैन परम्परानुसार श्रवणबेलगोला में अपना शरीर त्याग किया था।⁷ जबकि अशोक बौद्ध धर्म का अनुयायी था। इस वंश के सभी शासकों ने धर्मानुसार आचरण किया तथा धार्मिक सहिष्णुता का प्रचार—प्रसार भी किया। अशोक ने एक ऐसे साररूप धर्म की व्यवस्था करने का दायित्व अपने उपर लिया, जिसके सिद्धान्त सभी सम्प्रदायों के लोगों में मान्य हो। अशोक ने अपने अभिलेखों में ऐसे ही सार धर्म को प्रचारित एवं अनुशासित किया है। उसका कहना था—“ आत्म पाषंड पूजा पर पासंड गरहा नो भवे।”⁸

मौर्यकाल में किसी भी धर्म को किसी अन्य धर्म द्वारा अथवा राजा द्वारा प्रताड़ित करने अथवा निम्न दृष्टि से देखने का कोई उदाहरण नहीं मिलता है। इतिहासविदों के अनुसार चन्द्रगुप्त मौर्य चूके स्वयं भी निम्न जाति का माना गया था अतः कहीं भी किसी प्रकार के सामाजिक वैमनस्य का उदाहरण नहीं मिलता। अशोक के धम्म में भी वैमनस्यता न होकर एकता की भावना उन्नत करने का प्रयास किया गया जिससे धार्मिक सहिष्णुता की भावना ने लोगों के मन में जगह बना ली।

गुप्त काल का कालक्रम इतिहासकारों के अनुसार 257 ई० माना गया है। घटोत्कच, चन्द्रगुप्त प्रथम समुद्रगुप्त, चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य, स्कन्दगुप्त कुमार गुप्त आदि गुप्तकाल के प्रमुख शासक थे। गुप्त नरेशों ने वैष्णव धर्म को राजधर्म स्वीकार किया। फिर भी किसी अन्य धर्म के साथ भेदभाव की स्थिति नहीं थी। शैव धर्म, शाक्त बौद्ध तथा अन्य धर्मों के साथ सहयोग एवं सम्मान देते हुए उन्हें भी विकसित करने में योगदान दिया गया। गुप्तकालीन शासकों की धर्म में रुचि शासकों द्वारा अपनाये जाने वाले धर्म तथा उनके द्वारा बनवाये गये विभिन्न धर्मों के मंदिर आपसी सौहार्द के प्रतीक थे। जैन, शैव, बौद्ध, वैष्णव शाक्त सभी धर्मों के स्थापत्य कला का निर्माण गुप्त काल में हुआ। धार्मिक समन्वय की भावना सर्वत्र विद्यमान थी। गुप्तकालीन सुख शान्ति, समृद्धि, सुरक्षा तथा सहिष्णुता सभी धर्मों में समान रूप से थी। अतः सभी धर्मावलम्बियों ने इसका लाभ उठाते हुए स्वतंत्र प्रचार-प्रसार किया। कदाचित् धार्मिक सहिष्णुता के इस वातावरण में सुख – शान्ति तथा कला संस्कृति के उन्नति के कारण ही गुप्तकाल को इतिहास में स्वर्णकाल के रूप में जाना जाता है। आज भी भारत में ऐसे ही शान्तिपूर्ण मानवतावादी धार्मिक वातावरण की आवश्यकता है।⁹ बी. एन० लूनिया ने लिखा है “गुप्त युग की यह विशिष्टता है कि इस काल में धार्मिक सहिष्णुता, उदारता और स्वतंत्रता अपनी चरम सीमा पर पहुंच चुकी थी। गुप्त नरेश के शासनकाल में विभिन्न धर्मों के अनुयायियों को अपने धार्मिक विश्वास और पूजा उपासना तथा अनुष्ठान आदि करने की पूर्ण स्वतंत्रता थी।”¹⁰

606 ई० में उत्तर भारत के राजनीतिक परिदृश्य कन्नौज की गद्दी पर सम्राट हर्षवर्धन बैठे। जिनका शासन काल ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में तो महत्वपूर्ण है ही साथ ही धार्मिक कार्यों के लिए भी गौरवान्वित करता है। सम्राट हर्ष जहाँ शिव, सूर्य के उपासक थे वहीं वह भगवान बुद्ध में भी श्रद्धा रखते थे। 643 ई० में इसी क्रम में उन्होंने बौद्ध धर्म के विकास हेतु एक सभा का भी आयोजन किया था। इसी वर्ष 643 ई० में ही हर्ष ने प्रयाग में एक और सभा का आयोजन किया था। इससे पूर्व वह 30 वर्षों से प्रयाग में हर छठे वर्ष आयोजन करते आ रहे थे। जिसमें उन्होंने शिव, सूर्य, बुद्ध की मूर्तियों का निर्माण करवाया एवं 5 वर्षों के संचित धन को प्रयाग में दान कर दिया। इस दानोत्सव में उन्होंने बिना किसी धार्मिक एवं

सामाजिक भेदभाव के समान रूप से सभी को सम्मान और दान भी दिया। विभिन्न धर्मों के मध्य समन्वय और उनमें सहिष्णुता की भावना शुरू से ही भारतीय संस्कृति और सभ्यता में निहित रही है। जनसाधारण में धार्मिक सहिष्णुता एवं सम्प्रदायिक सौहार्द की भावना उनकी सांस्कृतिक विरासत का अभिन्न अंग रही है, इस काल के लोग अपने धर्म को अच्छा समझते हुए वे अन्य मत-सम्प्रदायों के अनुयायियों का भी आदर करते थे। उल्लेखित है कि जब गुजरात में जैन राजा जय सिंह सिद्धराज आदि ने अपने मत के मन्दिरों को दान दिया तब उन्होंने अन्य धर्मों के लोगों को भी मुक्त हस्त से दान दिया। ऐसा ही बंगाल के पाल और सेन वंश के राजाओं ने भी किया। अभिप्रायः यह है कि व्यापकता के सन्दर्भ से देखा जाय तो यह एक धार्मिक सहिष्णुता ही थी जिसने उस समय के समाज को गिरने से बचाये रखा।¹¹

इस्लाम का आविर्भाव 622 ई० में एकेश्वरवाद की बुनियाद पर ही हुआ। इसके प्रवर्तक मोहम्मद साहब को हिरा गुफा में ईश्वर का जो संदेश सर्वप्रथम मिला उसके अनुसार ईश्वर अल्लाह एक है, इसके अतिरिक्त कोई दूसरा नहीं है। यद्यपि इस्लाम का उद्भव अपना अस्तित्व बचाने की परिस्थितियों में हुआ अतैव अपने शुरुआती स्वरूप में यह कट्टर एवं आक्रामक धर्म रहा इसके अनुयायिकों की संख्या में अभूतपूर्व वृद्धि हुई और आगे चलकर इसके अनुयायियों ने एशिया और यूरोप को रौंद डाला। तथापि इसके बुनियादी स्वरूप में लौकिक जीवन में ईश्वर के प्रति गहरी निष्ठा और जीवन शैली में नियमन के साथ-साथ सामाजिक सदभावना भी देखने को मिलती है। सूफी मत इस्लाम के मानवतावादी पक्ष को अभिव्यक्त करता है। वास्तव में प्रारम्भिक सूफी लोग इस्लाम धर्म के संत होते थे सूफ नामक गुफा में जाकर ईश्वर की साधना तपस्या में लीन हो जाते थे। वही आगे चलकर सूफी संत कहलाये। धार्मिक ज्ञान और चिंतन में डूबे रहना ही इनकी विशेषता थी। ईश्वर सम्बन्धी विशद ज्ञान के कारण इन्होंने न केवल भारतीय मुसलमानों को प्रभावित किया बल्कि सम्पूर्ण भारतीय समाज भी इने अछूता नहीं रहा, क्योंकि यह धार्मिक कट्टरता और रूढ़िवादिता के विरुद्ध थे। इन्होंने अन्य धर्मों के अनुयायियों के साथ मानवतावादी व्यवहार किया जिसके कारण इस्लाम के अतिरिक्त अन्य धर्म के अनुयायी भी इन सूफी सन्तों का आदर करने लगे। हिन्दू जनता प्रायः सूफी संतों की मजारों-दरगाहों पर जाने लगी, जहाँ दोनों ही धर्मों के लोग हर तरह भेदभाव को त्याग कर समता और भातृत्व के सूत्र में बंध जाते थे। इन सूफी संतों ने मानव जीवन के लक्ष्य ईश्वर प्राप्ति का प्रदर्शन एक नवीन ढंग से किया जिसके परिणामस्वरूप पूर्ण भक्ति आन्दोलन का जन्म हुआ और समाज मानवतावादी संतों की श्रृंखला से समृद्ध हो गया। भारतीय समाज में प्रचलित कर्मकाण्डों तथा कुप्रथाओं का विरोध इन्हें जनसाधारण के और निकट ले आया। सूफी संतों के कारण ही दो विपरीत धर्मों के मध्य सांस्कृतिक समन्वय की संकल्पना यथार्थ के धरातल पर साकार हुई। इस काल के प्रसिद्ध सूफी संतों में निजामुद्दीन औलिया, ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती, शाहगौस

का नाम प्रमुख है।⁽¹²⁾

मध्यकालीन भक्ति आन्दोलन में पहली बार इस युग के संतो ने भक्त और भक्ति के लोकानुकूल प्रतिमानों को न केवल दृढता से स्थापित किया बल्कि हिन्दू मुस्लिम दोनों ही धर्मों की सामाजिक कुरीतियों छुआछूत और बाह्य आडम्बरों पर गहरी चोट करी। 15 वी शताब्दी की सामाजिक व राजनैतिक परिस्थितियां रूढ़िवादिता के दलदल में आकण्ठ धंसी थी जिन्हें भक्ति आन्दोलन के सन्तों ने झकझोर दिया। इन संतो ने जहां एक ओर भक्ति के आधारभूत तत्वों के बीच सामंजस्य तथा सद्भाव स्थापित किया तो वहीं दूसरी ओर औपनिषदिक ज्ञानवृत्त की परिधि को सूफीमत की रहस्वादी मान्यताओं के बीच सामंजस्य की सृष्टि की। इनमें रामानन्द, कबीर, दादू दयाल, रविदास आदि के नाम प्रमुख हैं। तुलसीदास ने रामचरित मानस में “परहित सरिस धर्म हि भाई, परपीड़ा सम नही अधभाई” में सभी प्राणियों के लिए विचार रखे हैं यहाँ किसी जाति विशेष, धर्म विशेष की बात न सहकर मानवता वादी दृष्टिकोण रखा है। रामचरित मानस में गोस्वामी ने सदाचरण एवं धर्म के परिप्रेक्ष्य में हमारे समाज के विभिन्न सम्बन्धों के प्रतीक, क्या धर्म होना चाहिये, उसकी स्थान-स्थान पर सुन्दर व्याख्या की है, यथा भाई का भाई के प्रति, पिता का पुत्र के प्रति, पति पत्नी का धर्म इत्यादि। उल्लेखनीय है कि भक्ति आन्दोलन के अधिकांश संत निम्न जातियों से आये थे और तत्कालीन धार्मिक और सामाजिक अव्यवस्था के शिकार थे। इन्होंने सूफी मत के सिद्धान्तों को अपने बहुत निकट पाया, जिसका परिणाम यह हुआ कि इन संतो और सूफिया के द्वारा दोनो धर्मों के बीच मेल-मिलाप और समन्वय बढ़ता गया और भेदभाव की दीवारे काफी हद तक जर्जर हुई। भक्तिकाल के संतो ने धर्म को अर्कमण्यता की भूमि से हटाकर उसे कर्मयोग के धरातल पर ला खड़ा कर दिया। **(Divine Unity)** दैवीय एकता के तर्क से निर्गुण संतो ने ऐसा प्रभाव दिखाया कि उनकी शिष्य परम्परा में दोनों धर्मों के लोग दीक्षित होने लगे। दोनों ही धर्मों के लोग कबीर के कठोर विचारों को जानते हुए भी उन्हें ग्रहण करने को उत्सुक थे। यह मानवतावाद की एक बड़ी विजय थी। भक्ति आन्दोलन के अन्तर्गत गुरु नानक ने जो पंथ शुरू किया वह आगे चलकर सिक्ख धर्म कहलाया। तत्कालीन संतो की मानवतावादी परम्परा के अनुरूप वे भी कबीर आदि संतो की भांति तथाकथित अवतारवाद, छुआ-छूत, जाँत-पाँत और मूर्तिपूजा को नहीं मानते थे। गुरु नानक का पंथ वेदान्त के अनेक लक्षणों से युक्त था। विशेषतः गुरु नानक की उपासना के चारो अंग ;सरन-खंड, ज्ञान-खण्ड, करम-खण्ड और सच-खण्ड) सूफियों के चार मकामात; शरीरअंत मारफत, उकवा और लाहूत) से निकले हैं। गुरु नानक और सूफी संत बाबा करीम के बीच गाढ़ी मैत्री साम्प्रदायिक समन्वय का एक अप्रतिम उदाहरण है। सिक्ख धर्म शुरू से ही प्रगतिशील और समन्वयवादी रहा है। इसका मानवतावादी पक्ष सदैव ही व्यावहारिक जात-पात, छुआ छूत का विरोधी रहा है।¹³

ईसाई धर्म के प्रवर्तक ईसा मसीह थे, यह धर्म ऐकेश्वरवाद एवं मानवता को सर्वोच्च

मानने के कारण आज दुनिया का सबसे लोकप्रिय और सर्वाधिक अनुयायियों वाला धर्म है, जिसकी सबसे बड़ी विशेषता इसकी सुग्राह्यता और लचीलापन है। ईसा मसीह के उपदेशों का पालन करने वाले इस धर्म का इतिहास उनके जीवन की कठिनाईयों से निःसृत प्रेरक संदेशों व रोचक आख्यानों से युक्त है। भारतवासियों से इस धर्म का सर्वप्रथम परिचय सोलहवीं सदी में केरल के तटीय नगर कांगानोर में हुआ। भारतीय मान्यताओं के अनुसार ईसा मसीह ने अपने जीवन का कुछ समय कश्मीर में बौद्ध धर्म और नाथ सम्प्रदाय के मठों में रहकर ध्यान व साधना में बिताया था। श्रीनगर के खानयार इलाके की एक गली में स्थित रौजाबल नाम की इमारत में एक कब्र बनी है, जिसमें उनका शव समाधिस्थ है।¹⁴

सम्प्रति, आधुनिक काल में भी वैश्विक मानवता से युक्त धार्मिक सहिष्णुता को बल देने के महान प्रयास हुए। औद्योगिक क्रान्ति के दौर में न सिर्फ संसार में आध्यात्मिक पुर्नजागरण हुआ बल्कि मानवमात्र की एकता को पुर्नस्थापित करने की पुरजोर कोशिशें भी की गईं। जब उपनिवेशवाद से उपजी घृणा, युद्ध और हिंसा की आग से समूचा विश्व धधक रहा था और भारत का सदैव उपहास उड़ाने वाली पश्चिमी दुनिया विश्वशांति तथा आध्यात्मिक नेतृत्व के लिए जब पूरब की ओर निहार रही थी तब वैश्विक विश्वशांति की स्थापना के लिए स्वामी विवेकानन्द ने भारतीय दार्शनिक चिंतन की अद्वैतवादी विचाराधारा को, एक सार्वभौम धर्म के आदर्श रूप को, शिकागो विश्व धर्म सम्मेलन में विश्व के समक्ष प्रस्तुत करते हुए प्राचीन भारतीय धर्म और दर्शन के उदात्त दृष्टिकोण का शानदार परिचय दिया। जहाँ उन्होंने भारतीय मानवतावाद की भूमिका में कहा कि मैं भूतकाल के सभी धर्मों को स्वीकार करता हूँ और उनके साथ एक होकर उनकी पूजा उन्ही के तरीके से करता हूँ, मैं मुसलमानों के मस्जिद में जाऊँगा, मैं ईसाई चर्च में जाकर कूस के सामने घुटने टेकूँगा, मैं बौद्ध मंदिरों में जाकर बुद्ध एवं उनके धार्मिक नियमों की शरण लूँगा और मैं हिन्दुओं के साथ वनों में जाकर सबके अन्तःकरण को प्रकाश से परिपूरित करने वाले प्रकाश की खोज में ध्यान करूँगा। स्वामी विवेकानन्द ने मानवमात्र कल्याण हेतु विश्व के सभी ईसाई, मुसलमान तथा हिन्दू को धर्म के आध्यत्मिक चिंतन के मानवतावादी दृष्टिकोण को अपनाने का आह्वान करते हुए धार्मिक सहिष्णुता पर बल दिया तथा मानवता की बुनियाद पर एक सार्वभौम धर्म के गठन की उद्घोषणा की। स्वामी विवेकानन्द ने सभी धर्मों की एकता को बिखरी हुई आध्यत्मिक शक्तियों का गठन कहा था। भारतीय पुर्नजागरण के प्राथमिक संवाहकों में राजा राममोहन राय ने वेदों तथा उपनिषदों में वर्णित अद्वैत अर्थात् एकेश्वरवाद की प्रशंसा करते हुए विभिन्न धर्मों को सार्वभौम ईश्वरवाद की अभिव्यक्ति बतलाया है। इसी प्रकार स्वामी विवेकानन्द के महानतम मानवतावादी विचारों तथा उनके अद्वैत दर्शन को विश्व की समस्त धार्मिक समस्याओं के समाधान के रूप में प्रस्तुत करने के दृष्टिकोण की प्रशंसा करते हुए गुरुदेव रवीन्द्रनाथ टैगोर ने उनको प्राच्य तथा पाश्चात्य का मिलन सेतु कहा है।¹⁵

महान वैज्ञानिक आइंस्टीन ने कहा कि मेरे लिए ईश्वर शब्द मानवीय दुर्बलता की उपज एवं अभिव्यक्ति है, बाईबिल सम्माननीय है, किन्तु आदिम आख्यानों का संग्रह है। मेरी धार्मिकता उस अनन्त उत्साह के विनम्र की प्रशंसा में है जो हमारी कमजोर क्षणभंगुरता के समक्ष सबमें थोड़ी बहुत मौजूद है, नैतिकता सर्वोच्च प्राथमिकता की चीज है क्योंकि विज्ञान मनुष्य को असीमित अपरिमित शक्ति तो दे सकता है, परन्तु उसकी बुद्धि को सही दिशा देने का कार्य धर्म ही कर सकता है और मानवता वादी धर्म वह धर्म है जो किसी भी इन्सान को कर्म को ही सबसे बड़ा धर्म मानने के लिए प्रेरित कर सकता है।¹⁶

ठीक इसी प्रकार ऊँ शब्द पूरे ब्रह्माण्ड में व्याप्त है और सभी धर्मों से यह शब्द जुड़ा है ऐसा माना गया है कि अन्तरिक्ष तथा वायु मण्डल में सौर मण्डल के चारों ओर ग्रहों की गति से जो शोर हो रहा है वह ऊँ की ध्वनि की परिणति है। यह ब्रह्माण्ड की नियमित ध्वनि है। सूक्ष्म इन्द्रियों द्वारा ध्यान लगाने पर इसकी अनुभूति होती है। बौद्ध, जैन, शैव, वैष्णव एवं शाक्त सम्प्रदाय भी इसके अनुयायी रहे हैं। सिक्ख पंथ में ओंकार की मान्यता है। पारसी, यहूदी तथा अन्य मतों में किसी न किसी रूप में ऊँ चिन्ह की मान्यता है। तात्पर्य है कि ऊँ का अस्तित्व सर्वकालिक तथा सार्वभौमिक है।

सामूहिक जीवन में धार्मिकता सामूहिकता की भावना को भी उत्पन्न करती है। धार्मिक अनुष्ठानों व आयोजन द्वारा लोगों में उत्साह का संचार होता है। इसी के तहत व्यक्ति अनेक सामाजिक कार्यों को करते पाये जाते हैं। यह निश्चित है कि जो समाज धर्म के निर्देशों का पालन करता है, वह उन्नति की चरम सीमाओं को प्राप्त होता है। चूंकि धार्मिक विधान व्यक्ति की आंतरिक शक्ति को जागृत करने में पूर्ण रूप से सफल रहता है और व्यक्ति की सजगता जीवन रूपी संग्राम में भी विजय श्री का वरण करती हैं।

सभी धर्म के अनुयायियों के संरक्षण एवं सुरक्षा के लिए भारतीय संविधान में धार्मिक एवं सामाजिक स्वतंत्रता को मौलिक अधिकार का दर्जा दिया गया है, जिससे यहाँ का प्रत्येक व्यक्ति निर्भय होकर अपने धर्म एवं समाज से सम्बन्धित मान्यताओं का पालन पूरी आजादी से कर सके। इतना ही नहीं स्वयमेव भारत का एक धर्मनिरपेक्ष राष्ट्र होना ही धार्मिक निरपेक्षता की एक बानगी है, यहाँ विश्वशांति के निमित्त मानवमात्र के प्रति धार्मिक सहिष्णुता से युक्त सर्व धर्म सम भाव की सदैव अलख जगाये रखने की चैतन्यता नजर आती है। उनमें सदैव एक उदात्त वैश्विक मानवधर्म की स्थापना की चिर अभिलाषा का होना सभी धर्मों के मानवतावादी मूल्यों से युक्त मानव की आध्यत्मिक एकता के अद्वैतवादी दर्शन को ही पुष्ट करता है। ऋग्वेद का यह मंत्र धार्मिक सहिष्णुता की भावना को स्पष्ट करता है जो आज भी प्रासंगिक है—

“सगंछध्व संबदध्वं सं वो मनांसि जानताम्”¹⁷

सन्दर्भ—

1. डा0 पी0 वी0 काणे, धर्मशास्त्र का इतिहास भाग—1, पृ0 3

2. डा० राम नाथ शर्मा, आधुनिक संदर्भ और धर्म, पृ० 20
3. महाभारत, वनपर्व, 3-79 श्रीमहाभारत नीलकण्ठ भाष्य मुद्राणालय पूना, गीता-प्रेस गोरखपुर
4. मनुस्मृति, 6-22, सम्पादक पं० रामेश्वर भट्ट, चौखम्बा सांस्कृतिक प्रतिष्ठान, दिल्ली
5. महाभारत, कर्ण पर्व, 68 - 58, श्रीमहाभारत नीलकण्ठ भाष्य मुद्राणालय पूना, गीता-प्रेस गोरखपुर
6. राधाकृष्ण राय चौधरी, प्राचीन भारत की राजनैतिक एवं सांस्कृतिक विरासत, भारती भवन पब्लिशर्स एण्ड डिस्ट्रीब्यूटर्स चतुर्थ संस्करण, 1977
7. के० ए० नीलकण्ठ शास्त्री, मौर्याज एण्ड सातवाहनाज, मद्रास -1939, नंद मौर्ययुगीन भारत पटना-1969
8. प्रो० भगवती प्रसाद पांथरी, मौर्य सम्राज्य का सांस्कृतिक इतिहास, 1972
9. वाचस्पति गौरोला, भारतीय संस्कृति एवं कला,
10. वी० एन० लूनिया, प्राचीन भारतीय संस्कृति, आगरा, 1998
11. वी० डी० महाजन, प्राचीन भारत का इतिहास, नई दिल्ली, 1999
12. आशीर्वादीलाल श्रीवास्तव, भारत का इतिहास, शिव लाल अग्रवाल एण्ड कम्पनी, आगरा,
13. के० सी० श्रीवास्तव, भारत की संस्कृति तथा कला, युनाइटेड बुक डिपो, इलाहाबाद, 1992
14. रामधारी सिंह 'दिनकर', संस्कृति के चार अध्याय, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद संस्करण, 2008
15. के० सी० श्रीवास्तव, भारत की संस्कृति तथा कला
16. रामधारी सिंह 'दिनकर', संस्कृति के चार अध्याय
17. ऋग्वेद 8,49,2 सम्पादक विश्व बंधु, होशियारपुर-1966

अन्य सहायक संदर्भ-

1. डा० हरि नारायण दुबे, भारतीय संस्कृति, शारदा पुस्तक भवन, इलाहाबाद, संस्करण 2004
2. नरेन्द्र मोहन, भारतीय संस्कृति, प्रभात प्रकाशन
3. राकेश शर्मा, प्राचीन भारत में धार्मिक सहिष्णुता, सत्यम पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली

महात्मा गाँधी का सामाजिक चेतना में योगदान

डॉ० दिनेश कुमार
गुलाब देवी महिला पी०जी०, कालेज
बलिया ।

साहित्य समाज का दर्पण होता है। देश, काल और परिस्थितियों के परिवर्तन के साथ-साथ समाज की दशा और दिशा दोनों बदलती रहती हैं। समाज की वास्तविक छवि को साहित्यकार समाज के सम्मुख अपने साहित्य के माध्यम से प्रस्तुत करता है। साथ ही समाज की आवश्यकताओं को भी मुखरित करता है। अतः जैसी समाज की आवश्यकता होती है समाज के कुछ लोग वैसी ही शिक्षा प्रणाली को अपनाने पर बल देते हैं। प्राचीन कला में समाज में शिक्षा और संस्कृति का विकास नहीं होने के कारण निम्नस्तरीय जीवन यापन करते थे, किन्तु शिक्षा के अनवरत विकास के क्रम में हमारी संस्कृति, हमारे विचारों, हमारी शिक्षा, हमारी शिक्षा की आवश्यकताओं आदि में उत्तरोत्तर विकास हुआ।

विकास के इसी क्रम में एक बहुचर्चित नाम आता है महात्मा गांधी का। गांधी एक सामान्य परिवार से थे। वे शिक्षा को जीवन में सबसे अधिक महत्व देते थे। वे इसे अपने जीवन में भी उतारे। वे अपनी प्रारम्भिक शिक्षा स्वदेश में करने के बाद उच्च शिक्षा के लिए इंग्लैण्ड गये। वहाँ से पढ़ाई पूरी करके दक्षिण अफ्रीका में वकालत की सेवा किये और फिर भारत वापस आ गये। भारत की सामाजिक, आर्थिक व राजनैतिक स्थिति ने उनके मन को हिला कर रख दिया, परिणामतः वे देश की आजादी में कूद गये। उनके विचार से सामाजिक की तत्कालीन बुराइयों को शिक्षा द्वारा दूर किया जा सकता था इसीलिए उन्होंने शिक्षा के द्वारा समाज को सही दिशा देने का अतुलनीय प्रयास किया।

गाँधी जी का शिक्षा दर्शन :-

गांधी जी ने अपने पिताजी के द्वारा खरीदी गयी 'श्रवण पितृभक्ति' नाटक की पुस्तक पढ़ा जिससे उनके मन में श्रवण के जैसा बनने की इच्छा प्रबल हुई और साथ ही 'हरिश्चन्द्र' नाटक का भी विशेष प्रभाव पड़ा जिसने उस बालक में ऐसी प्रेरणा भर दी जो विश्व में जाना जाने लगा। गांधी जी की विचार धारा आदर्शवादी विचारधारा से मिलती जुलती होने के बावजूद भी प्रयोजनवादी के रूप में सफल रहे। वे सत्य को अपने जीवन में एक प्रयोग के रूप में अंगीकृत किये और दूसरों की भी ऐसा ही करने की सलाह देते थे।

