

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

VOL. 2, ISSUE 2, 2019

ISSN 2581 - 8163



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

(A Constituent College of the University of Allahabad)

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

Editor :

Dr. Lalima Singh, Principal

Advisory Board :

- **Prof. Sabhajit Mishra**
Department of Philosophy
Gorakhpur University
- **Prof. Umesh Chandra Srivastava**
Department of Zoology,
University of Allahabad
- **Prof. A. K. Mishra**
MNNIT, Allahabad
- **Prof. Kumar Pankaj**
Department of Hindi,
BHU, Varanasi
- **Prof. Heramb Chaturvedi**
Department of History,
University of Allahabad
- **Prof. Ajay Jaitly**
Department of Visual Arts,
University of Allahabad

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**

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

Editor :

Dr. 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
majarishkl@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

- From the desk of the Editor **Prof. Lalima Singh**
- अन्वीक्षा विशेषांक : **डॉ० रीता चौहान**
गाँधी जी को श्रद्धांजलि

शोधपत्र -

1. गाँधी जी और पत्रकारिता **प्रेम शंकर खरे**
2. हिन्द स्वराज और कम्युनिस्ट मैनिफैस्टो का पुनर्पाठ / मार्क्स, गाँधी और हाईडेग्गर कृत आधुनिक सभ्यता की पर्यालोचना **प्रो० अम्बिका दत्त शर्मा**
3. Remembering Gandhi **Prof. Sumita Parmar**
4. भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस में गाँधी का प्रारम्भिक अनुभव एवं भूमिका **प्रो० हेरम्ब चतुर्वेदी**
5. हाशिये के समुदायों के साथ “आर्थिक स्वराज” का प्रयोग **प्रो० सुनीत सिंह**
6. औपनिवेशिक भारत में महात्मा गाँधी महिला विमर्श के मुद्दे **प्रो० केशव मिश्रा**
शिप्रा नंदन
7. Gandhi and Religion Between Tradition and Modernity **Dr. Alok Tandon**

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

- | | |
|---|----------------------------------|
| 8. जनगणना, चुनाव-राजनीति व मुस्लिम व महात्मा गाँधी | फिरदौस अज़मत सिद्दीकी |
| 9. गाँधी जी की “सुप्त भली भावनाओं” को किताबों ने जगाया | डॉ. कुमार वीरेन्द्र |
| 10. The Idea of Social Justice –A Gandhian Perspective | P. S. Harish |
| 11. Relevance of Gandhian Ideals of Economy in the Age of Globalisation : A Critical Study with the aspects of Swadeshi | Dr. Mohd. Rais Khan |
| 12. युग पुरुष गाँधी का व्यक्तित्व एवं एवं तत्कालीन समाज | डॉ. सी. एल. सोनकर |
| 13. गाँधी : गीता, योग एवं सत्याग्रह | स्वप्निल श्रीवास्तव |
| 14. A Great Contribution of Gandhi in Sustainability of Clean Environment | Gajendra Prasad Bihari Lal Gupta |

पुस्तक समीक्षा :

- अकबरनामा/अकबर इलाहाबाद सम्पादक : फ़ख़रूल क़रीम
- डॉ. हसीन जीलानी

From The Desk of the Editor



Gandhi was one of the foremost thinkers of the twentieth century, who gave birth to his own school of philosophy, the Gandhian Philosophy. (Gandhi, the first man of 20th century, not restricting to a name is also a philosophy). The father of India who said, *My Life is my message* is infact the Mahatma. The believer and preacher of selfless action, he is the one who gave the world, lots of lesson. The messenger of non-violence and Satyagraha is the first person of 20th Century. There are several leaders but only a few are international leaders. Gandhi is one of them. Gandhi was such a personality that his company or association would add to the popularity of that individual. Whosoever he or she was, if that person had something associated with Gandhi, that person is a part of history now. Gandhi indeed was a *Paras*, the touch of whose turned anything into Gold.

Gandhi, a visionary, had a special way to think. The self-reliant and self-dependent person wanted the country to help itself and be self-dependent. It was only with this idea of self-reliance that he insisted on Charkha so that every family can produce its clothes on its own. Charkha was not a restriction or a rigidity, Infact, it was a machine to help us which indicates that the country people should use the appropriate machine as per the time and development and try to be self-dependent and self-reliant. Such were the great thoughts and vision of Gandhi.

As per his philosophy of education, he believed in the overall development of an Individual and thus wished for the development of the best part of the individual body, mind and soul. The rationality of the man of the century could be judged from his naturalist, pragmatist,

idealist and realist philosophy of education. In fact, Gandhi's philosophy of education was a mix of naturalism, pragmatism, idealism and realism. When he said that education is the development of the best part of the individual's, body, mind and soul, he talked of the physical development, mental development and spiritual development. Whereas physical development helps an individual to cope up with the physical problems, the mental development adds to the mental health positively and helps to resist the stress, fatigue, anxiety and keeps the individual away from destruction whether related to self or others. Not restricting to physical and mental development, he wished for a higher order development and thus talked of spiritual development which could lead to selfless action and help an individual to grow and develop spiritually in the benefit of the society.

Be it education, society or life, Gandhi was simply great. The lessons of Satyagraha and non-violence are the lessons for the world. His autobiography and his simple truthful narration in the autobiography connote his simplicity and his truthfulness which he insisted upon continuously. He was thus a man of *action in words and words with action*. Truly as the world believes and says, he is a Mahatma.

Regards

Prof. Lalima Singh
Principal

अन्वीक्षा : विशेषांक गाँधी जी को श्रद्धान्जलि



डॉ० रीता चौहान
समन्वयक : IQAC

अन्याय के खिलाफ ताउम्र संघर्ष करने वाले, ईश्वर से प्रार्थना करने वाले, चरखा चलाने वाले गाँधी जी ने कहा था, 'मेरी मृत्यु के बाद मेरी कसौटी होगी कि मैं जन्म दिन मनने लायक हूँ या नहीं।' इस वर्ष महात्मा गांधी की 150वीं जयन्ती मनाई जा रही है। सभ्यताओं के संघर्ष में उलझे विश्व को गांधी की आवश्यकता तो है ही, आन्तरिक तौर पर जाति और धर्म की घृणा के जाल में उलझे भारत को और भी हैं। गाँधी जी को याद करने का बेहद सादगी और समर्पण भरा तरीका है—'अन्वीक्षा' का गाँधी विशेषांक। गाँधी के विचारों को जीवंत करने और उनके मूल संदेश को बचाए रखने का प्रयास है। अन्वीक्षा का यह अंक गाँधी जी के लिए उपयुक्त श्रद्धान्जलि है जो हम सबको उनके आदर्शों और शिक्षाओं को अपने जीवन में उतारने के लिए प्रेरित करेगा। गाँधी जी ने भारत में जैसा स्वराज चाहा वैसा स्वराज अभी तक कायम नहीं हो सका है, अभी देश वैसे स्वराज के लिये तैयार भी नहीं है, ऐसे में 'अन्वीक्षा' का यह अंक वैसा स्वराज पाने की दिशा में कोशिश को अवश्य जन्म दे सकता है।

'अन्वीक्षा' के माध्यम से जिन विद्वानों के लेखों को आपके सामने रखा जा रहा है, मैं ये दावा तो नहीं करती कि उनका चमत्कारी प्रभाव पाठकों पर पड़ेगा, परन्तु इतना विश्वास अवश्य है कि ध्वंस के कगार पर जाती हुई वैश्विक मानसिकता के लिए और आपाधापी भरे सामाजिक जीवन के लिए गांधी जी द्वारा प्रयुक्त सिद्धान्तों पर चिन्तन, मनन की प्रेरणा अवश्य मिलेगी। गाँधी जी अक्सर कहा करते थे कि लोग अपने अन्दर झाँके और स्वयं को सुधार लें तो समाज, देश और अंत में विश्व अपने आप सुधर जाएगा।

गाँधी जी को जानने के लिए तथा गाँधीवादी विचारों को समझने के लिए इस अंक को पढ़ा जाना चाहिए। गाँधी जी की प्रासंगिकता और ज़रूरत आज जितना महसूस की जाने जगी है, शायद पहले ऐसा नहीं था।

गाँधी जी और पत्रकारिता

प्रेम शंकर खरे
गाँधीवादी चिन्तक

गाँधी जी एक विशिष्ट प्रकार के पत्रकार थे और उनकी पत्रकारिता अनूठी थी। उन्होंने अपने जीवन के विभिन्न पहलुओं में सत्य का प्रयोग किया, निजी जीवन में भी और सार्वजनिक जीवन में भी। अमरीकी लेखक होमर ए. जैक ने लिखा है “He was a literate experimenter in all aspects of life”¹

पत्रकारिता उनके सार्वजनिक जीवन का अभिन्न अंग थी जिसे वे सत्यता, शून्यता और निष्पक्षता की कसौटी पर खरा देखना चाहते थे। पत्रकारिता के क्षेत्र में पदार्पण करने के पूर्व उन्हें भारत के प्रमुख समाचार पत्रों की कार्यशैली एवं संपादको के दायित्व समझाने के जो अवसर मिले उसका उन्होंने अपनी आत्मकथा में विशद वर्णन किया। गाँधी जी की पत्रकारिता का विवेचन करने के पूर्व उनके इन कटु-मधुर अनुभवों से भी अवगत होना समाचीन होगा।

दक्षिण अफ्रीका में भारतीयों के हितों के रक्षा हेतु जो संघर्ष चल रहा था उसके लिए स्वदेश में जनमत निर्माण करना और जन समर्थन जुटाना नैतिक, राजनितिक तथा व्यवहारिक रूप से नितांत आवश्यक था अतः उन्होंने भारत के राजनेताओं से परामर्श किया, जन-सभाएँ आयोजित की तथा प्रमुख समाचार पत्रों के संपादको से संपर्क साधा।

संपादको से मिलाने की कड़ी में सबसे पहले वे इलाहाबाद (अब प्रयागराज) से प्रकाशित ‘पायनियर’ के सम्पादक मिस्टर चेजनी (कनिष्ठ) से मिले। उन दिनों पायनियर जन-आकांक्षाओं का विरोधी और सरकारी नीतियों का प्रबल समर्थक माना जाता था। किन्तु गाँधीजी को सभी पक्षों का समर्थन प्राप्त करना था। ‘पायनियर’ के सम्पादक से हुई भेंट वार्ता का उल्लेख करते हुए गाँधीजी ने लिखा है – “उन्होंने मेरी बात ध्यानपूर्वक सुनी। फिर बोले आप जो भी लिखकर भेजेंगे, उस पर मैं तुरंत टिप्पणी लिखूंगा।” और साथ में यह भी कहा – “लेकिन मैं आपसे यह नहीं कह सकता कि मैं आपकी सभी मांगों को स्वीकार ही कर सकूँगा। हमें तो कलोनियन (उपनिवेश वालों का) दृष्टि बिंदु भी समझना और देखना होगा।”²

यहाँ यह कहना प्रासंगिक होगा कि ‘पायनियर’ के सम्पादक ने अपने दायित्व का निर्वाह भी किया। उन्होंने दक्षिण अफ्रीका पर लिखी गाँधीजी की पुस्तिका जो ‘हरी पुस्तिका’ के नाम से अधिक विख्यात हुई, उस पर समीक्षा छाप दी। इस समीक्षा के दूरगामी परिणाम हुए। इसका सारांश इंग्लैण्ड के अखबारों में प्रमुखता से प्रकाशित हुआ। इस समीक्षा के सारांश का सारांश मुख्य समाचार एजेंसी रायटर (Reuter) ने तीन पंक्तियों में तार द्वारा दक्षिण अफ्रीका (नेटाल) में प्रकाशित हो गया और वह साधारण जनता में चर्चा का विषय हो गया।

इसके बाद गाँधी जी मद्रास (अब चेन्नई) गए, वहाँ वे ‘मद्रास स्टैण्डर्ड’ के सम्पादक परमेश्वरन पिल्लै से मिले। उन्होंने गाँधी जी को भरपूर सहयोग दिया और अपने पत्र का मन चाहा उपयोग करने

की अनुमति दे दी। वे उन्हें अपने कार्यालय में बुलाते थे और गाँधी जी का मार्गदर्शन भी करते थे। उसी नगर से प्रकाशित 'हिन्दू' के सम्पादक जी० सुब्रह्मन्यम ने भी सहानुभूतिपूर्वक वांछित सहयोग दिया।

गाँधी जी का अगला पड़ाव कलकत्ता (अब कोलकाता) था। वहाँ वे ख्याति प्राप्त 'अमृत बाजार पत्रिका' के कार्यालय पहुँचें। वहाँ जो सज्जन मिले उन्होंने गाँधी जी को कोई रमता जोगी मान लिया और वहाँ उनकी दाल नहीं गली। तत्पश्चात् वे 'बंगाबासी' के संपादक से मिलने गए। वहाँ का अनुभव अपेक्षाकृत और भी अधिक कटु था। गाँधी जी के शब्दों में— "मुझे एक घंटे बैठाये ही रखा। सम्पादक महोदय दूसरों के साथ बात करने जाते थे, लोग आते— जाते रहते थे पर सम्पादक जी मेरी तरफ देखते भी न थे। एक घंटे तक राह देखने के बाद जब मैंने अपनी बात छोड़ी तो उन्होंने कहा — 'आप देखते नहीं है कि हमारे पास कितना काम पड़ा है। आप जैसे तो हमारे यहाँ आते जाते रहते हैं। आप वापस जाएँ यही अच्छा है। हमें आपकी बात नहीं सुननी है।"³

सम्पादक जी के इस व्यवहार से गाँधी जी को बहुत दुःख हुआ, किन्तु यह दुःख क्षणिक था। उन्होंने सम्पादक जी की स्थिति का ध्यान रखते हुए उनकी विवशता का अहसास किया। गाँधी जी ने उनकी दयनीय स्थिति समझा और अपनी प्रतिक्रिया इन शब्दों में व्यक्त की— "दुखिया की दृष्टि में सम्पादक स्वयं ही जानता है कि उसकी सत्ता उसके दफ्तर की दहलीज भी नहीं लॉघ पाती।"⁴

इन कटु अनुभवों के विपरीत उसी नगर के 'स्टेट्समैन' के संपादकों का व्यवहार था। उन्होंने गाँधी जी की समस्याओं को समझने का प्रयास किया; दोनों दक्षिण अफ्रीका की गतिविधियों से अवगत थे। उन्होंने गाँधी जी को सहयोग देने की पहल की। गाँधी जी के विचारों को उन्होंने अपने पत्रों में विस्तारपूर्वक प्रकाशित किया। 'इन्डियन मैग' के सम्पादक मि० सैंडर्सन ने अपने अग्रलेख में भी कांट-छांट करने की छूट दे दी थी। वास्तव में उन दोनों में स्नेह का सम्बन्ध हो गया था।⁵

उपर्युक्त अनुभवों के साथ जब गाँधी जी पुनः दक्षिण अफ्रीका गए तो उन्हें पत्रकारिता के क्षेत्र में प्रयोग करने का अवसर मिला। वहाँ एक भारतीय व्यापारी श्री मदनजीत अपना छापाखाना चलाते थे। उन्होंने गाँधी जी से 'इन्डियन ओपिनियन' नाम से एक अखबार निकालने के विषय में सलाह और सहयोग माँगा। गाँधी जी ने इस प्रस्ताव का स्वागत किया। यद्यपि इस साप्ताहिक पत्र के सम्पादक के रूप में श्री मानसुख लाल नियुक्त हुए किन्तु वास्तविक रूप में सम्पादन का समस्त भार गाँधी जी पर पड़ा। 1904 में 'इन्डियन ओपिनियन' का प्रकाशन प्रारम्भ हुआ। यह साप्ताहिक चार भाषाओं में — तमिल, हिन्दी, अंग्रेजी तथा गुजराती प्रकाशित होता था। किन्तु शीघ्र ही गाँधी जी को यह लगा कि इसके तमिल और हिन्दी विभाग की उपयोगिता नाम मात्र की है। उन्होंने स्वयं लिखा है— "मुझे लगा कि उनके द्वारा समाज की कोई सेवा नहीं होती। इन विभागों के रखने में मुझे असत्य का आभास हुआ। अतएव उन्हें बंद कर के मैंने शान्ति प्राप्त की।"⁶

इस प्रयोग के साथ ही गाँधी जी ने 'इन्डियन ओपिनियन' के सम्बन्ध में एक नया प्रयोग किया। वह इसके प्रेस को डरबन के निकट नवनिर्मित फीनिक्स आश्रम में ले जाया गया। 'फीनिक्स' की स्थापना गाँधी जी की पहल पर 'सर्वोदय' के सिद्धांत पर की गई थी। यह सभी आश्रमवासियों के

सहयोग तथा सहकारिता पर आधारित था। गाँधी जी के शब्दों में— “शुरू के दिनों में ‘इन्डियन ओपिनियन’ प्रकाशित होने के दिन की पहली रात तो सबका थोड़ा बहुत जागरण हो ही जाता था। काम में छोटे बड़े सभी लग जाते थे और काम रात को दस बारह बजे पूरा होता था।”⁷

अनेक प्रकार के संकटों के वावजूद “अखबार की नियमितता की धाक जम गयी और फीनिक्स में परिश्रम का वातावरण बना।”⁸

यद्यपि ‘इन्डियन ओपिनियन’ से धन कमाने का विचार तो शुरू से नहीं था, तथापि इसे चलाने के लिये धन तो चाहिए ही था। जब कभी धन की कमी पड़ती थी गाँधी जी उसमें अपना पैसा उड़ेलते रहे। “आखिर ऐसा भी समय आया जब गाँधी जी की पूरी बचत उसी पर खर्च हो जाती थी। कुछ समय तक वे हर महीने 75 पौंड भेजते थे।”⁹

‘इन्डियन ओपिनियन’ में गाँधी जी के लेख ही प्रमुख होते थे। गाँधी जी के विचारों के प्रसार—प्रचार में इसकी भूमिका अहम् होती गई। दिसंबर 10, 1909 को ‘इन्डियन ओपिनियन’ में गाँधी जी की क्रांतिवाहक पुस्तिका ‘हिन्द स्वराज’ का प्रकाशन हुआ। जनवरी 2, 1910 को अपने ऐतिहासिक कथन को फिर से स्पष्ट करने का प्रयास किया।¹⁰

जब ‘हिन्द स्वराज’ को भारत में प्रतिबंधित कर दिया गया, गाँधी जी ने ‘इन्डियन ओपिनियन’ के मार्च 19, 1910 के अंक में ‘कड़ा विरोध’ जताया।¹¹

बम्बई प्रान्त की सरकार ने 24 मार्च 1910 के शासकीय गजट में ‘हिन्द स्वराज’ के अतिरिक्त गाँधी जी की अन्य तीन पुस्तकों ‘यूनिवर्सल डान’, मुस्तफा कमाल पाशा के भाषण तथा ‘डिफेन्स आफ सोक्रेटीज’ अथवा ‘द स्टोरी आफ ट्रू वारियर’ — को जब्त करने की सूचना प्रकाशित हुई। ‘इन्डियन ओपिनियन’ के मई 7, 1910 अंक में गाँधी जी ने व्यंग किया कि ऐसा लगता है भारत सरकार घबराई हुई है और हड़बड़ी में इस तरह के आदेश पारित किये हैं।¹²

जब तक गाँधी जी दक्षिण अफ्रीका रहे, ‘इन्डियन ओपिनियन’ के साथ उनका चोली— दामन का सम्बन्ध रहा। अंतिम रूप से भारत वापसी पर उनका कर्म क्षेत्र स्वदेश ही हो गया। धीरे धीरे वे भारतीय राजनीति में सक्रिय होते गए। यहाँ उन्हें कई समाचार पत्रों के सम्पादन का उत्तरदायित्व वहन करना पड़ा। ‘बम्बई क्रानिकल’ के सम्पादक हार्निमैन को भारत से निर्वासित किये जाने के बाद गाँधी जी को इसके सम्पादन का कार्य सौंपे जाने कि पहल की गई। वहाँ सैयद अब्दुल्ला ब्रेल्वी जैसे सुयोग्य उप-सम्पादक के रहते हुए गाँधी जी को नाम मात्र का सम्पादक होना रूचिकर नहीं लगा।

गाँधी जी की अनिच्छा तो थी ही, इसी बिच ‘क्रानिकल’ को सरकार ने जब्त कर लिया। ‘क्रानिकल’ के व्यवस्थापक सर्वश्री उमर सोबानी तहत शंकरलाल बैकर ‘यंग इण्डिया’ अखबार भी चलाते थे उन्होंने गाँधी जी से अपेक्षा की कि ‘यंग इण्डिया’ के सम्पादन का उत्तरदायित्व स्वीकार करे। सत्याग्रह और असहयोग की अवधारणा जन जन तक पहुँचाने को आतुर गाँधी जी ने ‘यंग इण्डिया’ का कार्यभार दिनांक 18 अक्टूबर को ग्रहण किया। इसके साथ ही व्यवस्थापकों ने उन्हें ‘नव जीवन’ गुजराती मासिक का सम्पादक भी नियुक्त किया। गाँधी जी अपनी व्यस्तता के होते हुए भी ‘नव जीवन’ का कार्यभार भी ग्रहण किया किन्तु इसका मासिक प्रकाशन के स्थान पर साप्ताहिक रूप

प्रदान किया। इस प्रकार 'यंग इण्डिया' अंग्रेजी भाषा के पाठको के लिए और 'नव जीवन' गुजराती भाषा भाषी समुदाय के लिये गाँधी जी की विचार धारा के मुख्य सन्देश वाहक बन गए। भारतीय पत्रकारिता के इतिहासकार जे० नटराजन ने उल्लेख किया है— "गाँधी जी के पत्रों में कोई विज्ञापन प्रकाशित नहीं होता था। उनके पत्रों की प्रसार संख्या व्यापक थी तथा समाचार एजेंसियाँ गाँधी जी के लेखों को उसी दिन या अगले दिन के समाचार पत्रों को प्रेषित कर देती थी। गाँधी जी की कृत्रिमता विहीन, स्पष्ट और सरल शैली से गुजराती को विशिष्ट पहचान व स्पष्ट अभिव्यक्ति मिली, जो गुजराती भाषा के विकास में मूल्यवान योगदान था।"¹³

लगभग चौदह वर्ष तक 'यंग इण्डिया' की यश पताका फहराती रही। सन 1932 में डॉ० अम्बेडकर का दलित आन्दोलन अपनी चरम सीमा पर था। अछूतोद्धार आन्दोलन के महान नायक डॉ० अम्बेडकर ने जब दलित के लिए पृथक निर्वाचन मंडल की मांग की तो गाँधी जी ने सवर्ण और दलित वर्ग की एकता के लिए आमरण अनशन किया। पृथक निर्वाचन का विरोध किया फलस्वरूप 1932 में डॉ० अम्बेडकर और गाँधी जी के बीच 'पूना पैक्ट' हुआ। उसके बाद से गाँधी जी अछूतोद्धार के लिए सतत प्रयत्नशील रहने का बरत लिया। दलित शब्द से उन्हें 'हरिजन' शब्द अधिक उचित लगा। उन्होंने 'यंग इण्डिया' के स्थान पर 1933 से 'हरिजन' नाम से पत्र का प्रकाशन प्रारंभ किया। होरेस जे० जैक लिखते हैं— "The Harijan, is the early nineteen thirties was issued in total of twelve editions in nine languages and that Gandhiji's most important articles were reprinted the next day by all the newspapers of India then numbering 37 in English and 115 in Indian languages."¹⁴

'यंग इण्डिया' के माध्यम से गाँधी जी सत्याग्रह और असहयोग आन्दोलन का व्यापक प्रचार किया। 'यंग इण्डिया' में प्रकाशित लेख अधिकतर विदेशी शासन के विरोधी हुआ करते थे, जो भारतीय जन समूह में राष्ट्रीय भावना उत्तेजित करने में सहायक थे। 'यंग इण्डिया' में दिनांक 29 सितम्बर 1921 और दिसम्बर 15, 1929 में क्रमशः प्रकाशित लेख शर्पेभिवजपवद जीम टपतजनमश् तथा 'Tempering the Loyalty' सरकार की आँखों की किरकिरी बन चुके थे दिनांक 23 फरवरी 1921 का लेख शैपदह जीम डंतपमेश सरकार को असह्य हो गया। दिनांक 10 मार्च, 1922 को उन पर राजद्रोह का मुकदमा चला दिया। पर गाँधी जी तो गाँधी जी थे। सत्यता के पथ से अविचलित उन्होंने स्वीकार किया कि विदेशी शासन के विरुद्ध उन्होंने ही ये लेख लिखे हैं। यह एक अनोखा मुकदमा था। "न्यायधीश मिस्टर बूमफोल्ड ने गाँधी जी के प्रति अति सम्मान प्रदर्शित किया। उन्होंने कहा कि "इस तथ्य की उपेक्षा नहीं की जा सकती कि आप उन सभी लोगों से भिन्न श्रेणी के हैं जिनके मुकदमे मैंने सुने हैं। संभवतः भविष्य में भी ऐसा मुकदमा सुनाने का अवसर नहीं मिलेगा। आगे न्यायधीश महोदय ने यह भी कहा कि "कानून की इसी धरा में तिलक को भी सजा मिली थी और अब आपको प्रत्येक लेख के द्वारा राजद्रोह करने के अपराध में 2-2 वर्ष का कारावास अर्थात् 6 वर्ष के कारावास का दंड दिया जाता है। "गाँधी जी धन्य हो गये और उन्होंने अपने को गौरवान्वित समझा कि उन्हें तिलक के समकक्ष समझ लिया गया।"¹⁵

संक्षेप में यह निष्पक्ष रूप से स्वीकार किया जा सकता है कि 'यंग इण्डिया' और 'नवजीवन' के

शंखनाद से भारतीय स्वतंत्रता का मार्ग प्रशस्त होता चला गया। ये दोनों समाचार पत्र गाँधी जी की विचारधारा के प्रतीक माने जाने लगे।

‘इण्डियन ओपिनियन’, ‘यंग इण्डिया’ और ‘नवजीवन’ तथा बाद में ‘हरिजन’ समाचार पत्र गाँधी जी को विशिष्ट पत्रकारिता, सत्य पर आधारित अभिव्यक्ति और निर्भीक आलोचना की दृष्टि से एक कीर्तिमान स्थापित करने में सफल हुए। पत्रकारिता के उद्देश्यों का उल्लेख करते हुए गाँधी जी का कथन था— “किसी समाचार पत्र का पहला उद्देश्य सार्वजनिक सम्वेदना को समझना तथा उसे अभिव्यक्ति प्रदान करना, दूसरा उद्देश्य लोगो में वांछनीय भवनाएँ जाग्रत करना तथा तीसरा उद्देश्य सार्वजनिक दोषों का निडर होकर पर्दाफाश करना करना है।”¹⁶

उनकी मान्यता थी कि विचारों को सच्चाई के साथ व्यक्त करना अपने में एक शक्ति हैं। वे लिखते हैं— “यदि यह विचारधारा सच हो तो दुनिया के कितने समाचारपत्र इस कसौटी पर खरे उतर सकते हैं? लेकिन निकम्मों को बंद कौन करे। कौन किसे कितना निकम्मा समझे? उपयोगी और निकम्मे दोनों साथ-साथ चलते रहेंगे। उनमें से मनुष्य को अपना चुनाव करना होगा।”¹⁷

गाँधी का भाषा के प्रयोग पर अद्भुत प्रभुत्व था। वे न तो कुछ निरर्थक लिखते थे और न किसी दुर्भावना अथवा आवेश के वशीभूत होकर अपशब्द प्रयोग करते थे। उचित और सटीक विषयों एवं शब्दावली चयन करने में वे हफ्तों तक संयम बरतते थे जो कि ‘एक कठिन अग्निपरीक्षा होती थी।’¹⁸

अन्य समाचार पत्रों में लेख भेजते समय वे उनके संपादकों से यह अनुरोध करते थे या तो उसे बिना किसी प्रकार का परिवर्तन के ज्यों का त्यों छाप दें या फिर उसे फिर वापस कर दें। ‘टाइम्स आफ इण्डिया’ के सम्पादक को लिखे एक पत्र का अवलोकन किया जा सकता है।

जुलाई 2, 1925 के ‘यंग इण्डिया’ में उन्होंने पत्रकारिता पर अपने विचार अत्यंत स्पष्टता से व्यक्त किये, उन्होंने लिखा कि मैंने पत्रकारिता का व्यवसाय अपने जीवन के उद्देश्य को पूरा करने में एक सहायक के रूप में चुना है। मेरा उद्देश्य उदाहरण देकर शिक्षा देना तथा सत्याग्रह जैसे अद्वितीय कारण के प्रयोग को कठोर नियंत्रण में रखना है जो अहिंसा की स्वाभाविक परणति है।”¹⁹

समाचार पत्र को गाँधी जी एक जबरदस्त शक्ति तो मानते थे किन्तु उस पर वे किसी प्रकार के बाह्य नियंत्रण को सर्वथा हानिकारक मानते थे। साथ ही उनका यह भी मानना था कि समाचार पत्र अपनी शक्ति का प्रयोग मनमाने ढंग से न करें। उन्हीं के शब्दों में— “समाचार पत्र सेवा भाव से ही चलाना चाहिए। समाचार पत्र एक जबरदस्त शक्ति है किन्तु जिस प्रकार निरंकुश पानी का प्रवाह गाँव के गाँव डुबो देता है और फसल नष्ट कर देता है इसी प्रकार कलम का निरंकुश प्रवाह भी नाश की सृष्टि करता है। यदि ऐसा अंकुश बाहर से आता है तो वह निरंकुशता से अधिक विषैला सिद्ध होता है। अंकुश भी अन्दर का लाभदायक है।”²⁰

वे विज्ञापनों को भी प्रभाव तथा दबाव के रूप में देखते थे। वे समाचार पत्रों को न तो अनिश्चित काल तक घाटे में प्रकाशन के पक्ष में थे न विज्ञापनों के सहारे। मार्च 4, 1924 के ‘यंग इण्डिया’ में उन्होंने अपने विचार व्यक्त करते हुए लिखा— “I do not believe in publishing newspapers indefinitely at loss or by means of advertisements- If a paper supplies a felt need, it must pay for its way.”²¹

गाँधी जी की सम्पूर्ण पत्रकारिता के सिंहावलोकन से उनकी दो प्रमुख देंन उभर कर आती हैं— सत्यनिष्ठता और निर्भीकता। उन्हें कभी नहीं और कही भी ऐसा कुछ नहीं लिखा जो सत्य से परे हो और न वे उसकी अभिव्यक्ति में सरकार के दमन चक्र के सामने झुके। यही संदेश उन्होंने 1942 के आन्दोलन की पूर्व संध्या में प्रेस वालों को दिया। उन्होंने कहा— “भारतीय प्रेस ने कांग्रेस के संकल्प के प्रति जिस प्रकार की प्रतिक्रिया व्यक्त की थी, मुझे उस पर गर्व है। इसकी अंतिम परीक्षा अभी होनी है। मुझे विश्वास है कि तब प्रेस निर्भीकतापूर्वक राष्ट्रीय उद्देश्य का प्रतिनिधित्व करेगा। दमन की भावना से ग्रस्त होकर समाचार पत्रों को निकालने से अच्छा है, समाचार पत्रों का न निकलना।”²²

निस्संदेह गाँधी जी की पत्रकारिता सत्यता पर आधारित अहिंसात्मक जुझारूपन का अनुपम उदाहरण है। उसे उनके सम्पूर्ण व्यक्तित्व का दर्पण कहना अतिशयोक्ति न होगी।

संदर्भ :

1. Jack, Homer A : Wit and wisdom of Gandhi Introduction p. xviii
2. गाँधी, मो.क. : सत्य के प्रयोग अथवा आत्मकथा (गुजराती से अनुवाद कर्ता शिव नाथ त्रिपाठी), नवजीवन प्रकाशन मंदिर अहमदाबाद 1957, पृष्ठ 146
3. वही, 157
4. वही, 157
5. वही, 157
6. वही, 246
7. वही, 262—63
8. वही, 264
9. वही, 247
10. तिवारी, कनक : वामार्थ अंक 172 नवम्बर 2009
11. वही, 85
12. वही, 85
13. नटराजन जे० : भारतीय पत्रकारिता का इतिहास (अंग्रेजी से हिन्दी में अनुवादक आर० चेतन क्रान्ति) प्रकाशन विभाग, भारत सरकार, 2002, पृष्ठ 206
14. Jack A Homer वही, पृष्ठ xv
15. खरे, प्रेमशंकर : पत्रकारिता और स्वातन्त्र्य संघर्ष, एजूकेशन फोरम इलाहाबाद पृष्ठ 107
16. नटराजन जे० वही 207
17. गाँधी मो० क० वही, पृष्ठ 248
18. उद्घृत, नटराजन जे० : पृष्ठ 207—208
19. उद्घृत, वही, पृष्ठ 207
20. गाँधी मो० क० वही 248
21. Jack A Homer: Wit and Wisdom of Gandhi p. 129
22. नटराजन जे० वही पृष्ठ 208

हिन्द स्वराज और कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो का पुनर्पाठ

मार्क्स, गाँधी और हाईडेग्गर कृत आधुनिक सभ्यता की पर्यालोचना

अम्बिकादत्त शर्मा

दर्शनशास्त्र विभाग

डॉ. हरीसिंह गौर विश्वविद्यालय, सागर (म.प्र.)

सभ्यता के आरंभ से ही मनुष्य जीवन और जगत् के विषय में आदर्श दृष्टिकोण और परिकल्पनाओं को प्रस्तुत करता रहा है। मानव-स्तर पर आत्मचेतन हुए चेतना के लिए यह अस्वाभाविक भी नहीं है। भारतीय परम्परा में भी सभ्यता, संस्कृति और नीति विषयक आदर्श दृष्टिकोणों का न केवल समृद्ध बल्कि प्राचीनतम इतिहास मिलता है। रामायण, महाभारत, मनु, कौटिल्य, भीष्म और शुक्र तथा विदुर-कामन्दक इत्यादि में एतद्विषयक चिन्तन के आदर्शवादी गुण-सूत्र स्पष्ट रूप से देखे जा सकते हैं। सही अर्थों में इन्हें 'नो प्लेस' के अर्थ में UTOPIANS भी नहीं कहा जा सकता बल्कि 'गुड प्लेस' के अर्थ में इन्हें EUTOPIANS कहना ज्यादा उचित होगा। परंतु विडम्बना यह है कि सभ्यता, संस्कृति और नीति विषयक पश्चिमी चिन्तन का जिस तरह प्रचार-प्रसार हुआ, उसमें भारतीय चिन्तकों के बुनियादी और आदर्शवादी संकल्पनाओं के लिए आज कोई स्थान ही नहीं है। इसके लिए पश्चिम के प्राच्यविदों के ओरियण्टलिस्ट मिशन को ही एक बारगी जिम्मेवार नहीं ठहराया जा सकता। जिम्मेवार तो हम सभी हैं जिन्होंने योग्य उत्तराधिकार भाव से अपनी वाङ्मयि के मूल्यवान तत्त्वों को दुनिया के सामने उस तरीके से प्रदर्शित ही नहीं किया। ध्यातव्य है कि सन् 2000 यानि सहस्राब्दि वर्ष के उपलक्ष्य में याक बारजून ने 'फ्रॉम डाउन टु डिक्लेन्स : 500 हण्ड्रेड इयर्स ऑफ वेस्टर्न कल्चरल लाइफ नामक एक महत्त्वाकांक्षी विश्वइतिहास ग्रंथ का प्रकाशन किया था।¹ इस विशाल ग्रंथ में नब्बे वर्षीय लेखक ने सभ्यता, संस्कृति के वैश्वीय संदर्भों पर अपने लम्बे अनुभवों को बड़े विस्तार से प्रतिपादित किया है। इस ग्रंथ में एक लम्बा और रोचक अध्याय है - The Eutopians जिसमें दुनियाभर के युटोपिया चिन्तन की खोज-खबर ली गई है, परंतु कहीं भारतीय चिन्तकों का नामोनिशान भी नहीं है। याक बारजून ने इस अध्याय में मार्क्स-ऍंजिल्स के 'कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो' पर विस्तार से चर्चा की है लेकिन महात्मा गाँधी के 'हिन्द-स्वराज' को सन्दर्भित भी नहीं किया है। द्रष्टव्य है कि 19वीं 20वीं शताब्दी में आदर्श परिकल्पना की दृष्टि से हिन्द स्वराज को कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो से किसी भी तरीके से कम नहीं आंका जा सकता, चाहे दोनों दस्तावेजों पर उनकी कार्ययोजनाओं अथवा सैद्धान्तिक विवेचन की दृष्टि से ही क्यों न विचार किया जाये। अतएव यहाँ हम कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो और हिन्द स्वराज को आमने-सामने रखकर दोनों दस्तावेजों की कार्ययोजना और उससे सम्बन्धित कुछ उद्दिष्ट संकल्पनाओं के सन्दर्भ में तुलनात्मक विमर्श करने का प्रयास करेंगे। अवधेय है कि मार्क्स-ऍंजिल्स का कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो अपने विचार परम्परा की एक उत्तरवर्ती रचना है जिसकी अवधारणत्मक आधारशिला पहले से ही स्पष्ट की जा चुकी थी लेकिन गाँधी जी का हिन्दस्वराज उनकी एक

प्रारम्भिक रचना है और उसके निहितार्थों का स्पष्टीकरण वे आजीवन करते रहे। इसलिए दोनों दस्तावेजों पर तुलनात्मक विमर्श के लिए न केवल मार्क्स और गाँधी जी के सम्पूर्ण चिन्तन को परिप्रेक्ष्य में रखना होगा बल्कि कुछ समकालीन और बदलते हुए वैचारिक परिदृश्यों के सन्दर्भ में भी विचार करना अपेक्षित होगा। इस आलेख में विशेष रूप से इन दोनों महान विचारकों एवं भविष्यद्रष्टाओं के द्वारा आधुनिक सभ्यता और तकनीकी की आलोचना को गहरे में उद्घाटित किया गया है। इन दोनों ने इस प्रश्न को साम्यतिक महत्त्व के साथ अपने चिन्तन में उठाया है और आज भी यह प्रश्न आधुनिक सभ्यता से समुचित उत्तर की माँग करता हुआ मुँहबाएँ खड़ा है। एनड्रयू फिनबर्ग ने उचित ही कहा है कि *“Must human beings submit to the harsh logic of machinery, or can technology be fundamentally redesigned to better serve its creators? This is the ultimate question on which the future of industrial civilization depends”* (Transforming Technology, Oxford University Press, 2002, Preface).

I

कार्ल मार्क्स और ऍंजिल्स द्वारा जब पहली बार सन् 1848 में जर्मन भाषा में 'मैनिफेस्टो ऑफ दी कम्यूनिस्ट पार्टी' प्रकाशित हुई तो दुनिया को बदलने वाली पुस्तक के रूप में इसका व्यापक प्रचार-प्रसार हुआ। इसने उस समय संसार की सबसे अधिक बिकने वाली पुस्तक के रूप में स्थान प्राप्त किया। वस्तुतः जिस आह्वान के साथ मार्क्स ने इसे प्रस्तुत किया था, तत्कालीन यूरोप में इसके स्वागत का मनस्तत्व पहले से ही तैयार हो चुका था। इसकी सैद्धान्तिक पृष्ठभूमि पहले से ही एक सशक्त विचारधारा का स्वरूप ले चुकी थी। इसके विपरीत महात्मा गाँधी ने सन् 1909 में जब प्रथमतया हिन्द स्वराज को गुजराती भाषा में पुस्तकाकार रूप में प्रस्तुत किया तो भारतीय जनमानस में यह उतना प्रचारित नहीं हुआ, बल्कि कुछ अंग्रेज शासकों को ऐसा अवश्य ही प्रतीत हुआ कि यदि इस छोटी सी पोथी का अधिक प्रचार-प्रसार हुआ तो भारतीय जनमानस में ब्रिटिश साम्राज्य के विरोध की आग तेजी से भड़क सकती है। इसी अन्देश में तत्कालीन बम्बई सरकार ने इस पुस्तक को प्रतिबन्धित कर दिया था। इस प्रतिबन्ध के प्रत्युत्तर में और कैलेन बैंक के पढ़ने के लिए गाँधी जी ने 1912 में इसका अंग्रेजी अनुवाद प्रस्तुत किया। वस्तुतः इस पोथी में हिन्दुस्तान के स्वराज के आधारभूत ढाँचे को एक वैकल्पिक सभ्यता बोध के रूप में जिस सहजता और मौलिकता के साथ गाँधी जी ने प्रस्तुत किया था वह तत्कालीन भारतीय जनमानस को उतने गहराई से प्रभावित कर भी नहीं सकता था। अंग्रेजों के सम्पर्क में आने से भारतीयों में जिस राजनैतिक अस्मिता की चेतना जगी थी, उसमें अपनी सभ्यता और संस्कृति के क्षरण की चेतना सम्मिलित ही नहीं थी। गोखले ने तो हिन्द स्वराज पर टिप्पणी करते हुए यहाँ तक कहा था कि इस पोथी में गाँधी जी के विचार इतने अनगढ़ हैं कि एक साल के बाद वे इसे स्वयं ही नष्ट कर देना चाहेंगे। दूसरी तरफ जिराल्ड हर्ड ने कहा था कि यह गाँधी जी के द्वारा यह एक प्रयोग की शुरुआत है और इसका महत्त्व युगों तक कायम रहेगा। इस प्रकार जो भी हो, ये दोनों दस्तावेज अपने प्रस्तुत होने के साथ ही एक युगान्तकारी दस्तावेज होने के संकेत देने लगे थे। ये दोनों दस्तावेज अपनी बनावट में सैद्धान्तिक विवेचन होने के साथ-साथ उसे क्रियान्वित और चरितार्थ करने की कार्ययोजनायें भी प्रस्तुत करते हैं। इनमें सैद्धान्तिक विवेचन पार्श्व

में है और कार्ययोजना मुखर रूप से सामने आई है। इस कारण ये दोनों दस्तावेज प्रथम दृष्टया सामान्य अदीक्षित व्यक्तियों को सम्बोधित करते हुए प्रतीत होते हैं। मैनिफेस्टो के पार्श्व में जो सैद्धान्तिक दृष्टि कार्य कर रही थी, वह द्वन्द्वात्मक ऐतिहासिक भौतिकवाद के रूप में पूरे तौर से अनावृत हो चुकी थी; लेकिन हिन्द स्वराज के पार्श्व में जो दार्शनिक दृष्टि कार्य कर रही थी, वह स्पष्ट रूप से अनावृत नहीं थी। वह तो एक बोधि के रूप में मानों बुद्ध—पुरुष के मुख से सहज ही प्रस्फुटित हुई थी। आज भी गाँधी जी के हिन्दस्वराज को उसके सम्पूर्ण निहितार्थों और निष्पत्तियों के साथ उद्घाटित करने के लिए एक ऐसे व्याख्याकार की जरूरत है जो वास्तव में उसपर एक महाभाष्य लिख सके। यद्यपि गाँधी जी ने अपने जीवन में जो कुछ भी कहा और लिखा, वह सबकुछ हिन्द स्वराज की व्याख्या ही कही जा सकती है लेकिन फिर भी वह गाँधी वाङ्मय स्वयं गाँधी जी की सम्पूर्ण अभिव्यक्ति नहीं।

द्रष्टव्य है कि कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो और हिन्द स्वराज के उद्देश्य, साधन और फल में कितनी भी भिन्नता क्यों न रही हो लेकिन दोनों में अपने-अपने नजरिये के प्रति अखंड प्रामाणिकता और प्रचंड आत्मविश्वास दिखाई पड़ता है। इसलिए तमाम टीका-टिप्पणियों के बीच और बदलती हुई परिस्थितियों के बावजूद मार्क्स अपने मैनिफेस्टो और गाँधी जी अपने हिन्द स्वराज में किसी प्रकार के संशोधन, परिवर्द्धन के लिए तैयार नहीं थे। मैनिफेस्टो के विविध अनुवादों और अन्यान्य संस्करणों की भूमिकायें मार्क्स और ऐंजिल्स ने ही लिखी थीं। मार्क्स के जीवनकाल में मैनिफेस्टो का अन्तिम संस्करण 1882 में प्रकाशित हुआ था। द्रष्टव्य है कि 1848 से 1882 तक यानि इन 34 वर्षों में लेखक द्वय के द्वारा मैनिफेस्टो में कोई परिवर्तन नहीं किया गया। 1872 में मैनिफेस्टो के एक जर्मन संस्करण की भूमिका में लेखक द्वय ने यह लिखा भी है कि “मैनिफेस्टो तो अब एक ऐतिहासिक दस्तावेज हो गया है जिसे बदलने का अब हमें कोई अधिकार नहीं रह गया है।” यह बात अलग है कि मार्क्स के बाद लेनिन और माओ ने मार्क्सवाद में कुछ सैद्धान्तिक एवं कार्ययोजनागत परिवर्द्धन किये हैं। ऐसे ही उल्लेखनीय है कि गाँधी जी ने भी हिन्द स्वराज में किसी प्रकार के परिवर्तन की आवश्यकता कभी भी महसूस नहीं किये। 1921 में हिन्द स्वराज के हिन्दी अनुवाद की प्रस्तावना लिखते हुए उन्होंने कहा था कि “यह पुस्तक मैंने 1909 में लिखी थी। आज 12 वर्ष के मेरे अनुभव के बाद भी मेरे विचार जैसे उस समय थे, वैसे आज भी हैं। हाँ, मिलों के सम्बन्ध में मेरे विचारों में इतना परिवर्तन हुआ है कि हिन्दुस्तान की आज की हालत में मैन्वेस्टर के कपड़े के बजाय हिन्दुस्तान की मिलों को ही प्रोत्साहन देकर अपनी जरूरत का कपड़ा अपने देश में ही तैयार कर लेना चाहिए”। पुनः 1938 में गाँधी जी ने अपने द्वारा भेजे गये एक संदेश में कहा था कि “हिन्द स्वराज पुस्तक अगर आज मुझे फिर से लिखनी हो तो कहीं-कहीं में उसकी भाषा बदलूंगा। इसे लिखने के बाद जो तीस साल मैंने अनेक आंधियों में बिताये हैं, उनमें मुझे इस पुस्तक में बताये विचारों में फेरबदल करने का कुछ भी कारण नहीं मिला”। वस्तुतः अपने विचारों के प्रति अडिग रहना और अपने विचारों में अच्छे परिवर्तन के लिए तैयार रहना, दोनों ही अपने-अपने तरीके की बौद्धिक ईमानदारी है लेकिन मार्क्स और गाँधी जी दोनों ही सामान्य जन की अकादमिक ईमानदारी से ऊपर की बोध भूमि के व्यक्ति थे। गाँधी जी ने तो हिन्द-स्वराज के बाद भी बहुत लिखा और अवान्तर प्रसंगों में बहुत कुछ कहा लेकिन उनकी

प्रारम्भिक रचना हिन्द स्वराज को सन्दर्भ बनाकर उनके हिन्दस्वराजोत्तर विचारों में किसी प्रकार का अन्तर्विरोध दिखा पाना असम्भव जैसा है। आज गाँधी जी के विषय में बहुत कुछ ऐसा भी लिखा जा रहा है जो उन्हें निन्दित रूप में प्रस्तुत करता है। वस्तुतः चेतना की उच्च भूमि पर स्थित व्यक्ति का मूल्यांकन जब साधारण चेतना के धरातल की कसौटियों पर किया जाता है तो ऐसी भूलें स्वाभाविक रूप से हो जाया करती हैं। हम यह भूल जाते हैं कि चेतना के दो भिन्न धरातल पर उन्मीलित दृष्टियों की अर्थवत्ता और तदनु रूप कर्म की कर्मवत्ता एक जैसी नहीं होती, भले वे उपर से देखने में कितने भी समान क्यों न लगें।

II

कम्यूनिस्ट मैनिफेस्टो और हिन्द स्वराज दोनों के विचार-विधान और अपनी बातों के कहने के ताने-बाने बहुत कुछ मिलते-जुलते हैं। समकालीन परिस्थितियों के विश्लेषण, उनका कारणात्मक विवेचन और उनसे त्राण पाने के उपायों का संकेत दोनों विचार-प्रबन्धों की शैलीगत विशेषता कही जा सकती है। परन्तु दोनों दस्तावेजों के निदानपरक कार्य-क्षेत्रों का सन्दर्भ अलग-अलग रहा है। मैनिफेस्टो का सन्दर्भ-कार्यक्षेत्र मुख्य रूप से यूरोप है तो हिन्द स्वराज का हिन्दुस्तान। इस प्रसंग में यहाँ एक उल्लेखनीय बात यह है कि दोनों दस्तावेजों में अपनी कार्ययोजना को चरितार्थ करने के लिए द्विस्तरीय लक्ष्यों का निर्धारण किया गया है। इस दृष्टि से देखने पर मैनिफेस्टो का सन्दर्भ 'यूरोप' और हिन्दराज का सन्दर्भ 'हिन्दुस्तान' उनके प्राथमिक लक्ष्य से सम्बन्धित है। इनका दूसरा लक्ष्य बहुत व्यापक है जो किसी देश-काल और राष्ट्र-राज्य की सीमा का अतिक्रमण करता हुआ पूरी मानवता को अपने में समेट लेता है।

कम्यूनिस्ट मैनिफेस्टो का प्राथमिक रूप से घोषित लक्ष्य है-“प्रथम चरण में श्रमिक वर्ग द्वारा क्रान्ति के माध्यम से सर्वहारा को शासक के स्तर पर पहुँचना जिससे कि सही अर्थों में जनतंत्र की विजय सम्भव हो।”³ इसका उत्तर लक्ष्य है- “सर्वहारा यदि बुर्जुआ वर्ग के साथ संघर्ष में परिस्थितियों के दबाव के कारण अपने को एक वर्ग-रूप में गठित करने को विवश होता है, यदि क्रान्ति के माध्यम से वह अपने को शासक वर्ग बना लेता है और इस प्रकार बलपूर्वक उत्पादन की पुरानी परिस्थितियों को समेट लेता है तो वह इन परिस्थितियों के साथ-साथ वर्ग विद्वेष और वर्गों के सामान्य अस्तित्व को भी समेट लेगा और तब स्वयं अपने वर्ग की प्रभुता को भी विनष्ट कर देगा”⁴। इस तरह एक ऐसे संघ की स्थापना साकार हो सकेगी जिसमें प्रत्येक व्यक्ति का स्वतंत्र विकास सबके स्वतंत्र विकास का अनुषंगी होगा”। मार्क्सवादी विचारधारा में इसी को चरम लक्ष्य कहा गया है जहाँ राज्य सत्ता स्वयं अपना काम कर समाप्त हो जायेगी और वर्ग-विहीन, राज्य-विहीन, समाज की स्थापना होगी।

अब यदि मैनिफेस्टो के प्राथमिक लक्ष्य के क्रियान्वयन पर विचार किया जाये तो कहा जा सकता है कि वह कुछ टेड़े-मेड़े ढंग से अथवा राज्यवादी ढंग से पूरा हुआ। टेड़े-मेड़े इसलिए कि मार्क्स ने 1882 में मैनिफेस्टो के एक रूसी संस्करण की भूमिका लिखते हुए यह आशा व्यक्त की थी कि यदि रूस में क्रान्ति होती है तो पश्चिम में सर्वहारा-क्रांति के लिए यह कार्य संकेत होगी जिससे दोनों एक दूसरे के पूरक हो सकेंगे। परन्तु द्रष्टव्य है कि मार्क्स की आशा के अनुरूप ही लेनिन के नेतृत्व में

रक्तरंजित रूसी क्रान्ति तो हुई लेकिन स्वयं रूस में ही उसका प्रभाव और अस्तित्व लगभग सात दशकों तक ही बना रहा। पश्चिम में मार्क्स की भविष्यवाणी के अनुरूप कोई सर्वहारा-क्रान्ति नहीं हुई और पूर्वी यूरोप के देशों में मार्क्सवाद का प्रभाव जो फैला था वह भी जल्दी ही सिमट कर रह गया। इस तरह कहा जा सकता है कि मैनिफेस्टो का प्राथमिक लक्ष्य ही यदि अल्पायु सिद्ध हुआ तो उसके चरम लक्ष्य को यथार्थ से बहिष्कृत परिकल्पना के रूप में ही स्वीकार करना होगा। वास्तविकता भी यही है कि पूंजीवादी राज्य व्यवस्था के विकल्प के रूप में कम्यूनिज्म आज मृत अथवा मृतप्राय ही है परन्तु इसमें दो राय नहीं कि एक विचार-व्यवस्था के रूप में उसका स्थान मनुष्य की आदर्शोन्मुखी चेतना में सदैव सुरक्षित रहेगा।

अब आइये हिन्द स्वराज के द्विस्तरीय लक्ष्यों पर विचार करें। इसे स्वयं गाँधी जी के शब्दों में उपस्थापित करना ज्यादा उचित होगा। 1921 के यंग इण्डिया के जनवरी अंक में गाँधी जी ने एतद्विषयक अपने अभिप्राय को बड़े अच्छे ढंग से स्पष्ट किया है—“मैं पाठकों को एक चेतावनी देना चाहता हूँ। वे ऐसा न समझें कि हिन्द स्वराज से जिस ‘स्वराज’ की तस्वीर मैंने खड़ी की है वैसा स्वराज कायम करने के लिए आज मेरी कोशिश भी चल रही है। मैं जानता हूँ कि अभी हिन्दुस्तान उसके लिए तैयार नहीं है। ऐसा कहने में शायद ढिठाई का भास हो, लेकिन मुझे तो पक्का विश्वास है कि हिन्द स्वराज में जिस स्वराज की तस्वीर मैंने खींची है, वैसा स्वराज पाने की मेरी नितान्त निजी कोशिश जरूर चल रही है। परन्तु इसमें कोई दो राय नहीं कि आज मेरी सामूहिक प्रवृत्ति का ध्येय तो हिन्दुस्तान की प्रजा की इच्छा के मुताबिक पार्लियामेण्टरी ढंग का स्वराज पाना है। रेलों और अस्पतालों का नाश करने का ध्येय मेरे मन में नहीं है, अगरचे उनका कुदरती नाश हो तो मैं उसका स्वागत करूंगा”। गाँधी जी के इस स्पष्टीकरण से सुतरां स्पष्ट है कि हिन्द स्वराज का प्राथमिक लक्ष्य हिन्दुस्तान में पार्लियामेण्टरी ढंग का राजनैतिक स्वराज पाना था, जिस पार्लियामेण्टरी व्यवस्था को (ब्रिटिश पार्लियामेण्ट) गाँधी जी ने हिन्द स्वराज के प्रथम संस्करण में वैश्या पद से अभिहित किया था और बाद के संस्करणों में इस शब्द को उन्होंने हटा दिया था। हिन्द स्वराज का दूसरा अर्थात् उत्तर लक्ष्य था—वास्तविक अर्थों में स्वराज यानि सत्य, अहिंसा, प्रेम, करुणा इत्यादि सनातन मूल्यों पर आधारित एक पूर्ण सभ्यता बोध को धरती पर उतारना और इसके अवतरण के लिए प्रथम और उपर्युक्त भूमि आर्यावर्त (भारत) को बनाना, क्योंकि गाँधी जी के स्वराज-परिकल्पना के मूल में जो व्यक्ति खड़ा है वह पूरे तौर से विशुद्ध भारतीय धर्म-बोध से युक्त व्यक्ति है। यह एक व्यापकतर लक्ष्य था, क्योंकि गाँधी जी को इस सत्य का अभ्रान्त बोध था कि हिन्दुस्तान की पराधीनता वास्तव में भौगोलिक सीमाओं में आबद्ध किसी एक देश की पराधीनता नहीं बल्कि एक सम्पूर्ण सभ्यता और संस्कृति की पराधीनता है। वह भी ऐसी सभ्यता और संस्कृति जिसके लिए उन सभी मानव प्रवृत्तियों (काम, क्रोध, लोभ, मान, मोह, मद, मत्सरादि) से भी मुक्ति काम्य है जिन्हें अन्य सभ्यतायें न्यूनाधिक रूप से मानव-स्वभाव अथवा मनुष्य का सत्य समझती हैं। यूरोपीय सभ्यता मानव-सत्य के ऐसे ही दृष्टिकोण पर टिकी हुई सभ्यताओं में अग्रगणी है और पराधीन भारत इसी ‘ऐन्द्रिक सभ्यता’ (सेन्सेट कल्चर) की चपेट में चतुर्दिक रूप से दमित हो रहा था। अपने इसी बोध के कारण गाँधी जी हिन्दुस्तान के स्वाधीनता आन्दोलन को भारत की राजनैतिक आजादी मात्र का आन्दोलन नहीं मानते

थे बल्कि अपने व्यापकतर लक्ष्य के सन्दर्भ में मानव—मुक्ति की लड़ाई कहते थे ।

इस प्रकार, अब यदि, हिन्द स्वराज के द्विस्तरीय लक्ष्यों के क्रियान्वयन पर विचार किया जाये तो उसका प्राथमिक लक्ष्य यानि पार्लियामेण्टरी ढंग का राजनैतिक स्वराज तो 1947 में प्राप्त हुआ और वह कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो के प्राथमिक लक्ष्य को तुलना में अधिक टिकाऊ भी सिद्ध हुआ है क्योंकि 1947 से लेकर आज तक पार्लियामेण्टरी डेमोक्रेसी की जड़ें भारत में उत्तरोत्तर गहरी ही होती जा रही हैं। गाँधी जी की इच्छा थी कि स्वतंत्र भारत का राष्ट्रपति कोई हरिजन स्त्री हो, वह भी निकट भविष्य में कभी न कभी पूरी ही हो जायेगी। परन्तु गाँधी जी एक गहरी चिन्ता जो गोरे साहबों के बाद भूरे साहबों से थी वह आज भी बनी हुई ही नहीं बल्कि अपने हृद को पार कर चुकी है। अब जहाँ तक हिन्द स्वराज के उत्तर लक्ष्य का प्रश्न है तो आजाद भारत में पार्लियामेण्टरी स्वराज को जिस तरह लागू किया गया वह गाँधी जी के सच्चे स्वराज की परिकल्पना को चरितार्थ करने का सोपान नहीं बन पाया। गाँधी जी पार्लियामेण्टरी व्यवस्था को आजाद भारत में 'ग्राम स्वराज' के रूप में अपना कर उसे अपने उत्तर लक्ष्य 'सम्पूर्ण स्वराज' का सोपान बनाना चाहते थे। परन्तु एक विडम्बना ने सबकुछ को अन्यथा करके रख दिया। मुझे यह कहने में तनिक भी संकोच नहीं कि पंडित नेहरू, जिन पर स्वयं गाँधी जी फिदा रहते थे, जब इस देश की बागडोर सम्हाला तो उन्होंने हिन्द स्वराज की कार्ययोजना को ही मिटाकर नहीं बल्कि स्वाधीनता आन्दोलन की उस वैचारिक विरासत जो पश्चिमी अन्तराय से मुक्त थी; उसे भुलाकर आधुनिक भरत को बिलकुल अपनी आवक्ष प्रतिमा के रूप में गढ़ने का प्रयास किया। हाँ, पण्डित नेहरू ने गाँधी जी के आदर्शों का कहीं उपयोग भी किया तो केवल 'इण्टरनेशनल पीस पॉलिटिक्स' के मुखौटे के तौर पर। यशदेव शल्य ने पंडित नेहरू की इस सूरत पर टिप्पणी करते हुए उचित ही कहा है कि "अवश्य उन्हें (पंडित नेहरू) देश से प्रेम था किन्तु राजनीतिक देश से, सांस्कृतिक देश से नहीं। उनका सांस्कृतिक देश तो आधुनिक पश्चिम था— वैज्ञानिक प्रौद्योगिकी संस्कृति का पश्चिम"⁵। इस प्रकार कहा जा सकता है कि मार्क्स का उत्तर लक्ष्य (वर्ग विहीन—राज्य विहीन समाज) जैसे इतिहास का सत्य नहीं बन पाया वैसे ही गाँधी जी का उत्तर लक्ष्य स्वयं गाँधी के स्वराज के रूप में तो पूर्णतया चरितार्थ हुआ लेकिन वह हिन्दुस्तान का स्वराज नहीं बन पाया। अतएव कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो और हिन्द स्वराज का केवल प्राथमिक लक्ष्य ही प्रयोगभूत हुआ।

III

यद्यपि कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो का प्राथमिक लक्ष्य 'सर्वहारा का शासन' और हिन्द स्वराज का प्राथमिक लक्ष्य 'पार्लियामेण्टरी ढंग का राजनैतिक स्वराज' को प्राप्त करने के तरीकों को लेकर मार्क्स और गाँधी जी के बीच प्रकटतः ही बहुत विरोध है जिसे खूनी क्रान्ति और अहिंसक क्रान्ति (सत्याग्रह) के मध्य अवधारणात्मक विरोध के रूप में समझा जा सकता है। गाँधी जी मार्क्स के 'साम्य' को 'सौम्य' के शर्त पर ही न्यूनाधिक रूप में स्वीकार करने के पक्षधर थे और इस शर्त पर उन्हें मार्क्स की बहुत सी बातों को यथावत मान लेने से कोई परहेज नहीं था लेकिन स्वयं मार्क्स गाँधी जी के स्वराज की संकल्पना और उसे प्राप्त करने के उपायों को किस रूप में और किस सीमा तक अनुमोदन करते, इस प्रश्न के उत्तर से इतिहास वंचित रह गया। यहाँ द्रष्टव्य है कि एक ओर जहाँ दोनों दस्तावेजों में प्राथमिक लक्ष्य को प्राप्त करने के उपायों को लेकर गहरा मतभेद है वहीं उत्तर लक्ष्य से सम्बन्धित

उसके एक विशिष्ट पूर्वपक्ष की समझ और उसकी आलोचना को लेकर दोनों में गहरी समानता भी है। वह विशिष्ट पूर्वपक्ष है— तकनीकी विश्व दृष्टि और मशीनी सभ्यता की आलोचना, जो अपने हृदय में एक वैकल्पिक सभ्यता बोध को छिपाये हुए हैं। यद्यपि मार्क्स ने इस पूर्वपक्ष को उतनी गम्भीरता से नहीं लिया है जितनी गहराई और गम्भीरता से उसे गाँधी जी ने लिया है। गाँधी जी स्वयं इस बात को स्वीकार भी करते हैं कि “इस किताब में (हिन्द-स्वराज में) आधुनिक सभ्यता की सख्त टीका की गई। 1909 में लिखी “इस किताब में जो मेरी मान्यता प्रकट की गई है वह आज पहले से ज्यादा मजबूत हो गई है। मुझे लगता है कि अगर हिन्दुस्तान ‘आधुनिक सभ्यता’ का त्याग करेगा, तो उसे लाभ ही होगा।”⁶ अतएव यह कहना अनुचित नहीं होगा कि यंत्र प्रधान आधुनिक सभ्यता की आलोचना तो दोनों करते हैं लेकिन कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो में जहाँ यह आलोचना हाशिये पर है वहीं हिन्दस्वराज में यह केन्द्र में है। मार्क्स यंत्र प्रधान वैज्ञानिक तकनीकी दृष्टि की आलोचना करते हुए किसी वैकल्पिक सभ्यता बोध की बात नहीं करते बल्कि वे आधुनिक सभ्यता में यंत्रों के अत्याचार और तज्जन्य सभ्यता की अधिकायकता से उसे मुक्त करना चाहते हैं। गाँधी जी आधुनिक मशीनी सभ्यता को उसकी पूरी ज्ञानमीमांसा के साथ निरस्त करते हैं और हमारे सामने एक वैकल्पिक सभ्यता बोध को प्रस्तावित भी करते हैं। कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो में यंत्र-प्रधान उद्योगों का वर्णन करते हुए कहा गया है कि ‘आधुनिक उद्योगों ने पैतृक पद्धति से चलने वाले उस्ताद कारीगरों की छोटी सी कार्यशाला को औद्योगिक पूंजीपति के एक बड़े कारखाने में बदल कर रख दिया है। कारखाने में भरी मजदूरों की भीड़ सिपाहियों की तरह व्यवस्थित की जाती है। औद्योगिक सेना के रंगरुटों की तरह उन्हें अफसरों और सार्जेण्टों की सुघड़ व्यवस्था के अन्तर्गत रखा जाता है। वे न केवल बुर्जुआ वर्ग और उस बुर्जुआ राज्य के गुलाम हैं बल्कि दैनिक और घंटावार हिसाब से मशीन के दास बना दिये गये हैं।⁷ पुनः कुछ भिन्न आशय से मशीनी सभ्यता की आलोचना करते हुए कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो में कहा गया है कि “संकट के इन क्षणों में एक महामारी फैली है जो पिछले युगों में एक अनर्थकता सी लगती थी – अति उत्पादन की महामारी। समाज एक बारगी अपने को एक क्षणिक बर्बरता की स्थिति में धकेला हुआ पाता है। ऐसा लगता है जैसे किसी दुर्भिक्ष, सार्वभौम युद्ध के ध्वंस ने जीवनयापन के सभी साधनों को नष्ट कर दिया है, उद्योग व्यापार समाप्त हुए लगते हैं। यह सब क्यों? क्योंकि सभ्यता की अधिकायत हो गई है, जीवनयान के साधन बहुत अधिक हैं, बहुत अधिक उद्योग हैं, बहुत अधिक व्यापार”⁸।

कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो के उपर्युक्त दोनों सन्दर्भों से यह बात स्पष्ट रूप में समझी जा सकती है कि मार्क्स का मशीन और मशीनी सभ्यता से विरोध पूंजी के केन्द्रीकरण, उत्पादन की प्रचुरता और तज्जन्य सभ्यता की अधिकायकता को लेकर है। इसे हाईपर इन्डस्ट्रीयलायजेशन और मेगा टेक्नालॉजी के प्रति अन्ततः एक परिसीमनवादी दृष्टिकोण के रूप में समझा जा सकता है। दूसरे शब्दों में कहें तो मशीन और मशीनीकृत औद्योगिकीकरण की मार्क्सवादी आलोचना इस बात से संबंधित नहीं है कि किस प्रकार की वस्तुओं का उत्पादन होता है बल्कि इस बात से संबंधित है कि किस तरह से वस्तुओं का उत्पादन किया जाता है। इसके विपरीत इस संबंध में गाँधी जी की आलोचना यंत्रारूढ़ उत्पादन के प्रकारों और उत्पादन के तरीकों दोनों से सम्बन्धित है। यंत्रारूढ़

उत्पादन के तरीके पूंजीवाद को, अमीर-गरीब की खाई को, एक वर्ग-विशेष के शोषण को बढ़ाती है।

गाँधी जी को इन सभी बातों को स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं हो सकती है। परन्तु गाँधी जी की आपत्ति मूलगामी प्रकार की है और वह यह कि यंत्रारूढ़ उत्पादन का प्रकार अन्ततः मनुष्य की मनुष्यता को ही बिगाड़ देता है। इसीलिए गाँधी जी बारम्बार यह कहते थे कि आधुनिक सभ्यता और आधुनिक मशीनों का प्रयोग मनुष्य को बिगाड़ने वाला है। कुल मिलाकर मार्क्स के लिए यंत्रजनित सभ्यता की अधिकायकता एक महामारी है जिसका उपचार किया जाना चाहिए परन्तु गाँधी की दृष्टि में जो सभ्यता आधुनिक मशीनों के साथ पूरी दुनिया में आताल-पाताल तक फैल रही है, वह 'महापाप है'⁹ और उसका सर्वथा त्याग ही किया जाना चाहिए।

IV

आधुनिक सभ्यता की आलोचना हिन्द स्वराज के केन्द्र में है, इसे स्पष्ट करने के लिए प्रकृत प्रश्न पर थोड़े विस्तार से विचार करने की आवश्यकता है। द्रष्टव्य है कि हिन्द स्वराज में प्रारम्भ से लेकर अन्त तक गाँधी जी ने आधुनिक सभ्यता की आलोचना बहुआयामी रूप से और विभिन्न प्रसंगों में की है। इसके अतिरिक्त हिन्द स्वराजोत्तर लेखन में भी वे विभिन्न सन्दर्भों में अपने आशय को स्पष्ट करते रहे हैं। यद्यपि उनकी आलोचना में एकस्वरता और वैचारिक दृढ़ता दोनों दिखाई पड़ती है लेकिन उनकी सीधी और सपाट शैली से न तो उसका अन्तरार्थ प्रकट हो पाता है और न ही उसके पीछे का सैद्धान्तिक आधार। अतएव गाँधी जी के तात्पर्य को खोलने के लिए उनकी आलोचनाओं पर द्विपक्षीय ढंग से विचार किया जाना चाहिए। एक पक्ष आधुनिक सभ्यता की आलोचना और दूसरा आधुनिक सभ्यता और तकनीकी के अन्तःसम्बन्ध का पक्ष। साथ ही साथ यह भी देखा जाना चाहिए कि इन दोनों पक्षों पर कितने दृष्टिकोणों से विचार किया जा सकता है। अब यदि गाँधी जी की आलोचना के प्रथम पक्ष पर विचार किया जाय तो प्रथमदृष्ट्या में कोई यह कह सकता है कि हिन्दस्वराज में गाँधीजी ने आधुनिक सभ्यता की आलोचना जिस रूप में की है उससे ऐसा प्रतीत होता है कि वे इस आलोचना के द्वारा भारतीय जनमानस में अपनी सभ्यता और संस्कृति के प्रति स्वाभिमान जगाना चाहते थे। वे भारतीयों के मन में यह बैठाना चाहते थे कि हम जिस पश्चिमी सभ्यता को उत्कृष्ट मानकर अभिभूत हो रहे हैं, वह वस्तुतः अभिभूत होने लायक ही नहीं है। इसीलिए वे अपनी आलोचना को सर्वथा नवीन नहीं कह कर यह मानते थे कि कुछ पश्चिमी विद्वानों (टालस्टॉय, कार्पेण्टर, थोरो और रस्किन) ने भी हमसे पूर्व में ही आधुनिक सभ्यता की आलोचनायें की हैं। अतः गाँधी जी की आलोचना अपने आप में पश्चिमी सभ्यता की स्वतंत्र और स्वायत्त आलोचना नहीं है। इसका उद्देश्य हम भारतीयों में अपनी सभ्यता और संस्कृति के प्रति (अंग्रेजों के सम्पर्क में आने से) उपजी हीन भावना से उबारना था। यह बात श्री अरविन्द द्वारा लिखी गई 'फाउण्डेशन्स ऑफ इण्डियन कल्चर' से भी समर्थित की जा सकती है जो हिन्द स्वराज के आस-पास ही लिखी गई थी। श्री अरविन्द ने जहाँ पाश्चात्य प्राच्यविदों के भारतीय संस्कृति विषयक दुष्प्रचार के विरोध में अकादमिक ढंग से भारतीय संस्कृति के गुणों को उद्घाटित किया है वहीं गाँधी जी ने सीधे-सपाट शब्दों में पश्चिमी सभ्यता की आलोचना की है। अतः इन दोनों ग्रन्थों का ध्येय भारतीय नवजागरण और स्वाधीनता आन्दोलन की सांस्कृतिक चेतना को पुष्ट करना था।

परन्तु हिन्द स्वराज में गाँधी जी कृत आधुनिक सभ्यता की आलोचना का इस रूप से मूल्यांकन कि वह अपने आप में स्वायत्त आलोचना नहीं बल्कि किसी अवान्तर उद्देश्य की पूर्ति का निमित्त मात्र है; उसके अकादमिक मूल्य का अवमूल्यन करना है। गाँधी जी की आलोचना की यह प्रतिध्वनि तो हो सकती है लेकिन उसकी ध्वनि नहीं। हिन्द स्वराज की ध्वनि तो यह देखने में है कि हिन्दुस्तान किस तरह एक ऐसी सभ्यता के चपेट में आत्मविस्मृति को प्राप्त हो रहा है जिसे पैगम्बर मुहम्मद की पदावली में शैतानी सभ्यता और हिन्दू धर्म की शब्दावली में निरा कलियुग कहने में भी कोई दोष नहीं।¹⁰ स्वयं हिन्द स्वराज पोथी की पुस्तकीय संरचना से भी इस बात को समर्थन मिलता है कि गाँधी जी की आलोचना कोई अन्तरिम आलोचना नहीं बल्कि पूरे तौर से आत्मचेतन आलोचना है क्योंकि इसके अन्तर्गत आधुनिक सभ्यता के उन सभी पहलुओं की आलोचना की गई है जिनके माध्यम से कोई सभ्यता मनुष्य के जीवन-संस्थान को चतुर्दिक रूप से व्याप्त करती है। उदाहरण के लिए हिन्द स्वराज में 'इंग्लैंड की हालत' का चित्रण करते हुए गाँधी जी विशेष रूप से पार्लियामेण्टरी शासन-व्यवस्था की आलोचना करते हैं और अन्त में कहते हैं कि यह अंग्रेजों का दोष नहीं बल्कि उनकी आधुनिक यूरोपीय सभ्यता का कसूर है। इससे यह भी तात्पर्य निकलता है कि गाँधी जी की दृष्टि में पार्लियामेण्टरी शासन-व्यवस्था अर्थात् संसदीय जनतंत्र जो बहुमत पर आधारित होती है, वह आधुनिक सभ्यता को बनाये रखने का शासनतंत्र है; क्योंकि इसके अन्तर्गत सत्यासत्य और हेयोपादेयता का एकमात्र मानदण्ड बहुमत से समर्थित होना होता है। इसके अतिरिक्त गाँधी जी रेलगाड़ी, वकील, डॉक्टर, गोलाबारूद और मशीनों की आलोचना करते हुए वस्तुतः आधुनिक सभ्यता की क्रमशः यातायात-व्यवस्था, न्याय-व्यवस्था, चिकित्सा-व्यवस्था, सामरिक-व्यवस्था और अभियांत्रिकी की भी आलोचना करते हैं तथा साथ ही साथ विकल्प के रूप में 'सच्ची सभ्यता' को परिभाषित करने का प्रयास करते हैं। यद्यपि गाँधी जी ने सच्ची सभ्यता की रूपरेखा को विस्तार से निरूपित नहीं किया है तथापि उनके वैकल्पिक सभ्यता बोध में धर्म-नीति पर आधारित हिन्दुस्तानी सभ्यता दृष्टि की श्रेष्ठता का भाव मूल रूप से निहित है।¹¹ अपनी सभ्यता दृष्टि और आधुनिक सभ्यता के नैतिक बलाबल को रेखांकित करते हुए गाँधी जी कहते हैं कि "हिन्द स्वराज में जिस सभ्यता बोध को प्रस्तावित किया गया है वह द्वेष धर्म की जगह प्रेमधर्म को सिखाती है, हिंसा के स्थान पर आत्मबलिदान को रखती है, पशुबल से टक्कर लेने के लिए आत्मबल को खड़ा करती है।"¹² इस प्रकार कहा जा सकता है कि हिन्द स्वराज में गाँधी जी ने आधुनिक सभ्यता की मूलगामी आलोचना करते हुए उसकी हेयोपादेयता की जाँच-पड़ताल के लिए एक व्यापक रूप-रेखा प्रस्तुत की है। यह कोई कामचलाऊ अन्तरिम आलोचना नहीं।

अब गाँधी जी की आलोचना का दूसरा पक्ष-अर्थात् 'आधुनिक सभ्यता और तकनीकी का अन्तःसम्बन्ध' उनके विचार का अत्यंत ही महत्त्वपूर्ण पहलू है। उनकी दृष्टि में यंत्र आज की सभ्यता की मुख्य निशानी है और वह महापाप है। इसलिए गाँधी जी की आज सर्वाधिक आलोचना भी इसी बात को लेकर होती है। द्रष्टव्य है कि गाँधी-चिन्तन में आधुनिक यंत्रों की भर्त्सना का मूल उनके साधन की पवित्रता के सिद्धान्त में ही निहित है, क्योंकि यंत्र प्रथम दृष्टया साधन ही हैं। यह बात

अलग है कि यंत्र अपने मौलिक स्वरूप में तटस्थ साधन नहीं कहे जा सकते। यदि यंत्रों को तटस्थ साधन मानकर विचार किया जाय तो उनके दुष्परिणामों का प्रमुख दायित्व प्रयोक्ता की नैतिक चेतना पर चला जाता है लेकिन यंत्र यदि अपने आप में तटस्थ साधन मात्र नहीं हैं तो उसके दुष्परिणामों को यंत्रों के स्वरूप से ही संबंधित मानना पड़ेगा। अतएव गाँधी जी ने आधुनिक सभ्यता में मशीनों की भूमिका पर, विभिन्न प्रसंगों में विचार करते हुए, उपर्युक्त दोनों ही दृष्टियों से मशीनों की आलोचना की है।

प्रथमतः, यांत्रिक उपकरणों की बेवाक आलोचना करते हुए वे कहते हैं कि “यंत्र तो सांप का ऐसा बिल है जिसमें एक नहीं सैंकड़ों सांप रहते हैं। पुनः वे कहते हैं कि यंत्र मरते—मरते यह कह जाता है कि मुझसे आप बचिये, होशियार रहिये। मुझसे अन्ततः आपको कोई फायदा होने का नहीं।”¹³ ऐसे वक्तव्यों की प्रतिक्रियात्मकता से स्पष्ट ही प्रतीत होता है कि गाँधी जी यंत्रों को स्वरूपतः उनके प्रत्यय में ही नकारने का विचार रखते थे। द्वितीयतः, उनके कुछ वक्तव्यों से ऐसा प्रतीत होता है कि वे यंत्रमात्र के विरोधी नहीं थे बल्कि यंत्रों के स्वरूप और उनके उपयोग की सीमा (हद) बांधने के पक्षधर थे। इसलिए वे कहते थे कि विज्ञान का विकास और यंत्रों के आविष्कार को लोभ का साधन नहीं बनना चाहिए।¹⁴ तृतीयतः¹⁵ उनके कुछ हिन्द स्वराजोत्तर स्पष्टीकरणों से ऐसा अभिप्राय निकलता है कि वे यंत्रों के उपयोग के प्रति चयनधर्मी और परिसीमनवादी दृष्टिकोण रखते थे। उनकी इस दृष्टि में चयनधर्मिता का विशेषार्थ यंत्रों की प्रकृति और उनके प्रकार विषयक भेद में प्रतिफलित होती हुई प्रतीत होती है। उदाहरण के लिए वे शरीर, चरखा और दांत कुरेदनी को भी एक प्रकार का यंत्र मानते हैं और पुनः आगे जोर देकर यंत्रों को परखने की भी बात कहते हैं। उनकी दृष्टि में ऐसे यंत्र नहीं होने चाहिए जो काम न करने की स्थिति में आदमी से अंगों को जड़ अथवा बेकार बना दे। इसका तात्पर्य यह है कि गाँधी जी मनुष्य के सहयोगी यंत्र के विरोधी नहीं थे। उनका विरोध ऐसे यंत्रों से था जो मनुष्य को विस्थापित कर अपनी स्वायत्ता स्थापित कर लेते हैं। इसलिए वे कहते थे कि टेढ़े तकुवे को सीधा करने वाले यंत्र का मैं स्वागत करता हूँ लेकिन लुहार के तकुवे बनाने का काम ही समाप्त हो जाय, यह मेरा उद्देश्य नहीं हो सकता। चतुर्थतः, अन्त में हम यह कहना आवश्यक समझते हैं कि गाँधी जी सदैव इस बात को लेकर असंतुष्ट प्रतीत होते हैं कि आधुनिक सभ्यता और यंत्रों की आलोचना द्वारा जिस बात को वे लोगों के मन में बैठाना चाहते थे, उसे बैठा नहीं पाते थे। इसलिए वे महसूस करते थे कि आधुनिक सभ्यता ने बहुतायत लोगों को अपने मोह—जाल में इस तरह जकड़ लिया है कि लोगों को उससे मुक्त कर उनकी दृष्टि को सच्ची सभ्यता की ओर उन्मीलित करना बड़ा ही दुष्कर कार्य है। मानो पश्चिमी विज्ञान ने मनुष्य को आधुनिक सभ्यता का वरदान देकर उसे अपने नागपाश में बांध दिया हो।

V

अब यदि आधुनिक सभ्यता और यंत्रों की आलोचना के सन्दर्भ में मार्क्स और गाँधी जी के विचारों की तुलना करें तो स्पष्ट तौर पर कहा जा सकता है कि मार्क्स की आलोचना आधुनिक सभ्यता के अन्तर्गत पनपी एक व्यवस्था (पूँजीवादी व्यवस्था) की आलोचना है जबकि गाँधी जी की आलोचना पश्चिमी विज्ञान के नेतृत्व में विकसित हो रही पूरी आधुनिक सभ्यता की आलोचना है। ऐसा भी नहीं

कि गाँधी जी हिन्द स्वराज में आधुनिक सभ्यता के प्रति कोई सुधारवादी दृष्टिकोण रखते हैं, बल्कि उनकी आलोचनाओं की ध्वनि उसे एक सिरे से खारिज करने की प्रतीत होती है। इसके विपरीत मार्क्स अपने कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो में आधुनिक सभ्यता का ही एक साम्यवादी संस्करण प्रस्तावित करते हैं। जहाँ तक आधुनिक सभ्यता और यंत्रों के अन्तःसम्बन्ध का प्रश्न है तो एतद्विषयक मार्क्स और गाँधी जी की आलोचनाओं से कुछ बिन्दु जो उभरकर सामने आते हैं वे हैं तकनीकीकरण की अतिवादिता और सभ्यता की अधिकायकता का विरोध तथा मनुष्य और मशीन के मध्य मुक्त सम्बन्ध का प्रश्न। ये तीनों बिन्दु दोनों की आलोचनाओं में निहित समान और साझे महत्त्व के कहे जा सकते हैं लेकिन तब भी दोनों की आलोचनाओं के फलितार्थ को एक नहीं कहा जा सकता। द्रष्टव्य है कि मार्क्स ने यंत्रों की भूमिका पर आलोचनात्मक रूप से विचार आधुनिक सभ्यता के एक ऐसे घटक के रूप में किया है जिसके अतिचार से पूंजीवाद को बढ़ावा मिलता है। पुनः मार्क्स अपने ई.पी.एम. में जहाँ चार प्रकार के एलियनेशन की बात करते हैं वहाँ भी एलियनेशन के मूल कारण को वे आधुनिक सभ्यता की जीवन दृष्टि में न देखकर पूंजीवादी उत्पादन की पद्धति और तज्जन्य उत्पादय—उत्पादक सम्बन्ध में ही देखते हैं जिसे आधुनिक अभियांत्रिकी और भी बढ़ा देती है। परन्तु गाँधी जी यंत्रों के उपयोग और उनके स्वरूप की आलोचना जिस तरह से करते हैं उसमें मार्क्स की आलोचना के सभी पक्ष समाहित तो हैं ही लेकिन उससे आगे उसमें पश्चिमी विज्ञान की अतिवादिता की आलोचना भी पूर्वगृहीत है जो अन्ततः एक वैकल्पिक विज्ञान¹⁶ की सम्भावना में प्रतिफलित होती हुई प्रतीत होती है। पश्चिमी विज्ञान की अतिवादिता से गाँधी जी के अभिप्राय को इस तरह समझा जा सकता है कि मनुष्य के जैव भाव में ही अपने शरीर को सन्दर्भ बनाकर प्रकृति को विनियोजित करने की प्रवृत्ति मनुष्य के अविकसित से अविकसित अवस्था में भी न्यूनाधिक रूप से देखी जा सकती है। यह प्रवृत्ति भी एक प्रकार की वैज्ञानिक प्रवृत्ति है और इस वैज्ञानिकता का मनुष्य के जीवन के अन्य आयामों से कोई विरोध नहीं है।¹⁷ परन्तु पश्चिमी विज्ञान आज मनुष्य के शरीर, मन और आत्मा इन तीनों आयामों पर अपना आधिपत्य स्थापित कर लिया है जबकि उसे शरीर—सेवा तक ही अपने कार्यक्षेत्र को सीमित रखना चाहिए और मन तथा आत्मा के आयाम जो सत्यान्वेषण और अभीप्सा के स्वतंत्र आयाम हैं; उन्हें अपने हस्तक्षेप से मुक्त रखना चाहिए। आज पश्चिमी विज्ञान मनुष्य के तन, मन और आत्मा को सत् विषयक अपनी नितान्त भौतिकवादी अवधारणा में घटित कर एक जीवन—दृष्टि का रूप ग्रहण कर लिया है और इस तरह वह सभी प्रकार के धार्मिक—सांस्कृतिक जीवन दृष्टियों का विस्थापक हो गया है। आधुनिक विज्ञान यदि अपनी भूमिका शरीर—सेवा तक सीमित रखे तो धार्मिक—सांस्कृतिक जीवन दृष्टियों से उसका कोई विरोध ही नहीं होगा। इस प्रकार कहा जा सकता है कि गाँधी जी का विरोध वैज्ञानिक दृष्टि से नहीं बल्कि वैज्ञानिक जीवन—दृष्टि से है। द्रष्टव्य है कि जीवन—दृष्टि अपने आप में वैज्ञानिक दृष्टि से व्यापक होती है, अतएव वैज्ञानिक दृष्टि को जीवन—दृष्टि का एक अंग होना चाहिए, न कि सम्पूर्ण जीवन—दृष्टि। पश्चिमी विज्ञान के प्रति गाँधी जी की ऐसी ही परिसीमनवादी दृष्टि में वैकल्पिक विज्ञान का सूत्र निहित है और इसी परिसीमा में मनुष्य और विज्ञान के तकनीकी उपकरणों के मध्य मुक्त सम्बन्ध की सम्भावना भी निहित है। आधुनिक यंत्रों को पहचानने और उनका हद बांधने से गाँधी जी के तात्पर्य का मार्क्स से भिन्न