सत्य और अहिंसा को वे मानव जीवन का मूल मानते थे और आज के इस वर्तमान परिवेश में भी सत्य और अहिंसा की उतनी ही महत्ता प्रतीत होती है। हम 21वीं सदी में आकर भी यह महसूस करते हैं कि समाज में आज की आधुनिक शिक्षा ग्रहण करने के बाद

व्यक्ति एक मशीन रूपी मानव बन गया है जिसके अन्दर से सत्य, दया, अहिंसा, प्रेम, नैतिकता आदि जैसे सद्गुण गायब हो गये हैं जिसकी वजह से समाज के प्रत्येक वर्ग एवं सम्प्रदाय में प्रेम की जगह नफरत, अहिंसा की जगह हिंसा ने जन्म ले लिया है और मानव अपने जीवन से ऊबकर आत्महत्या तक पहुंच जा रहा है।

गांधी जी के शिक्षा के स्वरूप का ताना-बाना बुनियादी तौर पर उनकी उस समय सामाजिक दृष्टि के चारों ओर से जुड़ा है, जिसे भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन की एक प्रमुख विचारधारा के रूप में लिया जा सकता है। उनकी बुनियादी दृष्टि समाज परिवर्तन की थी। वे आर्थिक और राजनैतिक सत्ता के तत्कालीन ढांचे में बुनियादी परिवर्तनों के प्रति प्रतिबद्ध थे। उन्होंने कहा कि शिक्षा से मेरा अभिप्राय है, 'बच्चे व व्यक्ति के शरीर, मस्तिष्क व आत्मा में विद्यमान श्रेष्ठतत्त्व का प्रकटीकरण व चहुमुखी विकास करना' यहाँ शरीर, मस्तिष्क और आत्मा का समान्वित रूप मानने का सीधा अभिप्राय है कि शिक्षा की प्रक्रिया जिसका विकास करने जा रही है वह केवल भौतिक शरीर ही नहीं, केवल इन्द्रियों द्वारा प्राप्त सूचनाओं का संग्रह ही नहीं बल्कि वह एक चिंतनशील प्राणी है, वह मनन और मंथन करने के योग्य है, सोचने-समझने वाला है, साथ ही दिव्य है, आलोकित होने वाला और आलोकित करने वाला, प्रकाश पुंज है। इसी दार्शनिक विचार धारा को आधार बनाकर गांधी जी ने शिक्षा के सन्दर्भ में बुनियादी शिक्षा को खड़ा किया जिसे बाद में बेसिक शिक्षा का नाम दिया गया।

गांधी जी ने शिक्षा का प्रमुख उद्देश्य जीविकोपार्जन हेतु व्यावसायिक दक्षता को माना है और इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए उन्होंने एक नयी शिक्षा पद्धति की खोज की जिसे बेसिक शिक्षा, बुनियादी शिक्षा, हस्तकला आधारित शिक्षा आदि अनेक नामों से जाना जाता है। इस शिक्षा पद्धति में शिक्षा के उद्देश्य, पाठ्यक्रम, शिक्षण विधियाँ आदि तत्कालीन शिक्षा पद्धति से भिन्न थी।

बुनियादी शिक्षा में गांधी जी ने इन्द्रिय प्रशिक्षण पर विशेष बल दिया और क्राफ्ट आधारित शिक्षा को प्रमुखता दी। उनके अनुसार समाज की अधिकांश बुराईयों की जड़ शिक्षा और बेरोजगारी है। वे शिक्षा और क्राफ्ट कला के आधार पर ऐसे युवा तैयार करना चाहते थे जो बेरोजगार न हों। तो समाज की अनेक बुराईयों स्वतः समाप्त हो जायेगी। क्यों कि तत्कालीन समाज में बेरोजगारी, भूखमरी, गरीबी, अशिक्षा के साथ-साथ समाज में अनेक सामाजिक बुराईयों और अंधविश्वास व्याप्त था। इससे गांधी जी का मन द्रवित हो गया और वे इन सबको जड़ से समाप्त करने का वीणा उठा लिए। वे सत्य और अहिंसा के पुजारी थे तथा उसमें उनका अटूट विश्वास था। वे इसी के सहारे अंग्रेजों की गुलामी से कराह रहे भारत को स्वतंत्र कराने की ठान ली। लगभग तीन दशक के अथक प्रयास से स्वतंत्रता की प्राप्ति में नरम दल के नेता के रूप में इनकी भूमिका सराहनीय रही।

गांधी जी का सामाजिक सहयोग :-

उनके अनेक प्रकार के आन्दोलनों के द्वारा गांधी जी ने समाज के लोगों को जागृत किया और देश की आजादी को प्राप्त किया। समाज के लोगों में अदम्य साहस और पराक्रम होता है। वह समाज की शक्ति को चाहे तो धनात्मक या सकारात्मक रूप देकर संरचनात्मक भूमिका अदा कर सकता है और चाहे तो उसी समाज को नकारात्मक रूप देकर विनाश के गर्त में डुबो सकता है। ऐसी स्थिति में गांधी जी ने समाज के लोगों में व्याप्त अंधविश्वास, अशिक्षा, आदि पर प्रहार करके उसे नयी और सकारात्मक दिशा देने का कार्य किया। सोते हुए समाज को जगाने का कार्य किया। गांधी जी पहले व्यक्ति थे जो सफलता पूर्वक राजनीति के संचालन में अहिंसा का प्रयोग किया।

ऐसा माना जाता है कि अमेरिका को आजाद कराने में मार्टिन लूथर किंग का स्थान सर्वोपरि है और भारत को आजाद कराने में महात्मा गांधी का। उनके कथनी और करनी में एक रूपता होने के कारण उनका जीवन ही एक संदेश के रूप में देखा जाने लगा। गांधी ने जैसा सोचा, वैसा कहा, वैसा किया और वही अपनी प्रसिद्ध पुस्तक "माई एक्सपेरिमेंट विद ट्रुथ" में लिखा भी है। इन्होंने चार पत्रिकाएँ—हरिजन, यंग इण्डिया, नव जीवन और इण्डियन आपिनियन का भी संचालन किया। गांधी जी देश के स्वतंत्रता की लड़ाई में कई बार जेल भी गये। सन् 1944 में मुम्बई विश्वविद्यालय से गोपीनाथ धवन ने महात्मा गांधी पर पहली पी-एचडी की, और उसने बताया कि गांधी जी किस प्रकार समाज की राजनीति में अहिंसा का प्रयोग किये।

गांधी जी राजनीतिक, सामाजिक एवं अन्य क्षेत्रों में इतनी ख्याति अर्जित की और तत्कालीन समाज को इतना योगदान दिया कि वे एक अच्छे राजनीतिज्ञ, समाजशास्त्री और शिक्षाशास्त्री के रूप में प्रसिद्ध हो गये। परिणामस्वरूप देश के गुलामी के समय और स्वतंत्रता के बाद भारतीय शिक्षा व्यवस्था में इनके द्वारा सुझाये गये सुझावों को स्वीकार किया गया और बेसिक शिक्षा को तो राष्ट्रीय शिक्षा का एक अभिन्न अंग माना गया। बाद में जो नवीन बेसिक स्कूल का रूप धारण कर लिए। इस शिक्षा व्यवस्था के द्वारा गांधी जी भारत के सभी बालक/बालिकाओं को स्वावलम्बी बनाकर उन्हें मानसिक स्वतंत्रता दिलाना चाहते थे। इस प्रकार वे एक दार्शनिक की भूमिका में भी खरे उतरते हैं। उस समय समाज में बड़ा असंतोष व्याप्रा गांधी जी शिक्षा द्वारा उन बुराइयों पर विजय प्राप्त कराना चाहते थे।

निष्कर्ष :-

उनके द्वारा किये गये क्रिया-कलापों का विश्लेषण करने पर यह विदित होता है कि वे समाज के शुभचिन्तक, पथ प्रदर्शक, नेता, समाज सुधारक, राजनैतिक, दार्शनिक और शिक्षा

विद भी थे। उन्होंने समाज को आगे बढ़ाने में अपना सबकुछ न्योछावर कर दिया। साथ ही अनेक समस्याओं का सामना भी करना पड़ा था। समाज को ऐसे सपूतों की सदैव आवश्यकता रही है और आगे भी रहेगी।

संदर्भ—

- चाँद किरण (2006), “ शिक्षा दार्शनिक परिप्रेक्ष्य”, विश्वविद्यालय प्रकाशन, दिल्ली।
- पाण्डेय, राम शकल (1995), “ शिक्षा की दार्शनिक एवं समाज शास्त्रीय पृष्ठभूमि”, विनोद पुस्तक मन्दिर, आगरा।
- पाण्डेय, राम शकल (2014), “शिक्षादर्शन और शिक्षाशास्त्री”, अग्रवाल पब्लिकेशन्स, आगरा।

समाज में अर्थ की प्रासंगिकता

डॉ० दीपशिखा श्रीवास्तव
असिस्टेंट प्रोफेसर
आर्य कन्या पी०जी० कालेज,
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

अर्थ का सीधा तात्पर्य है ज्ञान, शक्ति, धन का अर्जन। वर्तमान काल में अर्थ का सीधा तात्पर्य धन के अर्जन से लगाया जाता है और धन के अर्जन से व्यक्ति स्वयं को शक्तिवान समझता है। यह धारणा आज की नहीं समाज के प्रथम लिखित साक्ष्य 'वेद' के अन्तर्गत भी धन, शक्ति ज्ञान की प्राप्ति हेतु प्रार्थनाएं प्राप्त होती हैं जिसे प्राप्त कर मनुष्य स्वयं को सम्पन्न बनाने की कामना रखता है।

यदि प्रारम्भ से देखे तो वैदिक युग में मनुष्य देवों की आराधना कर उनसे शक्ति, सम्पन्न, धनवान होने की प्रार्थना करता है। कृषि प्रधान समाज में मनुष्य चाहता है कि इन्द्र भरपूर मात्रा में जलवृष्टि करें जिससे उसका अनाज अधिक हो, जिस कारण उसका व उसके परिवार का पोषण होने के अलावा अधिशेष प्राप्त हो जिसे वह एकत्र कर क्रय करके वह अन्य से अधिक धन प्राप्त करें। धन की कामना पूर्ण होने पर मनुष्य सर्वप्रथम जिस साध्य की कामना करता है वह है, उसका बड़ा मकान और उसी अधिशेष से एक दिन बड़े मकान के पश्चात् कामना करता है कि बड़े से घर में काम करने हेतु नौकर-चाकर इत्यादि लोग हो, जिनसे वह अपने समस्त कार्यों को सम्पन्न करें और ऐसी इच्छा पूरी होने के पश्चात् वह स्वयं को समकालिक राजा, जागीरदार या कबीले का मुखिया बनाने का प्रयत्न करता है। इस प्रकार उसकी समस्त इच्छाएं धन की प्राप्ति से संभव हो जाती हैं। इस हेतु ही मनुष्य अपने जीवन का मोह तक त्याग कर समस्त प्रयत्न करने को प्रेरित होता है जिससे अर्थ (धन) अर्जित कर सके।

उत्तर वैदिक काल के चरण में जब मनुष्य धन की लालसा हेतु तेजी से अग्रसर था तो समाज के विद्वत्तजनों ने समाज की बौद्धिक हानि को देखते हुए पुरुषार्थ चतुष्टय की धारणा को बल दिया। पुरुषार्थ चतुष्टय अर्थात् पुरुष+चतुष्टय अर्थात् मानव को क्या प्राप्त करने का प्रयत्न करना चाहिए। पुरुषार्थ से तात्पर्य मानव के लक्ष्य या उद्देश्य से है (पुरुषैथ्यते इति पुरुषार्थः)

समाज की आवश्यकता को देखते हुए मनुष्य के जीवन के लक्ष्यों पर विचार करके बौद्धिक वर्ग ने पुरुषार्थ चतुष्टय के अन्तर्गत मानव को चार वर्ग धर्म, अर्थ, काम और अंत में मोझ की ओर कर्म करने को प्रेरित किया।

मानव जीवन के उद्देश्यों को विभिन्न रूपों में परिभाषित करने की चेष्टा की गई और विभिन्न वर्गों के अनुसार विभाजित कर्मों में सभी को अग्रसर करने का प्रयास किया गया। ऋग्वैदिक काल में ही वर्णों के विभाजन द्वारा ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य (द्विज) एवं शूद्र को समाज में अपने-अपने कर्मों को करने हेतु प्रेरित किया जा चुका था। इस ने कर्मों के बंटवारे में क्षत्रिय एवं वैश्य वर्ग ने अर्थ की प्राप्ति अन्य से अधिक की। किन्तु यह समाज के बौद्धिक वर्ग की सफलता थी कि धनी होते हुए भी इन्हें अन्य वर्गों पर प्रभावी होने से बचाया जा सका, सभी अपने अपने स्थान पर महत्वपूर्ण रहे। धीरे धीरे समयानुसार कभी ब्राह्मण एवं क्षत्रिय में स्वयं को श्रेष्ठ दिखाने की होड़ में मतभेद देखे गये किन्तु यह मतभेद भी प्रारम्भ में धन की प्राप्ति हेतु नहीं थे किन्तु अर्थ से प्राप्त शक्ति ने अवश्य अपना प्रभाव छोड़ा, और अन्ततः श्रेष्ठवान, शक्तिवान, धनवान होने हेतु सभी प्रयत्नशील दिखायी देने लगे। इसी के साथ ही समाज में अर्थ की प्रासंगिकता को देखते हुए प्राचीन मनीषियों ने अर्थ के विभिन्न विचारों की ओर संकेत किया।

अर्थ्यन्ते प्रथ्यन्ते इत्यर्थाः इस व्युत्पत्ति के अनुसार चक्षुरादि इन्द्रियों के विषयीभूत रूप, रस गन्ध, शब्द स्पर्श ही अर्थ—काम्य पदार्थ हैं। न्यायभाष्यकार वात्स्यायन 'सुख—सुखहेतु', दुख तथा दुःखः हेतु को अर्थ स्वीकार करते हुए उसे प्रतिप्राणिमात्र मानते हैं। (अर्थास्तावत् सुख सुखहेतुश्च दुःखं दुःखहेतुश्च। तच्च प्रतिप्राणिभिन्नमसंख्येयं च।)

इस प्रकार जो भी विचार और क्रियायें भौतिक जीवन से सम्बद्ध हैं उन्हें अर्थ की संज्ञा से सम्बोधित किया जाता है। (मनुष्याणं वृत्तिः अर्थः। मनुष्यवती भूमि रित्यर्थः)।— अर्थशास्त्र

1.15.1

यही कारण है कि कौटिल्य ने शासन व्यवस्था पर आधृत अपने ग्रन्थ को अर्थशास्त्र कहा।

धर्म और मोक्ष की आवश्यकता केवल मनुष्य को होती है, परन्तु अर्थ और काम के बिना तो मनुष्य, पशु—पक्षी, कीट—पतंग और तृण—पल्लव किसी का भी निर्वाह नहीं हो सकता। अशनाया—पिपासा से व्याकुल जीव को काम भी नहीं लुभा सकता। फलतः जिस अर्थ के ऊपर प्राणिमात्र के शरीर स्थिर है, उसकी प्रधानता का अनुमान सहज ही किया जा सकता है, इसलिए लोकव्यवहार में 'हिरण्यमेवार्जय निष्फला गुणाः' सर्वे गुणा काजचमश्रयन्ते' आदि उक्तियाँ प्रचलित हैं तो अर्थशास्त्र में उसे धर्म और काम का मूल माना गया है। (अर्थ एवं प्रधान इति कौटिल्यः अर्थमूलो हि धर्मकामा) शुक्रनीति में अत्याधिक महत्व प्रदर्शन हेतु मोक्ष को भी तदधीन कह दिया गया है।

देखा गया है कि संसार में मनुष्येत्तर प्राणियों का अर्थ केवल आहार और ग्रह तक

सीमित है। बहुत से प्राणियों को आहार के अतिरिक्त धन की भी आवश्यकता नहीं होती परन्तु मनुष्य का अर्थ चार भागों में विभाजित है— भोजन, वस्त्र, ग्रह और ग्रहस्थी। सभी मनुष्यों को इसकी आवश्यकता होती है। जिस प्रकार एक सम्राट को नाना प्रकार के सुस्वादु व्यन्जनों की, अनेक प्रकार के बहुमूल्य वस्त्रों की, राजप्रसादों की तथा अन्न, थान आदि विभिन्न प्रसाधनों की आवश्यकता होती है, उसी प्रकार एक त्यागी परिव्राट को भी भिक्षाय, कौपीन, कन्दरा और दण्ड—कमण्डलु की आवश्यकता होती है।

चूँकि अर्थ प्रतिप्राणि भिन्न एवं बहुमुखी है, व्यक्ति को ऐश्वर्य से सन्तुष्ट नहीं किया जा सकता। (न वित्तेन तर्पणीयो मनुष्यः) (कठोपनिशद् 4.9.26) और अनुचित अर्थसंग्रह से व्यक्ति स्वार्थी बनकर मोक्षच्युत हो जाता है इसलिए प्राच्य मनीषियों ने 'अर्थ' की महत्ता स्वीकार करते हुए भी उसे 'धर्म' के बाद स्थान दिया। उन्होंने अर्थ के अनर्थकारी रूप—अर्थनिगूहन। सम्प्रमोहमलः कामो भूयस्तद् धर्मो मलोऽर्थस्य निमूहनम्। सम्प्रमोहमलः कामो भूयस्तद् गुणवधितः। (महा शान्ति 12.3.10) को दृष्टि में रखते हुए अर्थशुद्धि पर अधिक बल दिया— सर्वेशामेव शौचानामर्थशौचं परं स्मृतम्। (मनु 5.906) (सिंह, वीरेन्द्र कुमार, प्राचीन भारतीय संस्कृति)

एतदर्थ यजुर्वेद (40.9.2) में कहा गया है कि समस्त विश्व ईशानुप्रणित है इसलिए लोभरहित हो उपलब्ध भोगों का उपभोग करना चाहिए। स्वार्थी भावना को नियन्त्रित करने के लिए मनुस्मृति में अर्थोपार्जन के पाँच नियम बताये गये हैं—

1 अर्थोपार्जन करते समय किसी प्राणी को कष्ट न देना, 2 अपने शरीर को कष्ट न देना,

3 अपने ही श्रम से प्राप्त करना, 4 किसी गर्हित साधन से न प्राप्त करना तथा

5 उसका स्वाध्याय पठन—पाठन में विद्योत्पादक न होना।

उपर्युक्त विवेचन से यह कहा जा सकता है कि संसार के सभी मनुष्यों की आर्थिक आवश्यकतायें एक जैसी होने पर भी पर्याप्त असमान होती है इनका सामंजस्य करना बड़ा कठिन है। आज के बहुविकसित वैज्ञानिक युग में कोई ऐसा उपाय नहीं सुझाया जा सका है, जिसमें विश्व की आर्थिक समस्या को पूरी तरह हल किया जा सके। प्राचीन मनीषियों ने अर्थोपार्जन के नियम बनाकर अर्थशुद्धि द्वारा आर्थिक असमानता के कारण होने वाले पारस्परिक विवादों को दूर करने का प्रयास किया।

संदर्भ—

1. सिंह, वीरेन्द्र कुमार, प्राचीन भारतीय संस्कृति, अक्षयवट प्रकाशन, इलाहाबाद 2002

2. प्रसन्नकुमार, भारतीय संस्कृति एवं सभ्यता, हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, 2003
 3. विद्यालंकार, सत्यकेतु, भारतीय संस्कृति का विकास, श्री सरस्वती सदन, नई दिल्ली, 2003
 4. श्रीवास्तव, एम0पी0, प्राचीन अद्भुत भारत की सांस्कृतिक झलक, सरस्वती प्रकाशन, इलाहाबाद, 2000
 5. मिश्र, जयशंकर, प्राचीन भारत का सामाजिक इतिहास, बिहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पटना, 2013
- दुबे, एच0एन, भारतीय संस्कृति, शारदा पुस्तक भवन, इलाहाबाद, 2009

The Theme of Swami Vivekananda's Speeches and Poetry In “The Light of Longinus” On The Sublimity

Dr. Jai Shankar Tiwari

Assistant Professor

Department of English

Nehru Gram Bharati (Deemed to Be) University

Kotwa Jamunipur Campus, Prayagraj

Here, the supporting or refuting data, to the proposed study, are the concern of literature. The expansion should be taken or the themes should be revised. Potential themes, though some may collapse each other, should be taken out. Other themes may be condensed into smaller stage.

With the help of defining themes, the researcher analyses the data within each theme. The effect of specific themes on the given data is presented. The interest about the themes and the reasons behind their interest is studied here in the given theme.

The theme writing should be started after reviewing the final themes. The themes, which are meaningful, should be taken for consideration as the final theme in the final report.

The objectives, hypothesis, methodology in brief and the tentative findings are discussed in the synopsis. The review of related literature, methodology, in detail, interpretations of the finding with the speculative reasons, recommendations as the educational implications, suggestions for the study etc. will be given in the final form of the theme.

Introduction

Swami Vivekananda, one of the shining stars in the galaxy of Indo - Anglian literature is greatly considered orator and poet of India. The world knows him as a giant intellect, social reformer, philosopher, religious teacher, a great patriot with cosmopolitan feelings. His splendid attempt to unfurl the flag of the Hinduism is well adorned all over the world . It was a spiritual occasion through which the soul of India interacted with the world from the Dyce of the Chicago Assembly in 1893. He saw the humanity in a single thread. rejecting the apparent diversity. This search for humanity led him to the unity of all religions. Actually his reforming spirit is so enchanting that it has illumined the world not to peep into his poetic soul. His literature is a certain distinction and excellence

in composition in Longinus language and style. His literature is the search of truth which is full of strength, purity and knowledge. His speeches and poetry are not the expression for external world but are the result of a man's search of his own permanent identity and to convert that identity to the identity of others and thus from the soul, to 'The super soul'. His speeches and poetry teach us that light always lies in darkness.

Basically, sublimity in literature was introduced by Longinus whose identification is not clear. Longinus is called “The first comparative critic of literature” and “The first romantic critic” (R.A Scott James) He calls sublimity, “a certain and excellence of language which rests in noble mind and gets expressed with diction and figurative language in spontaneous but controlled order.” Longinus in his world famous treatise counts both natural and artificial aspects of sublimity Some aspects of sublimity are borrowed but they are immortal and universal in appeal. For him poetry is not a mechanical process but rather a thing perceptible through spirit, imagination, passion and words. For Longinus, the purpose of the great writers has been to instruct to delight in poetry and to persuade in prose and this purpose is supported by sublimity, made of five basic aspects. In this way he has indicated to the treatment of the subject and the exposition of the sublime method. His main purpose was to show the sublimity which is the root of nobility of creations. Decline and degradation of literature result from the downfall of nobility in soul He was a rhetorician so he gave importance to the figuration of the language in artistic arrangement He became the follower of the Aristotle in this respect, for Longinus the ultimate aim of the literature is to reach to sublimity and its effect on the readers is ecstasy or the transformation to a new ever widening horizon.

When an attempt was made to study the related literature on Swami Vivekananda's speeches and poetry, it was found out that much work has been done on the philosophic side of his writing, besides his contribution to the upliftment of humanity. The world knows the mind of him but the depth of his heart is not measured properly. Sushant kumar Vardhan and Prashant Mishra in their article “Conference Spirituality and poetry” touches the philosophy and so does Zinia Mitrain in “ The Seer's Ink” Rashmi Sharma in The Musings of the Jyana Yoga in the Poetry of Swami Vivekananda especially emphasizes the philosophic touch with music Dr.Radha Nagarth in “Swami Vivekananda the

known philosopher, the unknown Poet,” searches for the devotional, metaphysical and Vedanta aspects of his poetry. Aju Mukhopadhyay in the article “Swami Vivekananda, A Realized Poet.” studies the thematic aspect of his poetry. Pravarkjka Shuddatmaprana compares Swami Vivekananda's spiritual touch with Wordsworth's pantheism. Amar Nath Prasad's “Blending Poetry with Philosophy” touches the aesthetic aspect in the poems like “The Lost Child” and “The Cup”. Tarun Kumar Yadav deals in the love aspect of Swami Ji in “A Ripple of Love”. Sister Nivedita studies different aspects and shades of Swami Vivekananda in “The Master as I saw Him”. Swami Harshanda studies the musicality in the Sanskrit poems of Swami Vivekananda in his article “Music and Vivekananda”. Dr. Kaustav Chakrovorty reaches to the Romanticism as the source of his poetic inspiration in “Yogi as a Poet”. Sarani Manda compares Swami Vivekananda's poetic aspiration with Walt Whitman and Sri Aurovindo in “The Cosmic Consciousness”. K.V. Suryanarang Murti compares him with Tagore in his work “Tagore and Vivekananda”. Dr. Shaleen Kumar Singh studies the different aspects of his poetry and hails him as the pioneer of spiritual poetry.

Besides all this, T.J. Desai in “Reminisces of Swami Vivekananda” searches for the Vedanta impact on the American after Swami Ji's address. Joysh Swisett praises his art of oratory in “Swami Vivekananda: An Orator par Excellence”. S.P. Basu finds not only the gift of gab but Swami ji's commentaries on art and literature in his article “Swami Vivekananda: Orator, Writer and Art”. Swami Ranganathanand in his book “Swami Vivekananda: Human Excellence” presented his oratory in America.

Thus, it is found out that in spite of many works, there is scanty on the sublime concept of Swami Vivekananda.

The purpose of this study is to present Swami Vivekananda's speeches and poetry under the theory of Longinus sublimity. There is no question that there have been many works on the social, ethical and philosophical aspects of Swami Vivekananda. Some scholars like Mohit Chakrovarti, Dr. Radha Nagarath, Rashmi Sharma, Sushant Kumar Vardhan, Aju Mukhopadhyay etc. have taken various aspects of Swami Ji's poetry into considerations also. Among Indo – Anglian saints poets, Swami ji's literature stands on the touchstone of the sublime concept of Longinus. It's true that Swami ji has thought, expressed and

written, nothing out of Indian philosophy. His prose and poetry are the expression of noble soul.

For Longinus, it was natural to find fault with others and to glorify present. This nature of picking holes into the character of the others brings downfall in every fields of life, including the communication. Society's materialistic outlook and negligence of values make the world suffer. As Swami Vivekananda was a seer, he always condemned the materialism prevalent in society. For him the purity of conduct, in every field if life, is the root of salvation, so he taught the humanity to march on the way of values to uplift the soul which is the cry of the soul in the contemporary world of temptation and scamps and valueless values.

Today, when “the world is too much with us' and there is no peace within and outward, the study of glorious poems of Swami Vivekananda are a shower of calm words on the disturbing souls. The purpose of this study is to show how sublimity. (in Longinus's word) can be transformed into the soul of man by reading Swami Vivekandnda's poetry to trace out his spirituality and a life of bliss without caring for grief and joys and ups and downs of life.

Swami Vivekananda (1863-1902), a versatile personality, was blessed with prophetic look and speech. His ideas, words and expression to come out of the store of intelligence, purified by the fire of his emotions and characterized by splendid directness and force. In spite of his various lectures and speeches, his fame depends on his wonderful address at the parliament of religions in Chicago between 11th to 27th September 1893.

Swami Vivekananda's poetry is a spiritual dive in the ocean of the Vedantic concept of soul and bliss, full of poetic beauty and deep symbols. 'In Search of God and other poems' is an anthology of the poems, “Hymns and Songs”, scattered over the pages of the complete works. The first section of this anthology comprises of the translation from Sanskrit, Bangla and Hindi by Swami Ji.

Longinus' Sublimity-

Cassius or Dionysius Longuis, a Greek philosopher, was the instructor and counselor of Zenobia' queen of Plmyra (Syria). He is famous for his treatise 'PERI HYP SOUS' (On Elevation). The sources of sublime lies in the capacities of the speaker or writer. Three of these '**noble language**', '**noble expression**' and '**elevated composition**',- are matters of art that can be acquired by practice but

the two other '**greatness of thoughts**' and '**spontaneous passion**' are innate. As defined by Longinus, the quality of sublimity can be present, both in prose and poetry. Whereas the effect of rhetoric is 'persuasion', the effect of sublime is 'transport' (ekstasis). Nothing is sublime if it does not elevate us. Thus, he has pointed out two things in his treatment-

1. The treatment of subject, and
2. The revelation of the method.

Objectives of The Study

Grandeur of Thought

The sublimity of thought is urgent for a noble soul. Longinus said, "**Sublimity is the echo of greatness of soul**". It can't be expected from the minds, full of servile ideas habits and mean life style. Only the deep thinkers are full of majesty, can express the immortal expression. In spite of being innate, they can be achieved by stability in noble and generous choice of manner and expression. The grandeur of thought is to be emphasized and made effective by suitable treatment of materials.

Capacity for Strong emotions

Longinus promised to deal in the second aspect of sublimity in his other book but unfortunately the other book is not found. The scattered remarks about the strong emotions make the picture a bit clear. He said that nothing contribute more to loftiness of tone in writing and expression than genuine emotions. But the emotions should to be true emotions and in their right place. He discards the emotions such as fear, grief and which are far from the concept of sublimity. The invocation of such mean emotions brings the work below to the standard of excellence.

Longinus is attentive to the use of figures to such an extent that near about one-third part of the treatise is devoted to this aspect. His discrimination and originality of this field is above the mark. The use of figures, in mechanical style, is rejected. They should come in expression, being deeply rooted in genuine emotions. Their natural implication elevated the style. He divides them into two parts- '**figures of thought**' and '**figure of diction**'.

Nobility of Diction

The proper use of words, metaphors and hyperbole is the fourth element of sublimity. The discussion of diction is incomplete because of missing some

important pages of the treatise. If the subject is trivial, the splendid words will mar its beauty. Apart from Aristotle, he allows the usage of two or more metaphors together.

The proper arrangement of words, thoughts, emotions, themselves proceed to the composition of elevated literature into a harmonious whole. Negativity, deformity and non-grandeur are the results if composition is either extremely concise or unduly prolix, the one cripples the thought and the other overtaxes it.

The disarrangement of the four aspects leads to the false sublime. The false sublime is characterized by timidity (bombast of language), puerility (parade and pomp of language), parenthesis (meaningless passion), variation of syntax and defects of style.

Grandeur of Thought

For Longinus, 'Sublimity is the echo of the great soul' and the great thoughts can't be expected from narrow minds. Swami Vivekananda stands at this touchstone. His prose, teachings, musings and poetry are marked in oneness, faith in ourselves, God-realization, toleration of other religions and synthesis of the east and the west. He inspired the people of India to be united and to have faith in their language, heritage, philosophy, literature and physical and mental strength and to "Arise, awake and dream no more". His thoughts on God, spiritual life, man and his concern to the divinity and nature are not common touches. Above all, his optimism is the sole mark of his grandness of thought. Sister Nivedita aptly comments. 'He was contented simply to live that great life and to leave it to others to find the explanation". He seems to echo Jesus Christ when he says to us to love the sinner as equally as saint

"He who is at once the high and low,
The sinner and the saint,
Both God and Worm,
Him Worship-visible, knowable, real, omnipresent,
Break all other idols!"

Longinus did not accept penmanship without the power of strong emotions. Which help in raising the standard of noble thoughts. Swami Vivekanand's extempore speech at Chicago is an ample proof in this concern. Sometimes he is humorous, sometimes ironical and sometimes pathetic. His pathos is not for the material output but his heart used to weep to see the pathetic condition of the dear of mother India and to remember its glorious past. The melody of speech

and poetry rank him with the great orators of the worlds. His speciality lies in the blending of thought and emotions to give the form of sublimity. How pathetic is he in "In Search of God"-

"When dire calamity seizes me,
The heart seems weak and faint,
All nature seems to crush me down,
With laws that never bend."

To blend strong thought with generous emotions, Longinus counts figures into two categories- 'figures of thought' and 'figures of language'. Apostrophe', 'Asyndeton', 'Hyperbaton, Periphrasis' etc are noted by Longinus. As Swami Vivekananda was the prince of oratory, he used to present figures of speech naturally . His works are full of examples of Metaphor, Synecdoche, Metonymy, 'Euphemism , Repetition, Inversion, Rhetorical Question Analogy, Climax, Anti-climax, Prolepsis, Anti-Thesis, Zeugma, Hyperbole, Alliteration, Irony, Epigram, Paradox, Syllepsis, Anaphora, Periphrasis etc. The metaphors and similies suggest the relation between the major and the minor. A beautiful example of the anti-thesis are

"Dependence is misery, Independence is happiness."

"Expansion is life, contraction is death. Love is life and hatred is death."

Longinus's emphasis on the right usage of words is aptly followed by Swami Vivekananda in his speeches and poetry. Through his words, Swami Ji commotioned the west to such an extent as the west hailed him as 'The cyclonic monk of India'. Through his mastery over English, he expressed everywhere without artificial tint. In spite of his philosophical touch to the subject, the diction and expression is heart-touching and sober. How splendid is his expression in the first address at Chicago, "It fills my heart with joy unspeakable to rise in response to the warm and cordial which you have given us". His diction and style reaches to the Romantic spirit when he presents the picture of Nature.

"The moon's soft light, the stars so bright,
The glorious orb of the day,
He shines in them: his beauty might,
Reflected light are they,
The majestic morn, the melting eve,
The boundless billowy sea "

Swami Vivekananda Speeches and poetry lead to the culmination of ecstasy

and take us to the world of “Satyam” (truth), 'Shivam' (welfare) and 'Sundaram'(beauty). It's the combination of strong thoughts, emotions, language and figures of speech that leads to the true sublime. Indeed, his speeches and poetry are full of thoughts, images, symbols, metaphors and words. His usage of proper words at proper place in proper order with command on thoughts and emotions form the immortal impact of his works, speeches and poetry.

Sublimity i.e. great conception, strong emotions, proper figures of speech, noble phraseology, attribute to a dignified composition are a guide to Swami Vivekananda's poetry towards great themes and divine handling of language as in his final speech at Chicago, he inspires the world to “Help and not Flight”, “Assimilation and not Destruction” Harmony and Peace and not Dissection”. In the song of the Free', how spendidly he concludes-

“From dreams awake , from bonds be free!

Be not afraid. This mystery

My shadow, cannot frighten me!

Know once for all that I am He!”

In qualitative research, the thematic analysis emphasizes directing, examining and recording themes within the data. Themes are a part of data and are related to the specific research question. To reach to a meaningful pattern, this process runs in different phases as.

It is the first step for a researcher to know the availability of data. When the valid data is present, the researcher should enlist the codes. At the initial stage, reading and re-reading of the studied material makes the further stages easy. Only reading and re-reading is not enough: notes should also be taken.

The second is generating an initial list of items, from the set data, having re-occurring patterns. This way of organizing and meaningful data is called coding. The codes should be combined to form the over-reading themes. Here, the themes are studied on the base of data. The relationship between codes and themes should be considered at different existing levels.

References

- Dwivedi, A.N: Indo-Anglian poetry, Allahabad Kitab Mahal, 1979
- Abrahams, M.H: The Mirror and the Lamp, Romantic, Theory and The critical Tradition (New York, 1953).

- Monk, S.H: The Sublime. (New York 1935)
- Naik, M.K: Perspectives an Indian Poetry in English New Delhi, Abhinav Publication 1984.
- Bradley, AC: Oxford Lectures on Poetry, New Delhi, Hindustan Publishers and Distributors. 1975
- Biswas, Mita: “Vivekananda, The poet as seer.” Indian English poetry. Delhi. Author Press. 2008
- Iyengar, K.R. Srinivasa: Indian Writing in English, Madras Asian Publishing House, 1971.

उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विद्यार्थियों की ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति का अध्ययन

डॉ० नीता सिन्हा
डॉ० बुद्धिसागर गुप्ता
शिक्षाशास्त्र विभाग
सी० एम० पी० डिग्री कालेज,
इलाहाबाद

प्रस्तुत अध्ययन का उद्देश्य है उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विद्यार्थियों की ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति का अध्ययन करना। प्रस्तुत अध्ययन में वर्णनात्मक अनुसंधान के सर्वेक्षण विधि के अन्तर्गत इलाहाबाद जनपद में उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत स्नातक कक्षा के 200 छात्र एवं छात्राओं का चयन यादृच्छिक न्यादर्श विधि के द्वारा किया गया है तथा इसमें स्वनिर्मित 'ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति मापनी' का प्रयोग किया गया है, एवं आँकड़ों के विश्लेषण एवं व्याख्या के लिए मध्यमान, मानक विचलन, टी मान सांख्यिकीय प्रविधियों को अपनाया गया है। यह पाया गया कि उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति में भिन्नता होती है।

भूमिका

हमारे राष्ट्र में वर्तमान समय में विभिन्न विषयों में छात्रों की उपलब्धि मापने के लिए छात्रों के द्वारा परीक्षा में दिये उत्तर के लिए परीक्षकों द्वारा अंक प्रदान करने की विधि ही अधिक प्रचलित है, जिसमें सामान्यतः 101 बिन्दु अंकन प्रणाली का प्रयोग किया जाता है अर्थात् छात्रों को 0 से 100 तक के कुल 101 प्राप्तांकों में से कोई एक प्राप्तांक प्रदान किया जाता है। इसके साथ-साथ छात्रों को प्रथम, द्वितीय या तृतीय श्रेणी देने तथा अनुत्तीर्ण घोषित करने के पूर्व निर्धारित विभाजन 11 बिन्दुओं का प्रयोग किया जाता है। इस प्रकार के विभाजन बिन्दु न केवल वर्षों बल्कि अनेक दशकों तक बिना किसी संशोधन के चलते रहते हैं। यहाँ यह स्पष्ट करना भी उचित होगा कि ये विभाजक बिन्दु बिना किसी तर्कसंगत आधार के पूर्व निर्धारित किये गये हैं। अंकन की इस परम्परागत प्रणाली की आलोचना समय-समय पर शिक्षाविद्, अध्यापकगण, अभिभावक, शोधकर्ता तथा विद्यार्थियों के द्वारा की जाती रही है। अंकन विधि का जटिल, समस्यात्मक तथा त्रुटियुक्त होना इस आलोचना के प्रमुख कारण हैं।

परीक्षा सुधार के कार्य में संलग्न शिक्षाशास्त्री व अनुसंधानकर्ता, समय-समय पर वर्तमान अंकन प्रणाली में परिवर्तन करने का सुझाव देते रहे हैं। माध्यमिक शिक्षा आयोग

तथा शिक्षा आयोग ने अंकों के स्थान पर ग्रेड का उपयोग करने का सुझाव दशकों पूर्व दिया था। परीक्षा सुधार पर शिक्षा तथा समाज कल्याण मंत्रालय के कार्यदल ने भी सन् 1971 में अंकों के स्थान पर ग्रेड प्रदान करने का सुझाव दिया था। सन् 1975 में राष्ट्रीय शैक्षिक अनुसंधान एवं प्रशिक्षण परिषद् के द्वारा भी ग्रेड के प्रणाली प्रयोग की सिफारिश की गई है। विश्वविद्यालय अनुदान आयोग के द्वारा प्रकाशित "परीक्षा सुधार : एक कार्य योजना" नामक प्रतिवेदन में भी ग्रेड को स्वीकार करने का समर्थन किया गया है। नवीन राष्ट्रीय शिक्षा नीति 1986 की क्रियान्वयन योजना में भी विश्वविद्यालय स्तर पर ग्रेड प्रणाली को स्वीकार करने की बात कही गयी है। अंक प्रणाली के स्थान पर ग्रेड प्रणाली को अपनाने के प्रस्ताव में मूलभूत मान्यता यह है कि छात्रों को उनकी शैक्षिक योग्यता के आधार पर 101 समूहों में विभाजित करना व्यवहारिक दृष्टि से सम्भव नहीं है, क्योंकि न तो अंक प्रदान करने का कोई पर्याप्त, वैध, वस्तुनिष्ठ, विश्वसनीय तथा सार्थक आधार उपलब्ध होता है तथा न ही परीक्षकों में इतनी क्षमता होती है कि वे छात्रों को 101 समूहों में त्रुटि रहित ढंग से बाँट सकें। परीक्षक अधिक से अधिक छात्रों की कुछ सीमित संख्या वाली गुणात्मक श्रेणियों 5, 7 या 9 आदि में ही सफलतापूर्वक विभाजित कर सकते हैं। इन गुणात्मक श्रेणियों को ही ग्रेड 15 श्रेणी कहा जाता है। इन श्रेणियों को संकेताक्षर जैसे A, B, C, D, E तथा F आदि से अथवा संकेतांक जैसे 0, 1, 2, 3, 4 आदि से प्रदर्शित किया जाता है तथा इन्हीं बिन्दुओं को ग्रेड कहा जाता है। स्पष्टतः अंक प्रणाली के विपरीत ग्रेड प्रणाली वास्तव में छात्रों को कुछ गुणात्मक श्रेणियों में बाँटती है।

ग्रेड शब्द की उत्पत्ति लैटिन शब्द 'ग्रेड्स' से हुई है जिसका तात्पर्य अंग्रेजी के शब्द Step से है। शिक्षा में ग्रेडिंग विद्यार्थियों के वर्गीकरण से सम्बन्धित है जो उनके निष्पादन के अनुसार सुनिश्चित होती है। इस पद्धति में छात्रों द्वारा प्राप्त अंकों का सी.जी.पी.ए. स्केल पर औसत निकालकर उसे ग्रेड दिया जाता है। परीक्षा सुधार के क्षेत्र में कार्यरत विशेषज्ञों का ध्यान इस विचार की ओर शीघ्रता से आकर्षित हुआ एवं उन्होंने माना कि अंकन वर्गों की संख्या को कम करके अंकन की त्रुटियों को काफी सीमा तक समाप्त किया जा सकता है, इसलिए उन्होंने ग्रेड प्रणाली को अपनाये जाने का सुझाव दिया। अमेरिका आदि विकसित देशों में तो काफी समय से ग्रेड प्रणाली का प्रयोग किया जा रहा है। भारत में भी कुछ प्रगतिशील शिक्षा संस्थाओं, माध्यमिक शिक्षा परिषदों, विश्वविद्यालयों तथा तकनीकी व व्यवसायिक शिक्षा संस्थाओं ने ग्रेड प्रणाली का प्रयोग प्रारम्भ कर दिया है। परन्तु ग्रेड प्रणाली अपनाये जाने के प्रस्ताव को सिद्धान्ततः स्वीकार करने के बावजूद भी ग्रेड की संख्या पर कोई सर्वसम्मत निर्णय नहीं हो पाया है। कुछ 5 बिन्दु ग्रेड प्रणाली को उपयुक्त बताते हैं, कुछ विद्वान 7 बिन्दु ग्रेड प्रणाली को तथा कुछ विद्वान 9 बिन्दु ग्रेड प्रणाली को

उचित ठहराते हैं। सैद्धान्तिक दृष्टि से ग्रेड प्रणाली में कितने भी बिन्दु हो सकते हैं।

कुशवाहा, ए०ए० ने (1985) में कानपुर विश्वविद्यालय में परीक्षा पद्धति का एक आलोचनात्मक अध्ययन किया और पाया कि अधिकतम लोगों ने अनुभव किया है कि आन्तरिक मूल्यांकन को लागू करना चाहिए। आन्तरिक मूल्यांकन एवं बाह्य मूल्यांकन से प्राप्त अंकों को जोड़ना चाहिए। केन्द्रीय मूल्यांकन से परिणाम को शीघ्र तैयार करने में मदद मिलेगी। पुनर्मूल्यांकन को समाप्त कर देना चाहिए। उत्तर पुस्तिका के अनुक्रमांक को कोड में बदल देना चाहिए। गेस पेपर और दिग्दर्शिका के प्रकाशन पर रोक लगाना चाहिए। छात्रों की अभिरूचि तथा योग्यता के आधार पर भावी पाठ्यक्रम के चयन करने की दृष्टि से ग्रेड प्रणाली अधिक उपयुक्त तथा वैज्ञानिक है। विभिन्न परीक्षा संस्थाओं या विश्वविद्यालय के द्वारा घोषित छात्रों के परिणामों की तुलना करने की दृष्टि से मूल्यांकन की ग्रेड प्रणाली अत्यधिक उपयोगी है। विभिन्न संस्थाओं या विश्वविद्यालयों का अंकन स्तर भिन्न-भिन्न होने पर प्राप्तांकों के द्वारा परीक्षार्थियों की तुलना तर्कसंगत प्रतीत नहीं होती है। ग्रेड प्रणाली ऐसी स्थिति में एक उपयोगी साधन का कार्य करेगी।

शोध के उद्देश्य

1. उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति का तुलनात्मक अध्ययन करना।
2. उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति का तुलनात्मक अध्ययन करना।

शोध की परिकल्पनाएँ

1. उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति में अन्तर है।
2. उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति में अन्तर है।

शोध की शून्य परिकल्पनाएँ

1. उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति में अन्तर नहीं होता है।
2. उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति में अन्तर नहीं होता है।

अध्ययन विधि—प्रस्तुत अध्ययन की प्रकृति के अनुसार विभिन्न शोध विधियों में से सर्वेक्षण विधि का प्रयोग किया गया है।

न्यादर्श—प्रस्तुत अध्ययन में यादृच्छिक न्यादर्श विधि के द्वारा इलाहाबाद जनपद में उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत स्नातक कक्षा के 200 छात्र एवं छात्राओं का चयन किया गया है।

उपकरण—प्रस्तुत अध्ययन में शोध उपकरण के रूप में स्वनिर्मित 'ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति मापनी' का प्रयोग किया गया है।

प्रयुक्त सांख्यिकी— प्रस्तुत अध्ययन में आँकड़ों के विश्लेषण एवं व्याख्या के लिए मध्यमान, मानक विचलन, टी मान सांख्यिकीय प्रविधियों का प्रयोग किया गया है।

विश्लेषण एवं व्याख्या

उद्देश्य-01 उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति का तुलनात्मक अध्ययन करना।

सारणी संख्या-4,01

उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति से सम्बन्धित मध्यमान, मानक विचलन एवं टी0 अनुपात

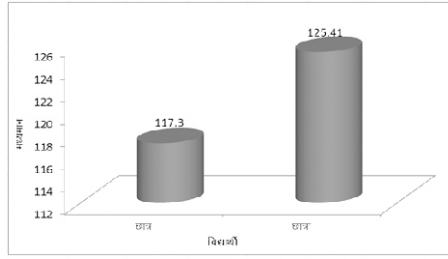
विद्यार्थी	संख्या	मध्यमान	मानक विचलन	टी-मान
छात्र	50	117.30	6.50	5.734*
छात्रा	50	125.41	7.60	

*0.05 सार्थकता स्तर पर सार्थक

सारणी संख्या 4.01 के अवलोकन से यह ज्ञात है कि उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति से सम्बन्धित टी-मान 5.734 है जो कि 0.05 सार्थकता स्तर पर सार्थक है जिससे शून्य परिकल्पना "उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति में सार्थक अन्तर नहीं है, निरस्त हो जाती है जिससे शोध परिकल्पना "उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति में सार्थक अन्तर है" स्वीकार की जाती है अर्थात् यह कहा जा सकता है कि उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति में भिन्नता होती है।

चित्र संख्या- 01

उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति से सम्बन्धित मध्यमान



चित्र संख्या 01 में उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति के मध्यमानों के अवलोकन से यह स्पष्ट होता है कि उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्रों का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति से सम्बन्धित मध्यमान 117.3 है तथा उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्राओं की ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति से सम्बन्धित मध्यमान 125.41 है, इससे यह स्पष्ट होता है कि उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्राओं की ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग के छात्रों की ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति से अपेक्षाकृत अधिक पायी जाती है। अतः उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत विज्ञान वर्ग की छात्राएं ग्रेडिंग प्रणाली को लेकर अपने भविष्य के प्रति ज्यादा संवेदनशील होती हैं।

उद्देश्य-02 उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति का तुलनात्मक अध्ययन करना।

सारणी संख्या-4.02

उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति से सम्बन्धित मध्यमान, मानक विचलन एवं टी0 अनुपात

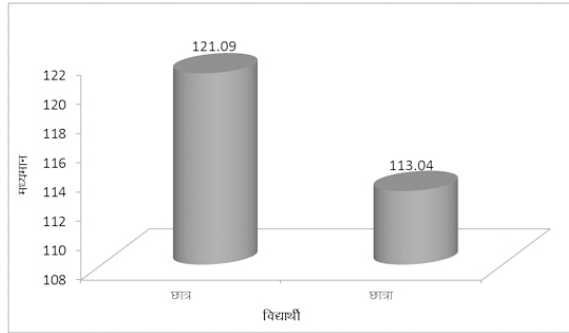
विद्यार्थी	संख्या	मध्यमान	मानक विचलन	टी-अनुपात
छात्र	50	121.09	6.16	7.072*
छात्रा	50	113.04	5.18	

*0.05 सार्थकता स्तर पर सार्थक

सारणी संख्या 4.01 के अवलोकन से यह ज्ञात है कि उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति से सम्बन्धित टी-मान 7.072 है जो कि 0.05 सार्थकता स्तर पर सार्थक है जिससे शून्य परिकल्पना "उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति में सार्थक अन्तर नहीं है, निरस्त हो जाती है जिससे शोध परिकल्पना "उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति में सार्थक अन्तर है" स्वीकार की जाती है अर्थात् यह कहा जा सकता है कि उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति में भिन्नता होती है।

चित्र संख्या 02

उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति से सम्बन्धित मध्यमान



चित्र संख्या 02 में उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति के मध्यमानों के अवलोकन से यह स्पष्ट होता है कि उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्रों का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति से सम्बन्धित मध्यमान 121.09 है तथा उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्राओं की ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति से सम्बन्धित मध्यमान 113.04 है, इससे यह स्पष्ट होता है कि उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्रों की ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्राओं की ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति से अपेक्षाकृत अधिक पायी जाती है। अतः उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र ग्रेडिंग प्रणाली को लेकर अपने भविष्य के प्रति ज्यादा संवेदनशील होते हैं।

शैक्षिक निहितार्थ

अध्ययन के परिणाम से यह स्पष्ट होता है कि उच्च शिक्षा स्तर पर अध्ययनरत कला वर्ग के छात्र-छात्राओं का ग्रेडिंग प्रणाली के प्रति अभिवृत्ति में भिन्नता होती है। नवाचार में मापन तथा मूल्यांकन के क्षेत्र में निकष संदर्भित व मानक संदर्भित मापन, संरचनात्मक व योगात्मक मूल्यांकन, सतत आन्तरिक मूल्यांकन, प्रश्न बैंक, खुली पुस्तक परीक्षा प्रणाली, कम्प्यूटरों के उपयोग, प्राप्तांकों का परिमापन, परीक्षा में पारदर्शिता तथा सार्वजनिक परीक्षाओं का प्रमापीकरण जैसे नवाचारों पर विशेष जोर दिया जा रहा है। मापन तथा मूल्यांकन के क्षेत्र में इनको अपनाने से काफी सीमा तक छात्रों की योग्यताओं का मापन अधिक वस्तुनिष्ठ, विश्वसनीय तथा वैध ढंग से करना सम्भव हो सकेगा।

संदर्भ—

- ओड, एल0के0 (2008) 'शिक्षा की दार्शनिक पृष्ठभूमि' राजस्थान जयपुर : हिन्दी ग्रंथ एकेडेमी।
- गुप्ता, एस0पी0 (2005), आधुनिक मापन एवं मूल्यांकन, इलाहाबाद: शारदा पुस्तक भवन।
- बेस्ट, जे.डब्लू (1970), "रिसर्च इन एजुकेशन" प्रेन्टिस हाल
- https://www.ugc.ac.in/pdfnews/4258605_Report-of-the-Committee-on-Evaluation-Reforms.pdf.