यही गूढार्थ है।

VI

गाँधी जी के अतिरिक्त 20वीं शताब्दी में कोई दूसरा व्यक्ति यदि आधुनिक विज्ञान और तकनीकी की ऐसी मूलगामी आलोचना करता हुआ दिखाई पड़ता है तो वह है मार्टिन हाईडेग्गर। एक सभ्यता—विज्ञानी के रूप में आधुनिक विज्ञान और तकनीकी के सारतत्त्व की गहरी समझ हाईडेग्गर के दार्शनिक चिन्तन का बहुत ही महत्त्वपूर्ण पक्ष है। मार्क्स और गाँधी जी जहाँ तकनीकी को आधुनिक सभ्यता के एक महत्त्वपूर्ण उपकरणात्मक घटक के रूप में देखते हैं वहीं हाईडेग्गर की दृष्टि में तकनीकी अपने आप में एक नये प्रकार की विश्वसभ्यता की उद्भाविका है। ऐसी विश्व सभ्यता जो मनुष्य को उसके ही घर से बेघर कर देने वाली, दुनिया से दैवी दीप्ति को उड़ा देने वाली है।¹⁸ इसका उद्देश्य 'रीजन' की अगुआई में जीवन और जगत् का पूरे तौर से लौकिकीकरण कर देना है और लौकिकीकृत जगत् के रंग—रोगन के लिए तकनीकी को विश्वकर्मा बना देना है। हाईडेग्गर के अनुसार तकनीक का अपना स्वरूप या निजी अर्थ स्वयं तकनीकी नहीं है। ऐसा माना जाता है कि तकनीक एक मानुषी कृति है; उसके उद्देश्यों की पूर्ति का एक तटस्थ साधन मात्र है। परन्तु यह सही नहीं है और न ही इससे तकनीक के मूलतत्त्व का पता ही चलता है। गणितीय विज्ञान और तकनीकी को प्रयोग मात्र मान लेना दोनों के तात्त्विक स्वरूप और अन्तर पर पर्दा डालना है। विज्ञान स्वयं में प्रायोगिक है। वह वस्तुजगत् का साधारण निरेपक्ष ज्ञान नहीं है। वैज्ञानिक ज्ञान में जिज्ञासा का स्वरूप विशुद्ध ज्ञानमात्र के लिए नहीं बल्कि सत्ता का एक विशेष रूप में आविर्भाव और वस्तुओं का एक विशेष प्रकाश में ग्रहण है। तकनीकी, वस्तुतः, सत्ता के उसी विशेष रूप को आविर्भूत करने और वस्तुओं को उसी प्रकाश में ढालने का साँचा बनती है। इसलिए तकनीक का सरभूत अर्थ है "जगत् को एक विशेष साँचे में मढ़ देना" जिसे हाईडेग्गर अपनी शब्दावली में *Gestell* अथवा *Enframing* कहते हैं। हाईडेग्गर के दर्शन का मूलभूत प्रश्न है कि "ऐसा क्यों है कि वस्तुयें हैं, ऐसा क्यों नहीं है कि वस्तुयें नहीं हैं"? यह प्रश्न वस्तुओं के होने की, उनकी भवितव्यता का प्रश्न है। तकनीक वस्तुओं के होने की निजता को ही अन्यथा कर इतिहास की एक अभूतपूर्व गति को जन्म देती है और इसकी परिणति अन्ततः मनुष्य के द्वारा सत्ता की विस्मृति में होती है। तकनीक के लिए यह सारा जगत् जैसे एक संसाधन मात्र है वैसे ही मनुष्य भी एक वस्तु ही है। तकनीक का कार्य दोनों को एक विशेष साँचे में ढालकर एक दूसरे के सम्मुख प्रस्तुत होने के लिए विवश कर देना है। हाईडेग्गर विश्व के निर्बाध तकनीकीकरण को एक प्रकार की नास्तिकता (टेक्नोलॉजिकल निहिलिज्म) से अभिहित करते हैं और इस नास्तिकता से जो सर्वाधिक खतरे में हैं, वह है मनुष्य की प्रकृति। इसने मनुष्य की समझदारी को इस कदर बदल दिया है कि उसकी मनुष्यता ही विलुप्त प्रायः हो रही है। हाईडेग्गर हमें अगाह करते हैं कि सबसे बड़ा जोखिम परमाणविक युद्ध का नहीं और न ही इसी प्रकार के किसी अन्य विध्वंसकारी तकनीक का है, बल्कि वास्तविक खतरा इस बात में निहित है कि कहीं एक दिन ऐसा न हो जाये कि जीवन और जगत् की वैज्ञानिक—तकनीकी समझ को ही समझ का एक मात्र प्रकार स्वीकार कर लिया जाये।¹⁹ आधुनिक सभ्यता के वर्तमान दौर में वस्तुतः ऐसी ही समझ एकरेखीय रूप से स्वीकार्य हो रही है। आज मनुष्य तकनीकी के अधिभार के समक्ष

असहाय सा हो कर रह गया है। यह मनुष्य की रुचि, प्रवृत्ति, प्रेरणा और समस्त अभीप्साओं को अपने ही साँचे में ढालने लगा है और उसके साँचे से जो बाहर है वह सिर्फ बकवास।

अतएव हाइडेग्गर तकनीक के सार तत्त्व को समझने के उपरान्त विश्व के निर्बाध तकनीकीकरण को मनुष्य की समझदारी की समस्या के रूप में देखते हैं और उनकी दृष्टि में इसका समाधान भी मनुष्य की समझदारी में ही निहित है। इसलिए हाइडेग्गर के दार्शनिक चिन्तन का एक विशेष लक्ष्य विश्व के अप्रतिहत तकनीकीकरण के निहितार्थों का विश्लेषण कर तद्विषयक मनुष्य की समझदारी को बदलना है और इसके द्वारा मनुष्य को तकनीकी के साथ मुक्त सम्बन्ध के लिए तैयार करना है। हाइडेग्गर अपने एक महत्त्वपूर्ण आलेख 'दी क्वेश्चन कन्सरनिंग टेक्नोलॉजी'²⁰ में मनुष्य और तकनीकी के मध्य मुक्त संबंध को स्पष्ट करते हुए इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि यद्यपि विज्ञान और तकनीकीजन्य विकास की अनदेखी नहीं की जा सकती लेकिन उसे इस मूल्य पर स्वीकार भी नहीं किया जा सकता कि वह मनुष्य के मनुष्य होने को ही अर्थहीन बना दे। मनुष्य और तकनीक के मध्य मुक्त सम्बन्ध का मतलब तकनीकी संसाधनों को मिटाना नहीं है बल्कि उनका प्रयोग उसी सीमा तक किया जाना चाहिए जिस सीमा तक उन्हें अत्यावश्यक ठहराया जा सके। तकनीकी के प्रति ऐसी परिसीमनवादी दृष्टि से ही तकनीकी के अनावश्यक बोझ से मुक्त जीवन की कला विकसित की जा सकती है। हाइडेग्गर अपने द्वारा दिये गये एक विश्वप्रसिद्ध साक्षात्कार²¹ में इस बात को जोर देकर कहते हैं कि "तकनीकी नास्तिकता" मनुष्य की कोई ऐसी नियति नहीं जिससे मुक्त होना संभव ही नहीं। परन्तु इससे वांछित मुक्ति किसी राजनैतिक कार्ययोजना के द्वारा संभव न हो कर 'प्रोजेक्ट ऑफ थॉट' के द्वारा संभव है। चूँकि तकनीकी ने हमारी सोच को ही बदला है, इसलिए उस सोच को ही बदलकर जीवन और जगत् के मौलिक (ओरिजिनल) स्वरूप को आत्मासात् किया जा सकता है। इस प्रकार के वैचारिक बदलाव की संभावना हाइडेग्गर जापान, रूस, चीन और भारत की प्राचीन बौद्धिक परम्परा और जीवन शैली में देखते हैं जिसे वे अपने-अपने तरीके से क्रियान्वित कर सकते हैं। परन्तु यह कहते हुए उनका यह भी मानना है कि पश्चिमी मन किसी पौराणिक अनुभव के सहयोग से अपने दृष्टिकोणों में इस प्रकार का आमूल परिवर्तन नहीं कर सकता जिससे कि वह निरंकुश तकनीकी नास्तिकता के चक्रव्यूह से उबर सके। यह सही है कि विचार के द्वारा विचार को बदला जा सकता है लेकिन चिन्तन की प्रकृति ही ऐसी है कि उसमें रूपान्तरण स्वकीय विचार परम्परा के अन्तर्गत ही घटित होकर सार्थक होता है। अस्तु, पाश्चिमात्य मन की दुर्बलता और तकनीकी नास्तिकता के प्रतिरोध की अपरिहार्यता को भांपते हुए हाइडेग्गर ने उचित ही कहा है कि 'इन्हें कोई ईश्वर ही बचा सकता है'।

VII

इस प्रकार उपर्युक्त विवेचना का उपसंहार करते हुए हम कह सकते हैं कि मार्क्स, गाँधी जी और हाइडेग्गर तीनों ही आधुनिक सभ्यता और उसके तकनीकी पक्ष की आलोचना अपने-अपने ढंग से करते हैं। इसमें मार्क्स की आलोचना जहाँ पूंजी को केन्द्र में रखकर की गई है वहीं गाँधी जी की आलोचना मानवीयता-केन्द्रित है और हाइडेग्गर की आलोचना मानव विषयिता-केन्द्रित है। अपनी आलोचना के द्वारा हाइडेग्गर मर्मस्पर्शी दार्शनिक तरीके से यह बता पाने में सफल होते हैं कि

आधुनिक तकनीकी सभ्यता की उपलब्धियों की चकाचौंध में मनुष्य ने अपने स्वत्व को किस प्रकार खोया है। वह यह भी मानते हैं कि संसदीय जनतंत्र का राजनैतिक एजेण्डा और साम्यवाद आधुनिक सभ्यता की तकनीकी निरंकुशता का प्रतिरोध करने के लिए पर्याप्त नहीं।²² यदि उनकी इस टिप्पणी को मान भी लिया जाये तो इस संकेतित अपर्याप्तता को गाँधी जी की आलोचना और उनके वैकल्पिक सभ्यता बोध पर लागू नहीं किया जा सकता। वस्तुतः मार्क्स और हाइडेगगर दोनों ही आधुनिक तकनीकी की आलोचना करते हुए विकल्प रूप में जीवन और जगत् की प्राक् वैज्ञानिक समझ को ही प्रस्तावित कर सकते हैं। यह उनके भारतीय न होने अर्थात् पाश्चिमात्य होने की सीमा है। परन्तु यहाँ अवधेय है कि उनके इस प्रस्ताव के मूल में मनुष्य के जीवन का संवेगात्मक पक्ष ही पुनरोद्घाटित होता है जिससे आधुनिक युग को नेतृत्व प्रदान करने वाली 'सार्वभौमबुद्धि' के द्वारा समता और स्वतंत्रता के नाम पर दबा दिया गया था। परन्तु गाँधी जी आधुनिक सभ्यता की आलोचना करते हुए विकल्प रूप में जिस सभ्यता बोध को प्रस्तावित करते हैं और अपने 'ग्राम स्वराज' की संकल्पना में उसकी एक स्पष्ट-रूप रेखा प्रस्तुत करते हैं, उसमें एक ओर आधुनिक तकनीकी की निरंकुशता का दबदबा नहीं है तो दूसरी ओर उसके आधार में मनुष्य का संवेगात्मक पक्ष न होकर एक उदात्त आध्यात्मिक प्रज्ञा है। गाँधी जी के इस सभ्यता बोध में मनुष्य द्वारा मनुष्य का शोषण, प्रकृति का विदोहन और तकनीकी द्वारा मनुष्य का वस्तुकरण तथा विस्थापन के लिए कोई अवकाश ही नहीं है। अतएव निष्कर्षात्मक रूप में यह कहा जा सकता है कि हाइडेगगर ने आधुनिक तकनीकी के मूलतत्त्व को जिस दार्शनिक गहराई से समझा है और उसकी आलोचना की है, उससे गाँधीजी की आलोचना को और अधिक समृद्ध किया जा सकता है लेकिन मार्क्स और हाइडेगगर बदले में जिस विकल्प को प्रस्तावित करते हैं अथवा कर सकते हैं, वह गाँधी जी के वैकल्पिक सभ्यता बोध से सम्पुटित होकर ही सम्पूर्ण हो सकती है।

सन्दर्भ एवं पाद टिप्पणियाँ –

1. याक बारजून, फ्रॉम डाउन टु डिकेडेन्स : 500 इयर्स ऑफ वेस्टर्न कल्चरल लाइफ, हार्पर कालिज्म-2000.
2. आर्यन पथ, हिन्द स्वराज्य विशेषांक, सितम्बर 1938.
3. मैनिफेस्टो ऑफ दी कम्यूनिस्ट पार्टी, पृ. 70, फॉरेन लैंग्वेजेज पब्लिशिंग हाउस, मास्को-1948.
4. वही – पृ. 72.
5. यशदेव शल्य, समसामयिक चिन्तायें, पृ. 72, राका प्रकाशन, इलाहाबाद
6. मोहनदास करमचन्द गाँधी, हिन्द स्वराज के बारे में, जनवरी 1921, यंग इण्डिया (यंग इण्डिया के गुजराती अनुवाद से)
7. मैनिफेस्टो ऑफ दी कम्यूनिस्ट पार्टी, वही, पृ. 51.
8. वही. पृ. 48-49.
9. गाँधी जी इस सन्दर्भ में 'महापाप' शब्द का प्रयोग हिन्द स्वराज के 'मशीनें' नामक 19 वें अध्याय में इस तरह से किया है – यंत्र आज की सभ्यता की मुख्य निशानी है और वह महापाप है, ऐसा मैं तो साफ देख सकता हूँ।

10. गाँधी जी हिन्द स्वराज के 13वें अध्याय में एक प्रश्न (सभ्यता कहें तो किसे कहें) के उत्तर में कहते हैं कि "मैं यह मानता हूँ कि जो सभ्यता हिन्दुस्तान ने दिखाई है, उस तक दुनिया में कोई नहीं पहुँच सकता। जो बीज हमारे पुरखों ने बोये हैं, उनकी बराबरी कर सके, ऐसी चीज देखने में नहीं आई। रोम मिट्टी में मिल गया, ग्रीस का सिर्फ नाम ही रह गया, मिस्र की बादशाही चली गई, जापान पश्चिम के शिंकाजे में फंस गया और चीन का कुछ कहा नहीं जा सकता। लेकिन हिन्दुस्तान गिरा-टूटा जैसा भी हो, आज भी अपनी बुनियाद में मजबूत है।"
11. गाँधी जी ने हिन्द स्वराज के छठे अध्याय 'सभ्यता का दर्शन' नामक अध्याय में आधुनिक सभ्यता को शैतानी और कलियुगी पद से सम्बोधित किया है।
12. द्रष्टव्य – 'हिन्दस्वराज के बारे में', जनवरी 1921, यंग इण्डिया
13. सन्दर्भित दोनों वक्तव्य हिन्द स्वराज के 'मशीन' नामक अध्याय में द्रष्टव्य हैं।
14. 1924 में रामचन्द्रन और गाँधी जी के बीच हुए संवाद से।
15. वही।
16. 'वैकल्पिक विज्ञान' विषयक गाँधी जी की दृष्टि के लिए द्रष्टव्य—आशीष नन्दी, दी इन्टीमेट एनिमी : लॉस एण्ड डिस्कवरी ऑफ सेल्फ अण्डर कोलोनीयलिज्म, ऑक्सफोर्ड युनिवर्सिटी प्रेस।
17. गाँधी जी विज्ञान के इसी स्वरूप को ध्यान में रखते हुए विज्ञान की प्रशंसा उसकी तीन महान उपलब्धियों के लिए करते हैं, जिसमें पहला है—अन्वेषण की वैज्ञानिक प्रवृत्ति, दूसरा है—प्रकृति की गहरी समझ और तीसरा है—जीवन के संगठनात्मक पक्ष का विकास। परन्तु इस प्रशंसा को आधुनिक पश्चिमी विज्ञान के उस स्वरूप की प्रशंसा नहीं समझनी चाहिए जो मूलगामी रूप से ही जीवन और जगत् के प्रति एक तकनीकी समझ को लेकर विकसित हुआ है।
18. द्रष्टव्य, *Martin Heidegger's "Letter on Humanism", Where Heidegger speaks of homelessness as the destiny of the modern world within the history of being and as expressed through technology.*
19. *Martin Heidegger, "Memorial Address", In discourse on thinking, trans. John M. Anderson and E. Hans Freund, New York : Harper colophon Books, 1969, P.56.*
20. द्रष्टव्य सी.बी.के. जॉर्ज का आलेख "टेक्नोलॉजी एण्ड दी मॉडर्न प्रेडिकामेंट हाइडेग्गर ऑन दी सेविंग ग्रेस", जे.आई.सीपी. आर. अंक XXV-1 जनवरी-मार्च, 2008, पृष्ठ 95.
21. *See, Martin Heidegger, "Only a God Can save us : Der spiegel's Interview with Martin Heidegger" trans. Maria P.Alter and John D.Caputo, In The Heidegger Controversy : A Critical Reader, ed. Richard wolin, MIT press, 1993, 111-113.*
22. वही—पृ. 105 *Here, Heidegger states unambiguously that neither democracy nor communism could give birth to a genuine confrontation with the technological world', meaning that such a confrontation is called for.*

Remembering Gandhi

Prof. Sumita Parmar (Retd.)

Department of English

Former Director, Centre for Women's Studies

Allahabad University

There was a period when the veneration that Mohandas Karamchand Gandhi received was akin to that reserved for the gods. Called the Mahatma even by those who opposed him, he was an icon of sacred dimensions. However, in the last few decades, contemporary critiques have questioned many of Gandhi's theories and concepts. Reassessments have dwelt specially on his attitudes to women, his theories about their roles, responsibilities and purpose, his personal foibles and his experiments in the domain of the physical, causing a shift in that hallowed status.

Thus even though Gandhi continues to be revered and loved in the country, these critiques warrant a dispassionate look at his attitudes towards women. What were these attitudes and what precisely are the critiques that cover the woman question vis a vis Gandhi?

Certain facts regarding him remain undisputed. Gandhi was a leader extra ordinaire. He wielded immense influence on the people – an influence that cut across caste, gender, religion and regional lines. He had his hands on the pulse of the masses and they were willing to lay down their lives for him. The tools of truth, ahimsa and satyagraha that he used to achieve his goal of independence from foreign rule were novel and unheard of. With these same tools he managed to make politics relatively better and cleaner. The imperial and colonial powers ridiculed them and found his methods laughable. They cannot be blamed for taking Gandhi lightly. They saw him as an idiosyncratic fakir with a large fan following – like many others in the land. But the fakir achieved the inconceivable – brought the mighty British Empire down to its feet. Besides the major role he played in the freedom struggle, he can be credited with making singular contributions to the uplift of women in the country.

The nature of politics and Satyagraha

Gandhi recognized that politics was a masculine domain characterized by aggression and a thirst for power - a supra masculine arena marked by violence, intrigue, deceit and coercion. It was exploitative in nature feeding on the helplessness of the poor and needy, fuelled by a desire for the acquisition of dominion which

inevitably led to war. It objectified women and included them in the category of property. One of its salient features was violence. It was a domain in which there was no place for women who consequently stayed away from it.

For participation in the struggle for independence, the tools that Gandhi made his own, as mentioned above, were those of truth and ahimsa and satyagraha. He was convinced that if lies and violence were substituted by truth and transparency, success was bound to follow. His satyagraha was a philosophy, a technique, and a theory all rolled into one and involved resisting injustice passively without reciprocating violence with violence. Satyagraha according to him could be practiced/manifested in a variety of ways – individual or mass civil disobedience movements. Put succinctly, in Gandhi's words, "For the most part, Satyagraha is "evil resistance" and "civil assistance". But sometimes it has to be "civil resistance".¹ It meant winning over the opponent through sheer soul force rather than through the exercise of violence, and was the reverse of resistance by arms. This was an extraordinary and novel tool and appealed to the Indian masses in whose hearts and minds it found deep resonance.

The theory and praxis of satyagraha developed gradually when he began getting drawn into the administration and politics of South Africa. He explained satyagraha thus:

Satyagraha differs from passive resistance as the North Pole from the South. The latter has been conceived as a weapon of the weak and does not exclude the use of physical force or violence for the purpose of gaining one's own end, whereas the former has been conceived as a weapon of the strongest and excludes the use of violence in any shape or form²

It was there that he used it for the first time as a weapon of civil disobedience against the "Transvaal Asiatic Registration Act".

Following this, Gandhi used satyagraha throughout his life as a political tool, continuously honing and improving it. Indeed, he admitted that he learnt the use of passive resistance from his home; both from his mother and more so from Kasturba, his wife, and gradually developed and perfected it into a political tool.

In his theory of satyagraha, he conceived of a utopian society, free of all kinds of discrimination and based on the largely feminine qualities of love and cooperation. He postulated that the feminine principle was constituted by feelings of nurturance,

humanity and softness. It countered violence and was capable of cleansing politics of its blatant focus on the acquisition of power. He said that, "woman is the embodiment of sacrifice and suffering, and her advent to public life should therefore result in purifying it, in restraining unbridled ambition and accumulation of property".³ For politics to be effective and beneficial, it had to be infused by qualities that ran counter to the characteristics of violence and coercion. This countering, so crucial for the overall makeup of good politics, Gandhi believed, could be provided by the carefully thought out theory of satyagraha where women would no longer be marginalized and could play a major role. Women certainly had an edge over the men in this area since silent resistance was a tool that they were familiar with.

Suitability of women

Unquestionably, one of the most important contributions of Gandhi to the cause of women was making the social arena accessible to them. This extraordinary achievement - of drawing Indian women out of the confines of their homes and into the public domain, the larger outside world - can be attributed to his policy of satyagraha. By and large at that time the women were "generally regarded as a subordinate category in the society of both the coloniser and the colonized...."⁴

It is fascinating to examine how he was able to upturn deeply ingrained social structures and practices to impact this category and achieve his goal. In fact, "his call for a boycott of British produce and support of the manufacture of Indian produce spoke equally to women as consumers. His non-cooperation movements depended on women's active involvement. Under Gandhi's tutelage, women's participation in the nationalist struggle against British colonial rule became key to the success of the movement."⁵

The non – violence that Gandhi espoused created an environment free of the fear of physical violence. Thus satyagraha encouraged women's entry into the public domain and participation in politics. Physical assault and the inability of being able to defend themselves against it was a major deterrent for women to enter politics. Once this fear of violence was removed, women came out from their purdah and became partners in the struggle for independence. Indeed, it is the opinion of some, that they were the stronger partners. They were proactive in the manufacture of salt and the picketing of shops selling foreign goods. They faced the lathis of the authorities and filled the jails. It is also worth noting that no reports of women being attacked or abused by men in the various marches and civil disobedience movements have come to

light. Gandhi confessed that he had carefully formulated the philosophy of satyagraha for providing women with a violence free environment so that they could get involved in the struggle.

Women , for Gandhi, were the ideal satyagrahis, natural political subjects in the Gandhian narrative of satyagraha. They were not to be bound by their domesticity, but neither were they to discard their duties. In effect, they were to assume responsibility for the nation, as they did for the home and family.⁶

If this was a major consideration for Gandhi then one can only give him credit for being imminently successful in his experiment, because it did enable women to enter the arena of politics on an equal footing with the men and was in itself a powerful agent of self-determination. He also set the tone for their participation in public life by giving them self respect. He believed that women were individuals with full autonomy and even marriage did not take this agency away. The other tools of resistance were equally accessible to women and they became true partners in the country's fight for selfhood. Regarding the division of labour in the context of a home, he was categorical. He wrote

But this utter helplessness on the man's part when it comes to keeping a household in good order and a woman's helplessness when it comes to be a matter of looking after herself more here than in the West are due to erroneous unbringing. Why should man be so lazy as not to keep his house neat, if there is not a woman looking after it or why should a woman feel that she always needs a man protector? This anomaly seems to me to be due to the habit of regarding woman as fit primarily for housekeeping and of thinking that she must live so soft as to feel weak and be always in need of protection.⁷

As a consequence of their leaving the confines of their homes and entering the public sphere, women became more aware, confident and articulate. With hindsight we can claim that this was the point when, for them, the process of self-determination began. After India became an independent nation, the struggle of women continued, for the road to true liberation was still a very long one – a road that they continue to traverse even today. Astute politician that he was, it is likely that Gandhi was aware that the presence of women in the national movement would add weight to it. If, as a

consequence of their entry to the struggle, momentum was added to the movement so be it. But his larger interest was to end social justice and he felt that women had suffered for too long and needed to be brought out from their domestic confines. Incipient movements among women could already be seen, but Gandhi was the catalyst that triggered the mass movements.

Gandhi's concept of women

Ever the realist, Gandhi was more than aware of the actual socio – economic condition of Indian women. Their secondary position in social structures, their marginalization in religious rites and ceremonies, their near invisibility in all social and political debates, their lack of education and their mute acceptance of even those social conventions which impacted on them directly such as marriage and the treatment of widows, were factors that did not escape his attention. He wanted women to have self respect as well as respect from society. He also believed that women were in no way inferior to men in their mental capacities and were perfectly capable of being decision makers. The problem was that they were not given opportunities to equip themselves to become full members of society. Education was not accessible to them and neither were they given any exposure in the ways of public life. The one fact that women needed to realize, the fact of becoming their own agents on the road to equality, was conveyed in Gandhi's own words when he emphasized the importance of education for women. "I should treat the daughters and sons on a footing of perfect equality. As women begin to realize their strength, as they must in proportion to the education they receive, they will naturally resent the glaring inequalities to which they are subjected."⁸ He was convinced that women would only advance through their own efforts and not through dependence on others.

Gandhi was scathing in his comments on marriage as well. He likened marriage to a form of slavery where the woman was expected to spend her time and energies in catering to the whims and fancies of her husband however ignorant and loutish he might be. This was a mockery of a true marriage. In fact, he went so far as to say that a woman had full autonomy over her own body and her husband did not have the right to violate that autonomy. "I hold that the right education in this country is to teach woman the art of saying 'no' even to her husband, to teach her that it is no part of her duty to become a mere tool or a doll in her husband's hands."⁹

In marriage, sex had to be a mutual give and take. This resonates with contemporary claims of the women's movement regarding woman's autonomy over

her body and forced sex within marriage amounting to rape. A woman, after marriage did not become the property of her husband like chattel claimed Gandhi. These were no doubt radical ideas at that time and their significance cannot be underplayed.

However the lacunae in the ideas that Gandhi held over the subject of women and their major role lie in the fact that he continued to see the rightful place of woman within the existing patriarchal frameworks of the times. He saw roles of men and women as biologically determined. Thus the primary role of the woman, overshadowing all other considerations was that of a mother.

The duty of motherhood, which the vast majority of women will always undertake, requires qualities which man need not possess. She is passive, he is active. She is essentially mistress of the house. He is the breadwinner. She is the keeper and distributor of the bread. She is the care-taker in every sense of the term. The art of bringing up the infants of the race is her special and sole prerogative. Without her care the race must become extinct.¹⁰

Woman had in abundance, the qualities of love and sacrifice that men lacked and therefore was eminently qualified to be care taker and nurturer. Indeed, he felt that men should endeavor to acquire these feminine strengths, but as quoted above, fundamentally, man was the provider and woman was the manager of those provisions. Hence participating in public life was to be, if at all, a secondary role for her. Gandhi's belief that sex was only justified for the sake of procreation and that all carnal desire should be ruthlessly controlled is another attitude that invites criticism. In a country where there is an acceptance of sex as part of the human principle, a country that indeed celebrates the sexual principle in its writings and sculptures, the negation of sex creates dissonance. His experiments of sleeping with young women to test his self control is also something that invited questions. He believed that rape took away from the "purity" of a woman and was inclined to blame the woman for the act – an attitude that persists to this day in our society. Surprisingly he was against the use of contraceptives and had archaic ideas about why women menstruated!

Conclusion

Essentially, what he was mooting for was a more humane genteel society - one that would give women respect. A society where the framework continued to be patriarchal, but there was no cruelty and injustice. In this, his ideas appear to be more

in sync with those of the ideals of the reform movements of the early nineteenth century. Women have been claiming more and more space for themselves in the modern world as they rise to meet the challenges of everyday domestic and professional life. Gandhi's attitudes advocated a prescribed role for women, not in consonance with the wide gamut of roles that contemporary women play.

However, the edifice of the modern women's emancipation is closely linked to the edifice that was constructed by Gandhi. His ideas might not be in sync with contemporary discourse regarding women but taken within the context of his time he was a radical.

References

1. Collected Works of Mahatma Gandhi, Vol.XVI, p.50, 20-8-1919 in The Selected Works of Mahatma Gandhi, Narayan Shriman., ed., Navajivan Publishing House, Ahmedabad – 14, 1968, Vol. -5, p.396
2. Narayan Shriman.,p.179
3. Young India, 17-10-29, p.340 in Narayan Shriman., Vol-6, p.485
4. Jain, Devaki/C P Sujaya., eds. Indian Women: Contemporary Essays, Romila Thapar “Being a woman in Earlier Times”, Publications Division, Ministry of Information & Broadcasting, Government of India, New Delhi, 2015, p20
5. Nijhawan, Shobna. Women and Girls in the Hindi Public Sphere, Oxford University Press, New Delhi, 2012, p.20
6. Geetha, V. “Periyar, Women and an Ethics of Citizenship” John, Mary E, Women's Studies in India, Penguin Boks, New Delhi,2008, p 132
7. Narayan Shriman., ed. The Selected Works of Mahatma Gandhi, Navajivan Publishing House, Ahmedabad – 14, 1968, Vol- 5, p.428
8. Young India,17-10-29, p.340 in Narayan Shriman, Vol-6, p-484
9. Harijan 2-5-36 p.93 in Narayan Shriman., Vol-6, p.491
- 10 Narayan Shriman, Vol-6, p,481

भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस में गाँधी का प्रारम्भिक अनुभव एवं भूमिका

—प्रोफेसर हेरम्ब चतुर्वेदी

पूर्व अध्यक्ष

मध्यकालीन/आधुनिक इतिहास विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय

मोहनदास करमचंद गाँधी दक्षिण अफ्रीका में भारतीयों के साथ हो रहे नस्लीय भेद-भाद के विरुद्ध अपने कार्यों और सक्रियता के उपरांत बोअर युद्ध में भी अपने 'एम्बुलेंस कोर्प्स'¹ के चलते काफी प्रसिद्धि पा चुके थे और इस दीर्घ चले युद्ध में अपनी मानवीय सेवाओं के फलस्वरूप जब उन्हें प्रतीत हुआ कि अब दक्षिण अफ्रीका में आंग्ल औपनिवेशिक सत्ता भारतीयों के प्रति सहिष्णुता का दृष्टिकोण अपनाएगी तब गाँधी ने वापस भारत जाने का निर्णय लिया था।² अतः वे सपरिवार अक्टूबर 18, 1901 को पानी के जहाज पर सवार होकर भारत के लिए रवाना हुए।

इस वर्ष कांग्रेस का वार्षिक अधिवेशन कलकत्ता में आयोजित था। गाँधी ने वहाँ जाकर दक्षिण अफ्रीका में प्रवासी भारतीयों के साथ हो रहे नस्लीय उत्पीड़न के संदर्भ में सबको उनकी स्थिति से अवगत कराने की योजना बनाई। यह सत्य है कि गाँधी भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के सदस्य नहीं थे किन्तु जब वे दक्षिण अफ्रीका में भारतीयों को अपने हितों की रक्षा हेतु संघर्ष को संगठित कर रहे थे तब उन्होंने अपने संगठन का नामकरण ही भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के नाम पर 'नाटाल भारतीय कांग्रेस' किया था।³

भारत आगमन के पश्चात वे अपने परिवार को राजकोट में स्थापित करके बम्बई गये ताकि फिरोज शाह मेहता से भेंट हो सके और उनका कांग्रेस को दक्षिण अफ्रीका के हालात से अवगत कराने के कार्य संभव हो सके। खैर गाँधी जो निर्णय कर लेते थे वे उसे प्राप्त करने के लिए किस सीमा तक जाते थे और योजनाबद्ध ढंग से अपने लक्ष्य तक पहुँचते थे यह प्रकरण उसका जीता-जागता उदाहरण है अतः हमने उनके जन्म के 150वें वर्ष पूरे होने के इस खास अवसर पर उसकी चर्चा लाजमी समझी है! गाँधी के अथक प्रयास के बावजूद बम्बई में फिरोज शाह मेहता से उनकी भेंट संभव न हो सकी। अंततः उन्हें ज्ञात हुआ कि वे अपने व्यक्तिगत सैलून (पूरा कम्पार्टमेंट किराये पर ले लिया जाता था) में बम्बई से कलकत्ता जायेंगे। और वे दो स्टेशनों के मध्य की निर्धारित दूरी के मध्य उनसे वार्ता कर लें — यह कार्यक्रम बन गया था।⁴

वस्तुतः कांग्रेस के 1901 वार्षिक अधिवेशन की अध्यक्षता डिन्या वाचा करने वाले थे और वे ही मेहता जी के प्रमुख विधि सहायक थे अतः वे तथा श्री (बाद में सर) चिमनलाल सीतलवाद, मेहता जी के साथ ही उक्त सैलून में सहयात्री थे। गाँधी ने मेहता जी को प्रभावित करने के लिए पारसी पैट-कोट खासतौर से सिलवाया और इस अवसर पर वही पहन कर यात्रा की।⁵ वे निर्धारित समय पर मेहता जी के कोच में सवार हो गए। गाँधी लिखते हैं कि, जब उन्होंने प्रवेश किया तब वे तीनों लोग राजनीति पर ही चर्चा कर रहे थे और मेहता ने उन्हें देखते ही खुद-ब-खुद कहा, "ऐसा प्रतीत

हो रहा है कि गाँधी हमलोग तुम्हारे लिए कुछ भी नहीं कर सकते. हाँलाकि हम तुम्हारे द्वारा सुझाये प्रस्ताव को कांग्रेस के अधिवेशन में तो पारित करवा देंगे। किन्तु (खुद सोचो) हमें अपने देश में ही क्या अधिकार प्राप्त हैं (जो हम दक्षिण अफ्रीका में बसे भारतीयों के लिए कुछ कह/कर सकें)? हमें विश्वास है जबतक हम अपने ही देश में सत्ता प्राप्त नहीं करते उपनिवेशों में कुछ हासिल नहीं कर सकते ?”⁶

गाँधी लिखते हैं कि फिरोजशाह मेहता के इस अप्रत्याशित उत्तर से हमें ऐसा सदमा लगा लेकिन तब और अफसोस हुआ जब देखा कि श्री सीतलवाद भी मेहताजी की राय से सहमत थे। गाँधी लिखते हैं कि मेरे लिए बम्बई के इस बेताज बादशाह के आगे कुछ कहने का असर ही नहीं पड़ा – गनीमत यही रही कि जिन डिन्या वाचा को उक्त कांग्रेस अधिवेशन की अध्यक्षता करनी थी उन्होंने गाँधी की हताशा दूर करते हुए आश्वस्त करते हुए कहा, “तुम अपना प्रस्ताव हमें कलकत्ता में पहले दिखा देना”। गाँधी लिखते हैं कि हमारे लिए इतना ही बहुत था कि हमें अपना प्रस्ताव पेश करने का अवसर मिल जायेगा।⁷

खैर इस वार्तालाप के पश्चात गाँधी अपने डिब्बे में चले गये और कलकत्ता पहुँचने पर उन्हें रिपन कॉलेज (अब सुरेन्द्रनाथ कॉलेज) में अन्य प्रतिनिधियों के साथ ठहराया गया। इन प्रतिनिधियों में सर्वप्रमुख थे बाल गंगाधर तिलक, जो उसी ब्लाक या खंड में ठहरे हुए थे और गाँधी इस बात से बहुत उत्साहित तथा प्रसन्न हुए। वे दुखी होते हैं कि वे यदि चित्रकार होते तो निश्चित ही उनके कक्ष में लगने वाले दरबार को चित्रित करते। वे यह भी बताना नहीं भूलते कि कैसे असंख्य आगंतुकों में से अमृत बाजार पत्रिका के स्वामी (अब स्व.) बाबू मोतीलाल घोष भी एक थे।⁸ इसके पश्चात गाँधी मूल विषय पर घूमते हुए हमें बताते हैं कि कहाँ इतना महत्वपूर्ण राष्ट्रीय अधिवेशन और स्वंत्रता के लिए समर्पित कार्यकर्ता और कैसा लापरवाही का उनका व्यवहाररू ‘ये कार्यकर्ता एक-दूसरे से निरन्तर टकराते रहते थे। यदि आप किसी एक से कोई कार्य के लिए कहें तो वह किसी दूसरे पर उसे तत्काल टाल देता था और वह पुनः किसी अन्य को.....और, प्रतिनिधि बस अदृश्य से इधर-उधर भटकते से रहते थे।’⁹ गाँधी को यदि कार्यकर्ताओं में निष्ठा का अभाव दिखा तो प्रतिनिधियों में उद्देश्यहीनता? वे संभवतः उतनी शिद्धत से अपने कार्य-कर्तव्य के प्रति समर्पित ही नहीं थे जितनी गाँधी को अपेक्षा थी?

वे फिर इस तथ्य को अनुरेखित करने के लिए दक्षिण अफ्रीका के अपने नाटाल इंडियन कांग्रेस की एक झलक यहाँ के उन कार्यकर्ताओं को दिखाते हैं, जिनसे उन्होंने मित्रता कर ली थी। गाँधी लिखते हैं, ‘हमने (दक्षिण अफ्रीका के कार्यकर्ताओं के समर्पण और सेवा भाव के माध्यम से) उन्हें सेवा के रहस्य से अवगत कराने का प्रयास किया। वे शर्मिदा भी हुए और समझे भी किन्तु सेवा-भाव किसी “मशरूम” की भाँति सहज नहीं विकसित होता? सेवा भाव में सर्वप्रथम दृढ़-निश्चय और फिर उसको क्रियान्वित करके अनुभूत करने की जरूरत होती है। इन भोले से कार्यकर्ताओं में निश्चय की कोई कमी तो नहीं थी किन्तु वे अनुभव-शून्य ही थे। यहाँ कांग्रेस वर्ष में बस तीन दिवसीय अधिवेशन में मिलती थी और फिर अगले अधिवेशन तक सो जाती थी। भला साल में एक बार और वो भी तीन दिनों में कैसे किसी को भी प्रशिक्षित किया जा सकता है? इतना ही नहीं, अधिवेशन में एकत्र

प्रतिनिधि भी उसी थैली के चट्टे—बट्टे थे, जो स्वयं कुछ न करके कार्यकर्ता ये कर दें, कार्यकर्ता वो कर दें बस आदेश की माला जपते रहते थे।¹⁰

गाँधी को बड़ा आश्चर्य हुआ कि कहाँ राष्ट्रीय स्वंत्रता के लिए अन्दोलनरत प्रतिनिधि और कहाँ भेद—भाव? उनको समझ ही नहीं आया कि ये तमाम लोग आखिर कैसे राष्ट्रीय स्वंत्रता के लिए लड़ने की नैतिकता रखते हैं जो स्वयं भेद—भाव और अस्पृश्यता से प्रभावित हैं? वे बताते हैं कि कैसे तमिल प्रतिनिधियों के लिए रिपन कॉलेज में कुछ दूर पर पृथक रसोई की व्यवस्था इसी कारण से की गयी थी कि उनके भोजन के समय अस्पृश्य लोगों का संपर्क तो दूर, उनकी छाया भी न पड़े? उनके शब्दों में 'यह वर्णाश्रम धर्म का ही उपहास सा प्रतीत हुआ?'¹¹ इतना ही नहीं गाँधी वहाँ की गंदगी का भी विस्तृत वर्णन करते हैं 'जगह जगह पानी का जमाव था। वहाँ शौचालय भी सीमित थे और निहायत दुर्गन्ध से भरे हुए जिसकी स्मृति (एक लम्बे अरसे तक) उनकी नासिका से निकली ही नहीं? वे लिखते हैं कि कैसे उन्होंने इसके समाधान हेतु कांग्रेसी कार्यकर्ताओं से इस विषय पर बात की किन्तु 'उन्होंने साफ कहा कि यह उनका कार्य नहीं था।' गाँधी लिखते हैं कि कैसे उन्होंने कार्यकर्ताओं से झाड़ू की मांग की और शौचालय सफाई के कार्य में जुट गए! वे दुखी थे कि कैसे कांग्रेसी प्रतिनिधि एवं कार्यकर्ता इस गंदगी में उन शौचालयों का उपयोग निरंतर कर रहे थे? वे यहीं नहीं रुकते अपितु आगे बढ़ते हुए हमें बताते हैं कि कैसे कुछ प्रतिनिधि तो रात को अपने कमरों से बाहर निकलकर वरांडे के बाद खुले में शौच करने से भी नहीं हिचकते थे। वे लिखते हैं 'यदि कांग्रेस का अधिवेशन तीन दिनों से कभी अधिक दिवसों के लिए चलाना पड़ जाये तो निश्चित ही (अधिवेशन स्थल में) महामारी फैल जाएगी।'¹²

गाँधी इसके बाद कांग्रेस की कार्यप्रणाली पर प्रकाश डालते हैं। वे स्वयं अपनी सेवाएं प्रस्तुत करते हैं और पत्र—व्यवहार आदि का दायित्व उन्हें कांग्रेस के सचिव, घोषाल जी द्वारा सौंप दिया जाता है। वे काम के आधिक्य का बहना करके कांग्रेस सचिव द्वारा स्वयं अपनी शर्ट की बटन न बंद करने के चित्रण के साथ गोखले एवं सुरेन्द्रनाथ बनर्जी द्वारा अपना अमूल्य समय नष्ट करने और प्रायः आंग्ल भाषा के प्रयोग पर भी आश्चर्य व्यक्त करते हैं। वस्तुतः गाँधी को कांग्रेस के अधिवेशन में यह सब बिलकुल ही अरुचिकर लगा? खैर अध्यक्षीय भाषण को वह किताबी बताते हुए जिक्र करते हैं कि कि पुस्तकाकार होने के कारण ही उसके कुछ अंश पढ़ दिए जाते थे। वे बताते हैं कि कैसे गोखले जी उनको 'सब्जेक्ट्स कमिटी' की बैठक में भी ले गए. फिरोजशाह मेहता ने उनसे (ट्रेन यात्रा के दौरान) उनके प्रस्ताव पेश करने का वादा किया था, किन्तु वे समझ ही नहीं पाए कि ये कैसे संभव होगा जब लम्बी—लम्बी तकरीरें और वह भी अंग्रेजी जुबान में हो रही हों?