राजनीतिक उथल-पुथल के बीच राज्यपाल की राजनैतिक चुनौतियाँ : एक संक्षिप्त अवलोकन (1959 से 2018 तक)

हरीराम प्रजापति
शोधार्थी
डॉ. मानवेन्द्र सिंह
शोध निर्देशक
डी.एस.एन. कॉलेज
कन्नौज, उन्नाव

विश्व का विशालतम एवं व्यवहारिक संविधान निर्मित करने वाले देश भारत में राज्यपाल का पद संवैधानिक के साथ-साथ गरिमामय एवं सम्मानपूर्ण होता है। वह उस इकाई राज्य का प्रमुख होता है, जिस राज्य में अपने पद को सुशोभित कर रहा होता है परन्तु राज्यपाल के पद से सम्बन्धित अनुच्छेदों को लिपिबद्ध करते समय संविधान सभा के सदस्य इस बात की पूर्वकल्पना नहीं कर सके कि राज्यपाल की राजनीतिक चुनौतियों का क्या होगा जब उसके सामने गठबन्धन की सरकारें आर्येंगी तथा त्रिशंकु विधान सभा के दौरान राजनीतिक उथल-पुथल का सामना कैसे करेंगे। इन्हीं परिस्थितियों का फायदा राज्यपाल से लेकर सभी राजनीतिक पार्टियाँ उठाती रहीं हैं तथा एक-दूसरे पर आरोप प्रत्यारोप लगाने में कोई कसर नहीं छोड़ती हैं। कभी-कभी तो राज्यपाल पर भी सीधे-सीधे निशाना साध दिया जाता है और आरोप लगा दिया जाता है, कि राज्यपाल केन्द्र सरकार के इशारे पर कार्य कर रहे हैं। केन्द्र में जिस पार्टी की सरकार होती है, उस पर विपक्षी दल हमेशा आरोप लगाते रहे हैं। कभी-कभी ऐसा प्रत्यक्ष रूप से दिख भी जाता है, कि राज्यपाल केन्द्र सरकार के इशारे के अधीन कार्य कर रहे होते हैं। परन्तु यह कह देने या आरोप प्रत्यारोप लगा देने से इस बात की पुष्टि नहीं हो जाती। 1959 से लेकर 2018 तक समय-समय पर राज्यपाल पर पक्षपात पूर्ण कार्य का आरोप लगता रहा है। इस बात की पुष्टि के लिए उत्तर प्रदेश के पूर्व विधान सभा अध्यक्ष एवं पश्चिम बंगाल राज्य के पूर्व राज्यपाल जी से उत्तर जानने की कोशिश की गयी। महोदय का उत्तर कुछ इस प्रकार से था "राज्यपाल का पद एक संवैधानिक पद है, उससे यह अपेक्षा की जाती है कि निष्पक्ष होकर कार्य करेगा, लेकिन कभी-कभी राजनीतिक कारणों से उसके ऊपर पक्षपात पूर्ण कार्य करने का आरोप लगाया जाता है। इससे राज्यपाल के संवैधानिक पद की मर्यादा पर आँच आती है और अन्ततः कटुता का वातावरण निर्माण होता है, पद का महत्त्व कम हो जाता है। ऐसा करना संवैधानिक एवं व्यवहारिक दृष्टि से उचित नहीं है।" (माननीय केशरी

नाथ त्रिपाठी, उ0प्र0 के पूर्व विधान सभा अध्यक्ष एवं पश्चिम बंगाल राज्य के पूर्व राज्यपाल से साक्षात्कार, दिनांक 30.10.2019 सायं 6:15)

आपके उपर्युक्त उत्तर से यह स्पष्ट हो जाता है कि राज्यपाल पर पक्षपात पूर्ण कार्य करने का आरोप लगाया जाता है। इस स्थिति को संविधान सभा के सदस्यों ने नजर अन्दाज किया या उनकी पूर्व कल्पना से परे था कि राज्यपाल पर पक्षपात पूर्ण कार्य का आरोप लगाया जायेगा, वह भी तब जब कभी त्रिशंकु विधान सभा की बात आयेगी और राज्यपाल महोदय का निर्णय पक्षपात पूर्ण कार्य कहा जायेगा। राज्यपाल एवं केन्द्रीय सरकार पर आरोपों का सिलसिला संविधान लागू होने के कुछ वर्षों बाद से ही शुरू हो गया था। राज्यों में गैर कांग्रेसी सरकारें बनती गयी, उनके खिलाफ अनुच्छेद 356 का प्रयोग होता रहा। प्रतिपक्षीय राजनीतिक दल आरोप प्रत्यारोप लगाते रहे। उस समय से लेकर आज तक कई बार ऐसा मौका देखने को मिला है, जब राज्यपाल द्वारा राजनीतिक उथल-पुथल के दौरान कोई भी निर्णय लिया गया है, तो उस पर पक्षपात पूर्ण कार्य होने का आरोप ही लगाया गया है और शायद लगाया जाता रहेगा। जब तक कि त्रिशंकु विधान सभा के दौरान होने वाली समस्याओं का समाधान संविधान में अन्तर्निहित नहीं कर दिया जाता। तब तक आरोप और प्रत्यारोप का सिलसिला चलता रहेगा और राज्यपाल स्वनिर्णय लेते रहेंगे और उन पर विपक्षी दल तंज कसते रहेंगे। चाहे वह केरल का मामला हो, उत्तर प्रदेश का मामला हो या कर्नाटक का मामला हो, राज्यपाल के समक्ष हमेशा राजनीतिक चुनौती ही खड़ी हुयी हैं। उनमें से कुछ चुनौतियों का उल्लेख निम्नवत् है –

राजनीतिक चुनौतियाँ –

राज्यपाल के समक्ष राजनीतिक चुनौतियाँ कोई नई बात नहीं है, इसकी शुरुआत करीब छः दशक पूर्व मानी जा सकती है। सन् 1956 में राज्य पुनर्गठन आयोग की रिपोर्ट के आधार पर केरल राज्य का गठन किया गया। वहाँ 1957 ई० में पहली बार विधान सभा चुनाव हुआ, उस चुनाव में कुल 127 सीटों में से नंबूदरीपाद के नेतृत्व में कम्यूनिस्ट पार्टी ने 60 सीटें जीती थीं। 5 निर्दली विधायकों को मिलाकर सरकार बनी। उस समय दुनिया में पहली बार ऐसा हुआ था कि जब कम्यूनिस्ट पार्टी ने लोकतान्त्रिक तरीके से चुनाव लड़कर जनता का समर्थन पाया हो और सरकार बनायी हो। उस समय भारत के तत्कालीन प्रधानमंत्री श्री पं० जवाहरलाल नेहरू थे, जिन्हें जनतन्त्र का पुरोधा माना जाता था। वे कम्यूनिस्ट पार्टी के विरोधी थे। भारत में पहली बार ऐसा हुआ था जब किसी प्रदेश में गैर कांग्रेसी सरकार बनी थी। यह बात कांग्रेस को बहुत रास नहीं आयी। केरल सरकार भूमि सुधार और सामाजिक सुधार जैसे कार्यक्रम चलाने लगी। यह बात विपक्षी पार्टी को गले से उतर नहीं रही थी। लिहाजा कम्यूनिस्ट पार्टी से जुड़े पाँच निर्दली विधायकों को तोड़ने की

पुरजोर कोशिश की परन्तु असफल रहे। जब एक भी विधायक नहीं टूटा तो 31 जुलाई 1959 को संविधान के अनुच्छेद 356 का उपयोग/ दुरुपयोग करते हुये तत्कालीन राज्यपाल ने राष्ट्रपति शासन की माँग की और केरल राज्य में राष्ट्रपति शासन लगा दिया गया। राज्यपाल का यह निर्णय केन्द्रीय सरकार के इशारे पर लिया गया। राष्ट्रपति शासन संवैधानिक कार्य है परन्तु राजनीतिक दबाव में आकर निर्णय लेना किसी बड़ी चुनौती से कम नहीं है। जनतादल जो कि गैर कांग्रेसी सरकार के रूप में केन्द्र में पहली बार सत्ता में आयी उसने अनुच्छेद 356 का उपयोग/दुरुपयोग करते हुये 30 अप्रैल 1977 को कुल 9 राज्यों में राष्ट्रपति शासन लगाया था। इसके प्रतिउत्तर में केन्द्रीय कांग्रेस सरकार ने सन् 1980 ई० से लेकर सन् 1984 ई० के दौरान कुल 16 अलग-अलग राज्यों में राष्ट्रपति शासन को लागू किया था। 1983 के सरकारिया आयोग के प्रत्यावेदन के बाद आज भी जब कभी मौका मिलता है तब अनुच्छेद 356 का सहारा लेते हुये किसी भी राज्य में राष्ट्रपति शासन लागू कर दिया जाता है। इस दौरान राजनीतिक चुनौती का सामना राज्यपाल को ही करना होता है।

उत्तर प्रदेश राज्य की राजनीति में भी एक मामला ऐसा आया था, जब राज्यपाल पूरी तरह से निर्णय लेने में विफल रहे थे और उन पर पक्षपात पूर्ण कार्य करने का आरोप लगाया गया था। बात है सन् 1998 ई० की जब तत्कालीन सरकार के मुख्यमंत्री श्री कल्याण सिंह को बर्खास्त कर जगदम्बिका पाल को 21 फरवरी 1998 को रातों रात मुख्यमंत्री पद की शपथ दिला दी गयी। उन्हें 24 फरवरी तक बहुमत साबित करने को कहा गया था। राज्यपाल महोदय के इस निर्णय को इलाहाबाद उच्च न्यायालय में चुनौती दी गयी। न्यायालय के लिखित आदेश मिलने के बाद जगदम्बिका पाल को कुर्सी छोड़नी पड़ी। 23 फरवरी 1998 को बहुमत परीक्षण हुआ, जिसमें श्री कल्याण सिंह ने बहुमत प्राप्त कर लिये और मुख्यमंत्री पद पर बने रहे। इस दौरान तत्कालीन विधान सभा अध्यक्ष श्री केशरी नाथ त्रिपाठी जी ने कल्याण सिंह के पक्ष में वोट देने वाले 12 नामित विधायकों को दलबदल के आरोप में उनकी सदस्यता समाप्त घोषित कर दी थी। इसके बावजूद कल्याण सिंह ने सदन में बहुमत हासिल कर लिया था। उस समय विधान सभा अध्यक्ष एवं राज्यपाल महोदय के सामने बड़ा राजनीतिक संकट उत्पन्न हो गया था। सही निर्णय न होने के कारण राज्यपाल पद की गरिमा को भी ठेस पहुँची थी। आमतौर पर यह संकट तब उत्पन्न होता है, जब केन्द्र एवं राज्य दोनों जगह अलग-अलग दल की सरकारें होती हैं। उस समय सामंजस्य बैठाना कठिन हो जाता है। उत्तर प्रदेश में 1998 की घटना के दौरान विधान सभा अध्यक्ष रहे माननीय केशरी नाथ त्रिपाठी जी से साक्षात्कार में यह प्रश्न किया गया कि “केन्द्र एवं राज्य दोनों में भिन्न-भिन्न राजनीतिक दल की सरकार होने से

राज्यपाल महोदय को कार्य करना कितना सरल या कठिन होता है?" उत्तर के दौरान माननीय अध्यक्ष जी ने कहा – "केन्द्र और राज्य में भिन्न राजनीतिक दल की सरकार होने से राज्यपाल की कार्य प्रणाली में कोई विशेष अन्तर नहीं पड़ता। यदि संविधान के अनुसार केन्द्र एवं राज्य की सरकारें काम करें। एक दूसरे की मर्यादायें, कर्तव्यों एवं अधिकारों का ध्यान दें तो राज्यपाल को अपने कार्य निष्पादन में कोई कठिनाई नहीं होती, चूँकि केन्द्र एवं राज्य की सरकारों का आधार राजनीतिक होता है। इसलिए दोनों में कभी-कभी टकराव की स्थिति आ सकती है। ऐसे में राज्यपाल के समक्ष कुछ कठिनाई हो सकती है, लेकिन उन सबका समाधान हो जाता है।"¹

आपके उपर्युक्त उत्तर से यह स्पष्ट है कि दोनों जगह पर यदि विरोधी दल की सरकार होती है फिर भी राज्यपाल महोदय को कार्य करने में कोई विशेष कठिनाई नहीं होगी यदि वे संवैधानिक नियमों का पालन करते हुये कार्य करें।

गठबन्धन की सरकारों में टूटना जुड़ना आम बात रही है। इसी टूटने जुड़ने के दौरान राज्यपाल के समक्ष राजनीतिक चुनौतियाँ भी आयी हैं। भारतीय राज्यों की राजनीति में ऐसा कई बार हुआ है कि जब गठबन्धन टूटने से सरकारें गिरी हैं और मुख्यमंत्रियों के कार्य काल में बाधा उत्पन्न हुई है। जैसे – 1968 ई० में सतीश प्रसाद सिंह 7 दिन के लिए बिहार राज्य के मुख्यमंत्री रहे। 1978 ई० में सी. एच. मो. को या 45 तक केरल राज्य के मुख्यमंत्री रहे। सन् 1990 में हरियाणा में ओम प्रकाश चौटाला ने सिर्फ 5 दिन मुख्यमंत्री पद का स्वाद चख पाये। इन घटनाओं के अतिरिक्त अभी हाल ही में एक बड़ी घटना हुयी जिसमें राज्यपाल महोदय पर तमाम प्रश्न उठाये गये। वह मामला है कर्नाटक का— कर्नाटक राज्य का मामला सन् 2018 में 17 मई को मुख्यमंत्री पद की शपथ लेने वाले बी. एस. येददयुरप्पा का है। यहाँ के तत्कालीन राज्यपाल ने सरकारिया रिपोर्ट 1983 के अनुसार चुनाव बाद सबसे बड़ी पार्टी को मुख्यमंत्री पद की दावेदारी के लिए आमन्त्रित करते हुए भारतीय जनता पार्टी के बी. एस. येददयुरप्पा को मुख्यमंत्री पद की शपथ दिलायी और अपना बहुमत साबित करने के लिए 15 दिन का वक्त दिया। B.J.P. के पास 104 सीटें थी। कुल 222 सीटों पर चुनाव हुआ था। बहुमत के लिए 112 सीटें चाहिए थी। कांग्रेस 78 सीटों के साथ दूसरे स्थान पर एवं जनता दल सेक्यूलर (जदएस) 37 सीटों के साथ तीसरे स्थान पर थी। बी. एस. येददयुरप्पा को मुख्यमंत्री की शपथ दिलाये जाने के बाद कांग्रेस सहित अन्य विपक्षी दल यह कहना शुरू कर दिया कि गोवा, बिहार, मणिपुर, मेघालय आदि में विपक्षी पार्टियों को सबसे बड़ी पार्टी होने के बाद भी उन्हें सरकार बनाने के लिए आमन्त्रित नहीं किया गया जो कि लोकतन्त्र के विरुद्ध है। यदि कर्नाटक में ऐसा किया जाता है तो अन्य राज्यों में क्यों

नहीं। इन्हीं सबके बीच कांग्रेस एवं जदएस ने मिलकर गठबन्धन करने के बाद सर्वोच्च न्यायालय में येददयुरप्पा को मुख्यमंत्री बनाये जाने के राज्यपाल के निर्णय को चुनौती दी। सर्वोच्च न्यायालय ने उपर्युक्त कार्य का संज्ञान लेते हुये रातों-रात निर्णय दिया, कि येददयुरप्पा को 15 दिन का नहीं बल्कि आज शाम (19 मई 2018) तक का मौका दिया जाता है। येददयुरप्पा ने बहुमत परीक्षण के पूर्व ही त्यागपत्र दे दिया और कर्नाटक के इतिहास में दोबारा उन्हे कम समय के लिए मुख्यमंत्री पद पर रहने का सौभाग्य मिला। यहाँ पर प्रमुख बात यह है कि राज्यपाल के सही निर्णय होने के बावजूद उन्हे राजनीतिक दावपेंच के बीच अनावश्यक फँसाया गया और आरोपित किया गया। इस तरह से हमेशा राज्यपाल राजनीतिक चुनौतियों का सामना करने के लिए तैयार एवं तत्पर रहें।

निष्कर्ष

उपर्युक्त राजनीतिक उथल-पुथल के घटनाक्रम को जानने के बाद यह निर्णय लिया जा सकता है कि राज्यपाल का कार्य संविधान सम्मत ही होता है, परन्तु इस राजनीति के महाभारत में सभी राजनीतिक दल अपने-अपने लाभ के लिए राज्यपाल के कार्यों की समीक्षा एवं परिभाषा अपने-अपने ढंग से करते हैं। जब किसी राजनीतिक दल को सत्ता प्राप्त नहीं होती है तो वह नैतिकता की परिभाषा बदल देता है और राज्यपाल के कार्य को अनैतिक बताने लगता है। यह तो महाभारत ग्रन्थ के अन्तिम युद्ध के दौरान श्री कृष्ण एवं दुर्योधन के वार्तालाप की तरह ही साबित होती है। महाभारत का युद्ध अन्तिम पड़ाव पर था। दुर्योधन एवं भीम का गदा युद्ध चल रहा था, उस दौरान दुर्योधन का शरीर माता गान्धारी के आशीर्वाद से बज्र का हो गया था, सिर्फ जंघे को छोड़कर। उस समय श्री कृष्ण भीम से कहते हैं कि मझिले भइया जंघा पर प्रहार कीजिए तो इस पर दुर्योधन कहता है कि गदा युद्ध में जंघा पर वार करना अनैतिक एवं धर्म विरुद्ध है, तब श्री कृष्ण बोलते हैं कि जब अभिमन्यु निहत्था था, तब उस पर सभी महारथियों ने मिलकर वार किये थे और पाण्डवों के सभी नवजात शिशुओं को धोखें से मार डाला था, तो उस समय नैतिकता और धर्म की बात भूल गये थे क्या? अर्थात् उस समय वह आपके लिए नैतिक था तो आज जंघा पर वार करना मझिले भइया के लिए भी नैतिक है।

अतः उपर्युक्त प्रसंग से स्पष्ट है कि यह राजनीतिक दल अपने अपने लाभ के लिए नैतिकता, कानून एवं राज्यपाल के संवैधानिक अधिकार की परिभाषा अपने-अपने ढंग से कर लेते हैं। जिसमें दोषी राज्यपाल एवं केन्द्र सरकार को ठहराया जाता है। एक राजनीतिक दल उसी कार्य पर लोकतन्त्र की हत्या का आरोप लगाता है, दूसरा उसी कार्य को लोकतन्त्र की रक्षा कह कर पुकारता है। इस तरह के आरोप प्रत्यारोप से राज्यपाल महोदय हमेशा हमेशा के लिए दूर रहें, इसके लिए संविधान में संशोधन किया जाय और

उसमें लिपिबद्ध किया जाय कि उपर्युक्त संकट के समय राज्यपाल किस प्रकार का निर्णय लें, जिससे केन्द्रीय सरकार, सत्ताधीन राज्य सरकार एवं विपक्ष में बैठकर प्रत्यारोपित कर रहे राजनीतिक दल में सामंजस्य स्थापित किया जा सके जिससे हमारे देश का लोकतन्त्र मजबूत हो सके और राज्यपाल के पद की गरिमा का सम्मान हो सके ।

संदर्भ—

1. कश्यप, सुभाष (1995) हमारा संविधान, नेशनल बुक ट्रस्ट, इण्डिया एण्ड ग्रीन पार्क, नई दिल्ली 110016
2. बसु, डॉ. दुर्गादास (2007), भारत का संविधान एक परिचय, आठवां संस्करण, डी.डी. 13, कालका जी एक्स, नेहरू पैलेस के सामने , नई दिल्ली 110019, पृष्ठ:231
3. लक्ष्मीकान्त, एम. (2018), भारत की राज व्यवस्था, पाँचवां संस्करण इण्डस्ट्रियल ईस्ट अल्पवक्कम पुरुर चेन्नई 600116, तमिलनाडु हण्डिया, पृष्ठ: 30.3 ।
4. प्रशान्त, सतीश, भारतीय राज व्यवस्था, आइजा पब्लिकेशन, बी42, जी.टी.बी. नगर करेली इलाहाबाद 211016, पृष्ठ: 263
5. जागरण , दैनिक (18,19,20,21 मई 2018), नगर संस्करण इलाहाबाद, पृष्ठ: 1,14,15
6. बेयर एक्ट, (2014), नवां संस्करण सेन्ट्रल लॉ पब्लिकेशन 107, दरभंगा कालोनी, इलाहाबाद
7. जैन, डॉ पुखराज (2008), भारतीय शासन एवं राजनीति, साहित्य भवन पब्लिकेशन हास्पिटल रोड, आगरा 282003, पृष्ठ: 230
8. उप्पल, श्वेता (2009), भारत का संविधान सिद्धान्त और व्यवहार, एन.सी.ई.आर.टी. कक्षा 11, तीसरा पुनर्मुद्रण, पृष्ठ: 78,150
9. फाड़िया, डॉ बी. एल. कुलदीप (2012), भारतीय राजव्यवस्था एवं भारत का संविधान, साहित्य भवन सी 17, साइट सी सिकन्दरा औद्योगिक क्षेत्र आगरा – 282007 (उ०प्र०), पृष्ठ: 154
10. शर्मा, ब्रजकिशोर (2012), भारत का संविधान एक परिचय, नौवां संस्करण, पी.एच.आई, लर्निंग प्राइवेट लिमिटेड नई दिल्ली 110001, पृष्ठ: 215, 223

भारत में वैदिक कालीन साहित्य में मानवाधिकार

डॉ अश्विनी यादव

असिस्टेंट प्रोफेसर, इतिहास विभाग
हंडिया पी जी कालेज हंडिया प्रयागराज

भारत प्राचीन काल से ही मानवता और मानवाधिकारों का संवाहक रहा है। मानवजाति के विकास ने वैदिक काल में अमित छाप छोड़ी और ऐसे नियमों और सामाजिक संचार की आधारशिला रखी। उसका पालन कर मनुष्य न केवल अपने अधिकारों को प्राप्त कर सकता है बल्कि उस पर चलकर वह अपने जीवन की सार्थकता को भी सिद्ध कर सकता है। वैदिक कालीन धर्मग्रंथों में मनुष्य के मूल अधिकारों का वर्णन किया गया है परन्तु इन्हें इन ग्रंथों में मानवाधिकार के नाम से शामिल नहीं किया गया है। ये अधिकार ऐसे अधिकार हैं जो मनुष्य को जन्म से ही प्राप्त हो जाते हैं। राज्य या समाज में किसी भी व्यवस्था का शासन रहा हो। सभी ने उसे मानव उन्नति के लिए स्वीकार किया जिसका पालन कर मानवीय गुणों का विकास तथा मानवीय भौतिक आकांक्षाओं की पूर्ति और संतुष्टि करना संभव था। इसके लिए उसके किसी विशेष लिंग, राष्ट्रीयता, धर्म, वर्ग, भाषा का होना महत्व नहीं रखता था। वर्तमान समय में हम मानवाधिकार का जो स्वरूप देखते हैं वह अकारण और अकस्मात् ही हमारे सामने नहीं आ गया है वरन उत्तरोत्तर प्रगति और बदलावों के बाद ही मिला है। भारत में मानवाधिकारों को अनादिकाल से ही स्पष्ट किया गया है। भारत के वेदों, पुराणों एवं संहिताओं में मानवाधिकार (Human Rights) को स्पष्ट किया है और भारतीय संस्कृति ने मानव अधिकार तथा मानव विकास यात्रा में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई है।

मानवाधिकार वे अधिकार हैं जो मनुष्य के गरिमामय जीवन जीने तथा उसकी स्वतन्त्रता, समानता एवं प्रतिष्ठा की रक्षा को सुनिश्चित करता है। वर्तमान में वैश्विक चर्चा का सम्बन्ध केवल वर्तमान परिप्रेक्ष्य से हो ऐसा नहीं है। सच तो यह है कि भारत में इसकी जड़ें सदियों पुरानी हैं। मानव आज के चुनौतीपूर्ण वातावरण में शिक्षा ही वह माध्यम है जिससे हम समग्र विकास की परिकल्पना को साकार कर सकते हैं। हमारे वेदों, शास्त्रों एवं अन्य ग्रन्थों में शासन करने वालों को 'धर्म' के आधार पर आचरण को ही आधार बनाया गया है। 'वसुधैव कुटुम्बकम्', 'सर्वे भवन्ति सुखिनः' एवं 'अहिंसा परमोधर्म' जैसे आधारभूत सिद्धांत हमारे देश की ही देन हैं। नालंदा, विक्रमशिला और वल्लभी जैसे विश्वविद्यालय दुनिया के विभिन्न हिस्सों से छात्रों और विद्वानों के आकर्षण के केंद्र रहे हैं। विश्व के शीर्ष पर रहने का श्रेय हमें शिक्षा के माध्यम से ही मिला। विश्व गुरु भारत पुरातन काल में ज्ञान

और विज्ञान के क्षेत्र में समूचे विश्व का नेतृत्व केवल इसलिए प्रदान कर पाया क्योंकि उसकी शिक्षा तत्कालीन विश्व में सर्वोत्कृष्ट और मूल्यों पर आधारित थी।

वैदिक काल से ही मानवाधिकार संरक्षण होता आ रहा है। व्यवहार में सामाजिक कल्याण का भाव सर्वोपरि था जो कि मानवाधिकार का मूल है। प्राचीन भारत में सनातन धर्म का विधान न केवल धार्मिक एवं नैतिक विधान था वरन् राजा के व्यवहार, दण्ड विधानों को भी नियंत्रित व संतुलित करता था। वह भी सामान्य नागरिक की भाँति कानून के प्रति उत्तरदायी था। विधि के समक्ष समता एवं विधियों का समान संरक्षण की पश्चिमी अवधारणा की भाँति ये अवधारणा प्राचीन भारतीय राज्य व्यवस्था के संचालन में कन्द्रीय भाव रखती थी। धर्म-शास्त्रों में ही नहीं, नीति-शास्त्रों में भी राजा के कर्तव्यों और दायित्वों का वर्णन विस्तारपूर्वक किया जाता था ताकि राजा पथ-भ्रष्ट ना हो। राज्यों का स्वरूप राजतन्त्रात्मक होते हुये भी लोकतन्त्रात्मक प्रकृति लिए हुए था। भारतीय धर्म-शास्त्र व नीति-शास्त्रों में प्राणी मात्र के प्रति दया की भावना का प्रतिपादन किया गया है। इस प्रकार मानवाधिकारों का भारतीय सदर्भ व्यापक परिप्रेक्ष्य लिये हुए था।

राज्य संस्था का प्रादुर्भाव ही व्यक्ति के विकास, सुरक्षा एवं सामाजिक जीवन को व्यवस्थित करने के उद्देश्य से हुआ है इस सम्बन्ध में सबसे प्राचीन उल्लेख अथर्ववेद में मिलता है जिसके अनुसार राज्य संस्था या समाज के क्रमिक विकास का परिणाम है¹ महाभारत के शांति पर्व² में राज्य संस्था के प्रादुर्भाव पर बड़े विस्तार के साथ विचार किया गया है उसके अनुसार राज्य संस्था के पूर्व अराजक दशा थी और बाद में राज्य की उत्पत्ति हुई। यहां मानवाधिकार से तात्पर्य उन अधिकारों से है जो हमारी प्रकृति में निहित हैं और जिसके अभाव में एक मानव के रूप में जीवित रहना संभव नहीं था। तथा मानव समाज की स्थिति और कल्याण के लिए राज्य और राजा को स्वीकार किया क्योंकि उसके बिना सभ्य मानव और समाज का निर्माण संभव नहीं था। विकास के इसी क्रम में परिवार, कबीले, ग्राम, राज्य, राजा और भूमंडलीकरण को मनुष्य ने स्वीकार किया है और मानवाधिकार आज नये रूप में मनुष्य के समक्ष उपस्थित हैं यह सब मनुष्यों की इच्छा और विकास पर आधारित रहा है। अपने जीवन का जोखिम उठाके जिस प्रकार एक गाय अपने नवजात बछड़े की सुरक्षा करती है उसी प्रकार प्रत्येक व्यक्ति को दया भाव के साथ सभी के हृदयों को अन्त तक बढ़ाना चाहिए।