गाँधी ने देखा रात्रि के 11 बज रहे हैं सभी को अधिवेशन समाप्त करके जाने की जल्दी भी थी अतः द्रुत गति से वे पेश और स्वीकृत हो रहे थे। गाँधी ने गोखले से फुसफुसा कर कहा और उन्होंने गाँधी को आश्वस्त किया। जब फिरोज शाह ने पूँछा 'सब प्रस्ताव हो गये तब गोखले ने गाँधी का उल्लेख किया। फिरोजशाह मेहता ने गोखले से प्रतिप्रश्न किया, 'तुमने प्रस्ताव देख तो लिया है न?' गोखले के हाँ कहने पर डिन्या वाचा ने गाँधी को दक्षिण अफ्रीका में भारतीयों की समस्या पर अपनी बात रखने के लिए 5 मिनट का समय निर्धारित कर दिया गाँधी ने हिचकिचाते हुए प्रस्ताव पढ़ा और

वे हतप्रभ रह गये कि बिना किसी चर्चा के सब ने समवेत स्वर में उनके उस प्रस्ताव को विस्तार से बिना समझे हुए ही उसे स्वीकृत कर दिया।¹³ गाँधी को यही समझ में आया कि यहाँ कांग्रेस का काम बहुत ही अव्यवस्थित सा है, अपितु उन्हें लगा कि वार्षिक अधिवेशन तो बस खानापूति या रस्म-अदायगी मात्र है? अतः वे अपनी व्यवस्थित 'नाटाल इंडियन कांग्रेस' और उसकी कार्य-प्रणाली से इसकी तुलना करते रहे थे? जब गाँधी ने दक्षिण अफ्रीका में भारतियों को संगठित करने का कार्य प्रारम्भ किया था तब उन्होंने एक संगठन की आवश्यकता महसूस की थी और, उसे 'नाटाल इंडियन कांग्रेस' नाम दिया था।

आइये गाँधी द्वारा निर्मित "नाटाल इंडियन कांग्रेस" की कार्य-प्रणाली और व्यवस्थित कार्य-पद्धति का भी चित्रण करके दोनों का तुलनात्मक अध्ययन किया जाये तब हम गाँधी की मनःस्थिति समझ सकते हैं। दक्षिण अफ्रीका के नाटाल प्रांत के भारतीयों को मताधिकार से वंचित किये जाने (अक्टूबर 1893) की प्रतिक्रियास्वरूप इस संस्था का जन्म पक्षपात से लड़ने के प्रथम चरण के रूप में हुआ था और अंततः गाँधी 1914 में ही सफलता प्राप्त करके भारत लौट पाए थे, जब औपनिवेशिक साम्राज्यवाद को अपने अहिंसक संघर्ष में पराजित करके अपने 'सत्याग्रह' को विजय दिलवाकर एक सफल, सक्रिय तथा सकारात्मक आन्दोलन के रूप में स्थापित कर चुके थे। गाँधी ने मई 22, 1894 को इस 'नाटाल इंडियन कांग्रेस' नामक इस संस्था का गठन किया गया। यह मध्यम वर्गीय संस्था थी क्योंकि, इसकी सदस्यता मासिक शुल्क 5 शिलिंग रखी गयी जो गाँधी के ही शब्दों में 'बोझिल' या अधिक ही थी! किन्तु समृद्ध व्यापारी जो अधिक दे सकते थे वे स्वतः देने के लिए स्वतंत्र थे। उदाहरण के लिए जिन दादा अब्दुल्लाह सेठ के मुकदमे के लिए गाँधी नाटाल गए थे, वे 2 पौंड प्रति माह देना स्वीकार कर चुके थे। गाँधी ने 1 पौंड प्रति माह देना स्वीकार किया और उनकी देखा-देखी इतना शुल्क देने वालों की संख्या अच्छी खासी हो गयी। अधिकतर सदस्य 10 शिलिंग देने को तैयार थे। किन्तु इस संस्था के सचिव गाँधी की सलाह में सदस्यता शुल्क मासिक के स्थान पर वार्षिक, पौंड 3 कर दिया गया।¹⁴

इस संस्था की बैठकें प्रति माह तो निश्चित ही थीं किन्तु आवश्यकता के अनुरूप इसे प्रति सप्ताह भी आहूत किया जाता था। प्रति बैठक में उससे पहले वाली बैठक की रिपोर्ट प्रस्तुत की जाती और सदस्यों को उसपर प्रश्न पूँछने की पूरी स्वतंत्रता थी। हर बैठक की कार्यवाही लिखी जाती थी यहाँ तक कि सदस्यता शुल्क की रसीद भी प्रेषित की जाती थी। गाँधी ने इस संस्था को स्थापना वर्ष में ही एक औपचारिक और निश्चित स्वरूप प्रदान करने में सफलता प्राप्त की थी। इसीलिए वे गर्व से लिखते हैं, '1894 के लेखा एवं अन्य विवरण आज भी नाटाल कांग्रेस के रिकॉर्ड (अभिलेखों) में उपलब्ध हैं'।¹⁵ इसी प्रकार वे शिक्षा एवं प्रचार कार्यों के साथ भारतीयों को स्वच्छता आदि महत्वपूर्ण विषयों में प्रशिक्षण के विषय में हमें बताते हैं।¹⁶ जाहिर ही है एक तरफ वे दूर दक्षिण अफ्रीका में भारतीयों के अधिकारों के लिए लड़ने वाली संस्था की स्थापना के साथ उसका नामकरण भारतीय राष्ट्रिय कांग्रेस के नाम पर कर रहे थे और यहाँ उसके 1901 के वार्षिक अधिवेशन में न केवल दुर्दशा और अव्यवस्था अपितु किसी औपचारिक तंत्र के आभाव पर तंज करना नहीं भूलते हैं कि वर्ष में एक

बार तीन दिनों के अधिवेशन के बाद यह संस्था अपने ही कार्य से विमुख, सुसुप्तावस्था में रहती है? उनकी संस्था तो पूरी शिद्दत से यही कार्य करती थी जिसकी वजह से वहाँ के समाचारपत्र भी उसका जिक्र करने लगे थे और औपनिवेशिक सत्ता भी उसको नजरंदाज करने की स्थिति में नहीं थी?¹⁷

II

तो गाँधी भारतीय राष्ट्रिय कांग्रेस के अपने पहले कटु अनुभव से ही समझ चुके थे कि यहाँ बहुत काम करने की आवश्यकता है और ऐसा वे अकेले नहीं मान रहे थे – उनके गुरु गोखले भी उनसे यही अपेक्षा रखते थे। गोखले ने तो अपनी दक्षिण अफ्रीका की यात्रा में गाँधी को वहाँ का काम समेटकर एक वर्ष के भीतर ही वापस भारत आने के लिए दृढ़ता से कहा था (नवम्बर 1912)।¹⁸ वे जानते थे गाँधी को भारत की जरूरत हो न हो भारतीय स्वतंत्रता संग्राम को गाँधी की आवश्यकता है! और फिर दक्षिण अफ्रीका की अभूतपूर्व सफलता के बाद तो यह निश्चित ही स्वीकार्य सा मत हो गया था? गोखले ने गाँधी को दक्षिण अफ्रीका की सफलता के बाद लन्दन होकर भारत लौटने को कहा, क्योंकि उन दिनों गोखले लन्दन में ही थे।¹⁹

गाँधी को दक्षिण अफ्रीका में भारतीयों के संघर्ष के लिए भारत में भी सोचा गया था और यथासंभव मानसिक, राजनीतिक तथा आर्थिक सहायता भी प्रदान की गयी थी। हम जानते हैं कि कैसे गाँधी दवारा दक्षिण अफ्रीका के 'टॉलस्टॉय फार्म' में धनाभाव के समय उसके लिए धन की व्यवस्था में गोखले की पहल पर कैसे आर्थिक मदद की गयी थी। रतनजी जमशेदजी टाटा ने 'सत्याग्रह फंड' हेतु एक मुश्त 25,000 रुपये प्रेषित किये थे!²⁰ इसी प्रकार, भारतीय रियासत के कुछ नरेशों ने भी धन—राशि भेजी थी, उदाहरण के लिए बीकानेर के महाराजा ने 1000 रुपयेय मैसूर के महाराजा ने 2000 रुपये तथा हैदराबाद के निजाम ने 2,500 रुपये भेजकर गाँधी और उनके भारतीयों के इस संघर्ष को संबल और समर्थन प्रदान किया। इतना ही नहीं गोखले ने ही इस समय लाहौर में हुए कांग्रेस के वार्षिक अधिवेशन में गाँधी की भूरि—भूरि प्रशंसा करते हुए दक्षिण अफ्रीका के सत्याग्रहियों के समर्थन में एक प्रस्ताव भी पारित करवाया था! इसी अधिवेशन के फलस्वरूप महिलाओं ने अपने स्वर्णाभूषण आदि उतारकर सत्याग्रह के लिए 18,000 रुपये जुटाने में अभूतपूर्व सहयता की थी! इस प्रकार, भारतीय स्वतंत्रता आन्दोलन से पूर्व ही दक्षिण अफ्रीका में भारतीयों के हित में गाँधी के नेतृत्व में चलने वाले 'सत्याग्रह' में अपनी परोक्ष भागीदारी प्रारम्भ कर दी थी!

गाँधी जब जनवरी 9, 1915 को अंततः भारत लौटे तब फिरोज शाह मेहता ने बम्बई में उनके स्वागत में दक्षिण अफ्रीका में उनके कार्यों, त्याग, सहन—शक्ति और उपलब्धियों की भूरिभूरि प्रशंसा बड़े जोरदार ढंग से की थी। गाँधी भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के प्रसिद्ध लखनऊ अधिवेशन में उपस्थित थे जहाँ कांग्रेस—मुस्लिम लीग के मध्य '1916 का समझौता' हुआ था! यहीं से भारत में गाँधी की सक्रियता की शुरुआत भी मानी जा सकती है क्योंकि इससे पूर्व तो वे अपने गुरु गोखले के कहने पर भारत—भ्रमण करके औपनिवेशिक शासन के फलस्वरूप भारतीयों की स्थितियों और समस्याओं का मूल्यांकन करते रहे थे। यहीं उन्हें राजकुमार शुक्ला ने सर्वप्रथम आंग्ल औपनिवेशिक शासन की कृषि नीति से उत्पीड़ित नील की खेती में सम्बद्ध 'तिनकठिया' प्रथा से परिचय कराते हुए उनसे मदद की

अपील की! वो गाँधी का पीछा करते कानपुर ही नहीं अंततः अहमदाबाद के आश्रम तक जा पहुँचा और गाँधी को 1917 के वार्षिक अधिवेशन के समय कलकत्ता से मुजफ्फरपुर तक जाने का आश्वासन देना पड़ा और फिर गाँधी नील कृषकों के मुक्तिदाता बन गए इसी सफलता ने उन्हें अहमदाबाद के मिल श्रमिकों की स्थिति सुधारने के लिए तैयार किया और फिर खेड़ा के किसानों का दर्द दूर किया।²¹

इन संघर्षों में गाँधी और उनके नेतृत्व में चले आंदोलनों को एक के बाद एक सफलता मिलती चली गयी और आंग्ल सत्ता हर मुद्दे पर पराजित ही दिखी? अतः कांग्रेस और कांग्रेसियों को अचानक ही भारतीय स्वतंत्रता आन्दोलन को एक नयी दिशा देने वाला मिल गया? गोखले का निर्णय सही साबित होता दिखा? और खिलाफत आन्दोलन के चलते अब उनके नेतृत्व की स्वीकार्यता सहज समझी जा सकती है! इसीलिए जब मार्च 18, 1919 को रौलेट एक्ट पारित हो गया तब गाँधी ने मार्च 30 को देशव्यापी हड़ताल की घोषणा कर दी किन्तु इस तिथि को परिवर्तित करके अप्रैल 6 कर दिया गया किन्तु सूचना के आभाव में दिल्ली एवं पंजाब में हड़ताल के पश्चात हिंसा भी भड़क गयी और अंततः जलियांवाला बाग कांड हुआ. इस कुख्यात काण्ड के दोषी जनरल डायर के खिलाफ हंटर कमीशन बैठाया गया। कांग्रेसियों को औपनिवेशिक शासकों की नियत पर विश्वास नहीं था अतः उन्होंने इसका बॉयकाट किया और अपनी समिति से इसके निष्पक्ष जाँच का निर्णय लिया। इस जाँच समिति में चितरंजन दास, मोतीलाल नेहरु, अब्बास तय्यबजी एवं एम. आर. जयकर उसके सदस्य थे. जब शासकों ने अनुमति प्रदान की तब गाँधी अक्टूबर माह में पंजाब दौरे पर गए। पंजाब में उनका जोरदार स्वागत हुआ एवं उन्हें भी कांग्रेस की इस जाँच समिति का सदस्य मनोनीत किया गया. वस्तुतः इसकी रिपोर्ट गाँधी ने ही उसी तरह तैयार की थी, जैसे उन्होंने श्रम और निष्ठा से नील कृषकों की थी।²²

इसी के बाद कांग्रेस का 1919 का वार्षिक अधिवेशन अमृतसर में निर्धारित हुआ था। इस अधिवेशन की अध्यक्षता मोतीलाल नेहरु ने की थी। गाँधी इस अधिवेशन में कांग्रेस के अध्यक्ष मोतीलाल नेहरु एवं दिग्गज नेता बाल गंगाधर तिलक तथा चितरंजन दास सब यही चाहते थे कि मॉंटैग्यु-चेल्म्स्फोर्ड सुधार अधिनियम कांग्रेस द्वारा अस्वीकार कर दिया जाये किन्तु गाँधी के रहते यह दुष्कर सा प्रतीत हो रहा था क्योंकि उक्त अधिवेशन में उपस्थित 7031 प्रतिनिधियों में से अधिकांश गाँधी समर्थक थे। गाँधी अब भी आंग्ल नियत पर थोड़ा बहुत भरोसा कर रहे थे और इसीलिए उनको एक अवसर देने को तैयार थे, जैसा की उनकी नीति दक्षिण अफ्रीका में भी रही थी। गाँधी के सत्याग्रह का आधारभूत सिद्धांत ही यही था कि यदि आप भी औपनिवेशिक सत्ता की भाँति अविश्वसनीय हो गये तब आप 'सत्याग्रही' और उनसे अलग कैसे रह सकते हैं? अतः इस बैठक में इन दिग्गजों की आशा के विरुद्ध गाँधी ने 1919 के नियम को स्वीकार करके उसे क्रियान्वयन का अवसर देने की वकालत की?²³ किन्तु, गाँधी जो ठान लेते थे उसे सुनियोजित ढंग से अमल में लाते थे जैसा की हमने 1901 के कलकत्ता अधिवेशन के प्रकरण में ऊपर देखा या पढ़ा ही है?

आगे बढ़ने से पूर्व बेहतर होगा यदि हम गाँधी के स्वागत के विषय में जवाहरलाल नेहरु के संस्मरण का सहारा लें। वे लिखते हैं 'वास्तव में यही अमृतसर वाली कांग्रेस ही प्रथम गाँधी कांग्रेस

थी। इस अधिवेशन में प्रतिभाग कर रहे प्रतिनिधि एवं उससे भी अधिक बाहर का जनसमूह गाँधी के नेतृत्व की प्रतीक्षा में थे। जैसे ही गाँधी का आगमन हुआ 'महात्मा गाँधी की जय' के उद्घोष से वातावरण गूँज उठा और भारतीय राजनीतिक क्षितिज पर यही नारा फिर छा भी गया।²⁴ अतः पूरा वातावरण गाँधी के नेतृत्व की ओर झुका हुआ प्रतीत हो रहा था? जैसे ही इस विषय को प्रस्तुत किया गया गर्मागर्म बहस का दौर चल पड़ा और ऐसा प्रतीत होने लगा कि 1907 (सूरत अधिवेशन) की भाँति कांग्रेस फिर विभाजन के कगार पर है तब गाँधी ने अपनी पूरी चतुराई से एक नाटकीय ढंग से तिलक तक को अपने पक्ष में कर लिया।

गाँधी ने उस अधिवेशन में संभवतः पहली बार वह टोपी पहनी थी जो बाद में (आजतक) 'गाँधी टोपी' कहलाती है? जब माहौल बहुत गर्म हो गया तब गाँधी ने पूरे समर्पण भाव और कातर दृष्टि से तिलक के चरणों पर अपनी टोपी उछाल दी। गाँधी ने बहुत ही भावनात्मक कदम उठा डाला....तिलक और अन्य कई जिन्होंने यह देखा वे सब भावुक हो गये? सबको लगा कि दक्षिण अफ्रीका का यह सफल योद्धा चूँकि, औपनिवेशिक सत्ता के विरुद्ध ऐसे युद्ध का शूरवीर है अतः इसकी बात में कुछ तो दम होगा? अतः वे गाँधी की दूरदृष्टि के आगे झुकने को इस शर्त पर तत्पर हो गये कि यदि चितरंजन दास सहमत हैं तब वे भी सहमति दे देंगे किन्तु भारत और विशेष रूप से पंजाब में उनके कार्यों को देखते हुए चेल्म्सफोर्ड को वापस बुलाने के लिए आंग्ल सत्ता से अनुरोध के साथ 1919 के अधिनियम को आशाओं से काफी कम बताते हुए भी उसे एक अवसर देने के प्रस्ताव का अंततः अनुमोदन कर दिया गया।²⁵

दिसम्बर के अंतिम सप्ताह में हुए कांग्रेस के अमृतसर अधिवेशन के पाँच माह भी नहीं बीते थे कि गाँधी को लगा कि तुर्की के विरुद्ध ब्रिटिश नीति का विरोध जरूरी है तथा जलियाँवाला काण्ड की जाँच करने वाली हंटर कमिटी ने निष्पक्षता नहीं बरती है अतः गाँधी ने कांग्रेस से सविनय अवज्ञा के स्थान पर असहयोग का प्रस्ताव पारित करने के लिए कहा। इसी बीच जून 30, 1920 को खिलाफत समिति ने गाँधी के निर्देशन में असहयोग आन्दोलन को एकमात्र विकल्प के रूप में देखा। गाँधी को भी लगा कि वे इस प्रकार हिन्दू-मुस्लिम एकता का एक सुदृढ़ आधार प्रदान कर सकेंगे²⁶ और संभवतः 1857 वाले दिन लौटेंगे जब वे आंग्ल सत्ता के विरुद्ध साथ-साथ लड़े थे? सत्याग्रह के सिद्धांत के अनुसार गाँधी ने लार्ड चेल्म्सफोर्ड को असहयोग की चेतावनी देते हुए पत्र लिखा जिसे वाइसरॉय ने अपने उत्तर में 'मूर्खताओं में सर्वाधिक मूर्खता' घोषित किया। गाँधी जो आंग्ल सत्ता को दक्षिण अफ्रीका में झुकाकर आये थे, भला मानते? अतः उन्होंने पत्रोत्तर में लिखा, "महामहिम के दुर्भाग्य से आपकी उलाहना से इस आन्दोलन को बल ही मिलेगा और दमन से यह समृद्ध होगा!"

अपनी कार्यप्रणाली के अनुसार गाँधी ने इस अहिंसक असहयोग आन्दोलन को प्रगतिशील स्वतंत्रता आन्दोलन के रूप में क्रियान्वित करने के लिए सुनिश्चित क्रमिक विकास की योजना बनाई थी। सर्वप्रथम, औपनिवेशिक सत्ता द्वारा भारतीयों को प्रदत्त पुरस्कार, सम्मान आदि वापस किये जाने थे। फिर क्रमशः अपने बच्चों को सरकारी स्कूलों से निकालकर उनका बहिष्कार करना था। अगले चरण में 1919 के अधिनियम के अनुसार होने वाले चुनावों के बहिष्कार किया जाना था। यदि तब भी सरकार से कोई सकारात्मक प्रतिक्रिया नहीं होती है तब राज्याधिकारियों एवं सैनिकों से राजकीय

सेवाओं से पृथक होने का निर्णय करना होगा। तत्पश्चात् समस्त करों का भुगतान रोक दिया जाना था इस प्रकार यह चरणबद्ध अहिंसक और प्रगतिशील आन्दोलन के ही रूप में प्रस्तुत था²⁷ किन्तु चौरी-चौरा की हिंसात्मक घटना के बाद गाँधी ने विकल्पहीनता की स्थिति में इसे वापस लिया था और यहीं से गाँधी और कांग्रेस के पारस्परिक संबंधों के अन्य चरण प्रारम्भ हो जाते हैं, जिसमें वे कांग्रेस का नया संविधान भी निर्मित करते हैं, बेलगाम में 1924 में कांग्रेस की अध्यक्षता भी करते हैं, खादी को अपने आन्दोलन का अविभाज्य अंग बना लेते हैं और फिर कांग्रेस के एकमात्र निर्देशक, पथ-प्रदर्शक और स्वीकार्य सर्वोच्च नेता बने रहते हैं।

1901 में जब वे दक्षिण अफ्रीका से भारत आने पर वे इस उद्देश्य से कलकत्ता के वार्षिक अधिवेशन में 'दक्षिण अफ्रीका के प्रवासी भारतीयों' की स्थिति से अवगत करवाने गए थे और जो कुछ उन्होंने देखा-सुना था (जिसकी चर्चा हम ऊपर कर आये हैं) कांग्रेस के मौलिक स्वभाव में गाँधी के (अनुसार, उनके) भारत आगमन के लगभग दो दशक बाद भी कोई भी अंतर नहीं आया था? अतः अक्टूबर 28, 1934 को बम्बई में संपन्न कांग्रेस के वार्षिक अधिवेशन में गाँधी ने कांग्रेस की सदस्यता से औपचारिक रूप से त्यागपत्र दे दिया! किन्तु कांग्रेस उनके परामर्श की सदैव आग्रही रही इसीलिए प्रायः इसके 'वर्किंग कमिटी' की बैठकें वर्धा में होने लगी थीं।²⁸

संदर्भ—

1. एम.के. गाँधी, एन ऑटोबायोग्राफी ऑर द स्टोरी ऑफ़ माय एक्सपेरिमेंट्स विद टूथ, (आगे से एक्सपेरिमेंट्स); नई दिल्ली, 2010 संस्करण, पृष्ठ. 153-154
2. वही, पृष्ठ, 156
3. वही, पृष्ठ. 106
4. वही, पृष्ठ, 158-159
5. योगेश चड्ढा, रीडिस्कवैरिंग गाँधी, एरो, लंदन, 1998; पृष्ठ 90
6. एक्सपेरिमेंट्स, पूर्व, पृष्ठ 158-159; नवजीवन वाले संस्करण में पृष्ठ 186
7. वही, पृष्ठ, 159
8. वही
9. वही
10. वही
11. वही, पृष्ठ, 160
12. वही; नवजीवन संस्करण, पृष्ठ, 187
13. वही, पृष्ठ, 162-163
14. वही, पृष्ठ. 106-107
15. वही, पृष्ठ, 108
16. वही,
17. योगेश चड्ढा, पूर्व, पृष्ठ, 64-66

18. वही, पृष्ठ, 176–177
19. एक्सपेरिमेंट्स, पृष्ठ, 245
20. सत्याग्रह, पृष्ठ 212
21. योगेश चड्ढा, पूर्व, पृष्ठ, 218–230
22. वही, पृष्ठ, 240–242
23. योगेश चड्ढा, पृष्ठ, 243; तथा गाँधी, एक्सपेरिमेंट्स, पृष्ठ 342–344
24. नेहरू, उद्धृत योगेश चड्ढा, पृष्ठ 243
25. गाँधी, एक्सपेरिमेंट्स, पृष्ठ 344
26. गाँधी, एक्सपेरिमेंट्स, पृष्ठ 352–354; तथा, योगेश चड्ढा पृष्ठ 246
27. योगेश चड्ढा, पृष्ठ, 246–247
28. गाँधी, कम्पलीट वर्क्स, वॉल्यूम–LIX पृष्ठ 6

हाशिये के समुदायों के साथ "आर्थिक स्वराज" का प्रयोग

डा. सुनीत सिंह

प्रोफेसर

जी.बी. पंत सामाजिक विज्ञान संस्थान

प्रयागराज

निरंतर विस्तार करती जा रही वैश्विक बाजार व्यवस्था एवं गहराई तक जड़े जमा चुकी उपभोक्तावादी संस्कृति के वर्तमान दौर में आर्थिक स्वराज की बात करना बुद्धि विलास जैसा ही माना जायेगा। यदि हम महानगरीय जनसंख्या की जीवन शैली को देखें तो पाते हैं कि लोग विलासितापूर्ण जीवन को ही आधुनिकता एवं विकास का पैमाना मानकर उपभोक्तावाद के जंजाल में उत्तरोत्तर उलझते ही जा रहे हैं। अधिक आय और अधिक व्यय की अन्तर्क्रिया के आर्थिक सिद्धांत पर चलने वाली वैश्विक बाजार व्यवस्था ने इन्हें जकड़ रखा है। ये वे लोग हैं, जिन्हें "इण्डिया" या "शाइनिंग इण्डिया" कहा जाता है। जाने या अनजाने ये लोग आधुनिकता के नाम पर बाजार केन्द्रित सभ्यता के गुलाम बन चुके हैं। लेकिन तमाम तनाव के होते हुए भी ये लोग इस गुलामी को भोगते रहने में खुश नजर आते हैं। न तो वे इसे गुलामी की तरह देखते हैं और न ही वे इस गुलामी से मुक्त होना चाहते हैं। ऐसे लोगों से उम्मीद करना कि वे उपभोक्तावादी बाजार व्यवस्था को त्याग कर "आर्थिक स्वराज" के किसी भी प्रयोग से जुड़ पायेंगे, मुझे लगता है कि फिलहाल यह संभव नहीं है। इसके विपरीत इसी देश में एक "भारत" भी बसता है जो अपने जीवन को बचा लेने के लिए अपने सीमित संसाधनों के साथ संघर्ष करता नजर आता है। आदिवासी, वनवासी, ग्रामीण दस्तकार, लघु एवं सीमांत कृषक, कृषि मजदूर एवं अन्य परम्परागत कार्यों में लगे परिवार इसमें शामिल हैं। इन्हें वंचित समुदाय या हाशिए का समुदाय भी कहा जाता है। इनकी आवश्यकतायें सीमित हैं। इनका उपभोग व्यय जीवन निर्वाह स्तर तक ही सीमित है। बाजार केन्द्रित सभ्यता से कोसों दूर श्रम एवं प्राकृतिक उत्पादन केन्द्रित सभ्यता के साथ ये लोग अपना जीवन जी रहे हैं। ये समुदाय कर्ज आधारित बंधुआपन के शिकार हैं। वे अपनी इस गुलामी से पीड़ित हैं और वे इससे स्थायी रूप से मुक्ति चाहते हैं। ऐसे समुदायों के साथ "आर्थिक स्वराज" का प्रयोग किया जाये तो मुझे ऐसा लगता है कि आशाजनक परिणाम मिल सकते हैं। विगत दो दशकों के दौरान बंधुआपन से स्थायी आजादी के विभिन्न आयामों पर कई प्रयोग मैंने इन समुदायों के साथ मिलकर किये हैं।¹ **प्रस्तुत प्रपत्र के माध्यम से इन प्रयोगों से मिली सीख आपके साथ साझा करना चाहता हूँ।**

प्रस्तुत प्रपत्र पाँच भागों में बांटा गया है : 1. "आर्थिक स्वराज" का ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य; 2. वर्तमान संदर्भों में "आर्थिक स्वराज" के समक्ष चुनौतियाँ; 3. नए संदर्भों में "आर्थिक स्वराज" के दार्शनिक आधार; 4. "आर्थिक स्वराज" की दिशा में किये जा रहे एक नये प्रयोग की रूपरेखा तथा 5. आगे की चुनौतियाँ।

“आर्थिक स्वराज”का ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य

हमारे देश में “आर्थिक स्वराज” की स्थापना के लिए आवाज राष्ट्रीय स्वतंत्रता आंदोलन के समय से उठी। जैसे-जैसे स्वतंत्रता आंदोलन बढ़ता गया आर्थिक स्वराज की संकल्पना भी विकसित होती गयी। इस दिशा में आचार्य दयानंद सरस्वती, दादा भाई नौरोजी, महादेव गोविन्द राना डे, गोपाल कृष्ण गोखले, स्वामी विवेकानन्द, बाल गंगाधर तिलक, एनी बेसेन्ट, महात्मा गाँधी, मदन मोहन मालवीय सभी ने अपने-अपने ढंग से “आर्थिक स्वराज” को परिभाषित करने का प्रयास किया। इस प्रक्रिया में भारत की सांस्कृतिक परंपरा और प्राचीन सभ्यता से निकले बहुत से शब्दों और अवधारणों की पुनर्स्थापना हुई। उदाहरणस्वरूप सत्य, अहिंसा, सेवा, स्वराज, स्वदेशी, दान, सहयोग, लोकसत्ता, प्रकृति संरक्षण, शिक्षा, नारी सम्मान, कर्म का महत्व, स्वच्छता, गौ सेवा, रोगी सेवा, जैविक कृषि, शाकाहार, धार्मिक सहिष्णुता, आत्म संयम, निडरता, आत्मबल, आश्रम पद्धति, श्रमदान, छुआछूत निषेध, भिक्षा वृत्ति निषेध, मानवता, विनम्रता, दृढ़ता, स्वाध्याय, आत्माबलकन, आत्मनिर्भरता, आत्म सम्मान इत्यादि ये सारी अवधारणा मिलकर “आर्थिक स्वराज” के पक्ष में एक सामाजिक सोच और सामाजिक आस्था का निर्धारण करते थे। चूंकि ये सारे शब्द एवं अवधारणायें भारत की परम्परागत संस्कृति से उठाये गये थे इसलिए इन्हें समझने में और स्वीकार करने में सामान्य जन को किसी प्रकार की कठिनायी नहीं होती थी। जितने भी समाज सुधारक या स्वतंत्रता के अग्रणी नेता थे “आर्थिक स्वराज” की जड़ें भारतीय सभ्यता के इतिहास में देखते थे और उसके जरिये लोगों में एक आत्मसम्मान एवं निडरता का भाव पैदा करके भावी भारत की रचना का प्रारूप प्रस्तुत करते थे। एक प्रकार से भारतीय सभ्यता एवं संस्कृति की निरंतरता की अभिव्यक्ति “आर्थिक स्वराज” में दिखाई देती है।

दूसरी ओर ब्रिटिश औपनिवेशिक काल में अंग्रेजों ने भारतीय सभ्यता और संस्कृति के नैरन्तर्य को कुचलने का संगठित प्रयास किया। उन्होंने विज्ञान और आधुनिकता का हवाला देते हुए पश्चिमी ज्ञान और संस्कृति की श्रेष्ठता स्थापित करने का प्रयास किया। उस समय भारत में जो लोग उनसे प्रभावित हुए उन्हें अभिजात्य वर्ग कहा जाने लगा। ये अभिजात्य वर्ग भारतीय परम्परागत ज्ञान, भारतीय भाषा, भारतीय जीवन शैली, वेशभूषा, आहार पद्धति, कृषि प्रणाली, व्यवसायिक सोच सभी को पुरातनपंथी कहने लगे। उन्हें ये सब भारत के विकास में बाधा के रूप में दिखाई देने लगे। इस प्रकार पश्चिमी सभ्यता आधुनिकता की प्रतीक बनती गयी और स्वराज पिछड़ेपन का द्योतक। इसे आगे आने वाले समय में अव्यवहारिक और निष्प्रयोज्य कहा जाने लगा। फिर भी स्वतंत्रता आंदोलन के केन्द्र में “आर्थिक स्वराज” की स्थापना के लिए छटपटाहट दिखाई देती रही।

इस प्रकार हमने देखा कि “आर्थिक स्वराज” की संकल्पना का स्वतंत्रता आंदोलन के साथ गहरा जुड़ाव रहा है। महात्मा गाँधी ने “आर्थिक स्वराज” पर सबसे व्यवस्थित ढंग से विचार रखे। उनके “आर्थिक स्वराज” से सम्बन्धित अवधारणाएँ गाँधीवादी अर्थशास्त्र के नाम से जानी जाने लगी। गाँधी ने अपने आर्थिक विचारों में यह स्पष्ट कहा कि इस पृथ्वी पर संसाधनों की मात्रा इतनी है कि वह यहाँ बसने वाले प्राणियों की आवश्यकता पूरी कर सके लेकिन यदि लोग अपनी अर्मयादित लालच

पूरी करना चाहेंगे तो वह अपार्यप्त है। गाँधी ने खादी का समर्थन तथा विदेशी कपड़ों के बहिष्कार के माध्यम से अपने "आर्थिक स्वराज" के एक दूसरे पक्ष को उजागर किया। गाँधी ने "आर्थिक स्वराज" की अवधारणा पर प्रयोग करने के लिए तीसरा प्रयोग "आश्रम" स्थापित करके किए, जहाँ रहने वाले लोग अपनी जरूरत की चीजों का उत्पादन स्वयं करते थे वे चाहे कपड़े, अनाज, जूते-चप्पल इत्यादि कुछ भी हों। एक प्रकार से आश्रम आत्मनिर्भर समाज के दर्पण थे। ऐसे आश्रमों की तुलना चीन के "कम्यूनस" या इसराइल के "किबूट्स" से की जा सकती है। गाँधी के आर्थिक विचारों का चौथा स्तम्भ "ट्रस्टीशिप" के रूप में सामने आया। इसके जरिए उन्होंने सम्पत्ति के केन्द्रीयकरण की प्रवृत्ति को रोकने तथा सम्पत्तिहीन लोगों को उत्पादन प्रक्रिया में भागीदार बनाने की बात कही। महात्मा गाँधी के बाद बिनोवा भावे ने "आर्थिक स्वराज" की सोच को आगे बढ़ाया। उन्होंने "भूदान आंदोलन" के माध्यम से "ट्रस्टीशिप" को लागू करने की कोशिश की। बिनोवा भावे के समानान्तर जय प्रकाश नारायण ने भी "आर्थिक स्वराज" के विचारों को नए संदर्भों में ढालने का प्रयास किया। जब आत्म संयम और व्यक्ति-समाज संतुलन की बात करते हैं तो स्वामी विवेकानन्द के विचारों पर भी "आर्थिक स्वराज" के परिप्रेक्ष्य में देखना होगा।

उपर्युक्त सभी चिन्तक व्यक्ति और लोक या समाज की सत्ता पर पूरा भरोसा करते हुए राज्य विहीन समाज के लक्ष्य को पाने की इच्छा रखते थे। इसीलिए उन्हें स्वप्नदृष्टा भी कहा जाता था। जो भी हो इन महान् विचारकों ने लूट की संस्कृति पर आधारित मुनाफा केन्द्रित विकास की बाजार व्यवस्था के विकल्प के तौर पर मानव केन्द्रित विकास की व्यवस्था की एक रूपरेखा अवश्य प्रस्तुत की।

II

वर्तमान संदर्भों में "आर्थिक स्वराज" के समक्ष चुनौतियाँ

वर्तमान दौर को वैश्विक बाजार का दौर कहा जा रहा है। वैश्वीकरण की सबसे बड़ी उपलब्धि यही मानी जा रही है कि विश्व के सभी बाजार आपस में जुड़ गए हैं। जो वस्तु जिस मूल्य पर अमेरिका में मिल रही है उसी मूल्य पर भारत या चीन में भी मिल जाएगी। इस आर्थिक एकीकरण को सफल बनाने में दो परिवर्तनों ने विशेष योगदान किया—

अभूतपूर्व संचार क्रांति ने विश्व बाजार में न सिर्फ उत्पाद व मूल्य के बारे में सूचनाओं का आदान प्रदान वास्तविक समय (real time) में करा देना सम्भव बनाया बल्कि उत्पादों के एक स्थान से दूसरे स्थान तक कम समय में पहुँचाये जाने की सूचनाओं को वास्तविक समय में सम्भव बनाया। अब आप न्यूयार्क में बैठकर भी पता कर सकते हैं कि मैक्डोनाल्ड, के एफ सी, पिज्जा हट या डॉमीनोज के किसी भी आउटलेट पर कौन सा उत्पाद अधिक डिमान्ड में है। चाहे वह आउटलेट भारत के कितना भी सुदूर क्षेत्र में स्थित क्यों न हो। संचार क्रांति ने वास्तविक समय में मुद्रा के हस्तान्तरण (real time money transfer) को भी सम्भव बनाया है। किसी भी आउटलेट पर कोई भी सामान बिका उसी समय ग्राहक द्वारा किया गया भुगतान कम्पनी के मुख्य खाते में तुरंत ट्रान्सफर हो जाएगा।

इन दो तकनीकी परिवर्तनों के कारण बाजार प्रबन्धन में जिस नई तकनीक को जन्म दिया उसका नाम है "आपूर्ति श्रृंखला प्रबंधन" (Supply Chain Management)। आज आपूर्ति श्रृंखला

प्रबंधन के कारण विश्व स्तर पर श्रृंखलाओं के बीच प्रतिस्पर्धा हो रही है। यही कारण है कि दुनिया भर के बाजारों का रूप रंग एक सा ही दिखने लगा है। बाजारों में विज्ञापन के बोर्ड एक से हैं। दिल्ली, मुम्बई या अन्य बड़े शहरों की बात छोड़ भी दीजिए गोरखपुर, बिलासपुर, मुजफ्फरपुर, सतना या गोवा के समुद्री तट पर बसे किसी भी छोटे से शहर का बाजार हो, सभी स्थानों पर प्रतिस्पर्धा कोका कोला बनाम पेप्सी कोला, लेज बनाम अंकल चिप्स, बिंगो बनाम कुरकुरे, एलन सोली बनाम पीटर इंग्लैण्ड, रेड मी बनाम कार्बन। गौर से देखें तो बाजारों में अंतर्राष्ट्रीय ब्राण्ड्स की श्रृंखलाओं के बीच प्रतिस्पर्धा दिखायी देगी।

जिस बाजार एकीकरण की चर्चा हम कर रहे हैं उसकी वजह से एक नए तरह की उपभोक्तावादी बाजार संस्कृति का जन्म हो गया है। सिर्फ उपभोक्तावादी कहने से बात नहीं बनती, बात उससे भी आगे बढ़ गयी है। बाजार में दिखने वाले ब्राण्ड्स की श्रृंखलाएँ हमारे दिमागों पर राज करने लग गयी है। एक उपभोक्ता के तौर पर हमें क्या खरीदना चाहिए इसके निर्धारण में श्रृंखलाएँ टी.वी. विज्ञापनों, सोशल मीडिया, प्रिन्ट मीडिया और तो और घर-घर जाकर (door-to-door campaign) उपभोक्ताओं से व्यक्तिगत वार्ता के जरिए भी अपने उत्पाद को खरीदने के लिए दबाव बनाते हैं, होम डेलीवरी की सुविधा तथा बिक्री उपरान्त सेवायें (after sales services) की सुविधा द्वारा ये श्रृंखलायें उपभोक्ताओं को अपने उत्पाद के प्रति आकर्षित करती हैं। मुनाफा बढ़ाने के उद्देश्य से विकसित की जाने वाली बाजार रणनीति में व्यक्ति एक मात्र एक उपभोक्ता होकर रह जाता है। जिसकी आय कम है वह उनके लिये चिन्हित ग्राहक (target consumer) नहीं है, जो बाजार की चकाचौंध, विज्ञापन तथा पड़ोसी के पास उपलब्ध उपभोक्ता सामग्री को देखकर प्रभावित हो ऐसा युवा वर्ग उनका चिन्हित ग्राहक (target consumer) है।

विकसित हो रहे आपूर्ति श्रृंखलाओं के विशाल डैनों की छाया में विश्व बाजार के समक्ष आर्थिक स्वराज की बात करने वाले चुनिंदा लोग बौने से नजर आते हैं। वे अलग-अलग नारों या नामों के साथ अपनी उपस्थिति दर्ज जरूर कराते हैं। "स्वदेशी" के नाम पर कई लोग बाजार में हस्तक्षेप कर रहे हैं। कुछ प्रकृतिवादी, प्रकृति के करीब होने की दुहाई देते नजर आते हैं। कुछ लोग आयुर्वेद को आधार बनाकर बाजार में हिस्सेदारी की कोशिश कर रहे हैं। स्थानीयता की दुहाई देने वाले "स्माल इज ब्यूटीफूल" (small is beautiful) की बात करके प्रभाव डालने का प्रयास कर रहे हैं। बहुराष्ट्रीय कम्पनियों की पकड़ से देश को मुक्त कराने के उद्देश्य से आजादी बचाओ आंदोलन से जुड़े लोग उत्साहपूर्वक संघर्ष करते नजर आते हैं। कहीं न कहीं सभी एक जगह जाकर मिलते हैं। ये सभी किसी न किसी रूप में आर्थिक स्वराज के लक्ष्य को पाना चाहते हैं। ये जरूर है कि इनमें भांति भांति के भटकाव भी नजर आते हैं परंतु चाहते सभी है कि बहुराष्ट्रीय कम्पनियों द्वारा विकसित बाजार की भौड़ी उपभोक्तावादी संस्कृति से लोगों को बचाया जाए।

ऐसा नहीं है कि आर्थिक स्वराज के पक्ष में उठने वाली आवाजों को कोई अंतर्राष्ट्रीय समर्थन नहीं मिला। संयुक्त राष्ट्र संघ द्वारा "सतत् विकास लक्ष्य -2030" की घोषणा ने आर्थिक स्वराज की बात करने वालों को बल प्रदान किया है। "सतत् विकास लक्ष्य -2030" गरीबी के सभी आयामों को समाप्त करने के लिए एक साहसिक और सार्वभौमिक समझौता है जो व्यक्तियों, पृथ्वी और समृद्धि सबके लिए

एक समान, न्यायपूर्ण और सुरक्षित विश्व की सृष्टि की कामना करता है।

जब "सतत विकास लक्ष्य –2030" में वर्णित आयामों पर नजर डालते हैं तो ऐसा प्रतीत होता है कि संयुक्त राष्ट्र संघ भी आर्थिक स्वराज की दिशा में प्रतिबद्ध दिखायी दे रहा है। परंतु ध्यान देने की बात यह है कि सभी लक्ष्यों को प्राप्त करने का दायित्व राष्ट्रीय सरकारों को सौंपा गया है जबकि आर्थिक स्वराज की परिकल्पना में राज्य विहीन व्यवस्था को अंतिम लक्ष्य माना गया है। यहाँ यह बात स्पष्ट हो जानी चाहिए कि राजसत्ता के माध्यम से आर्थिक स्वराज का लक्ष्य कभी भी हासिल नहीं किया जा सकता। इसका सबसे अच्छा उदाहरण राज्य की निगरानी में गठित होने वाली ग्राम पंचायतें हैं। भले ही ये पंचायतें गांव वालों द्वारा चुनी जाती हैं और जनतांत्रिक होने का दम्भ भरती हैं परन्तु उनमें स्वराज का भाव बिल्कुल नहीं होता। इसीलिए वे राजसत्ता की गांव स्तर पर प्रतिनिधि बनकर रह जाती हैं। स्वराज से तात्पर्य है कि लोग अपने मन का राज स्थापित कर सकें और स्थानीय स्तर पर समुदायों या गांवों में उत्पादन और वितरण की ऐसी प्रणाली विकसित कर सकें जिससे स्थानीय समुदाय अपने आप में आत्म निर्भर बन सकें। अब यहाँ वर्तमान संदर्भों में चिन्ता का विषय यह है कि एक ओर सर्वग्राही आधुनिक बाजार है तथा दूसरी ओर एक सशक्त राज व्यवस्था है। इन दोनों के बीच गरीब और असहाय लोगों को केन्द्र में रखकर आर्थिक स्वराज के लक्ष्य को हासिल कैसे किया जाए? यह और भी कठिन तब हो जाता है जब हम यह देखते हैं कि बाजार की शक्तियाँ और राजतंत्र दोनों एक दूसरे के साथ जुड़ गए हैं और एक दूसरे को मजबूती पहुंचा रहे हैं।

III

नये संदर्भों में आर्थिक स्वराज के दार्शनिक आधार

पिछले दो खण्डों में हमने देखा कि विश्व बाजार व्यवस्था में आपूर्ति श्रृंखलाओं के प्रबंधन के केन्द्र में मुनाफा है। सारा शोध एवं ज्ञान इस बात पर लगाया जाता है कि अधिक से अधिक मुनाफा कैसे कमाया जाए। इसके लिए बाजार में प्रतिस्पर्द्धात्मक क्षमता बढ़ाने पर जोर रहता है। नयी तकनीक और नवोन्मेष का उद्देश्य लागत घटाने तथा बाजार विस्तार पर होता है। प्राकृतिक संसाधनों का अंधाधुंध दोहन, छोटी इकाइयों का निर्ममतापूर्वक सफाया, मशीनों के जरिये श्रमिकों का विस्थापन, व्यवसाय में लाभ कमाने के लिए अनैतिक एवं अनुचित व्यवहार को धड़ल्ले से अपनाना, स्थानीय उत्पादन प्रणाली एवं उत्पादन सम्बन्धों को निर्ममता से कुचलना, आधारभूत संरचना के विस्तार के नाम पर सुदुर क्षेत्रों में बसे वंचितों को बाजार व्यवस्था के मोहपाश में जकड़कर उन्हें और कंगाल बनाना और भौड़ी उपभोक्तावादी संस्कृति को विकास बताकर होड़ एवं हड़प की संस्कृति को बढ़ावा देना वर्तमान बाजार व्यवस्था के मानदण्ड हैं।

बंधुआ मजदूर जब अपनी आजादी की स्वघोषणा करता है और आजीविका के लिए कुछ उद्यम शुरू करता है तो उसे सफलता तभी मिलेगी जब वह वर्तमान सर्वग्राही बाजार व्यवस्था के नियमों से हटकर एक नयी व्यवस्था स्थापित करने के लिए रास्ता अपनायेगा। इसनयी व्यवस्था में मौलिकता होगी। जहाँ सर्वग्राही बाजार व्यवस्था सारा उत्पादन बाजार में व्यापार और मुनाफे के लिए करवाती है वही इस नयी व्यवस्था में उत्पादन उत्पादकों के उपभोग को प्राथमिकता देगी। नयी व्यवस्था सर्वग्राही बाजार व्यवस्था से पूरी तरह भिन्न है और यह उत्पादन सम्बन्धों की नयी परिभाषा रचती है।

इस प्रकार नयी व्यवस्था मानव केन्द्रित नए मूल्यों की स्थापना करती हैं जो कालान्तर में एक नैतिक मनुष्य एवं न्यायपूर्ण सामाजिक रिश्तों को विकसित करती है। इस नयी व्यवस्था की संकल्पना के सबसे करीब आर्थिक स्वराज की अवधारणा है।

बंधुआपन से स्थायी आजादी की स्वघोषणा करने वाले इन मजदूरों के लिए स्वराज स्थापना से जुड़ी चार दार्शनिक संकल्पनाओं का चर्चा करना प्रासंगिक होगा –

1. "स्व" से साक्षात्कार
2. सामाजिक पूँजी एवं समानान्तर रिश्तों का आधार
3. सृष्टि का सम्मान
4. परिमाणात्मक से गुणात्मक की ओर

1. "स्व" से साक्षात्कार

नये संदर्भों में "स्व" से साक्षात्कार का सर्वाधिक महत्व है। यदि स्वतंत्र भारत में कोई बंधुआपन का शिकार है, अवैध रूप से कर्जदार है। परदेस में जबरदस्ती कम मजदूरी पर कार्य कराया जा रहा है तो इस प्रतिकूल परिस्थितियों से निकलने का साहस उसे स्वयं दिखाना होगा। दयानन्द सरस्वती ने इसे आध्यात्मिक तरीके से कहा कि जब हमें ईश्वर ने स्वतंत्र रूप में पैदा किया है तो इस पृथ्वी पर कोई भी मुझे दास नहीं बना सकता। मेरे ऊपर मेरा ही नियंत्रण होगा। यह भाव जब पैदा होगा तभी वह निडरता के साथ स्वघोषणा कर पाएगा कि मैं किसी के दबाव में नहीं हूँ। यह बात सत्य है कि किसी भी पीड़ित व्यक्ति के अन्दर से डर धीरे-धीरे निकलता है परंतु यदि आजादी के चेतना एक बार जागृत हो गयी तो उसके भीतर का आत्मबल जागृत होगी तो उसके भीतर आत्मबल बढ़ता जाएगा और कछ समय बाद परिस्थितियों का डर पूरी तरह निकल जाएगा। आज भी स्वामी विवेकानन्द का आह्वान पूरी तरह ??? कि उठो, आगे बढ़ो और तब तक बढ़ते जाओ तब तक तुम्हें तुम्हारा लक्ष्य न प्राप्त हो जाए। जो व्यक्ति स्वराज के मूल्यों में आस्था रखता होगा। यह समझना होगा कि कभी भी किसी अन्य के द्वारा दिलाई गयी आजादी या कोई सुविधा सुविधा स्थायी नहीं होगी। स्थायी आजादी के लिए आजादी के डर से आजादी स्वयं हासिल करनी पड़ती है। तभी आत्मबल पैदा होता है फिर आत्मनियंत्रण की स्थिति प्राप्त होती है। व्यक्ति यह समझने लगता है कि वह परिस्थितियों का दास नहीं बालिक उसका निर्माता एवं नियंत्रणकर्ता है। उसके अन्दर आत्म संयम तथा सहनशीलता विकसित होती है जो विनमता के साथ दृढ़ता, तप क्षमाशीलता और अहिंसा का साहस पैदा करती है। ऐसा निडर मनुष्य ही नए संदर्भों में स्वराज की स्थापना में सक्रिय योगदान कर पाएगा। उसमें अहंकार नहीं हो होगा। वह हमेशा अपने सर्वश्रेष्ठ साबित करने के दबाव में नहीं होगा। वह अपने को फर्क तो मानेगा परंतु जैसा नचिकेता ने कहा कि मैं जानता हूँ कि मैं सर्वश्रेष्ठ नहीं हूँ, मैं जानता हूँ कि मैं औसत भी नहीं हूँ परंतु मैं इतना जरूर जानता हूँ कि मैं सबसे बुरा भी नहीं हूँ। आत्म सम्मान के साथ एक और तत्व जुड़ा है वह है दूसरों का सम्मान। एक आत्मसम्मानी व्यक्ति अपने सम्मान की रक्षा तो करता है परंतु वह ऐसा कोई कार्य या शब्द का प्रयोग नहीं करता जिससे सामने वाले व्यक्ति के सम्मान को ढेस पहुँचे।

आजादी के डर से आजादी के बाद ही आत्मबल पैदा होता है और उसके बाद आत्मसंयम तथा

सहनशीलता आती है। आत्म संयम के बाद विनम्रता एवं क्षमाशीलता आती है और अहिंसा के साथ दृढ़तापूर्वक न्याय का पक्ष लेने का साहस पैदा होता है तभी आपसी रिश्ते स्थायी होते हैं। यही स्वराज है।

स्वराज में संवेदना अंतर्निहित है जो इस तरह के स्वराज महोत्सव का केन्द्रीय विषय है और यह सिर्फ बैचारिक अभिव्यक्ति नहीं है। इसमें संवेदनापूर्वक विचार के साथ संवेदनापूर्ण कार्य और फिर आत्मवलोकन और फिर विचार का परिशोधन और फिर उसके आधार पर कार्य में पुनर्संयोजन और फिर आत्मवालोकन होता है। इस तरह समाज और उसमें सम्मिलित व्यक्ति स्वराज को उत्तरोत्तर विकसित होते जाते हैं। एक बेहतर न्यायपूर्ण, संवेदनशील तथा खुशहाल समाज की स्थापना की दिशा में प्रगति करते जाते हैं।

2. सामाजिक पूँजी एवं समानान्तर रिश्तों का आधार

आर्थिक स्वराज सामाजिक पूँजी के आयामों जैसे पारस्परिक विश्वास, सहकार, आपसी सहयोग एवं सामूहिकता को आधार बनाकर विकसित होता है। यह समझना आवश्यक है व्यक्ति स्वयं में एक इकाई अवश्य है परंतु वह एक सामाजिक प्राणी भी है। व्यक्ति की व्यक्तिगत स्तर पर आजादी सर्वोपरि है परंतु आवश्यकता पड़ने पर सामुदायिक हित के पक्ष में उसे अपनी आजादी को पूर्णतः या अंशतः समर्पण करना पड़ता है। ऐसा करते हुए ही मानव समाज का विकास हुआ है और इसी सामाजिक प्रवृत्ति के साथ स्वराज का विस्तार होता है। इस प्रस्तावना को समझने में स्वयं सहायता समूहों और उनके संघ की कार्यप्रणाली से काफी मदद मिली। स्वयं सहायता समूह में जब कोई व्यक्ति सदस्य बनता है तो वह अपनी क्षमता में बढ़ोत्तरी महसूस करता है। वहीं उसके सदस्यता ग्रहण करते ही समूह भी अपने को सशक्त महसूस करने लगता है। एक सदस्य के रूप में व्यक्ति अपनी आजादी समूह के पक्ष में समर्पित करता है तभी समूह जिंदा रहता है वरना आपसी मतभेद के कारण बिखर जाता है। सदस्य के रूप में व्यक्ति तथा समूह दोनों एक दूसरे से अभिन्न रूप से जुड़े होते हैं और दोनों का विकास परस्पर एक दूसरे पर निर्भर होता है। इस प्रकार आर्थिक स्वराज उर्ध्वधर रिश्तों की बात नहीं करता है वह समानान्तर रिश्तों की बात करता है। जैसे तालाब में जो लहरें उठती हैं तो प्रत्येक बाहरी लहर अपने भीतर की लहर से ताकत लेती है लेकिन यह समानान्तर रिश्तों को दर्शाता है। फिर भी लहरों के वृत्त का केन्द्र सबसे सशक्त होता है। वह व्यक्ति है। यदि वह केन्द्र कमजोर होता है तो लहरों का वृत्त भी समाप्त हो जाता है। इसीलिए जिस समाज में व्यक्ति गरीब होंगे, आवासहीन होंगे, कर्ज में होंगे, बेगार व बंधुआपन के शिकार होंगे, बीमार और अशिक्षित होंगे उस समाज में विकास रूपी लहरों का वृत्त दूर तक जा ही नहीं पाएगा और समाप्त भी जल्दी ही हो जाएगा। इससे साबित होता है यदि आर्थिक व्यवस्था मुनाफा केन्द्रित न होकर मानव केन्द्रित होगी तो तभी टिकाऊ होगी। यही स्वराज है।

स्वराज में किसी भी रूप में किसी का शोषण करने या किसी से दबाव में कार्य कराने की स्थिति नहीं होती। आर्थिक स्वराज सिर्फ भौतिक विकास की बात नहीं करता यह आध्यात्मिक एवं नैतिक मूल्यों पर आधारित है। आर्थिक स्वराज समय के साथ विकसित होता है। आर्थिक स्वराज लालच या हड़प संस्कृति को स्वीकृति नहीं देता। वह न्यायपूर्ण सम्बन्धों के मूल्यों पर आधारित है। उसके केन्द्र

खासतौर से वह व्यक्ति होता है जो पंक्ति में सबसे पीछे खड़ा है।

3. सृष्टि का सम्मान

स्वराज की निरन्तरता, स्थानीयता और विविधता से निर्धारित होती है। स्वराज का एक आधारभूत सिद्धांत सृष्टि का सम्मान है। "यथा पिण्डे तथआ ब्रह्माण्डे" यानि जो हमारे शरीर में वही ब्रह्माण्ड सृष्टि में है। यदि हम सृष्टि की रचना का अनादर करेंगे, नष्ट करेंगे तो हम स्वयं नष्ट हो जाएँगे। सर्वग्राही बाजार व्यवस्था एक जैसी वस्तुओं का बड़े पैमाने पर उत्पादन करने की होड़ में स्थानीय विविधताओं को नष्ट करती है। उदाहरणार्थ सभी जगह गेहूँ—धान उत्पादन पद्धति ने न जाने कितनी ही स्थानीय फसलों का उत्पादन समाप्त करा दिया। आज उन किस्मों के बीज विलुप्त हो गए हैं, प्राकृतिक संसाधनों का अंधाधुंध दोहन सृष्टि की मौलिक व्यवस्था में असंतुलन पैदा कर रहा है। यदि यह क्रम जारी रहा तो व्यक्ति के स्वास्थ्य का संतुलन बिगड़ जायेगा। इसके संकेत तो आज दिखायी देने लगे हैं। स्वराज की स्थापना आज समय की माँग है अन्यथा सृष्टि की विविधता नष्ट हो जायेगी और फिर मानव जीवन नष्ट हो जाएगा। स्वराज सृष्टि का सम्मान करना सिखाता है, तभी हम सतत विकास के लक्ष्य को प्राप्त कर सकेंगे।

4. परिमाणात्मक से गुणात्मक की ओर

आर्थिक स्वराज की दिशा में बढ़ने वाला व्यक्ति हर रूप निर्भीक, अहिंसक और धैर्यवान होता है। वह जीवन में छोटी—छोटी सफलताएँ हासिल करते हुए धीरे—धीरे आगे बढ़ता है। लंबी छलांग लगाने के लिए बेचैन नहीं होता। आर्थिक स्वराज में उत्पादक हो या उपभोक्ता आजादी से नहीं डरता बल्कि आजादी को मजबूत बनाते हुए स्वराज की ओर बढ़ता है। हो सकता है उनकी सफलताएँ इनती छोटी हों कि वह दिखाई ही न दे परंतु ऐसी असंख्य छोटी—छोटी सफलताएँ जुड़कर दिखाई पड़ने वाले एक बड़े सामाजिक आर्थिक परिवर्तन की आधारशिला बनती हैं। ठीक वैसे ही जैसे असंख्य छोटे—छोटे तारे जब एक साथ जुड़ जाते हैं तो विशाल सौर मण्डल में आकाश गंगा के रूप में अपनी पहचान बना लेते हैं।

स्वयं सहायता समूह के सदस्यों के जीवन में इस तरह अनेक उदाहरण स्पष्ट रूप से देखने को मिलेगा। पति और पत्नी छोटी—छोटी सी हथौड़ी लेकर जब गिट्टी तोड़ना शुरू करते हैं तो ठीहा खाली रहता है। पन्द्रह से बीस दिनों के बाद उस ठीहे पर लगभग एक से आकार की एक ट्रक गिट्टी का अम्बार दिखाई देता है जो 6 से 8 हजार की कीमत का होता। इसी प्रकार समूह की महिलाएँ तेंदु के एक—एक पत्ता जोड़कर गड्डी बांधती और फिर बोरे में रखती, जब बोरा भर जाता तो वन विभाग को बेचकर आय कमाती। इसी प्रकार समूह की 27 महिलाएँ मानसून के शुरू में नीम के पेड़ से गिरी नीम कौड़ी एकत्र कर इफको को बेचकर 30000 रु. कमा लेती हैं। ये सब बहुत छोटी—छोटी सफलताएँ हैं परंतु आपसी रिश्ते, भसोरा तथा धैर्य जैसे बहुत कीमती मूल्यों की आधारशिला है। इन्हीं मूल्यों के साथ स्वराज को पाया जा सकता है।

जमीनी स्तर पर आर्थिक आजादी के क्षेत्र में हासिल होने वाली छोटी—छोटी सफलताएँ जुड़ते—जुड़ते एक समय के बाद आर्थिक स्वराज का रूप धारण कर लेती है। जबकि आर्थिक आजादी परिणामात्मक परिवर्तन है। आर्थिक स्वराज एक गुणात्मक परिवर्तन है।

IV

स्वराज की दिशा में एक नया प्रयोग प्रगति ग्राम छापर, कोरांव – प्रयागराज

बंधुआपन का जुआं उतारकर स्वयं से घोषित की गयी अपनी आजादी को बचाये रखने में बंधुआ मुक्त मजदूर के सामने सबसे बड़ी चुनौती परिवार के भरण पोषण की व्यवस्था करना स्वयं से होती है। चूँकि आजादी की स्वघोषणा अकेले नहीं की गयी बल्कि सामूहिक रूप से की गयी इसलिए यह व्यवस्था सिर्फ अपने परिवार की नहीं बल्कि उन सभी परिवारों की करनी होती है जो बंधुआपन से मुक्ति के सामूहिक प्रयास से साथ-साथ जुड़े थे।

इसका एक ही तरीका है कि सभी हाथ को उसकी योग्यता के अनुसार काम की व्यवस्था हो जाये और दैनिक भुगतान का प्रबन्ध भी हो जाये। इसके लिए एक विस्तृत आजीविका योजना तैयार करने की आवश्यकता थी। छापर के प्रयोग में यह योजना तैयार की गई। तैयार की गयी योजना में कृषि एवं कृषि आधारित व्यवसायों तथा सूक्ष्म उद्यमों की ऐसी सूची तैयार की गयी जिससे हर कामकाजी उम्र का हर व्यक्ति स्त्री एवं पुरुष सभी को रोजगार प्राप्त हो जाए। यह तय हुआ कि इन सभी कार्यों या व्यवसायों का प्रबन्धन सामूहिक व्यवस्था के अधीन रहेगा।

यह प्रयोग एक नये प्रकार के स्वराज का प्रयोग है इसमें स्वयं से हासिल की गयी अपनी आजादी को मजबूत बनाने के लिए सामूहिक रूप से मुक्त हुए सभी मजदूर मिलकर कार्य करते हैं। सभी सामूहिक हित के लिए सामूहिक प्रयास करते हैं। इस नये स्वराज के लिए समुदाय का आत्मनिर्भर होना अत्यन्त आवश्यक है।

स्थायी आजादी के लिए स्वराज के इस नये प्रयोग से कुल 11 परिवार जुड़े हैं जिनमें 26 सदस्य कामकाजी उम्र के थे। सर्वप्रथम सभी 11 परिवारों को कृषि से जुड़े कार्यों का दायित्व सौंपा गया। उन्हें धान, अरहर, बाजरा, सब्जी एवं फलों के खेतों के कार्य से जोड़ा गया। इसके लिए प्रत्येक परिवार को औसतन रुपये 1000/- का भुगतान करने का निश्चय किया गया। इसके बाद बकरी पालन, मुर्गी पालन, तीतर पालन, गाय पालन, मछली पालन, सिंघाड़ा खेती का दायित्व परिवारों को सौंपा गया। इसके बाद सब्जी की फेरी, चाय समोसा, इंजन मरम्मत, पत्थर शिल्पकारी के कार्य का दायित्व कुछ लोगों को सौंपा गया। इसके बाद अनाज बैंक तथा सामूहिक खेती के प्रबन्धन के लिए दो व्यक्तियों को चुना गया। इन सभी को 3000/- प्रति माह का भुगतान होगा।

ध्यान देने की बात यह है कि कार्य करने वाले सभी लोग किसी के अधीन मजदूरी नहीं कर रहे हैं वे सभी सभी व्यवसायों के सामूहिक रूप से मालिक हैं और स्वेच्छा से कार्य कर रहे हैं और जो आय अर्जित हो रही है वह व्यक्तिगत न होकर सामूहिक है। इस परिप्रेक्ष्य में एक **स्वराज कोष** की स्थापना की गई।

इस कोष के लिए एक लाख की **"सीडमनी"** प्रगति ग्रामोद्योग संस्थान के शिक्षा एवं नवोन्मेष फंड से दिया गया। इसके अलावा यह अपेक्षा की गयी कि एन आर एल एम से 1.25 लाख प्राप्त किया जायेगा। सूक्ष्म व्यवसायों से होने वाली आय भी स्वराज कोष में जमा होगी। इसके अलावा अन्य स्रोतों से संसाधान जुटाने का प्रयास होगा। यह सहमति बनी कि जितने भी व्यवसाय किए जाएंगे उनपर

सामूहिक अधिकार होगा।

यह सुनकर अजीब लगता है कि व्यक्तिगत लोगों द्वारा किए जाने वाले व्यवसायों पर सामूहिक अधिकार होगा। क्या लोग इसे मानेंगे? यही खूबसूरती है सामूहिक हित के लिए सामूहिक कार्य करने की प्रबन्धन व्यवस्था की। चलिए इसे व्यवसायिक उदाहरण से समझने की कोशिश करते हैं।

सामूहिक खेती— सामूहिक खेती के जो उत्पादन होगा उसे चार भागों में बाँटा जाएगा। सर्वप्रथम सभी आगतों का खर्च निकाला जाएगा जिसमें — बीज या उर्वरक पर खर्च, जुताई का खर्च, निराई, गुड़ाई, कटाई एवं दवाई का खर्च इत्यादि। सभी जोड़कर कुल आगत निकाल दिया जाएगा। फिर जो बचेगा उससे सभी परिवारों को खाद्यान्न आवश्यकता के अनुसार अनाज वितरित कर दिया जाएगा। तीसरा भाग अनाज बैंक में दान किया जाएगा जो अनिश्चितता एवं जोखिम के लिए आपात व्यवस्था होगी। उसके बाद यदि बचता है तो वह उत्पादक कम्पनी को बेचा जाएगा और प्राप्त धन स्वराज स्वराज कोष में जमा हो जाएगा। इस प्रकार उत्पादन बाजार के लिए न होकर उत्पाद करने वाले के उपभोग के लिए होगा। यही स्वराज है।

सामूहिक गाय पालन — सभी 12 परिवारों के बीच गौवंश पर 30 जानवर हैं अभी तक परिवारों के अलग-अलग स्वामित्व में थे। स्वराज के इस प्रयोग में यह निर्णय लिया गया कि सभी गौवंश एक स्थान पर रहेंगे और उनके देखभाल एक परिवार करेगा। इनमें से जो गायें दूध देने वाली होंगी उनका दूध भी यही परिवार निकालेगा और उसे सभी परिवारों के बीच बराबर मात्रा में बांट दिया जायेगा। दूध बेचा नहीं जायेगा। इस प्रकार जो दुग्ध उत्पादन होगा वह बाजार के लिए नहीं बल्कि सामूहिक उपभोग के लिए इस्तेमाल किया जायेगा। यह भी स्वराज की ही सोच है।

गौवंश पालन के साथ वर्मी पिट्स तैयार किये जायेंगे जहाँ केचुआ वाली खाद (वर्मी कम्पोस्ट) तैयार किया जायेगा जिसका इस्तेमाल अपने खेतों में किया जायेगा। वर्मी कम्पोस्ट के अलावा गौवंश के जरिये जैविक कीटनाशक भी सामूहिक रूप तैयार किया जायेगा। नील गाय से बचाव के लिए जो जैविक द्रव्य तैयार होगा वह भी इसी प्रकल्प का हिस्सा होगा।

सामूहिक बकरी पालन—बकरी पालन का दायित्व जिस व्यक्ति ने स्वीकार किया है उसे मालूम है कि जब बकरी बिकेगी तो प्राप्त धनराशि स्वराज कोष में जमा हो जायेगी।

सामूहिक मुर्गी पालन — एक परिवार मुर्गी पालन की गतिविधि करेगा जिसके लिए एक बाड़ा तैयार किया जायेगा और 50 मुर्गियों के साथ यह व्यवसाय शुरू किया जायेगा जो भी आमदनी होगी वह स्वराज कोष में जमा होती रहेगी।

सामूहिक मछली पालन — जो तालाब सामूहिक रूप से तैयार किया गया है उसमें एक परिवार मछली पालन करेगा और पूरी देखरेख की जिम्मेदारी उसी की होगी। साथ में यही परिवार तालाब में सिंघाड़े की खेती भी करेगा। मछली के बाजार को समझने के लिए यह परिवार प्रारम्भिक तौर पर अन्य स्थानों से मछली खरीदकर उसे बाजार में बेचेगा ताकि मछली के व्यापार से जुड़े हुए सभी पक्षों से लोग परिचित हों इससे जो आमदनी होगी वह स्वराज कोष में जमा होगी।

सामूहिक सब्जी खेती — एक परिवार सब्जी की खेती में लगेगा जो भी सब्जियाँ पैदा होगी उससे इन परिवारों को सब्जी वितरित की जायेगी और जो बचेगा उसे अपनी प्रगति ग्राम फ्रेश

उत्पादक कम्पनी में बेच दिया जायेगा। जो आमदनी होगी वह स्वराज कोष में जमा होगा।

सब्जी फेरी – एक परिवार सब्जी फेरी में लगेगा उसे एक सुरक्षित ट्राली दी जायेगी जिसे लेकर वह पाँच किलोमीटर के दायरे में फेरी लगायेगा और जो भी आमदनी होगी वह स्वराज कोष में जमा होगी।

सिलार्ड व्यवसाय – एक परिवार को सिलार्ड मशीन दी जायेगी और सिलार्ड में उसको प्रशिक्षण की व्यवस्था दी जायेगी। जितने भी परिवारों को सिलार्ड की जरूरत होगी उसको पूरा करने के बाद बाहर से जो भी सिलार्ड से आमदनी होगी उसे वह स्वराज कोष में जमा हो जायेगा।

मशीन मरम्मत – एक परिवार ने इच्छा व्यक्त की कि वह पानी के पम्प के रिपेयरिंग जानता है इसके साथ वह पंखों की मोटर बाइंडिंग एवं गाड़ियों की मरम्मत का काम भी सीख सकता है यदि वह सीख जाता है तो एक व्यवसाय वह परिवार कर सकता है।

पत्थर का काम – एक परिवार ने यह जानकारी दी कि उसे पत्थर का काम जैसे सिल बनाना, चक्की के पत्थर को कुटाई करना, एवं पत्थर से जरूरत के हिसाब से पत्थर को गढ़ने का काम आता है यदि पत्थर उपलब्ध करा दिया जाये तो वह इस कार्य को कर सकता है फिलहाल पत्थर के खदानों पर रोक लगाई गयी है इसलिए इस कार्य को कुछ समय के लिए स्थगित रखा गया है।

बच्चों की शिक्षा का सामूहिक दायित्व – एक महिला को यह जिम्मेदारी दी गयी कि वह सभी बच्चों को स्कूल भेजवाने का दायित्व पूरा करे और समय समय पर स्कूल जाकर यह भी देखे कि उनके बच्चों के साथ किसी भी प्रकार का भेदभाव तो हो रहा है। विद्यालय के शिक्षकों के साथ मिलकर बच्चों की बेहतर शिक्षा सुनिश्चित करने का वह कार्य करेगी।

महिलाओं एवं बच्चों के स्वास्थ्य का सामूहिक दायित्व – एक महिला को यह जिम्मेदारी दी गयी कि वह गाँव की आशा और एन एम के साथ मिलकर सभी गर्भवती महिलाओं एवं बच्चों का टीकाकरण सुनिश्चित करे और यदि किसी को चिकित्सीय सुविधा की आवश्यकता है तो उसे प्राथमिक स्वास्थ्य केन्द्र पर ले जाये और उसका इलाज कराये। इसी महिला की यह भी जिम्मेदारी होगी कि गाँव के सभी 12 परिवारों को सुपोषण के प्रति जागरूक करे और स्थानीय संसाधन के जरिये पोषक आहार लेने के लिए प्रेरित करे।

स्वराज कोष में जो धनराशि जमा होगी उसी से आजीविका व्यय के लिए प्रतिमाह भुगतान किया जायेगा। इस प्रकार सभी लोग मेहनत से कमायेंगे उसे एकत्र करेंगे फिर नियमानुसार सभी के बीच वितरित किया जायेगा।

V

आगे की चुनौतियाँ

स्वराज की दिशा में छापर में किया जा रहा प्रयोग अभी प्रारम्भिक अवस्था में है लेकिन इस प्रयोग का अध्ययन करने वाले शोधार्थियों ने कुछ मौलिक संदेह व्यक्त किये हैं जिनका समुचित उत्तर दिया जाना शेष है। हम आशा करते हैं कि जैसे जैसे प्रयोग आगे बढ़ेगा इन संदेहों का उत्तर ढूँढ पाने में सफलता भी मिलेगी।

1. **मान्यता** : बंधुआपन से मुक्ति की स्वघोषणा करने वाले मजदूर स्वराज के रास्ते पर जब अपना

नया जीवन शुरू करेंगे तो वे नये नैतिक मूल्यों के साथ एक नये मनुष्य के रूप में होंगे।

संदेह: क्या नैतिक मनुष्य का निर्माण व्यवहारिक है? क्या चारों तरफ फैली हुई बाजार व्यवस्था जिस तरह की प्रतिस्पर्धात्मक एवं मुद्रा-विनिमय आधारित मूल्यों का प्रभाव डालती है उससे बच पाना सम्भव है?

2. **मान्यता** : बाजार व्यवस्था से हटकर उत्पादन और उपभोग के बीच एक नये प्रकार के उत्पादन सम्बन्ध की स्थापना होगी। उत्पादन बाजार के लिए न होकर उत्पादन करने वालों के उपभोग के लिए होगा।

संदेह: यदि उत्पादन करने वाले के मन में लालच पैदा हो गई और वह बाजार के लिए अलग के से संग्रह करने लगे तो उसे कैसे सुधारा जायेगा?

3. **मान्यता** : जो गतिविधि सदस्यों को सौंपी गई है उसे वे पूरी ईमानदारी से और परिश्रम के साथ करेंगे और नियमानुसार स्वराज कोष में अपना योगदान करेंगे।

संदेह : यदि कोई पूरी ईमानदारी से और परिश्रम से अपना दायित्व न निभाये तो क्या उसका देखा देखी अन्य लोगों पर नकारात्मक प्रभाव नहीं पड़ेगा?

4. **मान्यता** : ऐसा सोचा जा रहा है कि स्वराज कोष में सभी अपनी योग्यतानुसार अपना योगदान करेंगे और आवश्यकतानुसार उपभोग के लिए उत्पाद प्राप्त करेंगे।

संदेह : यदि सबको आवश्यकतानुसार सामग्री मिल जायेगी तो क्या उनमें उसे अधिक परिश्रम करने की प्रेरणा कम नहीं हो जायेगी?

5. **मान्यता** : आजादी के साथ सामूहिक रूप से काम करने से रचनात्मकता बढ़ेगी।

संदेह : सबको आवश्यकतानुसार सामग्री मिल जायेगी और अधिक परिश्रम करने वाले को कोई अतिरिक्ति पुरस्कार नहीं मिलेगा तो नवोन्मेष के प्रति रुझान घट नहीं जायेगी?

6. **मान्यता** : सभी परिवारों की सामाजिक आर्थिक पृष्ठभूमि एक सी है।

संदेह : यदि किसी समुदाय में कुछ लोग सामूहिक गतिविधियों से अपनी आवश्यकता की सामग्रियाँ प्राप्त कर रहे हैं और कुछ लोग प्रवासी मजदूर, मनरेगा मजदूर या किसी अन्य मजदूरी आधारित व्यवसाय से मौद्रिक आय अर्जित कर रहे हैं तो क्या उन लोगों की सोच में समाजस्य होगा? यदि नहीं होगा तो उससे उत्पन्न होने वाले तनाव को समुदाय सुलझा पायेगा?

7. **मान्यता** : सभी अपना दायित्व ईमानदारी से पूरा करते रहेंगे।

संदेह : यदि कोई बीमार हो गया और अपना दायित्व नहीं पूरा कर पा रहा है तो उसकी भरपाई कैसे होगी?

संदर्भ—

1. पिछले दो दशकों से बंधुआपन से स्थायी मुक्ति के जिस प्रयोग से मैं जुड़ा हूँ वह समाज में पंक्ति के अंत में खड़े व्यक्तियों के समुदायों के साथ मिलकर किया जा रहा है। शुरु में यह केवल इलाहाबाद के शंकरगढ़ क्षेत्र के पत्थर तोड़ने वाले आदिवासी खदान मजदूरों के बीच का प्रयोग था, बाद में निकटवर्ती क्षेत्रों के वनवासी समुदाय तथा खेत मजदूर समुदाय के लोग भी प्रयोग से

जुड़ते चले गए। अभी तक इस प्रयोग में कभी भी आर्थिक स्वराज की बात प्रमुखता से नहीं की गयी परंतु स्वराज के विभिन्न पहलुओं पर पहल जरूर की जाती रही है। यह मूलतः खदान व खेत मजदूरों का कर्ज आधारित बंधुआपन से स्थायी मुक्ति की दिशा में अधिकारिता आधारित परियोजना है।

इन मजदूरों ने बंधुआपन से अपनी आजादी के अधिकार को बहुत सरल शब्दों में परिभाषित किया। उनके लिए इस आजादी के बारह आयाम हैं – भूख से आजादी, कर्ज से आजादी, बंधुआपन से आजादी, भूमिहीनता से आजादी, कार्यविहीनता से आजादी, बीमारी से आजादी, अशिक्षा से आजादी, आवासहीनता से आजादी, असुरक्षा से आजादी, उत्पीड़न एवं धमकियों से आजादी, अपमान से आजादी, अन्याय व शोषण से आजादी तथा आजादी के डर से आजादी। इसे धीरे-धीरे आगे बढ़ाते हुए उन्होंने इसमें जोड़ा कि रोजगार के लिए कहीं भी आ जा सकने की आजादी, अपने श्रम से उत्पादित वस्तु को प्रचलित बाजार मूल्य पर बेच सकने की आजादी तथा वाजिफ मजदूरी माँग सकने की आजादी। इस प्रकार सब मिलाकर इन समुदायों ने बंधुआपन से आजादी के 15 आयाम निर्धारित किये। इसके अलावा पात्रता के आधार पर सरकारों द्वारा मिल सकने वाली सुविधाओं को पाने की भी योजना इनकी रणनीति का हिस्सा है।

Bales K. (1999), *Disposable People : New Slavery in the Global Economy*, London, University of California Press Ltd.

Banerjee A.V., & Duflo E. (2011), *Poor Economics : Rethinking poverty & the ways to end it*, London, India Random House.

Bhaduri A (2005), *Development with Dignity*, New Delhi, National India Book Trust.

Blakely E.J. & Bradshaw T.K. (2003), *Planning Local Economic Development : Theory and Practice*, New Delhi, Vistaar Publications.

Chambers R. (1984), *Rural Development : Putting the Last First*, New York, Longman.

Chambers R., Saxena N.C. & Shah T. (1990), *To The Hands of The Poor : Water and Trees*, Boulder & San Francisco, Westview Press.

Cutler H.C. (2017), *The Art of Happiness : A Handbook for Living*, Great Britain, Hodder & Stoughton an Hachette UK Company.

Epstein T.S., Suryanarayana A.P., Thimmegowda T. (1998), *Village Voices: Forty Years of Rural Transformation in South India*, New Delhi, SAGE Publications.

French P. (2011), *India*, New Delhi, India Penguin Books.

Gandhi M.K. (2017), *Hind Swaraj* New Delhi, Shiksha Bharti.

Kumar S. (1997), *PRA – Going to Scale Challenges for Training*, New Delhi, PRAXIS & Actionaid India.

Leviatan U. (2017), *Physical Social Capital and Psychosocial Social Capital as*

Mediators Between Socio-economic Inequality and Expressions of Well-being and Health in Israeli Kibbutz Populations : Degrades Well-being and Health. *Psychology and Developing Societies*. New Delhi, SAGE Vol. 29 (Pg. 160-199).

Mathur V.P. (2017), *An Alternative Philosophy of Development – From Economism to Human Well-being*, London, Routledge.

Mehrotra S. (2014), *India's Skills Challenge*, New Delhi, Oxford University Press.

Mukherjee N. (2003), *Participatory Rural Appraisal :Methodology and Applications*, New Delhi, Concept Publishing Company.

Murphy L.T. (2014), *Survivors of Slavery*, New York, Columbia University Press.

Papa M.J., Sngal A & Papa W.H. (2006), *Organizing for Social Change : A Dialectic Journey of Theory and Praxis*, New Delhi, SAGE Publications.

Paranjape M. (2005), *The Penguin : Swami Vivekananda Reader*, New Delhi, India Penguin Books.

Prasad K.K. (2008), *Understanding and Eradicating Bonded Labour in India*, Bangalore, Jana Jagrati Prakashana.

Singh K (1999), *Rural Development : Principles, Policies and Management*, New Delhi, SAGE Publications.

Singh S., & Tripathi R.C. (2010), Why Do the Bonded Fear Freedom? Some Lessons fro the Field, *Psychology and Developing Societies*. New Delhi, SAGE Vol. 22(2), 249-297.

Government of India The Constitution of India(Amended upto2011), Allahabad, Central Law Agency.