मानव अधिकारों के अनेक सन्दर्भ वैदिक ग्रंथों में प्राप्त होते हैं। जिनके अवलोकन से यह स्पष्ट हो जाता है कि वास्तव में सब विधान मनुष्य के व्यक्तित्व के विकास तथा एक स्वस्थ समाज के निर्माण के लिए किया गया था जिनका मूल मंत्र 'सभी सुखी हों सभी निरोगी हो' था। ऋग्वेद में कुल के अध्यक्ष के लिए कुलपा शब्द प्रयुक्त हुआ है जिसका

अर्थ है कुल का रक्षक। पिता को सबसे बड़ा मानते हुए उसे सम्पत्ति, दयालुता और श्रेष्ठता का प्रतीक माना जाता था। पिता पुत्र के सम्बन्ध मधुर होते थे। पिता का पुत्र पर पूरा अधिकार समझा जाता था। ऐतरेय ब्राम्हण के शुनःशेष की कथा से स्पष्ट है कि पिता का पुत्र पर पूर्ण नियंत्रण होता था। ऋग्वेद में उल्लेख है कि ऋजाश्व के पिता ने उसे इसलिए अंधा कर दिया था क्योंकि उसकी लापरवाही के कारण भेड़ों को भेड़िए ने खा लिया था आर्यों के आगमन और यहां के पूर्व निवासियों के सम्पर्क पश्चात् एक श्री व्यवस्था का जन्म हुआ⁴। प्रत्येक व्यक्ति को जीवन यापन के लिए कार्य करने की स्वतंत्रता थी समाज में कृषि तकनीकी और औद्योगिक तकनीक के विकास हुआ। ऋग्वेद में कहा गया है कि सभी लोग उसी प्रकार समान हो जाये जिस प्रकार देवतागण समान गति वाले होकर यज्ञ आहुति ग्रहण करते हैं⁵ अथर्ववेद⁶ में सामाजिक एकता के लिए एक सा न्याय एक सा भोजन तथा मनोविनोद भी आचरणीय है का उल्लेख मिलता है जो निश्चित ही सभी व्यक्तियों के समान अधिकार की बात कहता है। आर्यों की सबसे बड़ी इकाई जन थी और ऋग्वैदिक राजा को गोप जनस्य कहा गया है बदले में उसे प्रजा से बली लेने का अधिकार है⁷। यजुर्वेद और अथर्ववेद में अनेक स्थानों पर प्रजा द्वारा राजा के वरण की बात कही गई है⁸। राजा का यह कर्तव्य होता था कि उसके राज्य में सभी व्यक्तियों की रक्षा होनी चाहिए प्रत्येक व्यक्ति का मानव होने के नाते उसके अधिकार होते हैं और वह मानव परिवार का सदस्य होता है राजा दण्ड विधानों को नियंत्रित एवं सुव्यवस्थित करता है वह भी सामान्य नागरिक की भांति कानून के प्रति उत्तरदायी होता है।

वैदिक कालीन कबीलाई सभाओं में लोग विभिन्न विषयों पर बोलकर विचार करते थे विदथ इस प्रकार की प्राचीनतम सभा थी। इस सभा में आवाज उठाते हुए साहसी लोगों का वर्णन मिलता है। गृहस्थ मृत्यु से इसलिए बचने की आशा करता था जिससे जीवनभर वह विदथ में बोल सके। अथर्ववेद में कहा गया है कि सभा में विचार— विमर्श होता है राजा सभा के समर्थन के लिए प्रार्थना करता था और इसमें मतभेद से बचने और सहयोग हासिल करने के लिए प्रार्थना होती थी। इसमें कतिपय विशिष्ट लोग ही सम्मिलित होते थे। राष्ट्र के प्रधान न्यायालय का कार्य भी सभा द्वारा किया जाता था। एक मंत्र में कहा गया है कि सभा मेरी रक्षा करे उसके जो सभ्य सभासद है वे मेरी रक्षा करें सभा, समिति, और सेना का एक ही मंत्र में उल्लेख किया गया है⁹।

समिति में सामारिक, धार्मिक तथा राजनीतिक कार्य सम्पादित होते थे समिति बड़ी विचारशील संस्था थी और इसमें सदस्य समझौते के लिए सक्रिय होकर विमर्श करते थे राजा इसका अध्यक्ष होता था उत्तर वैदिक युग में परिषद और गण नामक संस्थाएं भी थी जिनमें अनेक समस्याओं पर विचार होता था इस प्रकार इन संस्थाओं में मानव अधिकारों

और समाज के विकास तथा राज्य के संरक्षण की बात होती थी। यहां मानवाधिकार से तात्पर्य उन सब परिस्थितियों वास्तविकताओं पर्यावरण से है जो मानव को मानव के रूप में अपने अस्तित्व को कायम रखने व व्यक्तित्व के विकास तथा निर्माण के लिए अनिवार्य मानी गईं उन मानवीय अधिकारों में रोटी, कपड़ा, मकान, चिकित्सा, शिक्षा, हवा, जल आदि सभी मानवीय आवश्यकताओं को सम्मिलित किया जा सकता है इसमें परिवर्तन होता रहा और व्यवस्थाएं बदलती रही लेकिन आज भी मनुष्य की ये मूलभूत आवश्यकता बनी हुई है।

अथर्ववेद¹⁰ में उल्लेख मिलता है कि अनेक प्रकार से विभिन्न भाषा बोलने वाले और विभिन्न धर्मों को मानने वाले लोगों को एक परिवार के तुल्य पृथ्वी धारण करती है। उसी प्रकार मानव भी आपस में व्यवहार करें जिससे मानव के अधिकार सुरक्षित रह सके। ऋग्वेद के संगठन सूक्त से यह स्पष्ट हो जाता है कि समाज में नैतिकता का आचरण करने के लिए सभी से आशा की जाती थी सभी सन्मार्ग का अनुसरण करें अपनी वाणी पर संयम रखें और प्रेम से बातचीत करें सब यथार्थ ज्ञान की प्राप्ति करें और सत्य धर्म का पालन करें सब मिल- जुल कर रहें।

आश्रम व्यवस्था और पुरुषार्थ का उद्देश्य व्यक्ति और समाज दोनों की उन्नति करना था इस व्यवस्था के द्वारा मनुष्य अपनी सहज प्रवृत्तियों का पूर्ण विकास करके अपने को उन्नत कर सकता था वर्तमान समय में आवश्यक परिवर्तन करके आश्रम व्यवस्था और पुरुषार्थ मानव व समाज की उन्नति के लिए उपयोगी हो सकते हैं। ऋग्वेद के अनेक मंत्रों से यह स्पष्ट है कि स्त्रियों को पुरुषों के समान उच्च शिक्षा प्राप्त करने का अधिकार था अनेक ऐसी स्त्रियों का उल्लेख मिलता है जिन्होंने वैदिक मंत्रों की रचना तक की। रोमशा, अपाला, उर्वशी, घोषा, लोपामुद्रा, आदि अपनी विद्वत्ता के लिए प्रसिद्ध थीं¹¹। गार्गी ने याज्ञवल्क्य को शास्त्रार्थ में पराजित कर सबको आश्चर्यचकित कर दिया था। कुछ ऐसी स्त्रियों के उल्लेख मिलते हैं जो आजीवन ब्रह्मचारीणी थी। आर्यों के प्रारंभिक समाज में स्त्रियाँ स्वतंत्र थीं पुरुषों के समान ही उन्हें स्वतंत्रता प्राप्त थी। वृहदारण्यक उपनिषद् में ऐसे धार्मिक कृत्यों का उल्लेख है जिसका उद्देश्य विदुषी पुत्री प्राप्त करना था।¹² कन्याएं वैदिक साहित्य का अध्ययन, देवताओं की उपासना के लिए यज्ञ कर सकती थीं विधवाओं को नियोग और पुनर्विवाह करने की छूट थी। ऋग्वेद के विवाह सुकरात से स्पष्ट है कि पत्नी का देवर और सास-ससुर एवं नन्द पर पूर्ण नियंत्रण होता था यद्यपि वह स्वयं उनका आदर करती थीं¹³। वह सभी धार्मिक कृत्यों में पति के साथ भाग लेती थी। उसका विवाह बड़ी आयु में होता था वह सार्वजनिक समारोहों में पुरुषों के समान भाग लेती थी शतपथ ब्राह्मण में प्रत्येक व्यक्ति को धर्म की स्वतंत्रता का उल्लेख मिलता है यजुर्वेद में कल्याणकारी वाणी से सभी के लाभान्वित होने की बात कही गयी है स्त्रियों को भी धार्मिक कार्यों में पुरुषों के समान

अधिकार प्राप्त थे वैदिक कालीन स्त्रियों को अन्याय के विरुद्ध अधिकार प्राप्त थे। पत्नी का त्याग करने वाले वृहस्पति को पुनः स्वीकार करना पड़ा था।¹⁴

इस प्रकार आर्य जाति के इतिहास के रंगमंच पर प्रवेश ने भारत में एक नयी संस्कृति ने जन्म लिया आर्यों के प्रसार से स्थानीय परिवेश में परिवर्तन हुआ सम्पूर्ण समाज के सर्वांगीण विकास के लिए मंत्रों के माध्यम से उनके अधिकारों को व्यक्त किया गया और व्यक्तियों से पालन करने की आशा की गयी। समय – समय पर उसमें परिवर्तन भी किया गया। मनुष्य के सर्वांगीण विकास से समाज को उन्नतिशील बनाने के लिए उन अधिकारों की महत्ता को समझते हुए वर्तमान संविधान में उन अधिकारों को सहमति किया गया। एक मानव के रूप में सुखी सम्मानित एवं गरिमापूर्ण जीवन व्यतीत करने के लिए उन्हें कुछ अधिकारों की आवश्यकता होती है मानव अधिकार शब्द का प्रथम प्रयोग अमेरिका के राष्ट्रपति रूजवेल्ट ने सन् 1941ई को कांग्रेस को संबोधित करते हुए अपने उद्बोधन में वाक् स्वतंत्रता, गरीबी से मुक्ति, भय से स्वतंत्रता पर अपने विचार व्यक्त किए थे। यह भी कहा जाता है कि मानव अधिकार शब्द सर्वप्रथम थामस पेन द्वारा स्तेमाल किया गया जो फ्रांसीसी घोषणा पत्र में पुरुषों के अधिकारों का अंग्रेजी अनुवाद है। जब विश्व स्तर पर संयुक्त राष्ट्र मानवाधिकारों की घोषणा कर रहा था उस समय स्वतंत्र भारत का संविधान निर्माणाधीन था संविधान में मानवाधिकार को मौलिक अधिकारों के रूप में स्वीकार किया गया और संविधान के चौथे भाग में नीति निर्देशक तत्वों के रूप में वर्णित किया गया। भारत में राष्ट्रीय मानवाधिकार आयोग की स्थापना की घोषणा 27 सितम्बर 1993 ई को की गई। दिसम्बर 1993 ई में मानव अधिकार संरक्षण विधेयक पारित किया गया जो मानव अधिकार संरक्षण विधेयक के नाम से जाना जाता है। परन्तु भारत में प्राचीन काल से ही वसुधैव कुटुंबकम्, तथा सहिष्णुता, अहिंसा को अपना आदर्श माना है प्राचीन भारत में धर्म की अवधारणा में व्यापक मानवीय सामाजिक व्यवस्था के रूप में मानव अधिकारों पर विचार किया गया था प्राचीन भारत में सनातन धर्म का विधान न केवल धार्मिक एवं नैतिक विधान था अपितु राजा के व्यवहार, दण्ड विधानों आदि को नियंत्रित करता था वह भी साधारण नागरिक की भांति कानून के प्रति उत्तरदायी था विधि के सामने समानता एवं विधियों का समान संरक्षण भी पश्चिमी अवधारणा के अनुसार ही प्राचीन भारतीय राज व्यवस्था में संचालित होता था राज परम्परा एवं प्रथाओं का भी सम्मान करता था वेद, वेदान्त, उपनिषद्, आदि सभी ग्रन्थों में इस बात पर बल दिया गया है वैदिक काल का धर्म मानव अधिकार का संरक्षण करते थे भारत में वैदिक कालीन लगभग सभी धर्मों में मानवता तथा उसके संरक्षण के प्रमाण मिलते हैं मानव को आवश्यक मूलभूत सुविधाएं प्राप्त थी युद्ध के अवसर पर भी मानव अधिकार के गुण दिखाई पड़ते थे निशस्त्र व्यक्ति पर आक्रमण न करना, शरण में आए हुए का वध न करना,

घायल को उपचार का अधिकार, मृतक को ससम्मान अन्त्येष्टि का अधिकार प्राप्त था ।

वेदों से लेकर परवर्ती साहित्य तक के संस्कृत साहित्य में 'मानवाधिकार' का उल्लेख हैंप्रश्न है कि दुनिया में मानवाधिकार का विषय आखिरकार कहा से आया? क्या बाइबिल या कुरान में मानवाधिकारों की कोई कल्पना है? मानवाधिकार का विषय दरअसल दूसरे विश्वयुद्ध की विभीषिका से उठा। विश्वयुद्ध में मानवीय अस्मिता, गरिमा और महिमा को चोट पहुंची थी। संयुक्त राष्ट्रसंघ ने मानवीय गरिमा के प्रश्न को महत्ता दी। 1948 में मानवाधिकारों की सार्वभौम घोषणा हुई। मानवाधिकार भारतीय संकल्पना नहीं है। भारत के इतिहास में मानवीय गरिमा को कुचलने का पश्चिम जैसा असभ्य और दूसरा दुर्दांत उदाहरण नहीं मिलता। समूचा संस्कृत साहित्य, वेद, ब्राह्मण, उपनिषद्, पुराण और अर्थशास्त्र, योगसूत्र, नाट्यशास्त्र सबके सब मनुष्य को ईश्वर की श्रेष्ठतम रचना बताते हैं। भौतिकवादी चाहें तो ईश्वर की जगह प्रकृति रख सकते हैं। तुलसीदास की चौपाई है दृ नर समान नहि कौनिक देहीं। भारतीय अनुभूति में नर ही चेतना के सर्वोच्च शिखर पर नारायण बनता है। परवर्ती काल का शूद्र वर्ण भी ऋग्वैदिक काल में पृथक सत्ता नहीं है। वैदिक काल में मानवाधिकारों की कोई आवश्यकता नहीं थी। समाज में समता थी, समरसता थी, प्रीति थी, नेह थे, स्नेह थे। पश्चिम और पूरब की सांस्कृतिक अनुभूतियों में भारी अंतर है। पश्चिम में 'परिवार' नाम की संस्था समिति या एन.जी.ओ. जैसी है। स्वाभाविक ही परिवार के सदस्यों के कतिपय अधिकार भी हैं। भारत में 'परिवार' नाम की संस्था दंपति (पति—पत्नी) का विकास है। पुत्र अपने माँ—पिता का ही प्रवाह है, वे परिवार के साधारण सदस्य नहीं है। वे माँ—पिता का अविभाज्य अंग है, बेशक वे इकाई है लेकिन इस इकाई का व्यक्तित्व माँ—पिता का प्रवाह है। बहू बाहर से आती है। दूसरे परिवार की है। लेकिन ऋग्वेद के ऋषियों के अनुसार देवता ही उसे पितृकुल से मुक्त करते हैं और पति पक्ष से युक्त करते हैं। इस तरह वह भी इस परिवार की अंगीभूत है, उसे आशीष मिला है दृ साम्राज्ञी श्वसरोभव। वह सासु—ससुर, ननद—देवर को प्रिय है। माता—पिता यहां देवता हैं। तैत्तिरीय उपनिषद् में कहा गया है कि मातृ देवो भव, पितृ देवो भव। पिता वैसा ही संरक्षक है जैसे देवता। ऋग्वेद के ऋषि देवों से स्तुति करते हैं, हे देवो! आप हमें वैसे ही गोद में लेंवे जैसे पिता—पुत्र को। यहां पिता प्रथमा है और देव द्वितीया। ऋषि देवों से भी पिता जैसा आचरण चाहते हैं, जाहिर है कि पिता का आचरण श्रेष्ठ है। गीता का अर्जुन विराट रूप देखता है और त्वमेव माता च पिता कहता है। क्या ऐसे माता—पिता और पुत्रों के बीच 'मानवाधिकार' की कहीं कोई गुंजाइश बचती है? प्राचीन शासन प्रणाली में राजा और प्रजा के रिश्ते भी ऐसे ही हैं। प्रजा का अर्थ विशेष पुत्र होता है। प्रजा असाधारण पुत्र है। राजा प्रजा का पालन विशेष पुत्र की तरह करने को बाध्य है। यही राजधर्म था। जो राजा प्रजा का समुचित पालन

नहीं करते थे वे सत्ता के अयोग्य थे। यूरोप के राजा और राज्य व्यवस्था प्रजा पर आक्रामक थे। पश्चिम के मनुष्य को अपनी राजव्यवस्था के विरुद्ध ही मानवाधिकार की जरूरत थी। आधुनिक भारत में मानवाधिकारों की बड़ी चर्चा है। आतंकवादियों के समर्थक आतंकियों को भी मानवाधिकार दिलाने की पैरवी करते हैं। भारतीय पुलिस बेशक मानवाधिकारों की शत्रु है, वह अंग-भंग करती है। पुलिस हिरासत में मौतों की संख्या रोंगटे खड़े करने वाली हैं। लेकिन वैदिक साहित्य में सारा जोर कर्तव्य पर है। कर्तव्यपालन अपने आप में आनंददायी कर्म है। कर्तव्यपालन के राष्ट्रधर्म के कारण भारत में मानवाधिकार की कोई आवश्यकता ही नहीं थी। कर्तव्यपालन का राष्ट्रधर्म भारतीय दर्शन की अनुभूति है। सृष्टि में अनंत जीव हैं, अनंत वनस्पतियां हैं, समुद्र हैं, असंख्य सूर्य, चंद्र, तारामण्डल और बहुत कुछ। लेकिन सृष्टि अनंत इकाइयों का जोड़ नहीं है। समूची सृष्टि एक है। भारतीय दर्शन में इसे 'अद्वैत' कहते हैं। अद्वैत का अर्थ है दृ दो नहीं। विज्ञान में इसे 'कासमोस' कहते हैं। अमेरिकी वैज्ञानिक कार्ल-सागन ने इसे 'कास्मिक एग' (संपूर्ण अंडा) कहा है। उपनिषदों ने इसे ब्रह्म कहा है, भौतिकवादी भाषा में यही ब्रह्मांड है। ब्रह्मांड या सृष्टि एक जैविक सत्ता है, एक आर्गेनिक यूनिटी है। सृष्टि के पूर्व यह अदृश्य है, ऋग्वेद से लेकर गीता और शंकराचार्य, विवेकानंद तक इस अदृश्य का नाम अव्यक्त-असत् है। अव्यक्त का व्यक्त होना सृष्टि है। व्यक्त का अव्यक्त हो जाना प्रलय है। लेकिन समूचा व्यक्त सदा से एक इकाई है। ऋग्वेद के ऋषि ने इसे एक प्रीतिकर नाम दिया है अदिति। अदिति के बारे में कहा गया है जो अब तक हो चुका है और जो आगे होगा सब अदिति है। पुरुष सूक्त में 'पुरुष' के बारे में भी यही अनुभूति है – पुरुष एवेदं सर्वं यद् भूतं भव्यं च। यह पुरुष ही सबकुछ है जो हो गया वह और जो भविष्य में होगा वह भी।

भारतीय दर्शन और अनुभूति में विश्व एक परिवार है। कीट, पतंग, वनस्पति और चांद तारे भी इस परिवार के अंगभूत हैं। हम सब सूर्य के हिस्से हैं, हम पर सूर्य की अनुकंपा है। हम पृथ्वी के अंग हैं, वनस्पतियां हम सबको प्राण वायु देती हैं। वनस्पतियां हमारा परिवार हैं। वायु प्राण है, जल पोषक है, अग्नि ऊर्जा उद्दीपक है। प्रकृति की इन सभी शक्तियों की हम सब पर अनुकंपा है। गीता में श्रीकृष्ण यज्ञ चक्र समझाते हैं कि मनुष्य इन दिव्य शक्तियों का पोषण करे। यह शक्तियां हम सबका पोषण करती हैं। पशु, पक्षी, कीट, पतंग, जलचर, नभचर, पृथ्वी से आकाश तक सब एक ही जैविक सत्ता के अंग हैं। उपनिषद् दर्शन इसे ब्रह्म कहता है। सृष्टि की एक-एक इकाई परस्पर एकीकृत है। सब एक-दूसरे से जुड़े हुए हैं और सब एक-दूसरे से पोषण पाते हैं। यहां की कोई भी वस्तु भोग के लिए नहीं, उपयोग के लिए ही है। यह सब एक विराट सत्ता है, स्वयं के लिए जरूरी का उपयोग। ईशावास्योपनिषद् में ऋषि का कहना है कि सब तरफ ईशावास्य है यह जानकर काम करते

हुए 100 बरस तक जीने की इच्छा करें। कर्तव्य का राष्ट्रधर्म मानवाधिकारों को आच्छादित करता है। इसमें सभी जीवों के अधिकार सुरक्षित हैं। अधिकार संकीर्णता है। कर्तव्य में व्यापकता है। कर्तव्य पालन के कारण प्रकृति की प्रत्येक इकाई को अपना भाग मिल जाता है। संपूर्ण वैदिक वाङ्मय का यही सार तत्व है। भारत इसी राष्ट्रधर्म आज भले ही विश्व भारत के सम्मुख मानव अधिकारों की रक्षा करने की बात करता हो जिसके माध्यम से वह घरेलू मामलों में दखल देने का प्रयास करता रहा है लेकिन मानव अधिकार के अंकुरण के बीज ऋषियों – मुनियों की वाणी और वैदिक धर्म ग्रंथों में देखा जा सकता है ।

संदर्भ—

1. अथर्ववेद 8 | 10 | 1
2. महाभारतशांति पर्व अध्याय 58
3. ऋग्वेद 10 , 179 ,2–3
4. ऋग्वेद 10.10.17, 10.72, 2.5.9.5, 10.86.5, 5.30.15, 9.12, 6.6 1.7, 10.26.6, 6.2.9, 9.112.1
5. ऋग्वेद 10.191.2
6. अथर्ववेद 6.64.1
7. ऋग्वेद 10.173.6
8. यजुर्वेद 9.40
9. अथर्ववेद 19 | 55 | 6 , 15 | 9 | 2
- 10 अथर्ववेद 12.1.45
11. ऋग्वेद 8.31, अथर्ववेद 11.5.18, 8.91, 10.39, 1.179
12. वृहदारण्यकउपनिषद 4.4.18
13. ऋग्वेद 10.35
14. ऋग्वेद 10.179.1–7

The Communitarian Consciousness among Muslims towards Nationalism in Colonial India.

Dr. Rajesh Kumar Nayak

Associate Professor, Dept. of History

J.P.U. University Chapra (Bihar)

Email-Id -drnayak59@rediffmail.com

Most historians seem to agree that the making of Nationalism was a complex process and we need to study the elements that it claimed with it. It is the paradox of the language of the Nationalism that it contained within it the seeds of both of our pluralism and intolerance too. In India, any standard nationalist history will tell us that Nationalism proper began in 1885 with the formation of Indian National Congress. It might also tell us that the decade preceding this was a period of preparation in this regard.

Prior to 1820's to 1870's, it was the period of 'renaissance' (Socio- Religious Reform Movements), when colonial enlightenment was beginning to 'modernize' the customs and institutions of a traditional society and the political spirit was still very much that of collaboration with the colonial require: Nationalism had still not emerged.¹ In between, the post- mutiny era the Hindu and Muslim revivalism under the notion of renaissance was taking place and the Indian renaissance took place along with it,² shifting towards the community consciousness which could ripe a seed of religious nationalism which built according to Peter Van derVeer³ on a previous construction of religious community.

Community consciousness is the product of an ideology that emphasizes the connection between an individual and the community. Such community may be the family unit or religious groups or in a far wider sense of personal interaction, inhabitants of a geographical location, or people having common history. In the colonial period it became more prominent on account of host factors. But, it is also noteworthy that this consciousness, more often than not, when tended towards the communitarian political gain, pushed to the extreme, manifested in the growth and development of communalism.

Despite connections between religion and communalism, religious and communal identities are not identical.⁴The former concerns personal allegiance

to a set of practices and dogmas, often in search of a reward from a transcendental reality. Communalism, on the other hand, entails individual commitment to the special interests of religious community in order to gain worldly advantages with at the expense of other communities.

Focusing on the community consciousness Partha Chatterjee⁵ says that the fundamental of anti-colonial nationalism in Asia and Africa is that it creates its own domain of sovereignty within the colonial society, well before it begins its political battle with the imperial power. It does this by dividing the world of social institutions and practices into two domains-the material and the spiritual. The material domain is that which is 'outside' (the economy, statecraft, science and technology). It is a domain where the West had proved its superiority over the East. Here, Western superiority had to be acknowledged and its accomplishments studied carefully and replicated. The spiritual domain, on the other hand, is the 'inner' domain, bearing the 'essential' marks of cultural identity.

Chatterjee believes that the period of 'social reform' was made up of two phases. In the early phase, Indian reformers depended on colonial authorities to bring about, by state action, reform of traditional institutions and customs. In the later phase, although the need for change was not disputed, there was a resistance to allowing the colonial state to intervene in matters affecting 'national culture'. The second phase, in Chatterjee's arguments, was the period of nationalism.⁶

So among Muslims, this 'spiritual domain' harboured anti-colonial and Islamic universalist sentiments, immersing them-selves in religious strictures at traditional educational institutions like Madarsas and Maqtabas only to end up squarely on the side of an inclusionary and 'secular' Indian Nationalism.⁷ And this could be done only to protect their cultural identity in the form of cultural Nationalism against the colonial cultural domination.

While Hindu sub-nationalism was finding its expression in its revivalist movements, a spate of revivalism also swept the Muslims in the late nineteenth century in the form of socio-religious reform movements. The aims and objectives of the Muslim socio-religious movements were different from each other. While, some of the movements were aimed at purifying the religion, there

were a few that tried to establish an Islamic state that would follow a sanctified form of Islam and also re-establish the religion to its proper position. The most important socio-religious movements related to Islam religion include the Ahmadiya movement, the Faraizi movement, the Tariqah-i-Muhammadiyah movement, the Aligarh movement, etc. These Muslim socio-religious movements drew upon the dynamics of the society for the motivation of the Muslims.

The Ahmadiya movement considered to be most influential and powerful of socio-religious, reform movements of Muslims in India was started by Mirza Ghulam Ahmad in Punjab. They also claimed themselves to be the only upholders of 'true Islam'. The Faraizi movement was founded by Haji Shariatullah during the nineteenth century. The main objective of the Faraizi movement was to implement and impose the mandatory religious duties ordained by Allah. According to Hazi Shariatullah, it is the responsibility of the Faraizis to assimilate every religious duty legislated by the Holy Quran and Sunnah of the Prophet. Shariatullah was deeply shocked by the improper beliefs and behaviour among the Muslims in India. His message to the Muslims was to purify the religion and he called for a return to fariz (the obligatory duties of Islam), specifically the Kalimah (profession of faith). He urged the Muslims to attend slat or namaz (daily prayers), fast during Ramzan (sawm or rozah), pay the zakat (poor tax) and also go to Haj (pilgrimage to Mecca). The Faraizis strongly condemned the worship conducted at the shrines of various Islamic saints, rituals connected with the birth of a child or with circumcision and also the intense wailing at ceremonies to honour the Shiah heroes, al-Hasan and al-Husain.