Tripathi R.C. & Singh S, (2017), Psychosocial Pathways Towards a Sustainable Society : The Role of Greed, Altruism and Social Capital, *Psychology and Developing Socieites*. New Delhi, SAGE Vol. 29 (Pg. 200-220),

औपनिवेशिक भारत में महात्मा गाँधी : महिला विमर्श के मुद्दे

प्रो. केशव मिश्रा

प्रोफेसर, इतिहास विभाग, सामाजिक विज्ञान संकाय
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

शिप्रा नन्दन

एसिस्टेंट प्रोफेसर, इतिहास विभाग,
पटना विश्वविद्यालय, पटना

अंग्रेजों के आगमन के साथ ही आधुनिक भारत का युग आरंभ होता है और इस आधुनिक भारत में अंग्रेज अपने व्यापारिक हितों के साथ-साथ राजनीतिक व सामाजिक हितों को साधना भी आरंभ कर देते हैं और इन नीतियों के विस्तार के क्रम में उन्होंने भारत का दो सौ वर्षों तक लगातार शोषण किया। 18-19वीं सदी के समाज सुधारकों व महिला संगठनों के दबाव के फलस्वरूप अंग्रेजों द्वारा महिलाओं के हितार्थ कई तरह का सुधार कार्य किया गया, यथा-सती प्रतिषेध अधिनियम (1829), विधवा पुनर्विवाह अधिनियम (1856), सम्मति की आयु संबंधी अधिनियम (1891) इत्यादि। औपनिवेशिक सरकार द्वारा जिस प्रकार का सामाजिक सुधार किया जा रहा था, उससे महिलाओं की असंतोषजनक स्थिति पर कुछ खास सकारात्मक प्रभाव देखने को नहीं मिलता है।

20वीं सदी के दूसरे दशक के मध्य में मोहनदास करमचन्द गाँधी (1869-1948) का दक्षिण-अफ्रीका संघर्ष के 'नायक' के रूप में भारत आगमन होता है। भारत आते ही सर्वप्रथम वह समाज सुधारकों व महिला संगठनों में कार्यरत महिलाओं से मुलाकात करते हैं व उनकी स्थिति का पता लगाने की कोशिश करते हैं। गाँधी महिलाओं को संबोधित करते हुए कहते हैं कि देश को महिलाओं की शक्ति की और ऊर्जा की आवश्यकता है, क्योंकि प्रत्येक महिला में देवी सीता, दुर्गा, दमयंती जैसी अलौकिक शक्तियाँ हैं। गाँधी के आह्वान के पश्चात् बहुत बड़ी संख्या में महिलाएँ विभिन्न गाँधीवादी आन्दोलनों में शामिल होकर आन्दोलन को सफल बनाने में अपना योगदान दिया। यदि बात इतिहास लेखन की, की जाए तो चाहे साम्राज्यवादी इतिहास लेखन हो या अन्य, लगभग सभी ने महिलाओं की सहभागिता व महत्व को गौण ही रखा। हाल के समय में सबाल्टर्न इतिहास लेखन के जरिए महिलाओं को इतिहास में शामिल करते हुए, उनपर लेखन कार्य आरंभ हुआ है।

गाँधीवादी आन्दोलनों में महिलाओं की भूमिका :

महात्मा गाँधी ने भारत वापसी (9 जनवरी, 1915) के साथ ही एक ऐसे समाज को गढ़ना आरंभ किया, जो सामाजिक न्याय और लिंगात्मक समानता पर आधारित हो। रॉलेट एक्ट के समय गाँधी ने महिला विकास के लिए कार्यक्रम बनाना आरंभ किया तथा 'सभी वर्ग व समुदाय' की महिलाओं को संबोधित करते हुए 'सत्याग्रह आन्दोलन' में शामिल होने की अपील की। अपनी आत्मकथा में गाँधी ने लिखा है कि उनके जीवन पर उनकी माँ और उनकी पत्नी का अत्यधिक प्रभाव है और इन्हीं दोनों महिलाओं के कारण उन्हें महिलाओं की त्याग, समर्पण, शक्ति व सामर्थ्य तथा स्त्री-पुरुष समानता का मर्म समझ आया है।

गाँधी ने हिन्दू महिलाओं को 'रामायण' व 'महाभारत' का उदाहरण देते हुए कहा कि भारत के प्राचीन धर्म ग्रंथों का इतिहास दैवीय व शक्तिशाली महिलाओं की वजह से ही इतना महत्वपूर्ण है। गाँधी ने अपने भाषणों के द्वारा महिलाओं को देवी 'सीता' का उदाहरण देते हुए कहा कि उनकी शक्ति के सामने रावण जैसा शूरवीर भी पराजित हो गया। ठीक इसी तरह औपनिवेशिक सरकार को भारतीय महिलाओं की शक्ति का एहसास कराना आवश्यक है। गाँधी ने पटना में मोहम्मद शौकत अली से मुलाकात की और मुस्लिम महिलाओं से अपील की, कि वे अपने घर के पुरुषों को राष्ट्रीय आन्दोलन में सहयोगी बनाने के लिए प्रोत्साहित करें तथा इस्लाम की रक्षा के लिए विदेशी वस्त्रों का बहिष्कार करें। जेराल्डिन फोर्ब्स ने अपनी पुस्तक 'द न्यू कैम्ब्रिज हिस्ट्री ऑफ इण्डिया' में सुचेता कृपलानी की दृष्टि गाँधी के संबंध में बताते हुए लिखा है कि "गाँधी का व्यक्तित्व ऐसा था, जिसने ना केवल महिलाएँ बल्कि उनके संरक्षकों (पिता, भाई, पति) पर भी सकारात्मक प्रभाव डाला था। जब महिलाएँ घर से बाहर राजनीतिक कार्यों में सम्मिलित होती थी, तब परिवार के सदस्य आश्वस्त रहते थे कि वे सही हाथों में हैं।"

असहयोग आन्दोलन के दौरान गाँधी ने महिलाओं को 'स्वदेशी' का मंत्र दिया। सरोजिनी नायडू ने इसी समय स्वतंत्र महिला संघ के रूप में 'राष्ट्रीय स्त्री संघ' की स्थापना की। उर्मिला देवी (सी. आर. दास की विधवा बहन) ने बंगाल में महिलाओं को घर से बाहर निकलकर राष्ट्रहित में सहभागी बनने की अपील की। असहयोग आन्दोलन के दौरान बंगाल में सी. आर. दास व उनके पुत्र की गिरफ्तारी के बाद सी. आर. दास की पत्नी बसंती देवी, उनकी बहन उर्मिला देवी और भतीजी सुनीति देवी ने आन्दोलन की बागडोर संभाली। अपनी पत्रिका 'यंग इण्डिया' में गाँधी ने बिहार व बंगाल की महिलाओं की अत्यधिक प्रशंसा की है। मोहम्मद अली व शौकत अली की माँ 'बी अम्मा' ने महिलाओं को संबोधित किया और कहा कि पुरुषों की गिरफ्तारी के बाद महिलाएँ आगे आँ और 'झण्डे को लहराते रहें।' काकीनाडा में 'दुगाबाई देशमुख' ने 'स्थानीय देवदासियों' से गाँधी की मुलाकात कराई तथा सबने मिलकर आन्दोलन में अपने सहयोग की मंशा जताई। यहां गाँधी ने देवदासी प्रथा को खत्म करने तथा इन महिलाओं को आर्थिक रूप से सबल होने के लिए 'सूत कातने व बुनने की कला' का महत्व समझाया। सरला देवी चौधरानी, मुथुलक्ष्मी रेड्डी, राजकुमारी अमृत कौर, सुशीला नैय्यर सरीखी अन्य महिलाओं ने विदेशी वस्त्रों के बहिष्कार व अन्य नकारात्मक व रचनात्मक कार्यक्रमों के जरिए 'असहयोग आन्दोलन' को सफल बनाया।

सविनय अवज्ञा आन्दोलन के दौरान आरंभ में महत्मा गाँधी ने महिलाओं को इससे दूर रखा, परन्तु दादा भाई नौरोजी की पौत्री खुरशीद तथा मारग्रेट कूजिंस व सरोजिनी नायडू के आग्रह करने पर महिलाओं को आन्दोलन में शामिल होने की अनुमति दे दी। हजारों महिलाओं ने नमक बनाने से लेकर नमक बेचने का कार्य किया। एक ओर ऐनी बेसेंट ने जहाँ एक त्यागमयी 'भारतीय नारी' की छवि को महिमामंडित किया, सरोजिनी नायडू ने 'भारतीय माँ' और कूजिंस ने 'महान् भारतीय नस्ल' की छवि प्रस्तुत की, वहीं कमला देवी चट्टोपाध्याय ने 'आत्मत्यागी खेतिहर महिलाओं' की छवि को सामने रखा। विपिन चन्द्र अपनी पुस्तक 'भारत का स्वतंत्रता संघर्ष' में महिलाओं की संख्यात्मक वृद्धि के बारे में लिखते हैं कि बॉम्बे क्रॉनिकल ने उस समय की घटना को 'thousands of Gujrati

Women' शीर्षक के रूप में प्रकाशित किया। गाँधी के इस आन्दोलन के कार्यक्रम के रूप में शराब और विदेशी वस्तुओं का बहिष्कार, कर वाले नमक का बहिष्कार, खादी बुनना व पहनना आदि को रखा। इन सभी कार्यक्रमों के दौरान सर्वाधिक संख्या में भागीदारी महिलाओं की रही। महिलाओं की भागीदारी को प्रेरित करने का कार्य महिला संगठनों जैसे—देश सेविका संघ, नारी सत्याग्रह समिति, महिला राष्ट्रीय संघ, लेडीज पिकेटिंग बोर्ड, स्त्री स्वराज्य संघ, स्वयं सेविका संघ इत्यादि ने किया। औपनिवेशिक सरकार की क्रूरता का शिकार महिलाएँ भी रहीं तथा इस बारे में फोर्ब्स ने अपनी रचना 'युमेन इन कोलोनियल इण्डिया' में विस्तारपूर्वक चर्चा की है।

भारत छोड़ो आन्दोलन के दौरान 'करो या मरो' के नारे के साथ ही गाँधी सहित अन्य बड़े नेताओं की गिरफ्तारी हो जाती है और आन्दोलन का नेतृत्व स्थानीय नेताओं के हाथों में आ जाता है तथा आगे ऊषा मेहता, अरुणा आसफ अली, प्रभावती देवी व अन्य महिलाओं ने रेडियो संचालन के द्वारा व भूमिगत होकर आन्दोलन को नेतृत्व प्रदान किया।

महिलाओं से संबंधित अन्य विषयों पर गाँधी का नजरिया :

महिलाओं को मुख्य रूप से राजनीति में शामिल करने का श्रेय महात्मा गाँधी को दिया जाता है। उन्होंने महिलाओं की अन्य समस्याओं पर अपने स्पष्ट विचार रखे। प्रसिद्ध इतिहासकार और गाँधीजी के जीवनीकार रामचन्द्र गुहा अपनी पुस्तक 'गाँधी द इयर्स दैट चेंज्ड द वर्ल्ड' में लिखते हैं कि आधुनिक युग की बड़ी विभूतियों से गाँधीजी इसलिए अलग खड़े दिखाई देते हैं, क्योंकि अपने समय का शायद ही कोई ऐसा मुद्दा हो, जिस पर गाँधीजी के अपने विचार या राय न हों।

महात्मा गाँधी महिलाओं की सामाजिक बंधता को लेकर काफी चिंतित रहते थे तथा समय-समय पर अपने लेखों, भाषणों व गोष्ठियों के माध्यम से उन्होंने भारतीय सामाजिक कुप्रथाओं पर प्रहार किया। गुहा ने अपनी पुस्तक में लिखा है कि गाँधी का कहना था कि पुरुष अभी भी परंपरावादी व पितृसत्तात्मक सोच से ग्रसित हैं। उनके मुताबिक गाँधी आधुनिक हेयर स्टाइल और आधुनिक कपड़े से घृणा करते थे। गाँधी मुस्लिम महिलाओं को 'पर्दा' में रहने के खिलाफ थे और उनका कहना था कि इससे महिलाओं के स्वास्थ्य को नुकसान पहुँचता है, उन्हें पर्याप्त हवा व रोशनी नहीं मिलती। उनका मानना था कि महिलाएँ पुरुषों की कुदृष्टि से बचने के लिए पर्दा करती हैं। इसके लिए उन्होंने पुरुषों से कहा कि वे अपना चरित्र स्वयं सुधारें।

गाँधी का मानना था कि विवाह व अन्य सभी कार्यों में महिलाओं की सहमति आवश्यक है। विवाह के संबंध में अपनी राय रखते हुए गाँधी ने कहा कि विवाह उचित आयु में हो, जब लड़की शारीरिक व मानसिक रूप से बालिग न हो जाए तब उसका विवाह करना उपयुक्त होगा और इसके अलावा विवाह के समय लड़की की स्वीकृति अवश्य लेनी चाहिए। वहीं दहेज जैसी घृणित प्रथा के संबंध में कहा कि दहेज जैसी घिनौनी प्रथा की निंदा करने के लिए जनमत तैयार किया जाना चाहिए और दहेज लेने वालों को समाज से बहिष्कृत कर देना चाहिए तथा लड़की के सुयोग्य वर ढूँढ़ने से पूर्व लड़की को शिक्षित करना चाहिए और जाति बंधनों से ऊपर उठकर सुयोग्य वर ढूँढ़ना चाहिए। 'विधवाओं' की असंतोषजनक स्थिति को सुधारने के लिए गाँधी ने कहा कि धर्म या रीति द्वारा लगाया गया विधवापन असह्य है तथा विधवाओं का उनकी इच्छानुसार पुनर्विवाह की स्वीकृति समाज द्वारा

देनी चाहिए। वहीं 'तलाक' के संबंध में गाँधी की बेवाक राय थी कि यदि विवाह दो पक्षों की सहमति से होता है और यदि उस नैतिक दायित्व को निभाने में कोई असक्षम है, तो दोनों पक्षों को सहमतिपूर्वक तलाक का अधिकार समाज द्वारा दिया जाना चाहिए।

महात्मा गाँधी की इच्छा थी कि महिलाएँ आर्थिक तथा दैनिक शोषण के साथ-साथ सदियों से चली आ रही मानसिक गुलामी से भी मुक्ति पाएं। उन्होंने कहा कि औरतें सिर्फ भागे की वस्तु नहीं हैं इसलिए पुरुषों को अपनी कामुकता पर नियंत्रण हांनना चाहिए। इस संबंध में स्वयं गाँधी (ब्रह्मचर्य व्रत) पर भी इतिहासकारों व नारीवादियों ने नकारात्मक टिप्पणी की है, जिसका उल्लेख राधा कुमार ने अपनी रचना 'स्त्री संघर्ष का इतिहास' के अन्तर्गत किया है। गाँधी महिलाओं को 'अबला' कहने के सख्त खिलाफ थे, उनकी यह धारणा उनके आचरण, लेखों तथा व्याख्यानों से अनेक बार प्रकट हुई है।

गाँधी का मानना था कि महिलाओं की स्थिति इसलिए भी असंतोषजनक है, क्योंकि उनकी आर्थिक निर्भरता पुरुषों के ऊपर है। उनका कहना था कि जब महिलाओं का शैक्षिक स्तर सुधरेगा तभी वे आर्थिक रूप से आत्मनिर्भर बन पाएंगी। महात्मा गाँधी ने महिलाओं के शिक्षा की वकालत करते हुए कहा कि इससे एक तो महिलाएँ आत्मनिर्भर बनेंगी, दूसरी ओर वे घर व समाज को शिक्षित करने का कार्य करेंगी। गाँधी का कहना था कि जिन महिलाओं की शिक्षा किसी कारणवश नहीं हो सकी तथा जो सामाजिक बंधनों के कारण घर से बाहर जाकर काम-धंधे नहीं कर पाती, चरखा कातकर या तकली चलाकर धन अर्जित कर सकती हैं।

औपनिवेशिक भारत में एक ओर भारत ब्रिटिश सरकार की गुलामी का दंश झेल रहा था, वहीं भारत की महिलाओं को दोहरी गुलामी का सामना करना पड़ रहा था। गाँधी के आगमन के पूर्व 18-19 वीं शताब्दी में समाज सुधारकों द्वारा सामाजिक कुप्रथाओं पर प्रहार किया गया था, परन्तु गाँधी ने महिला मुद्दों को पूरे भारत के समक्ष रखा और उन्होंने महिलाओं को सामाजिक, राजनीतिक व आर्थिक स्तर पर जागरूक करने का प्रयास किया। अपने आन्दोलनों में महिलाओं को शामिल करते हुए उन्होंने कहा कि राष्ट्रीय आन्दोलन तब तक पवित्र नहीं होगा, जब तक महिलाएँ इसमें अपना सहयोग नहीं देतीं। उन्होंने महिलाओं को अबला कहने की कड़ी आलोचना की तथा महिलाओं में 'अद्वितीय दैवीय शक्ति' होने की बात कही। महात्मा गाँधी ने महिलाओं की समस्या को 'मानवीय विमर्श' में शामिल किया। 20 अक्टूबर 1936 में राजकुमारी अमृत कौर को गाँधी ने एक पत्र लिखा— 'महिलाएं अपनी शक्ति और सामर्थ्य को महसूस नहीं करेंगी तो वे हमेशा पुरुष जाति की दासी बनी रहेंगी। मैंने भी एक महिला को दासी बना रखा था, परन्तु 'बा' ने मुझे एहसास कराया कि वो दास नहीं हैं और तब जाकर मुझे अपने कार्यक्रमों की सही दिशा मिली।' उपर्युक्त कथन से प्रमाणित होता है कि महात्मा गाँधी अपनी कमियों को स्वीकारने में जरा भी संकोच नहीं करते थे। ऐसे कई उदाहरण उन्होंने अपनी 'आत्मकथा', 'माई एक्सपेरिमेंट विद ट्रूथ' में किया है। गाँधी ने महिलाओं के जीवन को प्रभावित करने वाली विभिन्न सामाजिक कुरीतियों जैसे बाल विवाह (यद्यपि गाँधी का भी बाल-विवाह हुआ था), सती प्रथा, देवदासी प्रथा, विधवा विवाह-निषेध, पर्दा प्रथा, दहेज प्रथा आदि पर कठोर प्रहार किया। गाँधी ने 27 जनवरी 1946 को मद्रास में रचनात्मक कार्यक्रमों के दौरान कहा कि

महिलाओं को पंचायती स्तर की न्यायप्रियता में शामिल होना चाहिए। गाँधी की कई दृष्टियों से आलोचना की जाती है, परन्तु यह गाँधी की करिश्माई विचारधारा का ही प्रभाव था कि विदेशी महिलाएँ (तारा बेन, सरला बेन आदि) भी उनसे मिलने भारत आईं और आजीवन यहीं बस गईं। स्वतंत्र भारत के संविधान में गाँधी के विचारों का प्रभाव प्रस्तावना, मूल अधिकार और राज्य के नीति-निर्देशक तत्वों में स्पष्ट रूप से देख सकते हैं। यहाँ तक कि वर्ष 1993 में लागू की गई पंचायती राज व्यवस्था में दिया गया एक तिहाई आरक्षण भी गाँधी के विचारों को मूर्त रूप देने का प्रयास है। निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि गाँधी ने महिला प्रगति व सामाजिक समता स्थापित करने का जो स्वप्न देखा था, यद्यपि उसमें हमने आशातीत सफलता हासिल की है तथापि बदलते सामाजिक, राजनीतिक व आर्थिक परिवेश (वैश्वीकरण) में हमें इस दिशा में निरंतर प्रयास करते रहने होंगे।

संदर्भ :

1. अय्यर, राघवन : द एसेंशियल राइटिंग्स ऑफ महात्मा गांधी, 1990 ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, नई दिल्ली।
2. चन्द्र, विपिन : भारत का स्वतंत्रता संघर्ष, 2005, हिन्दी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली।
3. फोर्ब्स, जेराल्डिन : द न्यू कैम्ब्रिज हिस्ट्री ऑफ इण्डिया, 1998, कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, साउथ एशिया पब्लिशर्स, नई दिल्ली।
4. फोर्ब्स, जेराल्डिन : वुमेन इन इण्डिया, 2005, कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, साउथ एशिया पब्लिशर्स, नई दिल्ली।
5. गाँधी, मोहनदास करमचन्द : माई एक्सपेरिमेंट विद ट्रूथ, अनुवादक : महादेव देसाई, पुनःमुद्रित (2018), व्हाइट फाल्कन पब्लिशर्स, चण्डीगढ़।
6. गुहा, रामचन्द्र : गाँधी द इयर्स दैट चेंज्ड द वर्ल्ड (1914-1948), 2017, पेंगुइन पब्लिशर्स।
7. जोशी, गोपा : भारत में स्त्री समानता एक विमर्श, 2006, हिन्दी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली।
8. कुमार, राधा : स्त्री संघर्ष का इतिहास, अनुवादक : रमाशंकर सिंह 'दिव्यदृष्टि', 2002, 2005, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली।
9. रे, भारती : अर्ली फेमिनिस्ट ऑफ कोलोनीयल इण्डिया, 2002, ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, नई दिल्ली।
10. सेट्ठी, जे. डी. : गाँधी टुडे, 1979, विकास पब्लिशिंग हाऊस, नई दिल्ली।
11. योजना पत्रिका, मार्च 2014।

Gandhi and Religion : Between Tradition and Modernity

Dr. Alok Tandon

Hardoi, Uttar Pradesh

Was Gandhi a traditionalist and anti-modern or a critical traditionalist or a post-modernist? Various scholars have tried to fit in Gandhi's thoughts into either of the above framework but none of the above characterization seem to do justice to Gandhi. Recently, again, an effort is being made to treat him as a defender of Indian tradition, in order to establish the superiority of Indian tradition over the Western. This seems to be the part of current trend, throughout the world, of glorifying one's own cultural tradition in opposition to modernity. Some call this "clash of civilizations". Due to this, traditionalists are trying to use Gandhi in support of their side. This is a dangerous trend which not only makes it difficult to understand Gandhi's thought but also makes him a defender of identity politics that is not true. Therefore, it is very pertinent that we re-examine the relationship Gandhi had with Indian tradition as well as with other traditions along with that of modernity. As this paper is focused on Gandhi's views on religion, we shall discuss some key concepts such as truth, non-violence, prayer, service, interpretation of religious texts, religious conversion, religious conflict, religious tolerance, inter-faith dialogue and religion's relationship with nationality, culture and secularism. Our purpose is to find out how far Gandhi transcends both, the religious traditions and western modernity, to create his own synthesis.

For the above purpose, we need to answer the following important questions? What is the difference between 19th century colonial context and the early 20th century context in which Gandhi was historically placed? How was Gandhi's reaction to colonialism different from that of earlier social reformers like Dayananda and Vivekananda? Did Gandhi criticise Indian tradition on the basis of devaluation of ancient Indian tradition or on the yardstick of emerging Western modernity? Did Gandhi's understanding of Indian tradition emanate from classical Indian texts or from folk traditions or from his own constructions? Moreover, can we treat Gandhi's interpretation of '*Ahimsa*' as purely Indian or influenced by some Western thinkers?

Discussing crisis of traditions, British philosopher, Aisdair MacIntyre has termed it as "epistemological crisis" which requires epistemological initiative for its resolution. Publication of Galileo's book, '*Dialogue Concerning Two Chief World Systems*' in 1632,

is a good example from European history, which helped to come out of the crisis of traditional knowledge. A similar type of crisis emerged before Indians in 19th century when imperialism challenged the validity of traditional knowledge. Keeping this in view, when we compare the context of 19th century with that of early 20th century, we find that the time of revivalism and renaissance was gone. The crisis that emerged out of the conflict with Western civilization, could neither be resolved with any revivalistic efforts, nor with any mixing of tradition with modernity nor with a complete rejection of the tradition. Mere social reform was not sufficient to guide Indian freedom movement. It required a comprehensive political philosophy.

The question, in the above context, Gandhi encountered, was how to unite the traditionally disunited Indian public for the struggles against colonialism. From his study and experiences, he was convinced that the above task cannot be achieved by blindly following either tradition or modernity. Therefore, he targeted both, Indian tradition and Western modernity, by his creative interventions to develop his own philosophy. It is not that he did not take anything from Indian tradition or Western modernity but we must understand the yardstick which he used: "The Golden rule is to test everything in the light of reason and our experience, no matter from whom it comes" (Harijan, 28-3-36, p. 53). He also said, "I reject any religious doctrine that does not appeal to reason and is in conflict with morality" (Young India, 21-7-1920, p. 4)

The above quote of Gandhi seems to be a statement of a scientist and not of an Indian *mahatma*. We all know that he, like other previous social reformers, opposed casteism, untouchability, child marriage, *purdah*, *satipratha*, etc. but, unlike them, on the basis of liberal modernity. We are aware of the various influences on the mental growth of Gandhi. Though he called himself a *Sanatani* Hindu, yet the analysis of his key concepts, religious as well, clearly shows that they are different from traditional Indian concepts. To validate our point, we can take Gandhian concept of *ahimsa*. It is a form of active love which is virtue, not discipline. Traditionally, it was presumed that one can adopt perfect *ahimsa* only when one is completely detached but in opposition to this, Gandhi recommended to adopt *ahimsa* while being actively engaged in the world. It was also assumed that personal and political life are different and one need not accept *ahimsa* as strictly in political life as one should in personal. But Gandhi opposed it. The most fundamental difference, in my opinion, is that while traditionally, the aim of *ahimsa* was to make oneself *ahimsak* but Gandhi's problem was how to fight the *himsa* of others in *ahimsak* way. Gandhi was aware that his views on *ahimsa* are different from

that of Indian tradition, as he himself accepted several times:

“Complete nonviolence means complete cessation of all activity. Not such however is my doctrine of nonviolence.” (Young India, 1-6-1921, p. 173)

“Nonviolence is not a cloistered virtue to be practised by the individual for his peace and final salvation, but a rule of conduct for society if it is to live consistently with human dignity.” (CWMG 77:145)

The first quotation refers to *ahimsa* in tradition whereas the second one goes far beyond that. For him, *ahimsa* is a powerful weapon to achieve social justice, instead of merely a means for spiritual salvation. Certainly, we can see here the influence of Tolstoy and Christianity. But we can also argue that he creatively interpreted *ahimsa* in a new way using both Indian and Western traditions but copying none.

One can easily analyse the other Gandhian concepts as it is done above in the case of *ahimsa* and find that Gandhi was neither averse from taking anything good from any tradition nor criticising it. Take, for instance, his views on religion. They seem far removed from the traditional understanding of religion when he contends that religious practices, ideas and beliefs had to be subjected to the test of reason. On the one hand, he has deep faith and acceptance of truth of all religions but on the other hand, he is well aware of imperfections of all existing ones as they come through the interpretations of imperfect human beings. Thus, being an imperfect human institution, it is subject to a process of evolution and reinterpretation. (N.K. Bose, ed. *Selections from Gandhi*, p. 257). Therefore, it seems that Gandhi was having two conceptions of religion, one ideal and the other, that of customary institutional religion. He also compared true religion with a trunk of a tree, and the formal religions with its branches. What was true and perfect religion, that existed only conceptually. It had little in common with dogmas, rituals, superstitions and bigotry which organised religions generally have. For him, religion and morality are inseparable. When he says that politics without religion is of no value, he is talking about universal ethical religion and not organised religions. Actually, one can see him wavering between ideal religion and institutional religion. But, he was able to bring forth a new understanding of religion and its praxis in which fighting against social evils, inequalities and injustices was part of one's own religious duties. His modernity was so deep and radical that he never consulted astrologers and had no time for elaborate puja and rituals.

Gandhi, in no uncertain terms, declared that he was a *sanatani* Hindu but his above understanding of what religion is, modelled his conception of Hinduism. It was altogether different from what orthodox Hindus believed and practised. His Hinduism

is all inclusive, not sectarian, free from hatred and of oneness with not only with other human beings but with all other life.

Though Gandhi aspired for ideal universal religion, yet Hinduism was almost indispensable for his life. Hinduism came closer to his ideal. He asserted: "Not being exclusive religion, it enables the followers of that faith not merely to respect all other religions, but it also enables them to admire and assimilate whatever may be good in other faith" (M.K. Gandhi, *The Essence of Hinduism*, Ahmedabad, Navjeevan Publishing House, 1996, p. 102). However, his belief in Hinduism did not stop him from strongly criticising many of its unhealthy and unjust practices, such as caste system, child widowhood, untouchability and low status of women in society. Thus, he came out as one of the greatest reformers of Hinduism.

Gandhi's rational approach to religion comes to the fore in his attitude to shastras, the principal books of any religion. Though he believed that scriptures of all religions teach the same fundamental message, what he calls "the religion of humanity", yet all of them are equal and occupy a horizontal place. He did not believe in the exclusive divinity of anyone, not even *Vedas*. He could see the twin dangers. Firstly, they come through human prophets and then through commentaries of interpreters. Both being imperfect, he was not willing to surrender his reason, while subscribing to divine revelation. Though he found solace in *Gita* and chanting of *Ramayana*, this could not make him a traditional Hindu in the accepted sense. He clarified that his Rama is not the Rama born in Ayodhya but one who lives in his heart. Likewise his Krishna was Krishna of his imagination.

Similarly, we can trace Gandhi's views on various aspects of religion, such as fasting, prayer, conversion and establishment of ashram to establish his non-traditional way of dealing with religion. Apart from accepting their spiritual utility for self purification, Gandhi used fasting and congregational prayer to mobilize people for removal of wrong doings and create religious harmony and fellowship. In Gandhi's ashram, verses were read or sung from different religious scriptures. Unlike other ashrams which focus on spiritual sadhna alone, Gandhi's ashram was the place where strategies for freedom struggle were also debated with other leaders. It was a cross between traditional ashram and a modern office of a political party. Moreover, he insisted on ashram inmates to wear white khadi to distinguish them as servants of the people, instead of donning saffron clothing of Hindu sanyasins.

Sometimes Gandhi is criticised for his use of Hindu religious symbols in public life. But, in fact he infused traditional symbols with reformist meanings. His frequent use of

the term Ramrajya created much confusion as separatist Muslims accused him of being Hindu nationalist in civic nationalist disguise. Gandhi was deeply troubled by all this and denied having attached any sectarian meaning to the term. Ramrajya, for him, was a synonym for ethical rule based in the consent of the governed where public opinion is highly valued. It was certainly not a Hindu raj. Another example of his use of Hindu religious terms *yajna*, *dana* and *tapas* with his own interpretation. The supreme *yajna* for him, was plying of charkha to create employment for poor millions, *dana* was to dedicate one's body, intellect and possessions for the service of the country and *tapas* was empathising with the sufferings of the untouchables and those who were starving due to famines (CWMG 34, p. 93). Thus, it is evident that Gandhi's use of religious symbols was for highlighting the issues of national and universal importance and not to serve any narrow communal purpose.

Gandhi anticipated the significant role of religious mobilization in politics and was witness to large scale communal violence during partition of India. Therefore, he tried to develop a perspective on inter-faith dialogue and understanding as constituent of a harmonious social order. He not only intervened in situations of communal conflict but also made constructive efforts to structure a non-violent society, marked by going beyond religious tolerance. He made equal respect for all religions the first step towards national reconstruction. He encouraged inter-religious dialogue, so that individuals could see their faith in the critical reflection of another. Gandhi promoted it in many ways. He encouraged for greater knowledge of one's own religion and that of others to develop a self-critique, so that the special loyalty that was aroused by one's own religion did not lead to feeling of superiority to others religions. He even actively encouraged friendship across religions. "Dialogue", to quote Anthony Parel, "was a process, not of superimposing one's own religious views on the other, but of understanding the other as a different religious being." (Anthony J. Parel, *Gandhi's Philosophy and the Quest for Harmony*. Cambridge University Press, 2006, p. 109)

Though Gandhi started with fusing religion as an ethical doctrine with politics, in his last years, he was also separating religion from the nation and opposed politics of communally defined religion with increasing vigour. Religion, for him, was a personal matter and confining it to personal plane would be good for our political life. Gandhi's secular approach is further illuminated by his concept of nationality.' He defined nationhood in non-religious terms. He treated his Indian identity above any other kind of identity. He said, "We are Indians first and Hindus, Muslims, Parsis and Christians after" (CWMG, Vol. XXXVIII, p- 232). He vehemently opposed two nation theory of

Jinnah and Muslim League. In a letter, dt Oct 27, 1947, to H.S. Suhrawardy, then Chief Minister of Bengal, Gandhi wrote, "Hindus and Muslims are not two nations. Hence you and I have to die in the attempt to make them live together as friends and brothers, which they are (CWMG, Vol LXXXIX, p. 418). It was Gandhi's active intervention, though resented by some, Congress reiterated its commitment to build a non-sectarian, democratic India in which people of all faith would live together. India did not become a Hindu Pakistan, is the legacy he left behind.

Unlike Savarkar's fusion of religion and culture, Gandhi separated the two in his arguments against the two nation theory. In his view, religious difference were not absolute, there were so many cultural commonalities which religion cannot deny. Regional commonalities and cohesions undercut religion differences. Savarkar's ideology of cultural nationalism is the antithesis of Gandhi's inclusive nationalism. One may ask as to why, after seven years of independence, the doctrine of religio-cultural nationalism could become so powerful? Perhaps it was tamed by Gandhi's martyrdom but not eradicated. Now, it has raised its head again and is dangerous for the communal harmony. Old style secularism which looked forward God's funeral is facing its worst crisis. In such a situation, Gandhi's inclusive approach to secularism in the form of '*sarvadharmā sambhava*', may be the right alternative. This does not mean giving up one's faith in essentials of religion but asks for equal regard for all faiths. It can not accept monotheist's claim that their God is the only true God. In a multi religious society, like India, secularism hostile to religious faith and practice, cannot take root. Only the Gandhian way of blending tradition of religious tolerance with modernity of keeping religion and state separate can foot the bill. As the challenge is enormous, so is the relevance of Gandhi in these troubled times.

जनगणना, चुनाव—राजनीति व मुस्लिम व महात्मा गाँधी

फिरदौस अजमत सिद्दीकी

एसोसिएट प्रोफेसर

सरोजनी नायडू सेंटर फार विमेन स्टडीज

जामिया मिलिया इस्लामिया, नई दिल्ली

1882 में जब पहली बार हिन्दुस्तान में निकाय चुनाव के पितामाह लार्ड रिपन ने आधुनिक सिद्धांत पर आधारित निकाय चुनाव की प्रक्रिया की नींव डाली उस वक्त यह कोई कल्पना भी नहीं कर सकता था कि बीसवीं सदी में हिन्दुस्तान दुनिया का सबसे बड़ा लोकतंत्र बनकर उभरेगा।

उदारवादी लार्ड रिपन के इस योगदान ने हिन्दुस्तान की सामाजिक और राजनीतिक परिदृश्य ही बदल दिया। 1881 का दशक हिन्दुस्तान की सामाजिक और राजनीतिक इंजीनियरिंग के लिए बहुत खास है इसी साल पूरे मुल्क में पहली बार मर्दुमशुमारी की गई हालांकि जिसके पीछे ब्रितानी शासन का राजनीतिक प्रयोजन कहा जाता है कि इस मर्दुमशुमारी(जनगणना) के जरिए ब्रितानी हिन्द भारत के सामाजिक सोपान को एक फिक्स पहचान देने का पहला संस्थागत प्रयास शुरू हुआ जिसके बाद 1857 के बाद शुरू हुई धार्मिक पहचान को विस्तृत करके बहुत सी जातीय, जनजातीय, पेशेगत व जेण्डर के आधार पर एक अधिकारिक रिपोर्ट जारी होने का क्रम शुरू हुआ कि किस धर्म और जाति के कितने लोग हैं...उनकी कैसी सामाजिक और आर्थिक हालत है...और उनकी जाति की हालत के क्या सांस्कृतिक, ऐतिहासिक व राजनीतिक कारण रहे हैं और सबसे अहम इस रिपोर्ट के जरिए मुस्लिमों को एक जनसंख्या बम के रूप में पहचान दी गई...मुस्लिम औरतों की यौनिकता पर बहुत सी नकारात्मक व शर्मनाक टिप्पड़ियाँ की गईं। भारत प्राचीन काल से देवदासियों और गणिकाओं के लिए प्रसिद्ध रहा है। पर इस रिपोर्ट के जरिए वेश्याओं को मुस्लिम की श्रेणी में रखा गया। इस बात पर कोई एतराज नहीं कि सारी वेश्याएं या सेक्स वर्कर मुस्लिम क्यों। क्योंकि इसके बहुत से सामाजिक और आर्थिक कारण रहे हैं। समस्या इस बात पर है कि आधिकारिक रूप से मुस्लिम औरतों को स्थापित किया गया कि वे सेक्सुअली बड़ी वाइब्रेंट हैं। मुस्लिम औरत हिन्दू औरत से ज्यादा फरटाइल है। और सारी बुरे चाल चलन की हिन्दू औरतें इस्लाम स्वीकार कर लेती हैं इसलिए सारी वेश्याएं मुस्लिम हैं। इसलिए मुस्लिमों की तादात बड़ी तेजी से बढ़ रही है। तो जनसंख्या का हवा पहली सेंसस रिपोर्ट में ही दे दिया गया और मजेदार बात यह है कि इस समय परिवार नियोजन की संकल्पना भारत तो छोड़िए पूरे विश्व में कहीं नहीं थी।

इस जनगणना रिपोर्ट के फौरन बाद लार्ड रिपन की निकाई चुनाव की पहल ने एक तरह की राजनीतिक हलचल पैदा कर दिया। एक तरफ बहुसंख्यक हिन्दुओं के सामने निकट भविष्य में अल्पसंख्यक होने का खतरा पैदा हो गया। दूसरी तरफ मुस्लिम सोशल रिफार्मर जो अभी तक सिर्फ कौम को कैसे पिछड़ेपन से निकालकर आधुनिक शिक्षा से लैस करके मुख्यधारा से जोड़ने का चोलेंज था अब उनकी फिक्र में राजनीतिक मुद्दे भी आ गए। क्योंकि बावजूद इसके कि सेंसस रिपोर्ट में उन्हें

बच्चा पैदा करने की मशीन कहा गया लेकिन कहीं भी किसी भी प्रांत में उनकी वृद्धि दर हिन्दुओं से अधिक नहीं थी और औसतन वह 13-14 फीसदी ही कुल आबादी के थे।

और उसी दौरान बंगाल के बढ़ते राष्ट्रवाद पर कंट्रोल करने के लिए एक समानान्तर राजनीतिक सेप्टी वाल्व अखिल भारतीय कांग्रेस के रूप में 1885 से स्थापित किया गया ताकि शिक्षित बुर्जुवा की राजनीतिक महत्वाकांक्षा को तृप्त किया जा सके और कांग्रेस के दो तीन अधिवेशन के साथ ही मुस्लिम बुर्जुवा में अल्पसंख्यक होने की भावना ने जड़ जमा लिया कि अब उनका राजनीतिक भविष्य बहुसंख्यक हिन्दुओं के अधीन खतरे में होगा जो पूरी तरीके से ब्रह्मवादी संस्था है। 1887 में ही मोहम्मडन सोशल कान्फ्रेंस के रूप में मुस्लिमों ने कांग्रेस को एक करारा जवाब दिया। कहने को तो मोहम्मडन सोशल कान्फ्रेंस का मकसद मुस्लिमों की सामाजिक शैक्षणिक हालत पर चर्चा करना था पर इसके विपरीत यह हिन्दुस्तान में व्याप्त राजनीतिक परिदृश्य से यह अपने को अलग नहीं कर सका और मुस्लिमों का राजनीतिक मुस्तकबिल उनकी चर्चा का अहम हिस्सा हो गया। जिसकी परिणति 1906 में स्थापित मुस्लिम लीग के रूप में हुई। और 1906 में ही आगा ख़ाँ के अधीन एक मुस्लिम डेलीगेशन वायसराय लार्ड कर्जन से मिला कि मुस्लिमों के लोकल चुनावी प्रतिनिधित्व पर आरक्षण को सुनिश्चित करने की चर्चा करने के लिए। यह मीटिंग आने वाले दशकों के लिए भारतीय राजनीति में एक मील का पत्थर साबित हुई। 1909 में मार्ले मिंटो रिफार्म के जरिए सेपरेट इलेक्टोरेट के सिद्धांत को वैधानिक रूप से स्वीकार कर लिया गया हालांकि इसके पीछे ब्रिटिश की कोई मुस्लिम प्रेम नहीं बल्कि राष्ट्रवादी मुस्लिमों की राजनीतिक महत्वाकांक्षा को चिंगारी देकर बंग भंग आंदोलन को दबाने का प्रयास था। परंतु यह एक ऐसा कदम था कि जिसने भारत की भौगोलिक स्थिति बल्कि चुनावी राजनीति को हमेशा के लिए बदल दिया। मुस्लिमों का यह खौफ की हिन्दू बहुल देश में वह दोगम दरजे के नागरिक हो जाएंगे दिन प्रतिदिन और जड़ जमाती गई। इसी बीच 1891, 1901, 1911 व 1921 की जनगणना रिपोर्ट सबने एक सुर में मुस्लिमों की बढ़ती काल्पनिक जनसंख्या पर चिन्ता व्यक्त की जिस वृद्धि दर का कोई लाजिकल कारण देने में यह सारी सेंसेस रिपोर्ट फेल रही अलबत्ता 1921 की रिपोर्ट के बाद 1925 की हिन्दू महासभा की चिन्ता का कारण बनी कि किस प्रकार मुस्लिम हम पाँच और हमारे 25 के सिद्धांत पर बढ़ रहे हैं और यह हिन्दू राष्ट्र के लिए एक खतरा है और हर सेंसेस रिपोर्ट में मुसलमानों में वेश्याओं और विधवाओं को जनसंख्या वृद्धि दर का एक कारण बताया गया कि किस प्रकार हिन्दू औरतों का गर्भ मुस्लिमों की जनसंख्या वृद्धि का कारक है जिसने लव जिहाद की परिकल्पना को जन्म दिया। यह सब मुद्दे न सिर्फ साम्राज्याधिक सौहार्द को बिगाड़ने की वजह रही बल्कि इसने चिरकालीन अल्पसंख्यक और बहुसंख्यक का भय स्थापित कर दिया साथ ही लव जिहाद के बीज भी यहीं मिलेंगे, कि कैसे जींस जैकेट से लैस मासूम हिन्दू बच्चियों को फुसला रहे हैं और बेटे बचाओ आंदोलन ने जगह जगह खूनी रूप धारण किया। मुजफ्फरनगर का दंगा इसकी ज्वलंत मिसाल है।

क्या वाकई एक समुदाय अपने युवकों को अंतर्समुदाय अंतर्धर्मीय विवाह या प्रेम प्रसंग को प्रोत्साहित कर सकता है। जैसा कि कुछ कट्टरपंथी वर्ग इस बात को प्रचारित कर रहे हैं कि लव जिहाद एक समुदाय विशेष की तकनीक है दूसरे समुदाय की लड़कियों को अपने प्रेम जाल में

फंसाने की। इस तकनीकी की ट्रेनिंग मदरसों में दी जा रही है। जहां आकर्षक युवाओं को आधुनिक कपड़ों में लैस कर गर्ल्स स्कूल के सामने खड़ा कर दिया जाता है।

क्या ये नए आरोप मुस्लिम युवाओं को नए ढंग से हाशिए में नहीं खड़ा करते। जहाँ अभी तक ये आरोप था कि वो दाढी रखते हैं, टोपी लगाते हैं, कुर्ता पजामा पहनते हैं तो हो सकता है वो किसी फंडामेन्टलिस्टिक एक्सट्रीमिस्टिक आतंकवादी सेपरेटिस्ट गतिविधियों में लगे हों और अगर किसी पश्चिमी वेशभूषा में लैस मुस्लिम लड़के का प्रेम संबंध इत्तेफाक से किसी गैर मुस्लिम लड़की से हो जाए तो उसे कहेंगे कि ये मुसलमानों की स्ट्रैटजी है हिन्दू लड़कियों को बहलाने की। हम ये क्यों नहीं समझते कि यही प्रेम संबंध तो एक हिन्दू लड़के और मुस्लिम लड़की के बीच भी हो सकता है तो क्या ये एक समुदाय की चाल है दूसरे समुदाय को नीचा दिखाने की। बहू-बेटी बचाओ आंदोलन व सांप्रदायिकता में क्या संबंध है। क्या इस तथाकथित आंदोलन की आड़ में सदियों से चली आ रही अमन-चैन को खत्म करने की चाल नहीं है। वजह एक कट्टरपंथी पार्टी अपने परंपरागत वोट बैंक को वापस चाहती है। तो सत्ताधारी वर्ग दो समुदायों को लड़ा कर दोनों हाथों से लड्डू खाना चाहते हैं। सबको हर पाँच साल में आने वाला चुनाव नजर आता है।

दरअसल अगर हम अपने आसपास गौर करें तो ये छोटे-छोटे मुद्दे बड़े आम हो गए हैं। खासतौर से गत 15-20 वर्षों में हिन्दुस्तानी समाज का जितना विषीकरण किया गया, उतना शायद ही पहले रहा हो और अंतधर्मी विवाह हिन्दू-मुस्लिम दंगों की एक वजह बन गया। किसी भी समाज का सांप्रदायिकरण कभी भी रातो-रात नहीं होता और न ही कोई साम्प्रदायिक दंगा तत्काल प्रभाव से होता है। तत्काल कारण हो सकते हैं। परन्तु उस दंगे की पृष्ठभूमि एक सोची समझी विचारधारा का नतीजा होता है। ये जरूरी नहीं है कि एक साम्प्रदायिक विचारधारा के परिणति हमेशा एक दंगे के रूप में होगी। परन्तु ये नामुकिन है कि एक साम्प्रदायिक दंगा बिना किसी विचारधारा के हो जाए।

खिलाफत आंदोलन, महात्मा गाँधी और मुस्लिम हताशा—

मार्ले मिंटो सुधार के साथ ही एक नई बहस ने हिन्दुस्तान के सियासी सरगरमीं को बढ़ा दिया। सेपरेट इलेक्ट्रोड की मान्यता ने हिन्दू मुस्लिम के बीच एक बड़ी खाई पैदा कर दी, और जिसकी परिणति कई दंगों से हुई। इस दशक में ही महात्मा गाँधी का उत्कर्ष हिन्दू मुस्लिम संबंध के लिए बढ़ा अहम रहा, चंपारण सत्याग्रह के बाद गाँधी जी का अहम रोल खिलाफत आंदोलन के लिए आह्वान रहा। इस आंदोलन में गाँधी जी के शामिल होने के बाद माना जाता है कि 1857 के बाद यह पहला हिन्दू मुस्लिम द्वारा संगठित आंदोलन था जिसमें वह आपस के तमाम मतभेदों के भुलाकर एक हुए थे जिसका श्रेय सिर्फ गाँधी जी को था। जहाँ मुस्लिम के लिए खिलाफत एक मजहबी जिम्मेदारी थी वहीं काँग्रेस के लिए एक उपनिवेशवाद के खिलाफ अंतर्राष्ट्रीय राजनीति में हस्तक्षेप का मौका भी। मुस्लिम राष्ट्रवादियों ने सबसे पहले इसके लिए बाल गंगाधर तिलक फिर गाँधी जी को तैयार किया। और गाँधी जी ने अपने असहयोग आंदोलन में मुसलमानों का साथ की शर्त के साथ खिलाफत के लिए मुस्लिम दल को आश्वस्त किया। अगस्त 1920 तक यह आंदोलन काफी मुखर हो चुका था और राष्ट्रीय आंदोलन और खिलाफत तहरीक का पूरी तरह एकीकरण हो गया था। पूरे हिन्दुस्तान में हर जगह मीटिंग की गई असहयोग आंदोलन का प्रोग्राम बनाने के साथ ही खिलाफत दिवस मनाया

गया। कलकत्ता में कांग्रेस का खास सम्मेलन किया गया जिसमें बड़ी तादात में मुस्लिमों ने हिस्सा लिया जो इससे पहले इतनी गर्मजोशी से न था। 1920-21 के दोनों कांग्रेस अधिवेशन में हिन्दू और मुस्लिम सेक्रेटरीज़ खिलाफत कमेटी और कांग्रेस कमेटी से भरी हुई थी। कौमी यकजहती का इससे पहले शायद ही 1857 के बाद दिखा हो जितना इन तीन (1920-21) सालों में रहा। और हिन्दुओं ने पहली बार महसूस करना शुरू किया कि मध्य एशिया की समस्या कितनी नजदीकी से जुड़ी हुई है भारतीय उपनिवेशवाद की समस्या से। और 1921-22 तक मुस्लिम की आशाएँ कांग्रेस के साथ बहुत ईमानदारी के साथ रही जिसमें गाँधी जी का बड़ा अहम रोल था।

पर उसके बाद की घटनाओं से खासतौर पर मोपला विद्रोह से मुस्लिमों का मोहभंग फिर से शुरू हो गया। और इसके बाद तबलीगी जमात और शुद्धी आंदोलन दोनों सक्रिय हो गए। सबसे जायादा मुश्किल इस बात को लेकर थी कि 1920-22 के आंदोलन में हिन्दू और मुस्लिम दोनों ने अपना तन मन लगाकर ब्रितानी हकूमत की मुखालिफत की पर दोनों की वजह अलग थी एक के लिए खिलाफत धार्मिक था दूसरे के लिए राजनीतिक और यह लाजिम था कि यह ज्यादा दिन नहीं चल पाया। इसलिए इसी दौरान हिन्दू साम्प्रदायिक सोच के नेताओं के मन में यह भय आया कि उन्होंने इस आंदोलन को सपोर्ट करके एक अलग राजनीतिक समस्या को पैदा करने की ताकत को बढ़ावा दे दिया जिसे फौरन कन्ट्रोल करने की जरूरत है। और उधर मुस्लिम तंजीम भी सक्रिय हो गई साथ ही इसने महावीर दल और अली घोस को जन्म दिया और आपस में विद्वेष चरम सीमा पर पहुँचने लगा। 1926 में जब खिलाफत लीडर जेल से बाहर आए तो उन्हें एक नया नजारा मिला। मौलाना जफरुल मुल्क का मानना है कि जिस इमानदारी से अली बंधू और दूसरे राष्ट्रवादी मुस्लिम नेता अपने समुदाय के साम्प्रदायिक तत्त्वों का करारा जवाब दे रहे थे उस गति से कांग्रेस से यह प्रत्युत्तर नहीं मिला, और अगर ऐसा होता तो कुछ और होता। जिसके परिणाम स्वरूप यूनियन काँग्रेस का संगठन हुआ वो भी असफल रही तब गाँधी जी के नेतृत्व में एक और 100 सदस्यीय संगठन बना और यह बहुत प्रभावशाली रहा। जब समस्या अपनी चरम पर थी और राजनीतिक प्रतिनिधित्व का सवाल बहुत अहम था खासतौर पर मुसलमानों के लिए और 1927 में यह फिर दिल्ली में मिले जिसमें मदन मोहन मालवीय और मौलाना मोहम्मद अली दोनों गले मिले जिसकी परिणति 1928 की नेहरू रिपोर्ट में हुई। 1921-1931 के बीच लगभग 11 दंगे भारत के लगभग 40 शहरों में हुए जिससे मुस्लिमों का अल्पसंख्यक का भय और जड़ जमा गया। उधर गाँधी जी भी सेपरेट इलेक्टोर्ट के सिद्धांत के खिलाफ थे खासतौर पर दलित के लिए। हालाँकि गाँधी जी ने लगातार इस दौरान अल्पसंख्यक और बहुसंख्यक के भय के सिद्धांत को उनके धर्म और संस्कृति के साथ तारतम्य बैठाने को राष्ट्रीय एकता का मूलमंत्र दिया और इसे बहुसंख्यक की जिम्मेदारी बताया कि वह अल्पसंख्यकों को इस भावना से निकालें परन्तु 1930 के बाद भारतीय राजनीति का परिदृश्य बिल्कुल बदल चुका था और मुस्लिम लीडरों अलगाववाद की भावना प्रवेश करना शुरू कर दी थी जिसपर गाँधी का अब काँग्रेस के कुछ मुसलमान नेताओं पर ही असर था और मुस्लिम लीग का काफी उग्र रूप सामने आने लगा खासतौर पर 1937 के प्रांतीय चुनाव के बाद जिसकी परिणति पाकिस्तान के रूप में हुई।

चुनावी बाध्यता—

ऐसे अविश्वास के माहौल में अल्पसंख्यक मुस्लिमों के पास अब सिवाय सरकार की तरफ से प्रोटेक्टिव मेजरमेंट के दूसरा कोई रास्ता न था। 1916 के लखनऊ पैक्ट में लीग ने अपनी इस जिद को पूरा भी कर लिया और शायद लखनऊ पैक्ट का उल्लंघन न होता तो पाकिस्तान का नामोनिशान न होता। इस पैक्ट के हिसाब से प्रावेंशियल लेवल पर सेपरेट इलेक्टोरेट के सिद्धांत को मान लिया गया और बंगाल और पंजाब जहाँ लीग बहुसंख्या में थे वहाँ 50 फीसदी सीट रिजर्व की यू.पी. सेंट्रल प्राविस में 1/3 जोकि कांग्रेस के बहुत से लीडर के लिए आपत्ति का कारण रहा कि कई प्रांतों में मुस्लिम बहुसंख्या या अच्छी तादात में होने के बावजूद क्यों आरक्षित सीट की जाए। लखनऊ पैक्ट को एक तरफ जहाँ बी. आर. अम्बेडकर ने माना कि इस समझौते से जहाँ एक तरफ हिन्दुओं की तरफ से एक तरह की रियायत थी वहीं इसने दोनों समुदायों के बीच कोई सुलह नहीं पैदा किया। जहाँ औपनिवेशिक हालात में इस पैक्ट को बहुत अहमियत दी गई दोनों समुदायों के लिए वहीं 1947 के बाद इस पैक्ट के जरिए कांग्रेस की आलोचना की जाती रही है कि उसने अखिल भारतीय प्रतिनिधि होते हुए भी अपनी पोजीशन के साथ समझौता कर लिया और इसने मुस्लिम सम्प्रदायवाद और अलगाववाद से समझौता कर लिया और फांसिस राबिंसन का भी मानना है कि मुस्लिम लीग तमाम मुसलमानों का प्रतिनिधित्व नहीं करती थी यह तो सिर्फ यू. पी. के यंग मुस्लिम लीडर व कांग्रेस के बीच एक डील थी।

ज्यादातर प्रांतीय कांग्रेस कमेटी ने लखनऊ पैक्ट का व्यक्तिगत लेवल पर विरोध किया। हैरतअंगेज बात यह है कि बिहार के मजहूरल हक (कांग्रेस) ने इसका सख्त विरोध किया और कहा कि उन्हें इसे मानने को बाधित किया गया। इस तरह से 20वीं सदी के चुनावी सुधार ने न केवल भारत के भौगोलिक प्रांत को परिवर्तित किया बल्कि यहाँ की राजनीतिक परिदृश्य के लिए यह सरगर्मियाँ बड़ी अहम हो गईं। मुस्लिम ने 1920 के बाद खासतौर पर चेम्सफोर्ड सुधार के बाद अपने लिए एक खौफ पैदा कर लिया जिसे की काल्पनिक कहा जाए तो गलत न होगा कि बहुसंख्यक हिन्दू राष्ट्र में मुस्लिम को सेकेण्ड क्लास का नागरिक बना दिया जाएगा और आज यही माँग जंतर मंतर पर धरना देने वाले खुले आम कर रहे हैं कि 2029 तक मुसलमान बहुसंख्यक हो जाएगा इसलिए इनपर कंट्रोल जरूरी है कि दो बच्चों का नियम सबके लिए बना दिया जाए। यह डर जो औपनिवेशिक जनगणना रिपोर्ट में उठा आज मुकम्मल जड़ जमा चुका है कि 1881—1931 तक सारी रिपोर्ट मुस्लिम को बच्चा जनने की फैक्ट्री के रूप में प्रोजेक्ट कर रही है, और उसकी वजह उनके खाना पीना, विधवा पुनर्विवाह का छूट, बहुविवाही, वेश्यावृत्ति की व्यापकता और एक भी संसद रिपोर्ट किसी भी वृद्धि दर की सही व्याख्या करने में असफल रही कि किसी देश की जनसंख्या वृद्धि के तार्किक कारण क्या हैं और यह अपने आपमें बहुत हास्यास्पद है कि कैसे कोई जेनेटिकली ज्यादा फर्टाइल होगा। यहाँ तक 1920 के बाद यह बहस आम हो गई और 1925 में बनी हिन्दू महासभा ने मुसलमानों पर संगठित आरोप लगाया कि हम पाँच और हमारे पच्चीस जोकि अपने आपमें तथ्यों के खिलाफ है मुस्लिम में कभी भी बहुविवाह आमतौर पर प्रचलन में नहीं थी बल्कि यह जमींदार और कुलीन वर्ग की शान शौकत का प्रतीक था जो किसी भी मजहब का हो सकता था, हिन्दू या मुस्लिम यहाँ तक की जब

ब्रिटिश भारत में बसे तो उनके भी कुलीन वर्ग ने अंतहपुर व हरम व्यवस्था को अपनाया। ठीक वैसे जैसे राजा व नवाब वर्ग ने। दूसरा अगर माँस का सेवन फर्टिलिटी का कारण है तो योरोप की नकारात्मक ग्रोथ रेट न होती। ऐसे बहुत से अतार्किक वजह बताई गईं जिसे मुस्लिम के खिलाफ एक तरह का प्रॉपोगेण्डा के तौर पर इस्तेमाल किया गया। हिन्दू विधवाओं का मुस्लिम मर्दों से शादी जिसने आज के लव जिहाद की पृष्ठभूमि तय की जबकि सच्चाई यह है कि जिस तरह से हिन्दू समाज में बेवाओं की हालत खराब थी और दूसरी शादी पूरी तरह वर्जित थी बावजूद सख्त कानून के मुस्लिम भी उनसे पीछे न थे बेवा उनके घर के लिए भी अपशकुन थीं। तो ऐसे में लिबरल खाना, लिबरल शादी की रस्म या किसी कौम को जेनेटिकली फर्टाइल घोषित करना तर्कसंगत नहीं है। और मुस्लिम ऐसी भ्रमित रिपोर्ट का शुरु से शिकार हो गया जिसका आज बहुत नकारात्मक असर है कि मुस्लिम औरतों को बच्चा जनने की मशीन बताना बहुत शर्मनाक है। किसी भी देश की जनसंख्या वृद्धि के बहुत से सामाजिक, आर्थिक और वैज्ञानिक कारण होते हैं जिन्हें यह प्रॉपोगेण्डा करने वाले या तो समझते नहीं या जानबूझकर समझना नहीं चाहते।

हाल में प्रस्तावित जनसंख्या बिल का देशहित में स्वागत होना चाहिए पर उसके साम्प्रदायिक अभिप्राय को नजरअंदाज करने संगठनात्मक रूप से अल्संख्यकों को डराने का द्योतक है कि किस प्रकार खुले आम मुस्लिम समुदाय को बच्चे जनने की फैक्ट्री के रूप में देश की राजधानी जंतर-मंतर पर पेश किया जा रहा है जो एक समुदाय विशेष के लिए बहुत अपमानजनक है। जनसंख्या विनियमन-2019, निजी बिल के जरिए जनसंख्या नियंत्रण की बात की जाए तब तक तो ठीक पर एक समुदाय विशेष पर कटाक्ष की वह सांस्कृतिक विभाजन का जिम्मेदार या सच्चर कमेटी के हवाले से मुस्लिमों में औसतन 2 और 11 का अनुपात सरासर आपत्तिजनक है। जनसंख्या का सीधा संबंध शैक्षणिक और आर्थिक कारक है न कि धर्म जिसे औपनिवेशिक रिपोर्ट ने प्रचारित किया और हम आज भी उसी को आधार मान रहे हैं। मुझे समझ में नहीं आता कि 1881 से 2011 तक हुई वह एकतरफा वृद्धि दर गई कहाँ, जबकि मुस्लिम पूरी जनसंख्या का औसतन उस समय भी 14-15 प्रतिशत रहा और आज भी, उस गति से तो अब तक 50-50 का कम से कम अनुपात आ जाना चाहिए था। दूसरा मेरा प्रश्न है कि भारत सरकार को औपनिवेशिक रिपोर्ट की तरह ही धर्म के आधार पर हुई जनगणना को जाति, वर्ग व धर्म के अनुसार प्रकाशित करना चाहिए जिसपर खुली चर्चा की जा सके न कि आकलन पर आधारित जनगणना को आधार माना जाए।

Reference:

Primary:

- 1- Census Report of North Western Province of Agra and Oudh (Henceforth CR), 1881, compiled by Edmund White, Allahabad, year of publication is missing, NAI, New Delhi
- 2- CR, 1891, D.C. Bailey, Allahabad, 1894, NAI, New Delhi.
- 3- CR, 1901, R- Burn, Allahabad, 1902, NAI, New Delhi

4. CR, 1911, E-A-H- Blunt, Allahabad, 1912, AU Central Library, Allahabad.
5. CR, 1921, E-H-H-Edye, Allahabad, 1921, State Archive, Lucknow
6. The Communal Problem: Report of The Kanpur Riots Enquiry Committee, 1933, National Book Trust edition, New Delhi, 2005

Secondary Books:

1. Dalrymple, William] The Last Mughal: The Fall of a Dynasty Delhi, 1857, Penguin, VIKING, New Delhi, 2006.
2. Gandhi's India: Unity in Diversity, 2008, National Book Trust of India,
3. Hasan, Mushirul, 'A Moral Reckoning', Oxford University Press, New Delhi, 2009.
4. Khan, Iftikhar Alam, 'Sir Saiyid Ahmad Khan' (Urdu), Urdu Academy, Delhi, 2008
5. Mohemmad, Shan ed. The Aligarh Movement: Basic Documents: 1864-1894, Meenakshi Prakashan, 1978.
- 6- Reves, peter, 'Landlors and Governments in Uttar Pradesh: A Study of their Relations until Zamindari Abolition', Oxford University Press, 1991.
- 7- Robinson, Francis, Separatism among Muslims of India, Oxford University Press, New Delhi, 1993.
8. Sajjad, Mohammad, 2014, Muslim Politics in Bihar, Routledge, India
9. Siddiqui, Firdous Azmat, 2014, A Struggle for Identity: Muslim Women in United Province, Cambridge University Press, India (Foundation Imprint)

गाँधी की 'सुप्त भली भावनाओं को किताबों' ने जगाया

कुमार वीरेन्द्र

एसोसिएट प्रोफेसर,

हिन्दी एवं आधुनिक भारतीय भाषा विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय

विचारको, बुद्धिजीवियों, क्रांतिकारियों, नेतृत्वकर्ताओं आदि की वैचारिकी के निर्माण में पुस्तकों की अहम भूमिका रही है। पुस्तकों के रूप में उपलब्ध साहित्य ने सदैव महान शख्सियतों की मानसिक निर्मिति में सक्रिय दायित्व निभाया है। पुस्तकों ने बहुतो को बनाया है तो बहुतो को बिगाड़ा भी है। पुस्तकों की संगति मनुष्य की संगति से ज्यादा प्रभावशाली मानी जाती है। दिशा-भ्रम की स्थिति में कई बार पुस्तकें दिशा-बोध भी कराती हैं और संवेदना बोध भी। कई ने जीने की कला पुस्तकों से सीखी तो कई लोगो ने मरने की कला। जिया कैसे जाए यह एक आम समस्या है, मरा कैसे जाए यह खास। किताबें दोनों चक्रों (जीवन-मृत्यु) को सुलझाती हैं। एक अच्छी किताब का उद्देश्य मन को नियंत्रित करना नहीं बल्कि उसका सुसंगत विकास करना होना चाहिए। शहीद-आजम भगत सिंह के उदाहरण से इस बात की पुष्टि भी की जा सकती है। यह सच है कि भगत सिंह ने जीवन के कुल 23 वर्ष पूरे किए, पर यह भी सच है कि जेल में रहते हुए मन के सुसंगत विकास और वैचारिक निर्माण के लिए लाहौर के द्वारकादास पुस्तकालय से पुस्तकें मंगवाकर पढ़ीं। मानव चरित्र को समझने के लिए उन्होंने उपन्यास खूब पढ़े। अंग्रेजों की कमजोरी जानने के लिए उन्होंने नेपोलियन की बायोग्राफी पढ़ीं। अंग्रेजों की आलोचना के लिए उन्होंने जार्ज बर्नार्ड शॉ को पढ़ा। एंगेल्स की पुस्तक 'फैमिली प्राइवेट प्रापर्टी एंड स्टेट' जेल में ही उन्होंने पढ़ी। उन्होंने आस्टिन की 'जुरिस्प्रुडेंस' से नोट्स लिए और जज से तर्कसम्मत न्यायिक बहस के बारे में अपनी मनःस्थिति तैयार की। उन्होंने 'एनार्किज़्म' (अराजकतावाद) पर ईमागोल्डमैन का लेख पढ़ा, साथ ही फ्रांसीसी अराजकतावादी वेलिएन्ट को भी पढ़ा। उन्होंने जैक लंडन की पुस्तक 'आयरन हिल' (घोड़े की एडी में लोहा) को भी पढ़ा था। 'इन्कलाब जिंदाबाद' के नारे को समझने के लिए उन्होंने आप्टन सिंक्लेयर की पुस्तक 'बोस्टन एंड आयल' को पढ़ा था। उन्होंने जेल में ही एन्ड्रोव की पुस्तक 'सेवन हू वेयर हैंग्ड' को ड्रामाटाईज (मंचित) किया और फासी के बारे में एक निजी मानसिक वैचारिकी निर्मित की।

महात्मा गांधी ने भी कदम बढ़ाने के पहले पुस्तकों का अध्ययन किया और पुस्तकों की ताकत को खुद ही स्वीकारा, गाँधी ने लिखा भी खूब और पढ़ा भी खूब। सच पूछिए तो गाँधी की वैचारिकी पुस्तकों ने ही निर्मित की, अन्यों ने भी की होगी पर पुस्तकों ने ज्यादा की।

महात्मा गाँधी ने 'सत्य के प्रयोग' नामक आत्मकथा में उन पुस्तकों का जिक्र अत्यंत प्रमुखता से किया है, जिनने उनकी दृष्टि को अत्यंत गहराई से प्रभावित किया और जीवन पर व्यापक असर डाला।

गाँधी जी जोहान्सबर्ग से नेटाल के लिए रवाना हो रहे थे तो पोलक उन्हें स्टेशन पहुँचाने गए थे और एक किताब गाँधी जी के हाथ में देकर उन्होंने कहा कि 'यह किताब रास्ते में पढ़ने लायक है, पढ़ जाइयेगा। आपको पसंद आयेगी।' पुस्तक का नाम था – 'अन्दू द लास्ट' रस्किन की किताब थी ? गाँधी जी ने लिखा है कि 'इस किताब को हाथ में लेकर मैं छोड़ ही न सका। उसने मुझे पकड़ लिया।' जोहान्सबर्ग से नेटाल तक चौबीस घंटे का रास्ता था ट्रेन शाम को डरबन पहुँचती थी। पहुँचने के बाद गाँधी को सारी रात नींद ही नहीं आई। कुछ किताबे व्यक्ति को सुला देती है, पर इस किताब ने गाँधी की नींद उड़ा दी। अंततः गाँधी ने इस पुस्तक में प्रकट किये हुए विचारों को अमल में लाने का इरादा किया। इसके पहले गाँधी ने रस्किन की कोई पुस्तक नहीं पढ़ी थी। गाँधी ने स्वीकारा कि "मेरा पुस्तकीय ज्ञान बहुत ही थोड़ा है। पर यह कह सकता हूँ कि जो थोड़ी किताबें मैंने पढ़ी हैं उनको ठीक तरह से पचा सका हूँ। इन पुस्तकों में से जिसने मेरे जीवन में तत्काल महत्त्व का रचनात्मक परिवर्तन करा दिया हो वैसी तो यही पुस्तक कही जाएगी।" बाद में गाँधी ने 'अन्दू दिस लास्ट' का अनुवाद किया और वह 'सर्वोदय' नाम से छपा। "एक पुस्तक का जादू भरा असर" शीर्षक देते हुए अपनी आत्मकथा में उन्होंने लिखा कि "मेरा यह विश्वास है कि जो चीज मुझमें गहराई से भरी हुई थी उसका स्पष्ट प्रतिबिम्ब मैंने रस्किन के इस ग्रन्थ रत्न में देखा और इसके कारण उसने मेरे हृदय पर अपना साम्राज्य जमा लिया और उसमें प्रकट किये हुए विचारों पर मुझ से अमल कराया।" इस स्थल पर गाँधी एक कवि की परिभाषा करते हैं और इस बहाने किसी कृति का महत्त्व रेखांकित करते हैं। बकौल गाँधी "हममें जो भली भावनाएँ सुप्त हों, उन्हें जगाने की शक्ति जिसमें हो, वह कवि है, पर गाँधी यह भी स्वीकार करते हैं कि "सब कवियों का सब पर एक सा असर नहीं होता है, क्योंकि सब में सब भली भावनाएँ सामान मात्रा में नहीं होती हैं।" रस्किन को पढ़कर गाँधी ने 'सर्वोदय' के तीन महत्त्वपूर्ण सिद्धान्तों को समझा। पहला— सबके भले में अपना भला समाया हुआ है, दूसरा— वकील और हज्जाम दोनों के काम की कीमत एक सी होनी चाहिए, क्योंकि आजीविका का हक सबको बराबर है और तीसरा— सादा, मेहनत—मशकत का, किसान का जीवन ही सच्चा जीवन है। 'सर्वोदय' ने गाँधी को दीपक की भाँति स्पष्ट रास्ता दिखा दिया, सवेरा हुआ और वह उस पर अमल के प्रयत्न में लग गये।

गाँधी ने सन 1908 में जहाज पर 'हिन्द स्वराज' लिखा था और 22 नवम्बर, 1909 को इसकी प्रस्तावना में पढ़ी गई पुस्तकों के महत्त्व को रेखांकित किया था— "जो विचार यहाँ रखे गए हैं, वे मेरे हैं और मेरे नहीं भी हैं। वे मेरे हैं, क्योंकि उनके मुताबिक बरतने की मैं उम्मीद रखता हूँ। वे मेरी आत्मा में गढ़े—जड़े हुए जैसे हैं। वे मेरे नहीं हैं, क्योंकि सिर्फ मैंने ही उन्हें सोचा हो सो बात नहीं। कुछ किताबें पढ़ने के बाद वे बने हैं। दिल में भीतर मैं जो महसूस करता था, उसका इन बातों ने समर्थन किया।" गाँधी की लेखकीय ईमानदारी देखिए कि उन्होंने उन किताबों को भी देख लेने के लिए पाठको को प्रेरित किया, जिनका आधार गाँधी ने लिया था। वह लिखते हैं— "यह साबित करने की जरूरत नहीं कि जो विचार मैं पाठको के सामने रखता हूँ, वे हिन्दुस्तान में जिन पर (पश्चिमी) सभ्यता की धुन सवार नहीं हुई है ऐसे बहुतेरे हिन्दुस्तानियों के हैं। लेकिन यही विचार यूरोप के हजारों लोगों के हैं, यह मैं अपने पाठको के मन में अपने सबूतों से ही जाँचना चाहता हूँ। जिसे इसकी खोज करनी हो,

जिसे ऐसी फुरसत हो, वह आदमी वे किताबें देख सकता है। उन्होंने यह भी आश्वस्त किया कि अपनी फुरसत से उन किताबों में से कुछ न कुछ पाठकों के सामने रखने की मेरी उम्मीद है।”

जहाँ किसी कारणवश पुस्तकों का आधार गाँधी जी नहीं ले पाए थे, वहाँ यह बात उन्होंने साफ कर दी थी। गाँधी ने सन 1924 में एक पुस्तक लिखी थी “दक्षिण अफ्रीका के सत्याग्रह का इतिहास” इसके पहले खण्ड की प्रस्तावना उन्होंने 2 अप्रैल 1924 को जुहू (बम्बई) में लिखी थी। इस पुस्तक के 30 प्रकरण उन्होंने यरवदा जेल में लिखे थे, वे बोलते गए थे और भाई इन्दुलाल याज्ञिक लिखते गए थे। गाँधी जी लिखते हैं कि “बाकी के प्रकरण पीछे लिखने की सोचता हूँ। जेल में मेरे पास आधार के लिए पुस्तकें न थी। उन्हें इकट्ठा करने की इच्छा नहीं है।” हालांकि गाँधी ने जेल में तमिल और उर्दू का भाषा का अपना ज्ञान भी बढ़ाया। उन्होंने स्वीकार किया है कि ‘सन् 1893 के बाद का मेरा वाचन और अध्ययन मुख्यतः जेल में ही हुआ। इन दोनों भाषाओं का ज्ञान मैंने बढ़ाया अवश्य, पर वह सब जेल में ही। तमिल का दक्षिण अफ्रीका में और उर्दू का यरवदा जेल में। ‘तमिल सीखने के लिए गाँधी ने ‘तमिल-शिक्षक’ नामक पुस्तक पढ़ी थी। यह पुस्तक उन्हें ‘पोंगोला स्टीमर’ के एक डॉक्टर ने दी थी। इस स्टीमर पर सवार होकर गाँधी दक्षिण अफ्रीका से हिन्दुस्तान आने के लिए सन् 1896 के मध्य में सवार हुए थे। गाँधी ने माना है कि यह पुस्तक इस रीति से लिखी गई थी कि तमिल सीखने के लिए अतिरिक्त मदद की आवश्यकता न पड़े। गाँधी ने यह भी स्वीकारा कि ‘मेरा तमिल का ज्ञान तो स्टीमरों में और जेल में जितना मिला था, उतना ही था। उसमें भी पोपकृत उत्तम ‘तमिल स्वयं शिक्षक’ से आगे मैं न बढ़ पाया था। उर्दू लिपि का ज्ञान वही था, जो जहाज पर पा सका था और खास फारसी-अरबी शब्दों का परिचय उतना ही था जितना मुसलमान दोस्तों की सोहबत से हासिल हो गया था, संस्कृत, जो हाईस्कूल में सीख पाया था। गुजराती भी स्कूली ही थी।’

जोहान्सबर्ग में गाँधी जी को कब्ज रहता था और जब-तब सिरदर्द भी हो जाता था। एक दोस्त ने उन्हें ‘जस्ट रिटर्न टू नेचर’ (प्रकृति की ओर लौटो) नामक पुस्तक दी। इसे पढ़कर गाँधी जी ने मिट्टी का इलाज तुरंत शुरू किया और उसका आश्चर्यजनक प्रभाव हुआ। उपचार इस प्रकार था-साफ, खेत की लाल या काली मिट्टी लेकर उसमें अंदाज से पानी मिलाकर साफ पतले गिले कपड़े में लपेटकर पेट पर रख कर वह उस पर पट्टी बाँध देते थे। यह पुलतिस वह रात को सोते वक्त बांधते और सबेरे या रात को जब नींद खुलती खोल देते थे। इससे उनका कब्ज जाता रहा।

अपरिग्रह, संभव और ट्रस्टीशिप की अवधारणा गाँधी ने गीता के अध्ययन से ग्रहण की थी। सन् 1903 के आस-पास उन्होंने विवेकानंद और मणिलाल नमुभाई का ‘राजयोग’ पढ़ना शुरू किया। एक मित्र के साथ उन्हें पतंजलि का ‘योगदर्शन’ पढ़ा। बहुतों के साथ ‘गीता’ का अभ्यास किया। अनूदित पुस्तकों की मदद से संस्कृत की मूल गीता को उन्होंने समझा और नित्य एक या दो श्लोक कंठस्थ करते-करते तेरह अध्याय याद कर लिए। बकौल गाँधी ‘इस गीता के पढ़ने का असर मेरे साथी पढ़ने वालों पर तो जो कुछ पड़ा उसे वे जाने, मेरे लिए तो वह पुस्तक आचार की एक प्रौढ़-पथ प्रदर्शिका बन गई। वह मेरा धार्मिक-कोष हो गई। नये अंग्रेजी शब्दों के हिज्जे या उनके अर्थ के लिए जैसे अंग्रेजी शब्दकोश उलटता वैसे आवरण की कठिनाइयाँ, उसकी अटपटी समस्याएं गीताजी से हल करवाता। उसके अपरिग्रह, समभाव वगैरा शब्दों ने मुझे पकड़ लिया।... ट्रस्टी शब्द का अर्थ गीताजी

के अभ्यास के फलस्वरूप विशेष रूप से समझ में आया।' गीता को 'शास्त्रों का दोहन' और 'सारे उपनिषदों का निचोड़' मानने वाले गाँधी ने गीता को 'माता' की संज्ञा दी और कहा कि 'आज गीता मेरे लिए केवल बाइबिल नहीं है, केवल कुरान नहीं है, मेरे लिए वह माता हो गई है। मुझे जन्म देनेवाली माता तो चली गई, पर संकट के समय गीता—माता के पास जाना मैं सीख गया हूँ। मैंने देखा है जो कोई इस माता की शरण जाता है, उसे ज्ञानामृत से वह तृप्त करती है।' गाँधी ने गीता के श्लोकों का सरल—सुबोध भाषा में तात्पर्य दिया, जो 'गीता—बोध' के नाम से प्रकाशित हुआ। उन्होंने सारे श्लोकों की टीका की और उसे 'अनासक्तियोग' का नाम दिया। कुछ भक्ति—प्रधान श्लोकों को चुनकर 'गीता—प्रवेशिका' पुस्तिका निकलवाई। इतने से भी उन्हें संतोष नहीं हुआ तो उन्होंने 'गीता—पदार्थ—कोष' तैयार करके न केवल शब्दों के सुगम अर्थ दिए, अपितु उन शब्दों के प्रयोग—स्थलों का निर्देश भी किया।

हिन्दू धर्म की ठीक—ठीक समझ विकसित करने के लिए गाँधी ने कवि रायचंद भाई द्वारा भेजी गई पुस्तकें पढ़ी, उनमें प्रमुख थी— 'पंचीकरण', 'मरित्माला', 'योगवासिष्ठका', 'मुमुक्षु—प्रकरण', 'हरिभद्र सूरिका', 'षडदर्शनसमुच्चय' इत्यादि।

उन्होंने टाल्सटाय की पुस्तकों का अध्ययन बढ़ा लिया उनका 'गारस्पेल्स इन ग्रीफ' (नव विधान का सार), 'हवाट टु डू' (क्या करें) आदि पुस्तकें ने गाँधी के हृदय पर गहरा असर डाला और इससे गाँधी सही बात ठीक से समझने लगे थे कि विश्वप्रेम मनुष्य को कहाँ तक ले जा सकता है। गाँधी टाल्सटाय से बेहद प्रभावित थे लेकिन टाल्सटाय की पुस्तक 'द किंगडम ऑव गाड इज विदिन यू' का उन पर ज्यादा गहरा असर पड़ा था। बकौल गाँधी 'टाल्सटाय की बैकूठ तुम्हारे हृदय में हैं' ('द किंगडम ऑव गाड इज विदिन यू') नामक पुस्तक ने मुझे मोह लिया। इस पुस्तक की स्वतंत्र विचार शैली, उसकी प्रौढ़नीति और उसके सत्य के सामने ईसाई मतावलम्बी मि० कोट्स की दी हुई सब पुस्तकें उन्हें शुष्क लगी। कोट्स ने उन्हे किताबों से लाद दिया था। ज्यों—ज्यों वह गाँधी जी को पहचानते जाते त्यों—त्यों उन्हे जो पुस्तकें अच्छी लगती, गाँधी जी को पढ़ने को देते रहते। गाँधी जी ने भी केवल श्रद्धा से उन पुस्तकों का पढ़ना स्वीकार किया। इन पुस्तकों पर दोनों में बहस भी होती। सन् 1893 में दक्षिण अफ्रीका में रहते हुए गाँधी ने ऐसी जिन पुस्तकों का अध्ययन किया उनमें प्रमुख हैं— सिटीटेंपल वाले डॉ० पारकर की 'कमेंटरी (टीका), पियर्सन का 'मेनी इनफालिबस प्रूफ्स', बटलर की 'एनालोजी', एडवर्ड मेटलेंड एवं एना किंग्फोर्ड की परफेक्ट वे '(उत्तम मार्ग)', बाइबिल का नया अर्थ आदि। लेकिन इन पुस्तकों का ज्यादा असर गाँधी जी पर ना हुआ। बकौल गाँधी उसमें (विशेषकर बटलर की एनालोजी) में ईश्वर के अस्तित्व के बारे में दी गई दलीलों का मेरे लिए कोई उपयोग न था; क्योंकि यह मेरा नास्तिकता का काल नहीं था। पर जो दलीलें ईसा के एक मात्र अवतार और मनुष्य और ईश्वर के बीच में मध्यस्थता करने वाला होने के विषय में दी गई थी उनकी छाप मुझ पर न पड़ी।

अन्य धर्मों का अपना ज्ञान बढ़ाने के लिए गाँधी ने खूब किताबें पढ़ी और उन पर अपने विचार भी प्रगट किए उन्होंने सेलका कुरान (टीका) खरीद कर पढ़ा और इस्लाम—संबंधी और पुस्तकें प्राप्त की। उन्होंने वाशिंगटन अरविंग कृत 'लाइफ ऑव मुहम्मद एण्ड हिज सक्सेसर्स' (मुहम्मद का जीवन

और उनके उत्तराधिकारी) और कार्लाइल की 'मुहम्मद-स्तुति' पढ़ी और कहा कि पैगम्बर के प्रति मेरा सम्मान बढ़ा। धार्मिक अध्ययन के क्रम में गाँधी ने नर्मदाशंकर की 'धर्म विचार' नामक पुस्तक पढ़ी और कहा कि उसने मेरे मन को अपनी ओर खींचा। मैक्समूलर की 'भारत क्या सिखाता है?' ('इण्डिया-हवाट कैन इट टीच अस?') को गाँधी ने बड़ी रुचि से पढ़ा। उन्होंने थियोसोफिकल सोसायटी द्वारा प्रकाशित उपनिषदों का भाषांतर पढ़ा और उसकी खूबियाँ समझी। उन्होंने 'दी सेयिंग्स ऑफ जरथुस्त' (जरथुस्त के वचन) नामक पुस्तक को रुचि लेकर पढ़ा। ईसा और बुद्ध की तुलना करने के लिए उन्होंने एडविन अर्नाल्ड की 'लाइट ऑव एशिया' (बुद्धचरित) नामक पुस्तक पढ़ी और दोनों की तुलना करते हुए लिखा कि 'बुद्ध की दया को देखिए, वह मनुष्य-जाति से आगे बढ़कर अन्य प्राणियों तक जा पहुँची थी। उनके कंधे पर खेलते हुए मेमने का चित्र आँखों के सामने आते ही क्या आपका हृदय प्रेम से परिपूर्ण नहीं हो जाता? यह प्राणीमात्र के प्रति प्रेम मैं ईसा के चरित्र में नहीं पाता।

हिन्दुस्तान के इतिहास की जानकारी के लिये गाँधी ने, मि. पिंकट की सलाह पर 'के और मैलेसन' का लिखा 1857 के गदर का इतिहास पढ़ा और आदमी की पहचान के लिये लेवेटर, शेमल पेनिक, स्नेल और शेक्सपियर की किताबें लंदन और दक्षिण अफ्रीका में पढ़ीं। कानून की अच्छी समझ विकसित करने के लिए गांधी ने 'रोमन लॉ' (लैटिन में) ब्रूम की 'कामन ला', स्नेल की 'इक्विटी', ह्वाइल और ट्यूडर के 'लीडिंग केसेज' (नजीर मुकदमें), विलियम्स और एडवर्ड्स की अचल संपत्ति-विषयक तथा गुडीव की चलसंपत्ति-विषयक पुस्तक अत्यंत रुचिपूर्वक पढ़ी और इतनी ही रुचि से मेइन का 'हिंदू ला' पढ़ा।

गाँधी ने स्वास्थ्य और आहार पर लिखा भी खूब और पढ़ा भी खूब। स्वास्थ्य के प्रति उनकी सचेतनता का ही परिणाम है कि उन्होंने बेंथम की 'उपयोगितावाद' पर लिखी पुस्तक पढ़ी, पर मांस खाना स्वीकार न किया। उन्होंने साल्ट की 'प्ली फॉर वेजिटेरियनिज्म' (अन्नाहार की हिमायत) पढ़ी और अन्नाहार के फायदे पर अमल किया और माता से अन्नाहार के संबंध में की गई प्रतिज्ञा का पालन किया। इसके लिए उन्होंने हार्वर्ड विलियम्स की 'दी इथिक्स ऑव डायट' (आहारनीति), अना किंग्सफर्ड की 'उत्तम आहार की रीति' (The perfect way in Diet) नामक पुस्तकें और डॉक्टर एलिन्सन की आरोग्य-विषयक टिप्पणियाँ पढ़ी।

गाँधी ने अपने पिताजी की खरीदी हुई नाटक की किताब 'श्रवण-पितृ-भक्ति' बड़े चाव से बचपन में ही पढ़ी थी और 'सत्यवादी हरिश्चंद्र' नाटक देखा था। गाँधीजी का जब विवाह हुआ, तो उन्होंने निबंध का एक छोटा परचा खरीदकर पढ़ा और सीखा कि एक पत्नीव्रत का पालन करना पति का धर्म है और पत्नी से छल-कपट नहीं करना चाहिए। उन्होंने अपने चचेरे भाई से 'रामरक्षास्तोत्र' का पाठ करना बचपन में ही सीखा और याद किया। इस कारण तेरह वर्ष की अवस्था से ही उन्हें रामायण श्रवण पर आत्यंतिक प्रेम बढ़ा। उन्होंने तुलसीदास की पुस्तक 'रामचरितमानस' को भक्तिमार्ग का सर्वोत्तम ग्रंथ माना है। उन्होंने राम-काव्य परंपरा में ही मैथिलीशरण गुप्त का 'साकेत' भी पढ़ा और अपनी सम्मतियों से खूब हलचल पैदा की। गाँधी ने 'मनुस्मृति' (अनुवाद) का भी अध्ययन किया और टिप्पणी की कि 'मनुस्मृति के पढ़ने से मुझे उस समय अहिंसा की शिक्षा तो नहीं ही मिली।..