The Aligarh movement was another prominent Muslim socio-religious movement in India led by Sayyad Ahmad Khan. The Aligarh movement was actually an educational movement with a view to purify Islam and it marked a sharp break with previous attempts to purify Islam and return it to its past glory. Sayyad Ahmad Khan believed that the future of Islam rested with the fortunes of Muslims; particularly those residing in Northern India: He started to attract others with his writings and soon founded a variety of public forums for spreading his ideas. He soon became a prominent leader of the Muslim community as well. Sayyad Ahmad Khan believed that the dilemma of the

Muslims in India laid in education that disseminated: elements of English knowledge within the Islamic context. His main objective behind founding the Mohammedan Anglo Oriental College was to prepare the Muslims to serve the Quam arid also to supply educated, honest, public-spirited leaders able to work with the English government and to protect the Muslim community. Although it was criticized by his Muslim revivalist leaders having spiritual (Inner) domain against the colonial cultural domination, as the vision of the movement was to create an administrative elite class that would govern in cooperation with the British rather than focus its attention on the Ulama.

Another significant aspect of Muslim communitarian consciousness and revivalism was the coming into existence of a number of Islamic institutions. Over the years the Islamic clergies founded a number of Islamic institutions like Farangi Mahal! at Lucknow, Darul-ulium at Deoband , Nadawa al Ulama at Lucknow, and Darul-UlumManzar Islam in Bareilly with thousands of madrasas in India. These institutions, which drew students "mainly from the starving Muslim peasantry and working and lower middle classes"were therefore, the representative bodies of Muslim proletariat. Leave aside the establishment of Islamic polity; these theological seminaries are yet to introduce any modern system of education in their curricula that could improve the material prosperity of the Muslim community of this country. In the absence of any avenue to compete with modern educated graduates in the field of their employment, the unemployed and under-employed men of Islam produced by them were by and large forced to become self-proclaimed holy warriors of their faith. The clergies being produced by these institutions successfully produced a deep gulf between the common Muslims and the modern educated members of the community. In the absence of any scope for re-interpretation of religion for democratic, secular, scientific, industrial and modern condition of the society, common Muslims could not see beyond mosques and madrasas.

Two representative Islamic institutions of the time were Dar-ul-Ulum Deoband and NadwatulUluma. Dar-ul-Ulum, Deoband, one of the largest Islamic institution in India, in fact next only to Azhar in Cairo, was founded by Mawlana Muhammad Qasim Nanautawl (1833-77), and Mawlana Rashid Ahmad Gangohi (1828-1905) who acted as commander and Qadi (Judge) of the

fighting force respectively in Shamali rebellion in 1857 against the British.⁸ They set up the nucleus of the seat of Islamic learning by setting up an Arabic Madarsa at Deoband on 30th May 1866.⁹ This madrasa, was raised to the status of 'DarulUlum' in 1867 (Abode of Islamic learning), which gradually developed as a centre of higher Islamic learning and assumed the present name of Dar-ul-Ulum in 1879. Over the years this radical Islamic institution spread a network of madrasas under its administrative and ideological guidance all over India. As a matter of fact, Deoband under ideological influence of Wahhabi school of Islam¹⁰ was founded for the religio-political cause of Indian Muslims for their strict adherence to Hanafi¹¹ school of fiqh (Islamic jurisprudence. It stood for certain principles; upheld the fundamentalist goals of Shah Waliullah and Saiyyad Ahmad, Deoband was intended to be a movement rather art institution, strong aversion to Government patronage, Fundamentalist in religious matters but flexible in political affairs, return to true Islam of the Quran and Hadith eschewing the practice of tomb worship and celebration of the anniversary of saints, upheld the principle of immutability of the Shariat, projected the golden vision of Islam, articulated an active conscious of Islamic identity and envisaged a central role of Ulema in rejuvenation of Muslim society.¹² Its protracted religio-political movements to revive Islam in purest medieval form and projection of that era as the brightest past of Indian history permanently sealed the secular and emotional integration of Indian Muslims with the largest majority of this country. Though, they supported Indian National Congress during Freedom Movement and opposed the partition of the country, but their communal bargain for such support made them 'communal nationalists'.

In the Deoband madaras, the lower middle class and the poor peasantry of the community were enticed and encouraged for adhering to Arab tradition, which was a mark of being 'Ashraf Muslims' e.g. Sheikh, Saiyyad, Moghal and Pathan having their lineage to medieval Arab world. The common Muslims due to inherent weakness of human beings for upward social mobility got allured to imitate the religious behaviour of Ashraf. It was in fact a subtle attempt to attract the common Muslims towards medieval Islam. "This process of social mobility, called Ashrafisation or Islamisation was parallel to Sanskritisation to Hindus.¹³

Like Deoband; Nadwa also drew inspiration from Maulana Wahhab of 18th century for resuscitation of classical Islam. But contrary to Deoband's complete obsession against the idea of Aligarh movement in promoting modernity among the Muslims, Nadwa's chose a middle path between classical Islam and modernity.¹⁴ In an annual convocation of Faiz-I-Aam Madrasa at Kanpur in 1893 Islamic zealots like Muhammad Ali Mongiri, Ashraf Ali Thanwi and Mahmud-ul-Hasan felt the need of preparing a group of Ulema conversant with the conditions and events of the contemporary world.¹⁵ With an idea to counter both the Aligarh movement as well as the challenge of western education this institution was intended to be an updated version of Deoband. The choice of the name Nadwa got inspiration from a hail in Mecca, where nobles used to assemble to deliberate.

Nadwa was shifted to Lucknow in 1898 and updated the Islamic curricula with modern sciences, vocational training, para-military training etc. Its three major hallmarks were: to serve as a bridge between the Old World and the New but remain firm in fundamentals of religion, aimed at producing an educated class of Muslims well versed in traditional learning and yet actively involved with the ruling power and sought to give Arabic, both modern and classical, a central place in its system of education besides facilitating links with Muslim West Asia.¹⁶ Nadwa tried to prove that it had chosen a middle path between Deoband's religious fundamentalism and Aligarh's imitative modernism for which it got some favour from British as well as from the wealthy and powerful Muslims. However, it could not sustain the criticism of its opponents that it was another form of Aligarh movement. Eventually, its proclaimed middle path was grabbed by orthodox Islam, which found complete Shariatization of Muslims as the only answer to the multifarious problems of modern age. One can very well judge the middle path of this seminary with the following quotation of Shibli Numani displayed in the main hall of its library: 'Europe has no past'. Hence it gropes aimlessly in the darkness of the future. But Islam's past is so splendid, that: progress for the Muslims lies in retreat into the past until they return to the blissful age of the companion (of Prophet), nay of the Prophet himself¹⁷

Dar-ul-Ulum Manzar Islam, which was founded by Ahmed Reza at Bareilly in 1904 is also a prominent Islamic institution in India. Its followers known as

Barelwis are spread all over India and also in Punjab province of Pakistan. They represent the most ignorant and morbid section of Muslim community. Its founder, an Islamic scholar of repute was strongly opposed to Deoband movement for its aversion to saint-worship and other Islamic celebrations of Sufi cult and accepted them as Islamic traditions. In 1903, he even issued fatwa against the founding members of Deoband for their opposition to celebrations of Islamic customs like birth anniversary of Prophet and tomb worships of Sufi saints. Even though, Barelwis are always found having confrontation with the fundamentalist groups; they did not make any effort to contain the separatist movements being launched by the former, Ahmed Reza had also opposed Khilafat movement and his followers owed allegiance to Muslim League during Freedom Movement.¹⁸

Yet another Islamic institution Faranghi Mahal at Lucknow was founded in 18th century by Mullah Nizamuddin. It had an objective to prepare students for careers in princely services and to produce Ulema for guiding the Muslim mass for restoration of stable Muslim rule in India.¹⁹ Shah Waliullah, who was the ideological patron of various fundamentalist Islamic institutions in India also drew inspiration from Farangi Mahal. Mawlana Abd-al-Bari who had taken main initiative in formation of Jamiat-ul-Ulama Hind in 1919, belonged to Farangi Mahall school of Islam.²⁰

So, the role of Islamic institutions in India suggests that whether it is Deoband, Nadwa, Barelley or other Islamic Institutions in India, they mostly institutionalized the legacy of Shah Waliullah. Instead of interpreting Islam in the context of Inter-faith movement particularly in a diverse society like India, their ideological exclusivity never allowed the Muslim community to integrate emotionally with people professing other faiths. The philosophical basis of any spiritual movement is to generate emotional brotherhood among the people of diverse religious persuasions with a friendly and harmonious dialogue. But the Islamic institutions in India used the spiritual space of Islam with a sole focus to negate the positive influence of the bright past of Indian culture, tradition and heritage. Their role to infuse pride of Islamic past with prejudice to Hindu past offended the Hindu society. Defending medieval past of India as a brighter side of Indian history only showed their desperation.

The impact of these institutions did not remain confined to the United

Provinces; even though, there was no direct contact between the then United Provinces and the then Bihar, it would be too simplistic to infer from it that the Muslims of Bihar did not get influenced from the Muslim seminary institutions. The religious theologians and educated Muslims of Bihar must have got influenced from interaction with their co-religionists from United Provinces. Besides, the possibility of Muslim Ulemas maintaining some sort of definite contact with their counterparts in the United Provinces could not be ruled out.

Therefore, it can be concluded that at the time of rise of Nationalism, there was essence of community consciousness among Hindus and Muslims finding their expansion as sub-nationalism just to preserve their 'inner domain' in the form of cultural identity. The Muslims revivalism was a product of this which could create a sense of religious Nationalism against colonial domination.

Reference:

1. Chatterjee, Partha : Whose Imagined Community, in Bandhopadhyay, Shekhar, (ed.) : *National Movement in India, a reader*, Delhi OUP, 2009, p.5.
2. Singh, Namwar : 'Sampradayikta Ka Sawal' in *Ram JanmaBhoomi-BabriMasjidVivad (ed.)*JagdishwarChaturvedi, Calcutta Newman's, 1991, p.36.
3. Peter, Van derVeer : Religious Nationalism : *Hindus and Muslims in India*, Delhi OUP, 1994, p.13.
4. Patel, Hiten: *Communalism in Intelligentsia in Bihar,1870-1930, Shaping Caste, Community and Nationhood*, also in Chatterjee, Partha : *Nationalist Thought and Colonial World*, Delhi OUP, 1982, for a summery of his views in the book, see Chatterjee : *The Nation and Its Fragments : Colonial and Post-Colonial Histories*, Delhi OUP p. 6.
5. Ibid.
6. Jalal, Ayesha : Exploding Communalism : The Politics of Muslim Identity in South Asia in ShekharBandhopadhyay (ed.), *Nationalist Movement in India, a reader* Delhi OUP, 2009, p. 184.
7. Umar, B, *Sampradaikta*, 4th edition, Dacca, 1980, pp.9-18

8. Upadhyaya R.,; Islamic institutions in India- Protracted Movement for Separate Muslim Identity, *South Asia Analysis Group*, Paper No. 599, 6 Feb, 2003.
9. Ibid.
10. A radical Islamist movement launched by *Maulana Wahhab* of Arabia.
11. One of the Sunni schools of Islamic law ascribed to *Abu-Hanifa* - 699-767.
12. Agwani, M. S. :*Islamic Fundamentalism in India*, pp.21-22.
13. Metcald, B.D. :*Islamic Revival in British India* : Deoband, 1985, P. 256.
14. Uadhyaya : op. cit. p. 23
15. Ibid
16. Agwani, op. cit
17. Ibid P.3
18. Upadhyaya, op.cit, p. 27
19. Ibid
20. Ibid

Effect of Macroeconomic Variables on Stock Market Returns in India

Dr. Sanjay Kumar Das

Assistant Professor, Department of Economics,
Purnea College, Purnia, Bihar
kumarsanjay.das@gmail.com

Abstract

The macroeconomic variables and stock market index are inter-linked. The objective of this paper is to investigate the cointegration between BSE Sensex and Macroeconomic variables. This study uses monthly data from April 2014 to June 2019 to find the inter-relationship between BSE Sensex returns and selected macroeconomic variables by applying VECM technique. The five macroeconomic variables viz. index of industrial production, wholesale price-index, exchange rate, interest rate and foreign portfolio investment have been considered to represent the indicator of the economy in India. The BSE Sensex shows a positive relationship with index of industrial production while a negative relationship with the interest rate in the estimation. However, in some cases, probable direction of macroeconomic variable varies.

Keywords: BSE Sensex, Macroeconomic Variables, Returns, APT, FPI, Cointegration and VECM.

1. Introduction

The movement in stock indices is sensitive to the changes in macroeconomic behaviour of the economy. The effect of macroeconomic variables on stock market returns has been a long-debated matter amongst academicians and professionals. One way of linking macroeconomic variables and stock market returns is Arbitrage Pricing Theory (APT) considering multiple risk factors to explain stock returns. In aggregate stock market framework, a change in a given macroeconomic variable leads to a change in an underlying systematic risk factor that influences future returns.

Studies on the dynamic linkage between the macro economy and stock prices are few in India. In this article, the linking between macroeconomic variables and stock market returns has been investigated with reference to BSE Sensex. Understanding the effect of macroeconomic variables on the stock market indices with recent statistics seems useful for investors as well as policy makers. A time series analysis can be used to examine the relationship between stock returns and macroeconomic variables. Cointegration and the Vector Error

Correction Model (VECM) techniques have been applied to investigate the relationship between stock prices and five macroeconomics variables such as industrial production index, wholesale price index, exchange rate, risk-free interest rate and foreign portfolio investment in India.

This article is organized into the following sections. After the introductory section, section 2 emphasizes insights from literature. Section 3 rationalizes specification of variables. Section 4 discusses the data and methodology used in the analysis. Section 5 estimates the VECM model. The empirical results are reported and discussed in section 6 and conclusion of the study is provided in section 7.

2. Insights from Literature Review

Some empirical studies (Gehr (1975), Chen et al. (1986), Burmeister and Wall (1986), Brown and Otsuki (1990), Mukherjee and Naka (1995), Priestley (1996), Maysami and Koh (2000), Nasseh and Strauss (2000), Dhankar and Singh (2005), Humpe and Macmillan (2009), Dash and Rishika (2011), Pal and Mittal (2011) etc.) show that there is a significant relationship between macroeconomic variables and stock market returns. Chen et al. (1986) investigated the Arbitrage Pricing Theory model to estimate the U.S. stock returns considering selected macroeconomic variables and found that stock market returns are explained by macroeconomic variables. However, other studies (Poon and Taylor (1991), Pethe and Karnik (2000) etc.) show insignificant relationship between macroeconomic variables and stock market returns.

The literature indicates that the effect of macroeconomic variables on stock market returns is mixed. It shows that stock prices do respond to the changes in macroeconomic variables differently and the sign and causal relationship may not hold same for all studies. The relationship of some macro variables could vary from market to market; may change in different sample periods and also in different frequency of data. Part of the differences in results is because of difference in methodology.

The study (Chen et al. (1986), Burmeister and McElory (1988), Hamao (1989), Poon and Taylor (1991) etc.) has used different methods and found that asset returns are exposed to macroeconomic variables. Granger (1986), Johansen & Juselius (1990), Mukherjee and Naka (1995), Maysami and Koh (2000) etc. have established a long-term relationship between macroeconomic variables and stock market returns by using the cointegration method. A set of

time-series variables are said to be cointegrated if they are integrated of the same order and a linear combination of them is stationary. Such linear combinations would then point to the existence of a long-term relationship among the variables (Johansen & Juselius, 1990).

Cointegration and Vector Error Correction Model techniques have been used to establish a long-run relationship between stock market returns and macroeconomic variables. Cointegration analyzes the dynamic co-movement among variables and the adjustment process towards long-run equilibrium.

3. Specification of the Variables

The fact that macroeconomic variables have a direct bearing on the share or security prices in India can be broadly enumerated. BSE Sensex is considered as the main indicator for the stock market in India. This section rationalizes the inter-relationship among stock prices and selected macroeconomic variables. Based on the available literature, index of industrial production, wholesale price index, exchange rate, interest rate, and capital flows have been used as the determinants of Indian stock prices. The directions of relationships of stock price changes with the variables have been discussed below.

Stock Market Index

I. BSE Sensex

BSE Sensex (Sensitive Index) is a basket of thirty constituent stocks which represents a sample of large, liquid, well-established and financially sound companies across key sectors. It is the oldest stock index in India. It was first compiled in 1986. The base year of BSE Sensex is 1978-79. The BSE Sensex was initially calculated based on the full market capitalization methodology but has now shifted to the free-float methodology with effect from September 1, 2003. As per BSE's Index Calculation, the formula for Index Value is given below. (BSE- Index Cell, 2019)

$$\text{Index Value} = (\text{Free-Float Market Capitalization} / \text{Base Market Capitalization}) * \text{Base Index Value}$$

Macroeconomic Variables

The choice of variables can be rationalized to examine a long-run relationship between macroeconomic variables and stock market prices in this section and indicate the direction in which the variables are expected to affect the stock prices. Selected macroeconomic variables are as listed below.

I. Index of Industrial Production

Index of Industrial Production (IIP) is used for the measurement of trend in

the behaviour of industrial production over a period of time with reference to a chosen base year. An increase in the index of industrial production is an indication of a healthy economy and induces positive sentiments among stock market investors. As a result, it increases expectations of better future performance and drives up the stock prices. Similarly, any slowdown in industrial production leads to slowdown in earning growth and it diminishes the stock prices. On the above lines, the expected direction between industrial production and the stock market index is positive, i.e., increase in industrial production leads to increase in stock market index.

II. Wholesale Price Index

Mathematically, inflation or inflation rate is calculated as the percentage rate of change of the Wholesale Price Index (WPI). The inflation rate for a year can be calculated by the formula given below.

$$\text{Inflation} = \frac{(\text{WPI of Current Year} - \text{WPI of Loss Year}) \times 100}{\text{WPI of Last Year}}$$

Inflation is a significant national economy indicator as it determines how much of the real value of an investment is being lost, and the rate of return at which people need to compensate for that erosion. An increase in the rate of inflation is expected to lead to economic tightening policies, which increases the interest rates and hence reduces stock prices. However, in some cases the expected sign between inflation and the stock market index may change.

III. Exchange Rate

The exchange rate is the value of one currency in relation to another. The price of a currency depends on supply and demand, which are affected by many factors, including interest rate differentials, relative inflation, export competitiveness, economy growth, deficits and debt. Exchange rate can influence demand for domestic or foreign-made products. A devalued rupee makes it more attractive to foreign customers to buy Indian goods, which boosts sales for Indian exporters, but it also makes it more expensive for Indians and Indian businesses to buy foreign products. This makes it an important factor in economy. The relationship between stock market prices and exchange rate can be in either direction depending on the circumstances. Thus, the expected direction cannot be specified a priori.

IV. Treasury Bill Rate

Three-month treasury bills rate is used as a proxy for short-run risk-free interest rate. Generally, a 91 day-Treasury Bill rate is considered as the risk-free

interest rate. An increase in interest rate will increase the opportunity cost of holding money and investors substitute holdings of fixed income interest bearing securities for shares which leads to fall in stock prices. Hence, stock market price may be inversely related to the Treasury Bill Rate.

V. Foreign Portfolio Investment (FPI)

Foreign Portfolio Investment (FPI) is a single, uniform route for foreign investment with substantial reduction in the procedures for trading in the Indian stock market by foreign individuals, firms and funds. As per the new norms of SEBI, following the recommendation of the Committee on Rationalisation of Investment Routes and Monitoring of Foreign Portfolio Investments', Foreign Institutional Investors (FIIs), FII Sub-accounts and Qualified Foreign Investors (QFIs) have been merged into Foreign Portfolio Investment (FPI) with uniform, relaxed procedures for foreign investment (SEBI Report, 2013, pp 4). Rao (1999) found that the FII investments positively influence the stock prices in India. Chakravarty & Mitra (2013) stated that a fall in FIIs reduces investment and growth and that FIIs flows have direct effect on stock prices in India. The stock market index is strongly linked to capital flows. On the above lines, the expected direction between FPI and stock market index is positive, i.e., increase in FPI leads to increase in stock market index.

4. Data and Methodology

The techniques for the data analysis include the Unit Root Test, Cointegration and the Vector Error Correction Model to find the effect of macroeconomic variables on stock market returns with reference to BSE Sensex. This section is divided into two sub-sections, namely, Data Description and Methodology.

Data Description

A time series data at monthly frequency is used for the period from April 2014 to June 2019 which comprises 63 data points for the analysis. The data is obtained from the Handbook of Statistics on Indian Economy, Reserve Bank of India (RBI) and Bombay Stock Exchange Ltd. (BSE). The BSE Sensex is an indicator of the stock market in India. Since it is difficult to incorporate all aspects to explain the stock market behavior, the selected macroeconomic variables are used as the state of economy, viz. index of industrial production, wholesale price index, Exchange Rate, 91-day Govt. of India T-Bill rate and foreign portfolio investors investment in India. For stock market purposes, BSE Sensex is considered as the representative of the Indian stock market index in

India.

The base period for BSE Sensex is 1978-79 = 100 and the base period for the macroeconomic variables is 2011-12 = 100. IIP is used as a proxy for Gross Domestic Product (GDP), WPI is used to calculate inflation rate, exchange rate (ER) used as benchmark for value of the currency, and three-month treasury bills (91 T-Bill) rate is used to incorporate the short run risk-free interest rate. Foreign portfolio investment (FPI) is used to interlink the foreign investment in India.

All variables (except T-Bill rate) are converted into natural logarithmic form for analysis purpose. Description of variables is depicted in the following **Table 1**.

Table 1: Description of the Variables

Abbreviations	Construction of Variables	Data Source
SENSEX	Natural logarithm of the monthly average of Sensex Index BSE Index	BSE
IIP	Natural logarithm of the monthly Index of Industrial Production	RBI
WPI	Natural logarithm of the monthly Wholesale Price Index	RBI
ER	Natural logarithm of the monthly average exchange rate of the Indian Rupee	RBI
TBILL	Month-end rate of the 91-day Government of India treasury bills	RBI
FPI	Natural logarithm of the month end equity trade value of the foreign portfolio investors investments	SEBI

Source: Author Formulated.

Methodology

The VECM method requires investigation of stationary properties of the series. The most standard and widely used test for this is the unit root test. The unit root test is conducted to test whether data series in the model are stationary or non-stationary. In a multivariate context, if the variables under consideration are found to be integrated I(1) (i.e. they are non-stationary at level but stationary at first difference), but the linear combination of the integrated variables is I(0) (i.e. stationary), such variables are said to be cointegrated (Enders, 2004).

Unit Root Test

Stationarity of a variable can be checked by unit root test. If a time series is stationary, its mean, variance and auto covariance at various lags remain the same. Unit root stochastic process can be explained with the help of the first order autoregressive model. For estimating an auto-regressive model, it can be assumed that,

$$Y_t = a_1 Y_{t-1} + e_t \dots \dots \dots (1)$$

Where:

Y_t is the value of Y at period time t.

Y_{t-1} is the value of Y at period time t-1.

e_t is the value of error term at time t.

Y_t has a unit root when $a_1 = 1$.

The presence of unit root specifies that the data series is non-stationary. Three standard procedures of unit root test, namely, Augmented Dickey Fuller (ADF), Phillips-Perron (PP), and Kwiatkowski-Phillips-Schmidt-Shin (KPSS) tests can be conducted to check the stationarity of the series. The above test has been used to check the stationarity of the data series.

Cointegration

The concept of Cointegration was introduced by Engle and Granger (1987). Their formal analysis begins by considering a set of economic variables in long run equilibrium when

$$\beta_1 x_{1t} + \beta_2 x_{2t} + \beta_3 x_{3t} + \dots + \beta_n x_{nt} = 0 \dots \dots \dots (2)$$

Where β and x_t denote the vectors $(\beta_1, \beta_2, \beta_3, \dots, \beta_n)$ and $(x_{1t}, x_{2t}, x_{3t}, \dots, x_{nt})'$.

The Engle-Granger Cointegration method can only deal with one linear combination of variables that is stationary. In a multivariate practice, however, more than one stable linear combination may exist. Johansen permits more than one cointegrating relationship. There are two types of Johansen tests, either with trace or with eigenvalue. The λ_{trace} and λ_{max} test statistics can be used to help determine the number of cointegrating vectors. These tests are sensitive to the presence of deterministic regressors included in the cointegrating vector(s).

Vector Error Correction Model

The Vector Error Correction Model (VECM) is used to establish a long-run relation with short-run dynamics. A principle feature of cointegrated variables is that their time paths are influenced by the extent of any deviation from long run equilibrium. If the system is to return to long run equilibrium, the movements of at least some of the variables must respond to the magnitude of

the disequilibrium.

$x_t = (x_{1t}, x_{2t}, x_{3t}, \dots, x_{nt})'$ has an error correction representation, if, it can be expressed in the form

$$\Delta x_t = \pi_0 + \pi_1 \pi_{t-1} + \pi_2 \Delta x_{t-1} + \dots + \Delta \pi_p \Delta x_{t-p} + \varepsilon_t \dots \dots \dots (3)$$

Where

$\pi_0 =$ an $(n \times 1)$ vector of intercept terms with elements π_{i0}

$\pi_i =$ $(n \times n)$ coefficient matrices with elements $\pi_{jk}(i)$

$\pi =$ a matrix with elements π_{jk} such that one or more of the $\pi_{jk} \neq 0$

$\varepsilon_t =$ an $(n \times 1)$ vector with elements ε_{it}

Note that the disturbance terms are such that ε_{it} may be correlated with ε_{jt} and all variables in x_t are $I(1)$. Now if there is an error-correction representation of these variables as in the above equation, there is necessarily a linear combination of the $I(1)$ variables that is stationary. Solving the above equation for πx_{t-1} yields

$$\pi x_{t-1} = \Delta x_t - \pi_0 - \sum \pi \Delta x_{t-1} - \varepsilon_t \dots \dots \dots (4)$$

Since each expression on the right-hand side is stationary, πx_{t-1} must also be stationary.

5. Estimation of the Model

The Vector Error Correction Model has been estimated by the following procedures:

Pre-test for Stationary

As a preliminary exercise, it is required to pretest all variables to assess their order of integration. Cointegration requires the variables to be integrated of the same order. ADF, PP and KPSS tests have been applied to check the stationarity properties of the data series and it is found that all variables are individually integrated of order 1, i.e., $I(1)$. The results are presented below in **Table 2**.

Table 2: Unit Root Test for Stationarity

Variables	ADF Test (H_0 : Variable is non-stationary)	PP Test H_0 : Variable is non-stationary	KPSS Test H_0 : Variable is stationary	Order of Integration
	t-Statistic	Adj. t-Statistic	LM-Statistic	
SENSEX	-1.18	-1.17	0.89***	1
? SENSEX	-8.19***	-8.28***	0.07	0
IIP	-0.08	-3.25	0.97***	1
? IIP	-5.90***	-26.27***	0.03	0
WPI	-0.59	-0.41	0.62***	1
? WPI	-4.64***	-3.95***	0.27	0
ER	-2.09	-1.51	0.65***	1
? ER	-6.27***	-6.30***	0.09	0
TBILL	-1.89	-1.91	0.78**	1
? TBILL	-7.16***	-7.12***	0.27	0
FPI	-2.54	-2.50	0.94***	1
? FPI	-7.06***	-7.05***	0.21	0

Source: Author Estimated.

Δ represents first difference, *** implies significant at 1% level, ** implies significant at 5% level and * implies significant at 10% level

Pre-test for Lag-length Criteria

In the Johansen cointegration methodology, it is important to correctly identify the lag structure to be used so that the residuals of the estimated model are not autocorrelated. For lag-length selection, vector autoregression (VAR) has been estimated by using the undifferenced data. The computed selection lag-length criteria for the purpose are reported in **Table 3**. It is observed that lag order 1 is selected by the criteria (SBC) and the criteria (HQ) and lag order 2 is selected by three of the criteria (LR, FPE and AIC). Therefore, lag 2 has been used in the estimation method.

Table 3: VAR Lag Order Selection Criteria

Endogenous Variables: SENSEX IIP WPI EXCH TBILL FPI						
Exogeneous Variable: C						
Lag	LogL	LR	FPE	AIC	SBC	HQ
0	501.58	NA	2.70e-15	-16.51	-16.30	-16.43
1	870.00	650.87	4.18e-20	-27.60	-26.13*	-27.02*
2	912.97	67.33*	3.43e-20*	-27.83*	-25.11	-26.76
3	940.78	37.99	4.95e-20	-27.55	-23.58	-26.00

Source: Authors Estimated.

* indicates lag order selected by the criterion LR: sequential modified LR test statistic (each test at 5% level) FPE: Final prediction error

AIC: Akaike information criterion

SBC: Schwarz information criterion

HQ: Hannan-Quinn information criterion.

Testing for Cointegration (Johansen Methodology)

The model can be estimated in three forms: (I.) with all elements of matrix of intercept terms set equal to zero, (ii.) with a drift, or (iii) with a constant term in the cointegrating vector. Based on literature, cointegration with a constant term in the cointegrating vector has been tested. The properties of residuals of the estimated model have been analyzed and the residuals from the long-run equilibrium must follow a white-noise process. The value of the characteristic roots of the π Matrix has been estimated and the calculated values of λ_{\max} (maximum eigenvalue) and λ_{trace} (trace statics) for the various possible values of r have been obtained. The results of both trace statics and the maximum eigenvalue test statistics are presented below in the **Table 4**. Trace statistic

identify more than one cointegrating vectors and maximum eigenvalue statistic identifies one cointegrating vector. After finding the cointegration relationship the normalized cointegrating vector(s) and speed of adjustment coefficients have been analyzed.

Table 4: Multivariate Johansen Cointegration Test Result

Hypothesized No. of CE(s)	Trace Statistic	0.05 Critical Value	Prob.**	Max-Eigen Statistic	0.05 Critical Value	Prob.**
None *	148.46	95.75	0.0000	52.11	40.07	0.0014
At most 1	96.35	69.81	0.0001	30.53	33.87	0.1189
At most 2	65.81	47.85	0.0005	25.18	27.58	0.0985
At most 3	40.63	29.79	0.0019	17.69	21.13	0.1418
At most 4	22.93	15.49	0.0031	14.73	14.26	0.0421
At most 5	8.20	3.84	0.0042	8.20	3.84	0.0042

Source: Author Estimated.

Note: *denotes rejection of the hypothesis at the 0.05 level,

**MacKinnon-Haug-Michelis (1999) p-values

Vector Error Correction Model

Based on the Johansen Cointegration methodology, assuming one cointegrating vector, the Vector Error Correction Model has been estimated to check the variables who respond to the magnitude of the disequilibrium by applying the equations (3) and (4) as discussed in the Section 4. The results can be seen below from the **Table 5**, which show existence of a long-run equilibrium relationship between the stock market indices and the macroeconomic variables.

**Table 5: Vector Error Correction Estimates
(Long-run Relationship)**

Long-run	IIP	WPI	ER	TBR	FPI	Constant
BSE Sensex	-1.19 (0.46) [-2.60]	-4.92 (0.76) [-6.41]	-1.78 (0.63) [-2.81]	0.22 (0.05) [4.86]	-1.12 (0.22) [-5.03]	0.03

Source: Author Estimated.

Standard errors in () & t-statistics in []

6. Results and Interpretation of the VECM

The final vector of variables for the cointegration relationship between BSE Sensex and macroeconomic variables is defined as the following function:

$$SI_t = F(IIP_t, WPI_t, ER_t, TBILL_t, FPI_t) \dots\dots\dots (5)$$

Where SI_t is Logarithmic value of BSE Sensex at time t .

On the basis of our analysis (VECM), the long-run relationship between stock returns and macroeconomic variables presented in the **Table 5** can be re-expressed in equation form as:

$$\widehat{SENSEX} = -0.03 + 1.19IIP + 4.92WPI + 1.78ER - 0.22TBILL + 1.12FPI \dots\dots\dots (6)$$

The VECM results reveal that stock returns are positively related to the index of industrial production, inflation rate, exchange rate and foreign portfolio investment while negatively related to the interest rate in the long-run. These results are robust and significant. The positive relationship between Sensex and IIP indicates that an increase in index of industrial production boosts the corporate earning which enhances the present value of the firm and therefore the stock prices increase. It may also increase the national disposable income and therefore more retail investment could be possible in the stock market. The reasonable inflation may be positively related to stock prices. The negative relationship between Sensex and interest rate shows that investors may substitute holdings of fixed income interest bearing securities for shares which leads to fall in stock prices.

7. Conclusions

The relationship between stock market returns and macroeconomic variables by using the monthly data from April 2014 to June 2019 have been analyzed by applying the econometric tools of Cointegration and the VECM methods. A cointegrated relationship between BSE Sensex and macroeconomic variables has been established by using Johansen's co-integration procedure. The selected five macroeconomic variables are turning out to be significant for establishing a long- run relationship.

From cointegration methodology, it is observed that in the long-run, stock prices are positively related to index of industrial production. It also shows the same result with inflation rate, exchange rate and foreign portfolio investment. while negatively related to interest rate. It is also found that stock price is negatively related to 91t-Bill rate. An increase in interest rate may increase the opportunity cost of holding money and therefore investors may choice holdings of fixed income instead of holding stock shares which lead to fall in stock prices.

The result of this study supports the expected direction of IIP and ER which

is similar to the findings of Ray and Vani (2003) for India. It is found that the direction of FPI is positive and highly significant to explain stock market in the long- run, which is also different to the result of Ray & Vani (2003), i.e., negligible influence of FII on stock market. This implies that there is different result from different methodologies as applied VECM method and Ray & Vani (2003) have used VAR and ANN methods for monthly data from April 1994 to March 2003 for India.

However, IIP and exchange rate are found insignificant in the findings of Pethe & Karnik (2000) for monthly data from April 1992 to December 1997. The exchange rate has no causal relationship with stock prices in the finding of Bhattacharya and Mukherjee (2006) for monthly data from April 1990 to March 2001. The observed result is consistent with the one obtained for exchange rate in the finding of Maysami and Koh (2000) for Singapore. Thus, results vary because of different methodologies and different study periods.

The Stock Returns may depend upon many factors such as market and scrip related, political, social, economic and perception related as well as on certain abnormal circumstances. All the above factors directly or indirectly, largely or to some extent, affect the stock returns. This research considers macroeconomic variables and its relationship with stock market returns in India. This is the substantial study in India that examines the effect of macroeconomic variables on stock market returns. Hence, this study concludes that macroeconomic factors continue to affect the Indian stock market returns. Policy makers and investors may consider the above established relationship for analyzing the stock market behaviour.

References

- Brown, J. S. and Otsuki, T. (1990): *Macroeconomic Factors and the Japanese Equity Markets: The CAPMD Project*, in E.J. Elton and M. Gruber (eds.), *Japanese Capital Markets*, New York: Harper and Row, pp. 175-192.
- Burmeister, E. and Wall, K. D. (1986): *The Arbitrage Pricing Theory and Macroeconomic Factor Measures*, *The Financial Review*, Vol. 21(1), pp. 1-20.
- Burmeister, E. and McElory, M. B. (1988): "Joint Estimation of Factor Sensitivities and Risk Premia for the Arbitrage Pricing Theory", *Journal of Finance*, Vol 43, No 3, pp 721-733.

- Chakravarty, S. and Mitra, A. (2013): “Stock Prices and Inflation: Relationship Revisited”, *World Journal of Modelling and Simulation*, Vol 9, No 3, pp 201-215.
- Chen, N., Roll, R. and Ross, S. A. (1986): *Economic Forces and the Stock Market*, *The Journal of Business*, Vol. 59(3), pp. 383-403.
- Dash, M. and Rishika, N. (2011): *Asset Pricing Models in Indian Capital Markets*, *Indian Journal of Finance*, Vol. 5(11).
- Dhankar, R. and Singh R. (2005): *Arbitrage Pricing Theory and the Capital Asset Pricing Model – Evidence from the Indian Stock Market*, *Journal of Financial Management and Analysis*, Vol. 18(1).
- Engle, R. and Granger, C. (1987): *Co-Integration and Error Correction: Representation, Estimation and Testing*, *Econometrica*, Vol. 55(2), pp. 251-276.
- Gehr, A. (1975): *Some tests of the arbitrage pricing theory*, *Journal of the Midwest Finance Association*, pp. 91-105.
- Granger, C. W. J. (1986): “Developments in the Study of Cointegrated Economic Variables”, *Oxford Bulletin of Economics and Statistics*, Vol 48, pp 213-228.
- Hamao, Y. (1989): “An Empirical Examination of the Arbitrage Pricing Theory Using Japanese Data”, *Japan and the World Economy*, Vol 1, pp 45-61.
- Humpe, A. and Macmillan, P. (2009): “Can Macroeconomic Variables Explain Long- term Stock Market Movements? A Comparison of the US and Japan”, *Applied Financial Economics*, Vol 19, No 2, pp 111-119.
- Maysami, R. C. and Koh, T. S. (2000): “A Vector Error Correction Model of the Singapore Stock Market”, *International Review of Economics & Finance*, Vol 9, No 1, pp 79-96.
- Maysami, R. C., Howe, L. C., and Hamzah, A. (2004): *Relationship between Macroeconomic Variables and Stock Market Indices: Cointegration Evidence from Stock Exchanges of Singapore's All-S Sector Indices*, *Jurnal Pengurusan*, Vol. 24, pp. 47-77.
- Mossin, J. (1966): *Equilibrium in a Capital Asset Market*, *Econometrica*, Vol. 34(4), pp. 768-783)
- Mukherjee, T. K. and Naka, A. (1995): “Dynamic Relations between Macroeconomic Variables and the Japanese Stock Market: An application of a Vector Error Correction Model”, *The Journal of Financial Research*,

Vol 18, No 2, pp 223-237.

- Nasseh, A. and Strauss, J. (2000): “Stock Prices and Domestic and International Macroeconomic Activity: A Cointegration Approach”, *The Quarterly Review of Economics and Finance*, Vol 40, No 2, pp 229-245.
- Pal K. and Mittal R. (2011): *Impact of Macroeconomic Indicators on the Indian Capital Markets*, *The Journal of Risk Finance*, Vol. 12(2), pp. 849-7.
- Pethe, A. and Karnik, A. (2000): *Do Indian Stock Market Matters? Stock Market Indices and Macroeconomic Variables*, *Economic and Political Weekly*, Vol. 35 (5), pp. 349-356.
- Poon, S. and Taylor, S. J. (1991): *Macroeconomic Factors and the UK Stock Market*, *Journal of Business Finance and Accounting*, Vol. 18(5), pp. 619-636.
- Priestley, R. (1996): *The Arbitrage Pricing Theory, Macroeconomic and Financial Factors, and Expecting Generating Processes*, *Journal of Banking and Finance*, Vol. 20(5), pp. 869-890.
- Rao (1999): “On the Dynamic Relation between Stock Prices and FIIs”, *Journal of ICFAI*, Vol 25, Publisher: MCB UP Ltd.
- Ross, S. A. (1976): *The Arbitrage Theory of Capital Asset Pricing*, *Journal of Economic Theory*, Vol. 13, pp. 341-360.
- Securities and Exchange Board of India (SEBI) Report, 2013, pp 4.
- Johansen, S. and Juselius, K. (1990): “Maximum Likelihood Estimation and Inference on Cointegration with Application to the Demand for Money”, *Oxford Bulletin of Economics and Statistics*, Vol 52, pp 169-210.

भाषाई अस्मिता, राष्ट्र और आदिवासी

प्रभाकर सिंह
एसोसिएट प्रोफेसर
हिन्दी विभाग
का0हि0वि0वि0, वाराणसी

“उपनिवेशवाद का वास्तविक उद्देश्य जनता की सम्पत्ति पर नियंत्रण रखना था। उन्हे इस पर भी नियंत्रण रखना था कि जनता किस चीज का उत्पादन करती है, किस तरह उत्पादन करती है और इसका वितरण किस तरह होता है। दूसरे शब्दों में कहें तो वास्तविक जीवन की भाषा के समूचे साम्राज्य पर उसे नियंत्रण रखना था। उपनिवेशवाद ने भौतिक सम्पदा के सामाजिक उत्पादन पर सैनिक विजय के जरिए अपना नियंत्रण रखा और राजनीतिक अधिनायकवाद द्वारा उसे पुष्ट किया। लेकिन प्रभुत्व का इसका सर्वाधिक महत्वपूर्ण क्षेत्र उपनिवेश की जनता का मानसिक जगत था, जिसपर उसने संस्कृति के जरिए नियंत्रण स्थापित किया। बिना मानसिक नियंत्रण के आर्थिक और राजनीतिक नियंत्रण न तो कभी पूरा हो सकता है और न कारगर। जनता की संस्कृति पर नियंत्रण का मतबल दूसरों के संदर्भ में खुद को परिभाषित करने के उपकरणों पर नियंत्रण करना है।

उपनिवेशवादियों की इस प्रक्रिया में दो पहलू निहित थे। जन संस्कृति का विध्वंस अर्थात् जनता की कला, नृत्य, धर्म, इतिहास, भूगोल, शिक्षा, मौलिक साहित्य और लिखित साहित्य का विध्वंस अथवा जान बूझकर जन संस्कृति के महत्व को कम करके आँकना। इसका दूसरा पहलू था उपनिवेशवादियों की भाषा को सचेत ढंग से काफी विकसित भाषा के रूप में प्रस्तुत करना। गुलाम देशों की जनता के मानसिक जगत पर प्रभुत्व कायम करने के लिए यह बुनियादी शर्त थी कि जनता की भाषा पर उपनिवेशवादी देशों की भाषा का प्रभुत्व हो।”¹

न्गुगी वा थ्यंगो यहाँ उपनिवेशवादी संस्कृति के खतरे और उनके उद्देश्यों की विवेचना कर रहे हैं। उपनिवेशवाद जनता की सम्पत्ति पर नियंत्रण रखने के साथ उनके कला, धर्म, साहित्य और भाषा पर नियंत्रण कर अपना प्रभुत्व कायम करता है। जनता के मानसिक जगत पर प्रभुत्व स्थापित करने का सबसे कारगर हथियार उस देश की भाषा पर अपना अधिकार जमाना। भारत में 17वीं शताब्दी में ब्रिटिश आए और भारत पर अपना प्रभुत्व जमाने के लिए उन्होंने भाषा और शिक्षा को मुख्य आधार बनाया। सबसे पहले साजिशान संस्कृति, साहित्य और इतिहास के पुनरुद्धार के बहाने उसकी मनमानी व्याख्या करना फिर औपनिवेशिक संस्कृति का ऐसा पाठ परोसना कि सब उसके आदी हो जाय, अभ्यस्त हों

जाएं, औपनिवेशिक संस्कृति उन्हें उदार और अपने अनुकूल लगनें लगे। कहना न होगा कि भारत में उपनिवेशवादी संस्कृति ने यही किया। यहाँ तक कि नवजागरण दौर के बहुत से अगुआ तक इस उपनिवेशवादी साजिश का शिकार हुए और उन्हें यूरोपीय भाषा, जागरण और क्रान्ति की भाषा लगने लगी। यह खेल अंग्रेजी राज में तो चलता ही रहा स्वतन्त्रता के बाद यह और भी गतिशील तरीके से फला फूला। आज भारत ऐसे दौर से गुजर रहा है जहाँ उत्तर आधुनिकता या यों कहें कि उत्तरोत्तर आधुनिकता के विमर्श केन्द्र में है। भूमण्डलीकरण और बाजारवाद का सबसे बड़ा केन्द्र भारत है। जाहिर है यहाँ इनके खतरे और चुनौतियाँ भी अधिक हैं। भूमण्डलीकरण का संचालन अमेरिका कर रहा है। भूमण्डलीकरण की इस आँधी में सबसे बड़ा खतरा भाषाओं पर है खासकर जनभाषाओं और आदिवासी भाषाओं पर है। इन भाषाओं पर सबसे अधिक खतरा इसलिए है कि इनका संरक्षण नहीं है वह वाचिक और मौखिक परम्परा में हैं। भूमण्डलीकरण के दौर में भाषा के इसी खतरे की ओर संकेत करते हुए मैनेजर पाण्डेय का कहना है कि “भूमण्डलीकरण की जो आँधी चल रही है उसमें भाषाओं के मरने का क्रम भी वही होगा जो उनके विकास का है। पहले वो भाषाएँ मरेंगी जो बोलचाल की हैं फिर वो भाषाएँ मरेंगी जिनकी केवल लिपि है और तब अंत में उनकी मृत्यु होगी जिनकी लिपि भी है जो बोली भी जाती है और जिनकी प्रिंटिंग भी होती है।”²

जाहिर है भूमण्डलीकरण और नव-साम्राज्यवादी नीतियों का सबसे अधिक खतरा जनभाषाओं या आदिवासी भाषाओं पर है। लिखित रूप से अधिक यह वाचिक और मौखिक परम्परा में जीवित हैं। खतरा जब आदिवासी जीवन और संस्कृति पर है तो भाषाओं की अस्मिता का सवाल तो इसी से जुड़ा है। इन तर्कों का यह मतलब नहीं है कि हमें विदेशी या अन्य भाषाओं को सीखना नहीं चाहिए। दरअसल यहाँ हम भाषा के संदर्भ में उस साम्राज्यवादी साजिश को पहचानने की और उससे बचने की कोशिश की बात कर रहे हैं जिससे हमारी जनभाषाओं की अस्मिता खतरे में है। यह खतरा औपनिवेशिक मानसिकता के कारण है। भाषायी अस्मिता की इन्हीं चुनौतियों की ओर संकेत करते हुए हर्षबाला जी का यह कहना ठीक है कि “वास्तव में भाषा सामूहिक स्मृति का कोश कही जा सकती हैं। भाषा एक व्यापक जन समुदाय के जीवन का अंग है। जिस प्रकार हवा पानी जीवन के लिए आवश्यक है ठीक उसी प्रकार सोच को बनाने के लिए ‘भाषा’ भी। विदेशी भाषाओं को सीखने में कोई समस्या नहीं बशर्ते उसका उद्देश्य सम्प्रेषण के साथ-साथ उस भाषा-भाषियों के साथ परस्पर संबन्ध कायम करना हो, व्यापार में आसान राह उत्पन्न करना हो। परन्तु जब भाषा के प्रच्छन्न उद्देश्य साम्राज्यवाद से जुड़ जायें और एक देश के सांस्कृतिक चिह्नों के स्थान पर ‘प्रथम दुनिया’ कहे जाने वाले कुछ देशों के निश्चित चिह्न

उन देशों की समस्त युवा पीढ़ी के मन मस्तिष्क पर हावी हो जाएं तो यह साम्राज्यवाद अथवा औपनिवेशिक मानसिकता का सूचक बन जाता है।³

नव-साम्राज्यवाद, बाज़ारवाद और भूमण्डलीकरण के सहारे भारत के बहुआयामी संस्कृति और भाषा को नष्ट करने के बहुविध हथकण्डे अपना रहा है। असल में बाजारवाद के लिए सबसे बड़ा खतरा बहुभाषिकता है, जिसमें उसको फलने-फूलने का मौका नहीं मिलता। बाज़ार की आकांक्षों की पूर्ति के लिए साम्राज्यवादी शक्तियाँ भाषायी और सांस्कृतिक विविधता को नष्ट करने की साजिश रच रही हैं। इस प्रक्रिया में बाजार और व्यापार की एक भाषा के विस्तार की कवायद की जा रही है। भूमण्डलीकरण के इस दौर में अंग्रेजी को विश्व भाषा बनाने की पुरजोर कोशिश की जा रही है साथ ही पूँजीवादी साम्राज्यवाद के नई अमेरिकीकरण की प्रक्रिया भी चल रही है।

किसी भी समाज की जातीय चेतना उसकी अपनी भाषा और संस्कृति में व्यक्त होती है। भारत भाषायी और सांस्कृतिक बहुलता वाला देश है। भाषा को संस्कृति का प्रतिरूप ही माना जाता है। किसी भी भाषा का मरना उस संस्कृति का मरना है। यूनेस्को की एक रिपोर्ट के अनुसार विश्व में लगभग 7000 भाषाएँ हैं जिनमें आधी भाषाओं की स्थिति चिंताजनक है। रिपोर्ट के अनुसार लगभग 2500 भाषाओं का अस्तित्व ख़तरे में है। दूसरे देशों की अपेक्षा भारत में यह स्थिति ज्यादा चिंताजनक है। यहाँ लगभग 196 भाषाएँ लुप्त होने के कगार पर हैं। दुनिया भर में लगभग 200 ऐसी भाषायें हैं जिनके बोलने वालों की संख्या दर्जन भर से भी कम है। इसका कारण है सांस्कृतिक साम्राज्यवाद की नई नीतियाँ जो वर्चस्वशाली ताकतों द्वारा संचालित हो रही हैं। इसका नेतृत्व कर रहा है अमेरिका। दरअसल साम्राज्यवादी नीतियाँ उदारीकरण, भूमण्डलीकरण और आर्थिक विकास की नई नीतियों के नाम पर विविधताओं को खत्म कर एक संस्कृति और एक भाषा का प्रचार कर रहीं हैं। यह संस्कृति है 'अमेरिकी' और भाषा है 'अंग्रेजी'। कहना न होगा कि यह संकट आदिवासी भाषा और समाज पर सबसे अधिक है। शासन, सत्ता और सरकार से गठजोड़ कर ये औपनिवेशिक ताकतें आदिवासी समाज की सामूहिक चेतना, प्राकृतिक शक्ति, भाषा और संस्कृति को नष्ट करने पर तुली हैं। अमेरिका पोषित साम्राज्यवादी व्यवस्था और बाज़ार की ताकतें आदिवासी समाज के साथ भद्दा मजाक कर रही हैं। इस समाज के साथ यह व्यवस्था छल कर रही है। कई जगह तो इनकी भूख और गरीबी का फायदा उठाकर इनके रहन-सहन, वेश-भूषा और रीति-रिवाज को नुमाइश की तरह पेश किया जाता है। इसी का एक नमूना पिछले दिनों उड़ीसा के एक मेले में देखने में आया जहाँ आदिवासियों को कुछ रुपये के दैनिक भत्ते पर उनकी पारम्परिक वेश-भूषा में उन्हें विदेशी पर्यटकों को दिखाने के लिए नुमाइश की तरह सुबह से शाम तक खड़ा किया जाता रहा। इसमें

अत्यधिक वृद्ध महिलायें और मासूम बच्चे भी शामिल थे। पूँजीवादी समाज का यह धिनौना खेल अक्सर घटित हो रहा है और इसमें हमारी सरकार और सत्तायें उनका साथ दे रही हैं। इतना ही नहीं आदिवासी समाज के विस्थापन की समस्या और भी जटिल हैं। आदिवासी इलाके प्राकृतिक संसाधनों से भरे हैं। लिहाजा इन इलाकों पर पूँजीवादी ताकतों की निगाहें अधिक हैं। आदिवासी बहुल राज्य की सरकारें भी इस विनाश को रोकने के बजाय – पूँजीवादियों के साथ साठ-गाँठ करके उनको विस्थापित करने के लिए विवश कर रही हैं। झारखण्ड, छत्तीसगढ़ और उड़ीसा के अनगिनत आदिवासी विस्थापित हो चुके हैं और लगातार विस्थापन जारी है। इस विस्थापन में उनकी भाषा, संस्कृति और हजारों साल की परम्परायें भी नष्ट हो रही हैं। व्यवस्था की इस विषमता ने आदिवासी विमर्श और प्रतिरोध की संस्कृति को अधिक तीव्र किया है। आदिवासी समाज से जुड़े साहित्यकार और बुद्धिजीवी आदिवासी भाषा और संस्कृति को बचाने के लिए रचनात्मक लड़ाई लड़ रहे हैं। यह समाज अपनी निजी भाषा और साहित्य के द्वारा सृजन और संघर्ष कर रहा है। आदिवासी विमर्श इसी प्रतिरोध की संस्कृति का रचनात्मक प्रतिफलन है। आदिवासी शोषण और उत्पीड़न के कारण इस विमर्श का स्वर और अधिक प्रतिरोधी व तेजस्वी है। प्रतिरोध की संस्कृति का यह सृजनात्मक स्वर अन्य विमर्शों के बनिस्बत अधिक मुखर और व्यापक है। महादेव टोप्पो, निर्मला पुतुल, हरिराम मीणा, अनुज लुगुन, ने आदिवासी समाज की पीड़ा और प्रतिरोध को रचनात्मक स्तर पर व्यक्त किया है। मुडारी, संधाली, खड़िया, कुडुख, गोंडी, सेमा, और माउ आदिवासी भाषाओं में प्रचुर रचनात्मक लेखन हो रहा है। अपनी मातृ भाषा में यह विमर्श वर्चस्वशाली संस्कृति के विरुद्ध प्रतिरोध की जन संस्कृति का रचनात्मक स्वर है। इसी बात को लक्षित कर आदिवासी विमर्शकार विसेश्वर प्रसाद केसरी ने लिखा भी है कि, “भाषा और समाज की सहज प्रगतिकामी प्रकृति का सबसे बड़ा अवरोधक है उपनिवेशवाद, चाहे वह किसी कोटि का क्यों न हो और इस सर्वनाशी उपनिवेशवाद का एक मात्र विकल्प है स्वायत्तता। मातृभाषा का सवाल जातीय अस्मिता की रक्षा और विकास के सवाल से सीधे जुड़ा है। दूसरे शब्दों में मातृभाषा उपनिवेशवाद के खिलाफ संघर्ष का एक कारगर हथियार है। इसके माध्यम से मुक्तिकामी जनता अपने विकास के उत्तरोत्तर मंजिलों को तय करती है।”⁴

आदिवासी विमर्श साहित्य के अन्य समकालीन विमर्शों की तुलना में ज्यादा मुखर है और इसका सरोकार व्यापक है। आदिवासी समाज के अलावा इस विमर्श का हिस्सा गैर-आदिवासी समाज के रचनाकार भी हैं और बड़ी शिद्दत के साथ उन्होंने आदिवासी जीवन की समस्याओं को कविता और कथा में उकेरा है। गंगा सहाय मीणा ने अपने एक लेख में आदिवासी विमर्श के सरोकार के बारे में सही लिखा है कि, “हालाकि यह

समकालीन आदिवासी लेखन और विमर्श का आरम्भिक दौर है। लेकिन इसके बावजूद यह सुखद है कि इसमें अभी तक स्वानुभूति बनाम सहानुभूति जैसी छद्म बहसों केन्द्र से दूर परिधि के इर्द-गिर्द ही घूम रही हैं। आखिर स्वानुभूति या अनुभूति की प्रामाणिकता को केन्द्रीय महत्व मिले भी क्यों? निश्चय ही अनुभूति की प्रामाणिकता की जगह पर अभिव्यक्ति की प्रामाणिकता महत्वपूर्ण है और होनी भी चाहिए। यह सच है कि लम्बे अनुभव, निकट सम्पर्क और संवेदनशीलता के बिना प्रामाणिक अभिव्यक्ति संभव नहीं है, खासकर आदिवासी संदर्भ में। लेकिन इसे एक मात्र आधार नहीं बनाया जा सकता।¹⁵

आज़ादी के बाद सत्ता या शासन किसी का रहा हो आदिवासी समाज के साथ ना-इंसाफी ही हुई। असल में देश की प्रायः औद्योगिक संपदा आदिवासी इलाकों में ही है सो आदिवासियों को विस्थापित कर उस पर कब्जा किया गया। उन्हें उन्ही की ज़मीन से, जंगल से, प्रकृति से बेदखल कर दिया गया। हजारों साल से जिस ज़मीन और जंगल में उनका रहवास था वहाँ से उन्हें जाना पड़ा। बाज़ारवादी, पूँजीवादी ताकतों आदिवासियों की ज़मीन पर कब्जा ज़माने के लिए राज्य और सरकार के बरास्ते अधिग्रहण करती हैं। ज़मीन अधिग्रहण के कानून को कार्पोरेट और पूँजीवादी संस्कृति के अनुकूल बनाया गया। झारखण्ड में उपनिवेशवाद के दौर में बिरसा मुण्डा और सिदो-कान्हो जैसे वीर आदिवासी नायकों के संघर्ष के परिणामस्वरूप अंग्रेजों ने 'छोटानागपुर टेंनेंसी एक्ट' और 'संथाल परगना एक्ट' जैसे कानून उनकी ज़मीन पर उनके मालिकाना हक को सुरक्षित करते हैं। भूमण्डलीयकरण के दौर में तमाम तरह के कानूनी बदलावों के द्वारा शासन-सरकार ने आदिवासियों की ज़मीने अधिग्रहीत कीं, उन्हें विस्थापित होने पर मजबूर किया। विकास के झूठे दावे के साथ उन्हें प्रकृति के साथ, जंगल के साथ अलग कर दिया गया। विकास की यह नई पूँजीवादी प्रकृति उन्हें रास नहीं आयी उनकी अस्मिता ख़तरे में पड़ गयी। नतीजा लाखों की संख्या में वह बेघर हुए, बीमार हुए और उनकी आबादी लगातार कम हुई।

भारत में अंग्रेजों के आगमन के पूर्व 'राष्ट्र' को धरती या भूमि से जोड़कर देखा जाता था। भारत में विभिन्न धर्म, समुदाय के लोग अपने-अपने रीति-रिवाज के साथ रहते थे। राज्य उनके इस अस्मिता में कभी हस्तक्षेप नहीं करता था। अंग्रेजी शासन के दौरान भारत में 'राष्ट्र' की खण्डित अवधारणा विकसित हुई। पश्चिम का राष्ट्रवाद जो पूँजीवाद के रास्ते विकसित हुआ... उसी का रूपायन उपनिवेशवाद के दौर में भारत में हुआ जो विकास की खोल में स्वार्थी और संकीर्ण 'राष्ट्रवाद' है।

19वीं सदी में नवजागरण के दौर में भारतीय नेता पश्चिमी राष्ट्रवाद के उस नज़रिये से सहमत हुए जिसमें एक राष्ट्र, एक संस्कृति और एक भाषा की अवधारणा थी। आज़ादी के बाद भी औपनिवेशिक मानसिकता से पोषित 'राष्ट्र' की यह अवधारणा भारत देश के लिए

कितनी घातक हुई यह हम सब जानते हैं। भारत जैसे बहुभाषी, बहुधर्म और बहुसंस्कृति वाले देश लिए 'राष्ट्र' की इस अवधारणा ने कई तरह से नुकसान पहुँचाया। 'राष्ट्रवाद' के इस रूप में हाशिए के समाज के लिए कोई जगह नहीं है। यह पूँजीवाद को पोषित करता है। किसान, मजदूर, आदिवासी, स्त्री, बच्चों, और अल्पसंख्यकों के लिए इस 'राष्ट्रवाद' में बहुत कम जगह है। राष्ट्र के बहुसंख्यक आबादी को हाशिए में डालकर कुछ प्रतिशत लोगों ने पूँजी, सत्ता, उद्योग पर अधिकार जमा रखा है। भारतीय राष्ट्र का मतलब 'हिन्दी राष्ट्र' या 'हिन्दू राष्ट्र' नहीं है। यह अनगिनत बोलियों और धर्मों, संस्कृति से बना 'राष्ट्र' है। उन सबकी अपनी अस्मिता है, संस्कृति है उसी रूप में उनके विकास को तय करना होगा। पूँजी, कार्पोरेट और बाज़ार के मूल्यों से संचालित 'राष्ट्र' की अवधारणा से भारत में विकास से हाशिए का व्यापक जन समुदाय वंचित ही रहेगा।

आदिवासी विमर्श और जनजीवन से जुड़ी एक खास बात यह भी। राष्ट्रवाद की संकल्पना में आदिवासी समाज की विवेचना करना भी जरूरी है। हम जिसे भारतीय राष्ट्रवाद कहते हैं वह औपनिवेशिक मानसिकता से पोषित और ग्रसित राष्ट्रवाद है यह पूँजीवादी राष्ट्रवाद है। असल में पूँजीवादी राष्ट्रवाद की ही देन है एक भाषा, एक राष्ट्र एक संस्कृति और एक धर्म। भारत बहुभाषी और सांस्कृतिक बहुलता का राष्ट्र है। यहाँ कई धर्म भाषाएँ और संस्कृति मिलकर भारतीय राष्ट्र की अवधारणा को पूरी करती हैं। पूँजीवादी राष्ट्रवाद और अब तो इससे भी ज्यादा खतरनाक सांस्कृतिक राष्ट्रवाद है जो धर्म और संस्कृति के नाम पर 'हिन्दू धर्म' के कट्टर स्वरूप का विस्तार का रहा है। आदिवासियों की सांस्कृतिक, भाषायी और प्राकृतिक शक्ति को उनसे छीनकर उनकी अस्मिता को खत्म करने की साजिश को पहचानना जरूरी है। तभी आदिवासी विमर्श और संघर्ष की सफलता होगी। आदिवासी जीवन और उनकी समस्याओं के बीच एक लम्बा जीवन जीने वाले उसे नजदीक से महसूस करने वाले चिंतक और विमर्शकार वीर भारत तलवार का यह कथन आदिवासी समाज के साथ हाशिए पर ढकेल दिए गये उन समस्त समाज के लिए काबिले गौर है, "ये पूँजीवादी राष्ट्रवाद कोई बहुत अच्छी चीज नहीं है। मैं नहीं समझता कि हिन्दुस्तान की इतनी सारी विविधताओं इतने सारे समुदायों, इतने सारे धर्मों को कुचलकर एक फौजी जमात जैसा राष्ट्र बना लेना कोई अच्छी बात होगी। इस राष्ट्रवाद की निंदा प्रेमचन्द और रवीन्द्र नाथ ने भी की। इसलिए, अगर आज कोई बात हो तो मैं कहूँगा पूँजीवादी राष्ट्रवाद का विरोध करो। इस पूँजीवादी राष्ट्रवाद के दो हिस्से हैं— एक तो पूँजीवाद है जिसका विरोध करो और दूसरा इसमें वह राष्ट्रवाद है जो सिर्फ कुछेक राष्ट्रीयताओ, धर्मों और कुछेक समुदायों के कब्जे में है, उनके वर्चस्व में है, उसका विरोध करो। भारतीय राष्ट्र अपने वर्तमान स्वरूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता। इसका

पुनर्गठन करना होगा। जिन्हें हम हाशिए का समाज कहते हैं— यानी आदिवासी, दलित और पिछड़ी जातियों के लोग असल में यही भारत के बहुसंख्यक और इस अर्थ में मुख्य समाज हैं। लेकिन इन्हे राष्ट्र के हाशिए में डालकर मुट्ठी भर द्विज जातियों ने राष्ट्र पर अपना वर्चस्व कायम कर रखा है। इसे बदलना होगा।⁶

भारत बहुभाषी, बहुधार्मिक और बहुसंस्कृति का 'राष्ट्र' है सो एक 'राष्ट्र' 'एक भाषा' और 'एक धर्म' यहाँ नहीं चलेगा। बात आदिवासी समाज की करें तो हमें उनको उनकी प्रकृति और संस्कृति के साथ विकसित करना होगा। उन्हें उन्हीं की ज़मीन पर उनके सांस्कृतिक विरासत के साथ, उनकी भाषा के साथ अन्य भाषा और संस्कृति से जोड़ना होगा। शिक्षा, रोजगार और विकास तो उन्हें भी चाहिए पर उसके लिए उनके अनुकूल नीतियाँ बनानी होंगी; न कि विकास का वैश्विक पूँजीवादी या बाज़ारवादी मॉडल जो अपने स्वार्थ के लिये किसी की जातीय अस्मिता को महत्व नहीं देता।

सन्दर्भ :

1. न्गुगी वा थ्योंगो: भाषा, संस्कृति और राष्ट्रीय अस्मिता, पृ0 26–27
2. मैनेजर पाण्डेय : इक्कीसवीं सदी : औपविशिक मानसिकता और भाषा, सं0 हर्षबाला शर्मा—पृ0 61
3. हर्षबाला शर्मा : वही, पृ0 9
4. विसेश्वर प्रसाद केसरी : झारखण्डी भाषाओं की मौजूदा स्थिति, समकालीन जनमत, सम्पादक, रामजी राय, सितम्बर 2003, पृ0 113
5. गंगा सहाय मीणा : आदिवासी अस्मिता और साहित्य, जनसत्ता, 7 फरवरी 2013
6. वीर भारत तलवार – भारतीय राष्ट्र और आदिवासी – 'इस्पातिका', आदिवासी विशेषांक पृ0 21

Behind the report card

Study of public spending on educational infrastructure at primary and secondary level

Sugandh Kumar Choudhary

Assistant Professor

Department of Economics

S.S. Khanna Girl's Degree College, Prayagraj, Uttar Pradesh

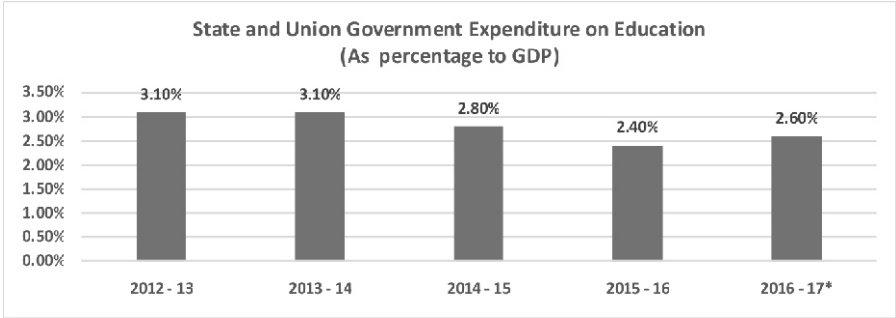
Introduction

Investment in education lies at the bottom of human capital theory as it is one of the most important factor in raising labor productivity, beside health. Social benefits of an educated society are immense in the form of social and political stability with strong democratic values. Public investment in elementary and secondary education is indispensable necessity for smooth transition of social benefits of an educated society towards economic ones. Multiplier effect of primary education takes shape as labor force matures and takes guard of economic and social responsibility. Global initiatives such as the education Millennium Development Goals (MDGs) and Education for All (EFA) reflects international commitment to achieve universal primary education for all children. EFA initiatives dates back to the World Conference on Education for All (1990) in Thailand where international development agencies committed to achieve universal primary education for all children by the year 2000. This goal could not be achieved but the commitment was reasserted at Dakar (Senegal) conference, 2000 with a new deadline of 2015. United Nations Conference in September, 2000 included these educational goals in its MDGs. Quantitative and qualitative aspect of literacy and numeracy at primary and secondary level lays the foundation of human capital through more productive labor. The World Bank Policy Paper of Education (1990) asserts the significance of primary education in building a human capital base conducive to enhanced trajectory of social and economic growth. Beside bringing in positive externality and strengthening socio – political infrastructure, educated population helps mitigate adverse consequences of poverty such as malnourishment, income inequality, infant mortality and domestic violence. Access to universal primary education could be an important shot in the arm towards the 2030 UNDP agenda of eradicating poverty in all its form and shape.

However, it must be noted that social benefits of education depend upon the nature of primary education and to its core lies the issue of girl child education at elementary and secondary level. Narrowing down the gap between girls and boys in primary education is encouraging but the enrolment of girls continue to lag. Closing down this gender disparity in education at primary level is at the heart of various government policies such as Balika Samridhi Yojana (BSY), CBSE Scholarship Scheme to name a few. Given such strong rationale for support to education, it becomes imperative to understand and analyze the status and trend of primary education in India.

Trend of government expenditure on education

As per the Economic survey report of the year 2017 – 18, both the State government and Union government together have been investing less than 3 per cent of country's GDP on education. Declining trend of government expenditure on education is all the more disturbing and discouraging in the light of numerous researches showing importance of education in economic and non – economic growth phenomenon. Cognitive skills such as literacy and numeracy acquired in schools play a much stronger role in raising labor productivity and determining earnings (Glewwe, 2002). As show in the graph below, combined government (State and Union) expenditure on education as percentage to GDP has declined from 3.1% in 2012 – 13 to 2.4% in 2015 – 16. However, 2016 – 17 saw marginally increased expenditure at 2.6% (RE) of GDP.



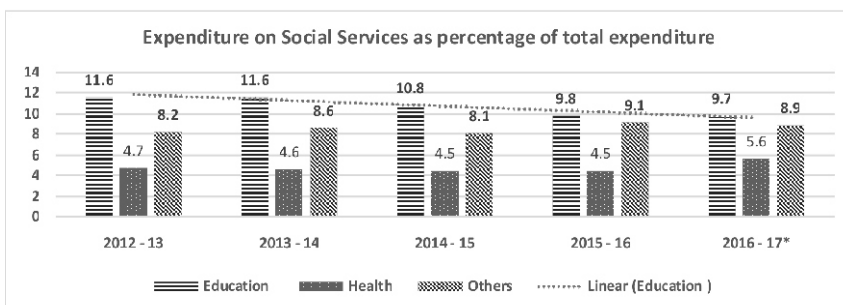
Source: Budget Documents of Union and State Governments, Reserve Bank of India.

Notes:

Social services include, education, sports, art and culture; medical and public health, family welfare water supply and sanitation; housing; urban

development; welfare of SCs, STs and OBCs, labour and labour welfare; social security and welfare, nutrition, relief on account of natural Calamities etc.

1. Expenditure on 'Education' pertains to expenditure on 'Education, Sports, Arts and Culture'.
2. Expenditure on 'Health' includes expenditure on 'Medical and Public Health', 'Family Welfare' and 'Water Supply and Sanitation'.
3. GDP data from 2011-12 are as per the new base year 2011-12.
4. *GDP for 2016-17 provisional estimates
5. Data pertains to Union Government and 26 states.

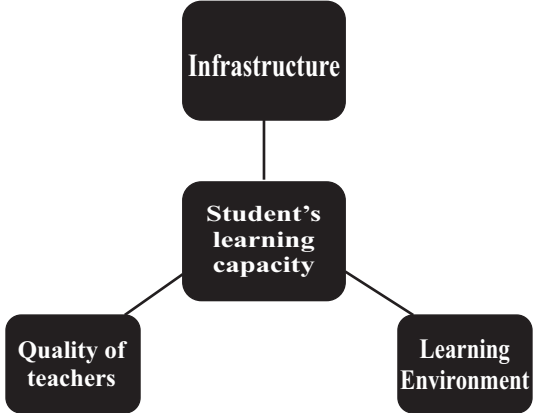


The Sustainable Development Goal (SDG – 4) for education – “Ensure inclusive and quality education for all and promote lifelong learning” by 2030 would require the government to increase the educational expenditure to 6% of GDP (government aim) on mission mode.

Critical infrastructural indicator

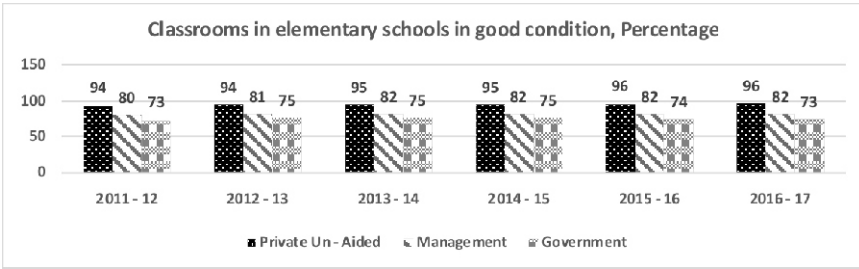
Tangible and non – tangible efficiency gains of education at primary and secondary level would require a big push in the form of significant up – front investment in infrastructural inputs and resources such as primary schools, availability of teachers, approachable roads, separate urinals washrooms for boys and girls, boundary walls, drinking water, electricity, library, playground etc. School is an important reflection of how a child sees the world as he grows up and of what he becomes as an adult. No child would feel comfortable going to a school that lacks physical comfort and other basic amenities. Schools having better buildings witness lower student discontinuation rates (Boese & Shaw, 2005). Students acquiring cognitive skills is inversely affected by increase in room temperatures beyond a certain level (Harner, 1974). Earthman emphasized that “when students are surrounded by a safe, modern and environmentally controlled environment, the facility will have a positive effect

on their learning climate” (Earthman G. I., 2002, pp. 1-17) and “5-17 percent variation in achievement between students in poor buildings and those students in modern buildings, when the socioeconomic status of students is controlled”. School having better infrastructure will reap better educational outcome than schools without such facilities (Mangipudy& Venkata, 2010). The figure below indicates an ideal framework feeding student's outcome, has been arrived after going through several literature.



In the light of the above studies and research in the past, it is important to evaluate and study the trend of infrastructural facilities in schools. We study the following indicators for evaluating the trend of infrastructural facilities in school.

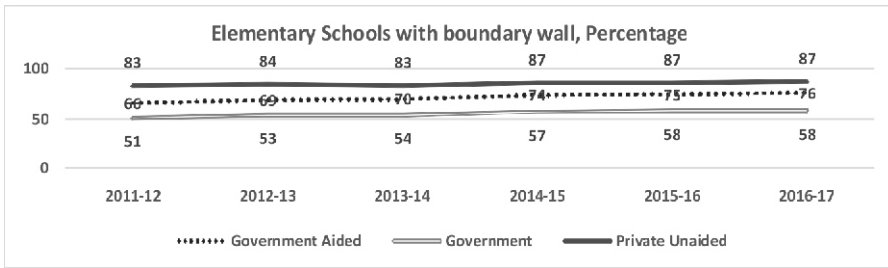
Classroom in good condition in terms of management is indicated below. It shows the percentage of classrooms in good conditions in schools (both rural and urban) owned by management and government separately. On an average, classrooms in schools owned by management is approximately 7 per cent better than those owned by the government. Comparing government schools classroom condition with those of private un – aided schools, former fares far better (by around 20 per cent on an average) than the latter. Does this imply that should there be policy shift from government owned schools towards schools owned by management or towards complete privatization of schools at primary level? It is a separate issue of debate but definitely schools owned by management or private un - aided has better classrooms than that of schools owned by the government.



Source: Udise

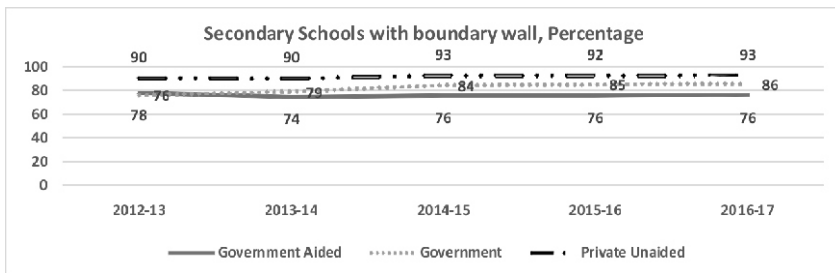
Boundary wall

In view of crime against children, girls in particular, it becomes necessary to ensure safety and well-being of children at school by constructing proper boundary walls. But we can see from the graph below that around 40 percentage of government schools lack basic boundary walls. Decline in schools receiving development funds could be one of the reason.



Source: Udise

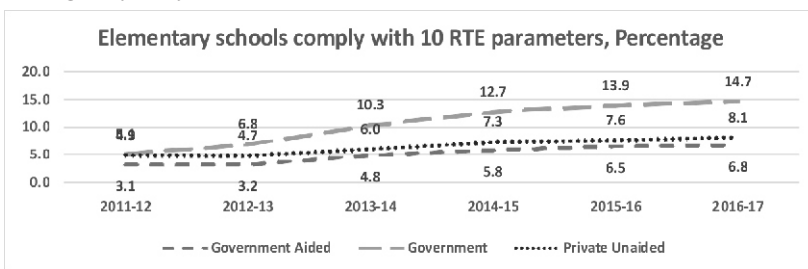
Situation is relatively better in the case of secondary schools where around 75 per cent of unaided schools and around 80 per cent of government schools have proper fencing. However, performance of unaided schools is not up to the expectation.



Source: Udise

RTE parameters:

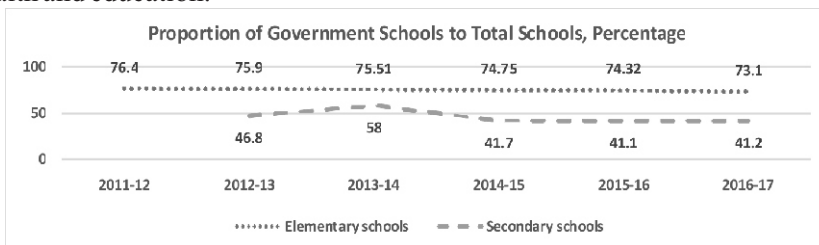
The Right to Education Act is an Act of Parliament of India enacted on 4 August, 2009. Article 21 – A inserted in the constitution through 86th amendment provides for free and compulsory education to all children aged between 6 and 14 years. India became one among 135 countries in the world to make education a fundamental right of every child. It talks about 10 points to make RTE effective and make education accessible to all at elementary level. However, on careful analysis of schools complying with all 10 parameters of RTE, it is disheartening to see less than 20 per cent schools following the points laid down under RTE in heart and spirit. As it is clear from the graph below, less than 10 per cent government schools and government – aided schools fulfil the 10 parameters laid under the RTE Act. Private unaided schools is only marginally better. Government must ensure that all the parameters are followed strictly and meaningfully only then India can become an economic force to reckon with.



Source: Udise

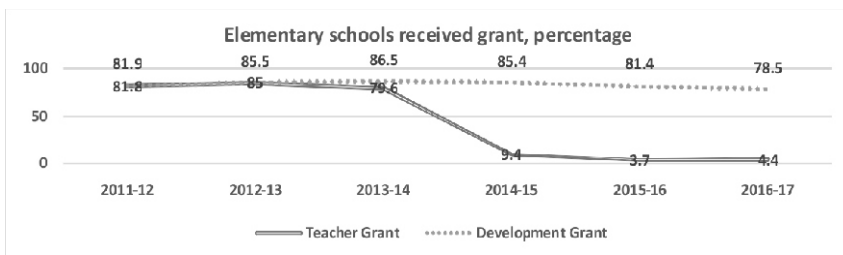
Funding:

To realise the Sustainable Development Goal (SDG – 4) in education by 2030, the role of government schools for providing free access to all children becomes extremely critical. Contrary to the ambitious target, the proportion of government schools to total schools is on decline as shown by the graph below. Government must increase its role and share in critical social facilities like health and education.



Source: Udise

In addition to the above, the percentage of schools received school development grant has also decline from 86.5 per cent in 2013 – 14 to 78.5 per cent in 2016 - 17. Standard of infrastructure created with these development grants should be evaluated on quality parameters. Whatever may be the cause of gradual decline, but decline in proportion of schools receiving development funds is never a comfortable situation given school infrastructure is an important factor in determining learning capacity of children at school. Percentage of schools which received teacher grant has also declined from peak of 85 percentage in 2012 – 13 to mere 4.4 percentage in 2016 – 17 which is again not a good sign.



Source: Udise

Conclusion

State and Union government expenditure on education as a percentage of GDP has declined from its peak of 3.1% in 2012 – 13 to 2.6% in 2016 – 17. This is a cause of concern as state must take leading role in the creation of human infrastructure. Similar downward trend can be seen in expenditure on Social Services as percentage of total expenditure where spending on education is falling. Goal of achieving educational expenditure to 6% of GDP under the Sustainable Development Goal (SDG – 4) for education would require immense dedication and sincerity on the part of the government. Government schools must have boundary walls for the safety and security of school going children. Private unaided schools are performing better compared to government schools on this parameter. All categories of schools perform poorly in terms of ten Right to Education parameters. Teacher grant and development grant to schools has fallen but on the contrary it must be increased if India has to achieve its true human potential.

Guidelines

ANVEEKSHA, A Multidisciplinary Research 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, Allahabad. Soft copies can be sent at 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. Manuscripts should be in single-column format, double-spaced 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 their papers are purely of their author(s) and do not reflect the views of the institute

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC
VOL 3, ISSUE 3, 2020
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 3, ISSUE 3, 2020



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.sskhannagirlsdc.com, www.sskhannagirlsdc-bed.com