.....पर एक बात ने मन में जड़ जमा ली—यह संसार नीति पर टिका हुआ है। नीतिमात्र का समावेश सत्य में है। सत्य की खोज तो करनी ही है।’

दक्षिण अफ्रीका में रहते हुए बच्चों के पालन—पोषण के लिए भी गाँधी ने बकायदा पुस्तकें पढ़ी। ऐसी ही एक किताब का जिक्र गाँधी ने अपनी आत्मकथा में किया है। डॉ. त्रिभुवनदास की ‘माने शिखावण’ (माता की सीख) नामक पुस्तक पढ़कर उन्होंने अपने बच्चों का पालन—पोषण किया। इतना ही नहीं गाँधी ने यह भी स्वीकारा है कि ‘अंतिम बच्चे के जन्म—समय में मेरी पूरी परीक्षा हो गई। पत्नी को प्रसव—वेदना यकायक आरम्भ हुई। डॉक्टर घर पर न थे। दाई को बुलाना था। वह पास होती तो भी उससे प्रसव कराने का काम हो न सकता था। प्रसव कार्य का सारा काम मुझे अपने हाथों ही करना पड़ा। सौभाग्यवश मैंने ‘माने शिखावण’ पुस्तक में इस विषय को ध्यानपूर्वक पढ़ लिया था, इसलिए मुझे परेशानी न हुई।

यह बात स्पष्ट है कि गाँधी की सुप्त भली भावनाओं को किताबों ने किस कदर जगाया।

संदर्भ:

1. सत्य के प्रयोग अथवा आत्मकथा, मोहनदास करमचन्द गाँधी, अनुवाद—महाबीर प्रसाद पोद्दार, सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, नई दिल्ली, संस्करण—2014
2. हिन्द स्वराज मोहनदास करमचन्द गाँधी, शिक्षा भारती, दिल्ली संस्करण—2017 (मूल हिन्द स्वराज गुजराती में है। यह सबसे पहले दक्षिण अफ्रीका के ‘इंडियन ओपीनियन’ के कुछ स्तंभों में प्रकाशित किया गया था। गाँधी ने इसे वर्ष 1908 में लंदन से दक्षिण अफ्रीका लौटते समय लिखा था। सन् 1909 में इसका अंग्रेजी अनुवाद प्रकाशित हुआ। इस पुस्तक के बारे में गाँधी ने कहा था—‘यह पुस्तक मेरी श्रद्धा का मानदंड है’)।
गीता माता, महात्मा गाँधी, सस्ता साहित्य मण्डल प्रकाशन, नई दिल्ली, संस्करण—2017.

The Idea of Social Justice – A Gandhian Perspective

P. S. HARISH

Assistant Professor

Department of Medieval/Modern History

University of Allahabad

The concept of Social Justice has been a very significant term being used in the present scenario. From past to the present, social justice had assumed varied dimensions and it is also related with time and circumstances. In other words, the nature of social justice changed from time to time depending upon the changing situation. Historically, there was not much significance attached to social justice, though we have sporadic references to it. But in course of time when people began to become aware of their rights and privileges, it began to assume a wider importance. According to the United Nations, 'Social justice may be broadly understood as the fair and compassionate distribution of the fruits of economic growth.'¹ Another definition by National Association of Social Workers envisages 'social justice as the view that everyone deserves equal economic, political and social rights.'² Social workers aim to open the doors of access and opportunity for everyone, particularly those on greatest need.

BACKGROUND:-

In September 1888, Gandhiji sailed off to England to become barrister and in this regard, he had to convince his family, for it was considered wrong to cross the seas and go abroad according to the prevailing custom of the time. It was not an easy task for Gandhi to adjust to the changed situation in England, for it was entirely different in language, dress, food and other aspects. However, he took it very seriously and got enriched in English and Latin. In 1891, Gandhi was called to the bar in London High court, but he had to return back to India the same year.³ After coming back from abroad, Gandhi could not become a successful lawyer and hence he had to return back to Rajkot only to draft petitions for litigants.⁴ It was under these circumstances that Gandhi received an offer from an Indian firm at South Africa and he accepted it. Gandhi arrived at South Africa in 1893 where he had to face different challenges and fight against all kinds of problems. Gandhi observed that non-whites, especially Indians had been facing lot of discrimination in South Africa and he himself had experienced it while travelling in the first class coach of a train to Pretoria.⁵

Not only the above mentioned incident, but also, there were many other instances where Gandhi faced humiliation. Hence Gandhi felt the necessity to fight for dignity rather than keeping quiet and in this regard the train journey from Durban to Pretoria was considered by Gandhi as a turning point in his life. Mentioning about this in his autobiography, Gandhi called it as the 'moment of truth' for he began to understand the harsh reality that Indians were facing outside the country. In his words, he said the following: 'I thus made an intimate study of the hard condition of Indian settlers, not only by reading and hearing about it, but by personal experience. Saw South Africa was no country for a self-respecting Indian and my mind became more and more occupied with the question as to how the state of things might be improved.'⁶

In course of time, Gandhi became a key personality responsible for uniting Indians in South Africa into an organized group by founding Natal Indian Congress in 1894. Through this, he opposed various actions of British that curtailed the rights of Indians and other local people. Later on Gandhi understood that the British could not be defeated by force, but only by a transformation through heart with a pure and genuine effort. While in South Africa, Gandhi started a weekly journal 'Indian Opinion' in 1909. It was here that Gandhi made his first experiment with satyagraha against the proposed Asiatic ordinance that targeted against Indian immigrants. Along with satyagraha, Gandhi also practiced the art of Ahimsa and Brahmacharya. All these activities prepared the base for the subsequent course of events that had to take place later when Gandhi returned to India from South Africa in 1915. Soon, Gandhi began to experiment with satyagraha as well as Ahimsa on Indian soil and the first chance for him came through the Champaransatyagraha in 1918.⁷ It was through this incident that Gandhi raised to prominence. The Khedasatyagraha too followed in which Gandhi became successful again and became a hero in the eyes of Indians.

Gandhi was convinced that British were able to rule India due to the support given to them by Indians and the day the latter decided not to cooperate with them in their endeavours to rule the country, India would become independent. As Gandhi began to become popular among the masses, he became famous in the Congress too, for it began to transform from its elite appeal to mass appeal changing the very character of the Congress. Every step that Gandhi took could reach to the masses. Starting from Non-cooperation to Civil Disobedience movement, he could connect with the people through his principles of Ahimsa and Satyagraha. In other words, it can be said that Gandhi made the people to understand that even without adhering to violent means;

one can achieve success at any level.

GANDHIAN CONCEPT OF SOCIAL JUSTICE:-

Throughout his life, starting from his stay in South Africa till Indian independence, Gandhi kept himself engaged in fighting for Justice. He believed in the principle of simple living and high thinking and was certain that the needs of everyone could be fulfilled but not the greed. Hence Gandhi believed that one should try to live with minimum resources. Truth, love and Non-violence had always been very close to his heart and this was always reflected in his actions. Gandhi's justice was meant not only for himself or an individual or a community alone but for the entire humanity.⁸ His concept of Justice was struggled against the apartheid in South Africa, the atrocities committed by the British government on non-whites, the discrimination meted out to untouchables in Indian society, deplorable condition of women in all societies etc. According to him, if the rights of even a single individual are compromised in seeking justice, the whole purpose is forfeited.

Though Gandhi never wrote or spoke particularly on the subject of justice, still it can be seen as ultimate end for all his movements. His inclination especially to Social Justice had a binding in all his ideas and thought processes. According to him, a just state can strongly stand only when it is rested on the principles of Truth, Love and Nonviolence. Further, Gandhi gave an example of Plato's writings on the importance of justice enjoyed in an Ideal State. He believed that justice encompasses both spiritual and material prosperity for all. For Gandhi, justice was an End, an End which could be achieved only by Just Means.

Regarding religion, Gandhi strongly felt that no religion was superior to the religion of righteousness and truth. He compared all the religions to the branches of the same tree that teach harmony, humility and brotherhood. This in turn would nurture social harmony. Gandhi considered Social Justice and Social Harmony as two symbiotic virtues of state which led eventually to true Swaraj. Justice and Swaraj could be possible only when everyone was free to practice one's religion, have faith and worship according to one's own choice. He further states that an ideal state can be established only if people understand and perform their duties well and this in due course leads to truth and justice. A society built up on the principles of social harmony was considered as an ideal place for the people to live in. Gandhi was of the view that as God has created everyone equal, hence each one of them should be treated without any discrimination and this leads to the establishment of a truthful and just society

which Gandhi had called as 'Sarvodaya Society' For the sustenance of a just society, it is also essential that there is no 'communal spirit, for it could bring in a gap in the society.⁹

Gandhi also believed that a socially just order could not be a full reality unless women were treated equally along with men. He always felt that emancipation and empowerment of women was mandatory in society and that they had every right and benefits along with men. Gandhi's love for his mother and her simple living made a lasting impact on him. Not only this, but the sacrifices made by his wife Kasturba made him to feel that women at that period needed to rise and be at par with men. One more factor responsible for Gandhi's concern for women was the prevalence of many social evils. He was against the institution of purdah, child marriage, sati system, untouchability and above all the dowry system which brought down the status of women very much.

He considered marriage to be a sacrament imposing obligations on both the partners equally. Gandhi supported monogamy and advocated widow remarriage. He was of the view that all those rights enjoyed by men should be bestowed by women as well. Although, Gandhi's life and his writings can be considered as treatises of Justice, his concepts of Satyagraha, Sarvodaya and Ramarajya are directly associated with his vision of a socially just world.¹⁰ Further, economic and political developments along with an egalitarian society were the three main elements of justice. Infact in Indian thought, from the period of Vedas, justice was perceived as something innate in human being. As one is born, the individual comes under the debt of nature and is obliged to pay back to the mother earth in particular in order to enjoy the benefits during one's lifetime. However, Nature is ultimately the final arbiter of justice. Hence ways of nature become the principles of ethics and morality.

Hence it can be concluded that the aspect of social justice has a significant relevance presently, although it had been changing from time to time based on the prevailing circumstances. Gandhi's principle of social justice aimed for the creation of a just and equal society so that every individual could get their due share. His practical experience in South Africa and India made him to fight for the end of discrimination at all levels for a just society and this according to him was possible only with Truth, Love and Non-violence. He felt that God had created everyone equal and thus communal harmony is also necessary for building up an egalitarian society or Sarvodaya. Gandhi further opined for the emancipation of women and other weaker sections so as to

enable the element of justice percolate deep into the society for a holistic development.

Reference :

1. <https://www.sfoundation.org>
2. Ibid
3. Gandhi, M K., *The Story of My Experiments with Truth*, Navjivan Publishing House, 1927, p 79
4. Ibid
5. Ibid p 109
6. Ibid
7. Hardiman, David, Chamaparan and Gandhi: Planters, Peasants and Gandian Politics. Pouchepadass, Jacques (Review), *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol 11 (1), pp 99-101, 2001
8. Gandhi, Mohandas, The Collected works of Mahatma Gandhi, in Erickson, Eric, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*, W.W. Norton, New York, 1969, p 342
9. Gandhi, M.K., *India of my Dreams*. Compiled by Prabhu R.K., Navjivan Publishing House, Ahmedabad, 1947, p 277
10. Ibid

Relevance of Gandhian Ideals of Economy in the Age of Globalisation: a Critical Study with the Aspect of Swadeshi

Dr. Mohd. Rais Khan

Asst. Professor cum Asst. Director (Academic)
Dept. of Higher & Technical Education
Union Territory of Pondicherry (Govt. of India)

After a long journey, world is on the path of development. During the march of life human beings have changed much and their life patterns have under gone remarkable changes. In almost every walk of life there have been developments which have made the world very prosperous. On the economic front also things have improved a lot. Technological developments have facilitated greater material prosperity and material progress. Economic development implies the growth of economic wealth of a nation. It is a process through which a nation improves the economic, political and social well being of its people. It can be defined as the efforts to improve the economic well being and quality of life of a community. Hence economic development may be described as a process whereby simple, low income national economies are transformed into modern industrial economies. The dominant development model of our times is economic globalization.

Globalization is mostly understood to mean integration of the economy of the country with the globe economy. On the contrary, the critics of globalization argue that it is a strategy of the developed countries to expand their markets in other countries. The market driven globalization has widened the economic disparities among nations and people. In the present age of globalization, poor people as well as the underdeveloped nations are getting marginalized. It is true that world economic integration is making opportunities for individuals round the world. But it is also leading to widening the gaps between the poorest and richest countries. Many of the poorest countries are marginalized from the growing opportunities of expanding international trade, investment and in the use of new technologies. This was clearly stated by Jogdand and Michael when they wrote "...while the world may be full of complex mobility and interconnections, there are also quite a number of people whose experience is marginal to, or excluded from, these movements and links. Indeed not everyone and every place participates equally in the circuits of interconnections that transverse the globe. And this, too, is the world of globalization."¹

Therefore, it has exciting possibilities and at the same time it can lead to unprecedented miseries. Globalization has created a serious social crisis affecting wage workers, farmers and employees everywhere. The march of globalization adversely affected agriculture, the backbone of Indian economy. Unemployment and poverty shot up as a result of the decline of indigenous cottage and small-scale industries. A

huge number of workers lost their jobs. The quality of life, especially in the rural areas declined with a steady decline of social services mainly in education and health. In this system, the government will have not much to invest in the schemes favoring the weaker sections of the society since its reliance is necessarily on market and market can never be a benefactor of the deprived classes.

All these point to the fact that the world in the 21st century witnesses the global triumph of market economics, the retreat of the state, and the generation of unprecedented wealth. The need of the hour is that kind of policy that can ensure the availability of basic amenities and equal opportunities to the poorest and deprived classes also so that social equality and rights could be enjoyed by all. The benefits of development should reach the poor and all the hurdles in the path of their emancipation should be removed. Here lies the relevance of Gandhian economic principles. Gandhi's relevance is perhaps even greater to this century than to the one in which he lived.

Mahatma Gandhi was not an economist in the academic sense of the term and he did not produce a treatise or some such thing on economic system which he visualized for India. In some of his general works, lectures, letters written to, or editorials in young India and Harijan he made references to the kind of economic system which according to him was ideal for the country. Gandhian economic ideals were in a sense a logical corollary of his political and moral principles such as 'Swaraj', 'Sarvodaya', Truth and Non-violence etc. To an extent, we can say that his entire life and philosophy were based on Truth, Non-violence, dignity of labor and simplicity. Based on these wider social principles, Gandhi derived his economic ideas which if brought together would give a picture of the economic system that he visualized.²

Gandhi's economics did not aspire to growth and accumulation, but instead to people's 'swaraj' or control over their own destinies. He opposed the deployment of machines if people were out of work. He did not believe in unlimited wants, but instead reminded us that the world produces enough for the needs but not the greed of every human being. From the concept of Swaraj emerged the ideas of Swadeshi and self-sufficiency. And from the principle of Truth and Non-violence emerged a series of economic ideas like non-exploitation, non-possession, trusteeship, bread labour and so on. All these ideas, which in fact having originated under different contexts, formed the founding pillars of Gandhian economic system.³

An important ideal on which Gandhi based his economic programme was the ideal of 'swadeshi.' Swadeshi is a central concept in Gandhi's economic thought. It is an eternal principle. It has emerged out of his idea of swaraj. It is in conformity with the goal of sarvodaya. It has both individual and group application. Literally, the term swadeshi means 'one's own country'. Gandhi noticed that the deep rooted poverty of the Indian masses was due to their departure from the swadeshi principles in the economic sphere. As a remedial measure, he asks every Indian to invite the spirit of swadeshi and help his neighbors in their needs as he helps himself. With such self-

supporting and serving nature, every Indian village will become an autonomous unit.

'Simple living and high thinking', was a principle that played a significant part in Gandhi's life. He adopted this principle much to the advantage of the nation. As a practical idealist, he found that it was in this ideal that the remedy of the ills of modern civilization lies. Modern industrialism creates in man, according to him, the desire to increase wants and acquire material wealth at the cost of human values.⁴ He suggests that simple life is the only means of attaining eternal happiness. It is because of his infallible faith in simplicity that he advocated decentralization of economy.

Inspired by the ideas of Gandhi, Nehru emphasized the need for a rapid and radical but peaceful socio-economic transition. Through economic planning, Nehru wanted to establish a strong and self-reliant India with a just and social order. He adopted planning not as an end, but as a means at the "well-being and advancement of the people as a whole, at the opening out of opportunity to all and the growth of freedom and the method of co-operative organization and action".⁵ Though Nehru gave enough attention to decentralization in the different Five Year Plans, his successors could not keep his tradition. They gradually left his way and by the time of the current Five Year Plan, we were very much diverted from the concept of decentralization. This led to an economic crisis because we were not able to achieve what we aimed through planning i.e., eradication of poverty and unemployment. The over centralization also resulted in the inefficiency of political power and corruption.

The New economic Policy of 1991 kick started the unbalanced phase in India's economic development. Through this policy, globalization has led to the emergence and growth of a new rich class with its love for dispensation of wealth, social power and luxuries. Multinational and transnational companies have become the major actors in international politics and economics. Prices of essential commodities, lives saving medicines and other necessities have shot up. Today, everything is for sale; Privatization has become a tool for exploiting the nature without constraint degrading the environment. Liberalization and globalization have led to unbridled consumerism, flight of capital from India, killing of local industries in the name of competition and efficiency.⁶

We see that the new economic policy of neo-liberalization resulted in the concentration of wealth in the hands of a selected few, keeping the majority out of the development. It has created two sections within the nation.⁷ One is the liberalized India of the billionaires and the booming middle class and the other is that of the common man, helpless farmers committing suicides, disposed tribal and other marginalized folks. Liberalisation has also created an unstable economy which is evident in the current turmoil ruling the markets the world over. Altogether we can say that it is not at all an ideal model of development. Above all, the industrialization with its mechanization took away from men initiative for work and changed them into nothing but machines. It made life mechanical and artificial. The result is that man lost the zest for life. He seeks an escape by indulging in purely sensuous pursuits like drinking,

gambling and the like.

Swadeshi for solution to the economic crisis:

Having outlined the ailment of Indian economy, we can now look how Gandhian developmental strategy can help us to solve this crisis to some extent. Gandhi held that economics and ethics cannot be separated from each other and must be studied as a whole. In the opinion of Anthony. J. Parel, "Gandhi, in his turn, re-emphasized this meaning: a sound economy is one that empowered the last and the least of society, and helped to create and develop in them the necessary capacities and moral dispositions".⁸ The principle of buying in the cheapest and selling in the dearest market was the most inhuman law of economics, for market in globalization is based on the concept of 'buy now and pay later'. As against this Gandhiji considered economic decentralization as the fundamental principle and this is what we need today. One of intellectual of our country is also said "decentralization will be able to mobilize the grass roots knowledge and public awareness to prevent the misuse of public funds for private ends."⁹ In India, democracy will succeed only when it is built up in a grass root manner. This can be done by following the Gandhian concept of *Swadeshi*.

Gandhi created it clear that true self-government wasn't just political independence by Indians. It meant a modification within the economic pattern and political power through ethical revolution of the individual upwards through society as an entire. He believed that there was no one to be compelled, to have a society supported by the Western notions of greed and wealth however, an ethical people who cared for every other and followed their spiritual goals.¹⁰ This translated, in his vision, to a more equal society supported completely by different religious groups showing tolerance towards one another, and engaged in small-scale economic activities. He distrusted large-scale means of production since it led to an increase in difference and nonharmonious relations between the members of society.

Furthermore, Gandhi was deeply suspicious of the power of state to influence growth, and hence relied on the self-control of an individual as the force that could transform the society. To formulate his theory, he delved not only into Hindu and other Indian religions but also the contrarian Western thoughts which asserted that industrialisation had led to spiritual and social decline of the Western society.¹¹

Gandhi realized that much of the heart rending poverty of the masses is due to the ruinous departure from swadeshi in the economic life. His thesis was that India would not have been poor if the articles of consumption had not been brought from outside India. The broad meaning of swadeshi is the use of all home made things to the exclusion of foreign things. Gandhi believes that the economic good of all lies in strictly practicing the principles of *swadeshi*. It is a plea for protecting village industries which enjoys abundant manpower. We have to provide food, work and employment to our immediate neighbors. *Swadeshi* is a doctrine employed for the protection of home industry. According to Man Mohan Choudary "the principle of swadeshi is a fundamental concept in Gandhian economic thought. It defines the relation of

individual to his society and the larger world in terms of socially responsible economic behavior.”¹² Thus the practice of *swadeshi* would result in innumerable self supporting and self contained units meeting their primary needs locally and exchange with other units such necessary commodities that are not locally producible.

Swadeshi spirit never allows exploitation of the raw materials of a country. It does not neglect the powerful man-power. Wasting time and money in producing goods which are unsuitable to the Indian, amounts to the negation of the *swadeshi* spirit. It is false *swadeshi*. At the same time, *swadeshi* does not mean boycotting foreign goods. Gandhi observes “any article is *swadeshi*, if it sub-serves the interest of the millions, even though the capital and talent are foreign but under effective Indian control”.¹³ *Swadeshi* is also one of the ways of non-violence and therefore a true believer of *swadeshi* will not harbor any ill-feeling towards foreign things. It is not a cult of hatred but a doctrine of selfless service that has its roots in ahimsa. Gandhi would be prepared to buy from any part of the world, things that are needed for the growth of his country, but he would insist on the use of *swadeshi* when such foreign things are sought to be imported that hamper the economic status of home industry.¹⁴ *Swadeshi* thus is not an outright rejection of everything foreign. It is based on a feeling of concern for the economic and political stability of one's own country.

The concept of *swadeshi* comprises three propositions, the first being the reduction of wants by each individual consumer; the second , the reordering of preferences in such a way that it is made up mostly of goods produced in the neighbourhood; and the third is the cooperation of the consumer with his neighbour producer to make them both work effectively. This principle decries competition and stresses the need to promote cooperation between the consumer and producer, which in turn leads to a downward trend in cost function.¹⁵

Swadeshi is one of the best ways of preventing manufacture of goods in abundance that creates unemployment and exploitation. If a person wishes to increase his business so as to supply also the needs of others than those who belong to that unit, he will find that no one else would be willing to buy his goods due to a moral responsibility towards his neighbours. Thus he would be prevented from developing into a large scale manufacturer. Even if the article produced elsewhere are more attractive than those produced locally, they will not be allowed to flood out the local products. At the same time, the local producer is encouraged to improve the quality of his products to come up to the standard of foreign goods. Thus the consumers will limit themselves to, and help to improve, the quality of local produce.

Swadeshi relevance in the age of globalization:

Swadeshi was the economic foundation of Indian nationalism. “Neither railways nor hospital are a test of a high or pure civilisation. At best they are a necessary evil. Neither adds one inch to the moral stature of a nation. Nor am I aiming at a permanent destruction of law courts, much as I regard it as a 'consummation devoutly to be wished.' Still less I am trying to destroy all machinery and mills. It requires a higher

simplicity and renunciation than the people are today prepared for".¹⁶ The idea behind it was to protect Indian economic independence as well as local industries and to prevent the drain of resources. To prevent this drain, Swadeshi based upon self-help and sacrifice was the only alternative. It was based upon the revival of cottage and village industries, revival of panchayat system or self government and opposition to large-scale industrialization, mechanization and western commercialism and values. But later on it involved reconciliation of large scale and small scale industries with nationalization of key industries and urban reorganization to cater to the needs of rural people, economic equality and fulfillment of basic minimum needs of all human beings.

If the indigenous industries are not protected from foreign competition, our naive skill will be ruined and the villages which constitute the greater part of the country will not prosper. Therefore, swadeshi is specially meant for the basic unit of society, i.e., villages, where production is made for consumption, not for exchange. The basic principle of swadeshi is to produce for the fulfillment of the basic needs and not to produce for commerce, market and profiting. This requires the simplification of our economic structure. If the economy is restricted to small units, it can influence the people morally make them self dependent. That was why Gandhi was not only against the big industries of the foreign multinationals but also against the native multinationals which swallow the small scale industries, which make greater section of people unemployed. But he was not totally against industries and technology. In fact he wanted a balanced growth of villages as well as cities, and small scale and big industries to form a harmonious peaceful society. He wanted to free economy from greed. By his concept of swadeshi he wanted to construct an exploitation free society.

To conclude we can say that Gandhian concept of swadeshi from its economic view point is a belief in self reliant economy. According to Asha Kaushik, "the attainment of self-reliance has, thus, continued to be accepted as a cherished goal and ingredient for development of the country with a view to ensuring balance of payments, sustainability, avoidance of external debts, generating investable resources domestically and attain self- sufficiency in food and self-reliance in technology as well."¹⁷ Swadeshi is a warning against the killing of native skills and putting the nation in the trap of others. It stands for the natural growth of people than to make some live in luxuries while others starving. It permits taking the help of other for building one's own economy but with great caution. If we enrich ourselves from others swadeshi welcomes it. But if we lose control over ourselves and fall between the endless wheels of exploitation, it is against the idea of swadeshi. "Gandhi's swadeshi principle exhorted people to remain contented with the local condition and with the things that God provided for man's sustenance, instead of indulging in ruthless exploitation of other countries to obtain unnecessary luxuries".¹⁸ Thus Gandhian concept of swadeshi from economic point of view stands for strong belief in selfreliance, balanced growth and human economics i.e., the economics for larger and deeper life and not the economics for profit and market.

The New Economic Policy of India is a clear deviation from the idea of swadeshi for this would not promote to make Indian people self reliant and self-employed. But inertly this would result in foreign domination, deterioration of indigenous industries due to hard competition and overall the Indian economy will be an elitist economy than a mass economy. This will be a market economy, rather than a need based economy, and is bound to create disparities in society. This will be fatal to the permanent peace of nation. Hence what is needed today is a cultural revolution of reduction of wants and adoption of swadeshi in real spirit. In its true spirit, Swadeshi does not mean isolation. On the other hand, it means constant interaction, adaptations and technological updation. Inward-looking economy is an outdated concept. But at the same time, the opening of economy should not be at the cost of economic upliftment of local population. It should result into increased production, employment, growth in per capita income, HRD, equity and better living. Here Swadeshi means self excellence It could not visualize the rise of one nation on the ruins of another nation. Gandhi made it clear again and again that Swadeshi did not mean exclusiveness, or isolation, or non-involvement with the rest of the world. On the contrary, he considered it to be the proper and firm starting point of global cooperation. Hence in a larger context, it can be conceived as instrumental in realization of the greater mission of the brotherhood of man. This will in turn be the proper and firm starting of global cooperation.

References :

1. Jogdand,P.G & Michael,S.M,‘Globalization and Social movements’,(Jaipur : Rawat,2003) p. 7
2. Fischer, Louis, ‘Gandhi: His Life and Message for the World’
3. Nehru, Jawaharlal Nehru, Discovery of India (New Delhi: Jawaharlal Nehru Memorial Fund, 1982), p. 533
4. Singh, M. M. Singh, ‘The Unfinished Business of Nation Building’ – The Hindu, (Delhi) 15th August 1997
5. Brown, J., Gandhi and Nehru: Frustrated Visionaries? UK: History Today, online, 1997.
6. Gandhi. M.K, ‘Harijan’, 25.2.1936, p. 8
7. Kohli, A. State Politics in India in 1990s, IIC December 16-17 2004, online, 2004.
8. Parel, Anthony. J.,‘Gandhi’s Philosophy and the quest for harmony’, (New Delhi: Cambridge University Press 2006), p. 75.
9. Bhagavan, Vishnu, ‘Indian Political thinkers’, (New Delhi: Atma Ram & Sons, 1976). P.63
10. Brown, J., ‘Gandhi: A man for our times?’ New Delhi: Oxford University Press

11. Ferguson, J. *The Anti–Politics Machine, Development, Depoliticisation, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
12. Choudary, Man Mohan, 'Exploring Gandhi', (New Delhi: Gandhi Peace Foundation 2000), p. 200.
13. Ferguson, J. *The Anti–Politics Machine, Development, Depoliticisation, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
14. Gupta, A. *Postcolonial Development: Agriculture in the Making of Modern India*, New Delhi: Oxford University Press, 1999.
15. Kohli, A., *The State and Poverty in India: The Politics of Reform*, Cambridge University Press, introduction accessed online at www.cambridge.org.
16. Bhagavan, Vishnu, 'Indian Political thinkers', (New Delhi: Atma Ram & Sons, 1976). P.63
17. Kaushik, Asha, "Swadeshi, Self-reliance and Globalization: Conjunctions and Disjunctions", (Gandhi Marg Vol.32.No.2, July-Sept 2010) p.211
18. Misra, R.P. & Gangrade, K.D. (eds). *Gandhian Alternative: Economics Where People Matter*, Gandhian Studies and Peace Research Series–26, Vol. IV (New Delhi: Concept Publishing Company

युग—पुरुष गाँधी का व्यक्तित्व एवं तत्कालीन समाज

डॉ०सी०एल० सोनकर
डी०एम०कम्पाउण्ड आफिसर्स कालोनी,
भुजौटी, मऊ, उत्तर प्रदेश

महात्मा गाँधीजी के बारे में देश—विदेश के राजनेताओं, चिन्तकों, विद्वानों, समाजसेवियों, कार्यकर्ताओं व सहयोगियों के संस्मरण अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। उनके संदर्भ आज भी देश के सर्वांगीण विकास के लिए शक्ति व प्रेरणा प्रदान करते हैं। गाँधी के संस्मरणों तथा विचारों के संदर्भ पहले से भी ज्यादा आज भी प्रासंगिक हैं। हम कह सकते हैं, कि भारतीय जगत में जो धर्म और संस्कृतियाँ हैं, उन सबों का पूर्ण मंथन करके मानवता के विकास के लिए जो मार्गदर्शन करना चाहिए था, वह गाँधीजी ने किया। इस दृष्टि से देखें, तो गाँधीजी के उपदेश एक अखिल मानव—कुल व्यापी और विशेषतः इस युग, सब देशों और लोगों को नई प्रेरणा देते हैं।¹ उत्तर प्रदेश की जनता की व्यवस्था समझने और उसके निराकरण की चेष्टा गाँधी जी के द्वारा लिखे लेखों, भाषणों एवं टिप्पणियों में दिखाई पड़ती हैं। हमारे हिमालय, तीर्थों, जनता तथा नेताओं, कार्यकर्ताओं, रैयत, कृषि, पशुधन, जन—जीवन, दीनता आदि सभी पर उनकी दृष्टि पड़ी।²

गाँधीजी के बारे में साहित्यकार **श्री जैनेन्द्र कुमार जी** युगपुरुष गाँधी के व्यक्तित्व के बारे में 26 जनवरी, 1968 को एक संपादक हेतु भेजे गये एक पत्र में लिखते हैं, कि “गाँधीजी का जीवन घटनाओं से भरपूर रहा है, और उनकी विविधता हम सबको स्तब्ध कर देती है। देश—काल की स्थिति की चौहद्दी में रखकर देखने में यद्यपि उनके जीवनकाल का चरित्र अधिक प्रत्यक्ष और सहज हृदयंगम हो पाता है”।³ **जवाहरलाल नेहरू जी** 6 अक्टूबर, 1939 ई. एक अपने लेख “यह झिझक कैसी?” में कहा कि जहाँ—तहाँ मैं हिन्दुस्तान से बाहर गया, चाहे यूरोप का कोई देश हो या चीन या कोई और मुल्क, पहला सवाल मुझसे यही हुआ “**गाँधी कैसे हैं? अब वे क्या करते हैं?**” हर जगह गाँधी की शोहरत गाँधी का नाम पहुँचा था। ‘गैरों के लिए गाँधी हिन्दुस्तान था और हिन्दुस्तान गाँधी’! हमारे देश की इज्जत बढ़ी, हैसियत बढ़ी। दुनिया ने तसलीम किया, कि एक अजीब ऊँचे दर्जे का आदमी हिन्दुस्तान में पैदा हुआ, तथा फिर से अँधेरे में रोशनी आई। नेहरू आगे उल्लेख करते हैं, कि हमे छोटी बातों में पड़कर अपने देश को छोटा नहीं करना है”।⁴

अल्बर्ट आइन्सटीन ने उनके निधन के बाद कहा, कि आने वाली पीढ़ियाँ शायद ही मुश्किल से ही यह विश्वास कर सकेंगी, कि गाँधीजी जैसा हाड़—माँस का पुतला कभी इस धरती पर हुआ होगा? गाँधी जी इन्सानों के चमत्कार थे। “**क्लीमेंट एटली**” ने कहा, कि वे वर्तमान विश्व के सबसे महान व्यक्तियों में से एक थे। वे घोर तपश्चर्या का जीवन व्यतीत करते थे और उनके करोड़ों देशवासी उन्हें देवी प्रेरणा—प्राप्त संत मानते थे। पच्चीस वर्षों तक हर एक भारतीय समस्या के समाधान में यही एक व्यक्ति सबसे बड़ा तत्व माना जाता था। “**हेरी एस. ट्रू मैन**” ने गाँधी जी के बारे में लिखा है, कि वे एक उपदेष्टा और नेता के रूप में उनके अभाव की अनभूति न केवल भारत में ही हुई है, बल्कि संसार

में हर जगह हुई। **लार्ड माउंटबेटन** ने गाँधी जी की मृत्यु के बाद अपना विचार व्यक्त किया, कि उनके मानव प्रेम से तो हम अत्यधिक प्रभावित थे। सारा संसार उनके जीवित रहते सम्पन्न था और उनके निधन से दरिद्र हो गया। **एल.एस. एमरी** ने कहा, कि “जो (गाँधी) भारत में ब्रिटिश राज्य का विरोधी था, लेकिन इसके बावजूद अंग्रेज जाति को भली-भाँति पहचानता और प्रेम करता था; जो खुद एक कट्टर हिन्दू था, लेकिन फिर भी ईसाइयत व इस्लाम दोनों से बौद्धिक सम्बन्ध स्थापित करता था; जो शांतिवादी था और जिसका यह विश्वास था, कि शान्ति माननीय आत्मा में युद्ध के प्रति घृणा उत्पन्न करके ही स्थापित की जा सकती है”।

‘पैथिक लारेंस’ ने उनकी मृत्यु के शोक सम्बन्ध में अपनी उनके प्रति भावना व्यक्त करते हुए कहा, कि पुरुष और स्त्रियों के दिलों और दिमागों पर उनके इतने प्रभाव का रहस्य क्या था? मेरी राय में उसका कारण यह था, कि उन्होंने स्वेच्छा से उन सब अधिकारों और सुविधाओं का त्याग कर दिया था, जिनका उपयोग वे अपनी पैदाइश, साधन, व्यक्तित्व तथा बौद्धिक ऊँचाई के कारण कर सकते थे। उन्होंने सामान्य व्यक्ति की हैसियत और दुख-दीनताओं को अंगीकार किया। वह सार्वजनीन बन्धु थे, प्रेमी थे और गरीब, दुर्बल तथा दुखी मानवता के मित्र थे। **फिलिप नोएल बैकर’** ने बताया, कि गाँधीजी वह व्यक्ति थे, जिनकी महानता केवल उनके जीवनकाल तक ही सीमित नहीं थी, बल्कि इतिहास की एक अमूल्य निधि है। भारत तथा सारे संसार में प्रेम और भ्रातृत्व भावना के वे सबसे बड़े प्रवक्ता थे और जिसके लिए वे शहीद हो गए, की आवश्यकता पहले उतनी कभी नहीं की गई थी, जितनी कि आज की जा रही है। मेरा विश्वास है, कि दूसरे पैगम्बरों की भाँति उनका महान कार्य आगे चलकर सामने आयेगा।

‘रेजिनाल्ड सोरेन्सन’ का विचार है, कि लेनिन और महात्मा गाँधी को मैं बीसवीं शताब्दी में विश्व में सबसे महान व्यक्तित्व मानता हूँ, यद्यपि दोनों एक दूसरे के एकदम विपरीत हैं। इन दोनों में गाँधी जी वास्तव में अत्यधिक प्रभावित करने वाले महापुरुष हैं। **‘बल्लभ भाई पटेल’** ने उनके बारे में कहा, कि यदि वह हिन्दुस्तान में न आए (जन्में) होते, तो राष्ट्र कहाँ जाता? सदियों से हम गिरे हुए थे। वह हमें उठाकर कहाँ तक ले आए? उन्होंने हमें आजाद कराया। हिन्दुस्तान को उठाने में किस-किस प्रकार की तकलीफें उन्होंने उठाईं, कितनी दफे वह जेलखाने गये और कितनी दफे उपवास किया, यह सब खयाल आता है। कितने धीरज से, कितनी शांति से वह तकलीफें उठाते रहे और आजादी के सब दरवाजों पर जाकर हमें उन्होंने आजादी दिलायी।

‘रवीन्द्रनाथ ठाकुर’ कहते हैं, कि “गाँधी महाराज के अनेक धनी और दीन शिष्य थे”। **गोपालकृष्ण गोखले** ने गाँधीजी के बारे में कहा है, कि मेरे विचार से दक्षिण अफ्रीका में भारतीय पक्ष के लिए श्री गाँधी का नेतृत्व उनकी सबसे बड़ी निधि है और यह मेरा असीम सौभाग्य था, कि कठिन परिस्थितियों से मुझे सुरक्षित निकाल ले जाने के लिए मेरी पूरी यात्रा में वह मेरे साथ रहे। **‘बालगंगाधर तिलक’** ने कहा, कि “गाँधी जी में सबसे बड़ी विशेषता है, कि वह सुशील और सच्चरित् हैं। बहुत सी बातों में लोगों का उनसे मतभेद हो सकता है और बहुत से लोग उनसे अधिक विद्वान भी मिल सकते हैं, पर उनमें चरित्र की जो महत्ता है, उसके कारण वे सब लोगों के आदर्श हो सकते हैं। **‘विनोबा भावे’** ने कहा, कि इस समय कौन हमें बचा सकता है? राजनीति देश को नहीं

बचा सकती, लश्कर देश और दुनिया को बचा नहीं सकता, केवल विज्ञान दुनिया को नहीं बचा सकता। जब सबके हृदयों को करुणा का अनुभव आएगा, तभी दुनिया का बचाव है। भूदान का विचार फैलाते-फैलाते हमने **ग्रामदान** की बात शुरू कर दी। चन्द ग्रामदान हो जाने से हजारों ग्रामदान मिलेंगे, यह भी किसने सोचा था? वहाँ उड़ीसा के जंगलों के आदिवासियों ने हजारों ग्रामदान दे दिए, परन्तु मदुरा जिले के सुधरे ज्ञानी, पढ़े-लिखे बुद्धिमान लोग ग्रामदान करेंगे, यह किसने जाना था? आज यह बोलते हुए हमारे सामने बापू खड़े हैं: हमारा कुल जीवन उनके चरणों में समर्पित है। **‘जे०बी० कृपालानी’** का गाँधी जी के बारे में विचार है, कि वे ऐसे कार्यशील व्यक्ति हैं, जो कि एक बार अपना मार्ग चुन लेने पर स्थिरचित्त से उस पर बढ़ते रहेंगे, चाहे इसके लिए जो कीमत चुकानी पड़े।

‘छगनलाल खुशलचंद’ ने उल्लेख किया है, कि गाँधी जी कर्मशील व्यक्ति थे। उनके विलायत जाते समय माता ने गाँधी जी से तीन व्रत दिलवाए थे, 1. मांसाहार निशेध, 2. मद्यपान निशेध और 3. परस्त्री संगति से दूर रहना। उनके लिए ये तीनों व्रत केवल इंग्लैण्ड में ही नहीं, अपितु उनके समग्र जीवन में अत्यधिक मार्गदर्शक बने रहे। **‘राजेन्द्र प्रसाद’** ने गाँधी जी के सम्बन्ध में यह कहा, कि विगत तीन वर्ष की दीर्घ कालावधि में उनके निकट सम्पर्क में रहकर काम करते समय ऐसे अनेकानेक प्रसंग उपस्थित हुए हैं, जबकि उनकी कार्यप्रणाली के औचित्य एवं निर्दोषिता के संबंध में मेरा पूरी तौर से समाधान नहीं हो पाया, और अपनी शंकाएँ मैंने उनके सामने व्यक्त भी की। वाद-विवाद द्वारा मेरा समाधान करने की चेष्टा वे करते रहे। समयान्तर में कुछ माह तक हमारे द्वारा नमक सत्याग्रह जारी रखा जाने के बाद वर्षाऋतु आई, जिससे सत्याग्रह आगे जारी रखना निसर्गतः असम्भव हो गया, इसलिए मैंने बिहार की जनता को **‘चौकीदारी कर’** देना बन्द करने सलाह दी; वैसा ही जनता ने किया। किन्तु सरकार ने इस कदर दमननीति से काम लिया, कि कई जगह आन्दोलन टूट गया। यदि **गाँधी-इरविन समझौता** न हो जाता, तो हम बुरे फँसते।

‘महादेव देसाई’ का कथन है, कि गाँधी जी हमेशा सेवाग्राम की अपनी प्रयोगशाला को लौटने के लिए उत्सुक रहते थे, ताकि वे अधिक आत्म-निरीक्षण और प्रयोग कर पाते। **‘सी०वी० रमण’** का गाँधी जी के बारे में विचार है, कि “जैसे-जैसे समय गुजरता गया और जीवन व उसकी समस्याओं पर गाँधी जी की शिक्षाएँ अधिक प्रचलित होती गईं, देशवासियों पर उनका प्रभाव तेजी के साथ बढ़ने लगा और शीघ्र ही यह हर किसी को साफ हो गया, कि उनके प्रभाव का रहस्य यह था, कि उनका दृष्टिकोण मूलतः मानवतावादी और व्यवहारिक था। स्वतंत्रता के इस महान संघर्ष में वे भारत के सबसे बड़े नेता थे। **‘बी०पट्टाभि सीतारामय्या’** ने उनके बारे में कहा, कि मैंने श्री मोहनदास करमचन्द गाँधी को सर्वप्रथम 1903ई. में मद्रास कांग्रेस के अवसर पर देखा। बहुत धीमी आवाज में भाषण देने के कारण वहाँ उनका कोई विशेष प्रभाव नहीं पड़ा। उन दिनों में डाक्टरी का अभ्यास कर रहा था। सेगांव वर्धा से दिनांक-22.06.36 को लिखे गए पत्र में गाँधी जी ने कहा, कि स्त्रियों और वयस्क बच्चों को अपने पतियों और पिताओं से छुटकारा तो मिलना ही चाहिए।

‘नन्दलाल बोस’ महात्मा (गाँधी) जी के बारे में कहते हैं, कि वह महात्मा जी भले ही न हो, जैसे हम पेशेवर कलाकार होते हैं, किन्तु मैं उन्हें सच्चे कलाकार के अलावा कुछ नहीं मानता। उन्होंने

अपना सारा जीवन अपने व्यक्तित्व का निर्माण करने और दूसरों को अपने उच्च आदर्श के अनुरूप ढालने में खर्च किया। उनका मिशन, मिट्टी के आदमियों को ईश्वर बनाना था। **‘घनश्यामदास बिड़ला’** के अनुसार गाँधी जी को मैंने सन्त के रूप में देखा, राजनैतिक नेता के रूप में देखा और मनुष्य के रूप में देखा। मेरा यह भी ख्याल है, कि अधिक लोग उन्हें सन्त या नेता के रूप में ही पहचानते हैं, लेकिन जिस रूप ने मुझे मोहित किया, वह तो उनका मनुष्य रूप था। **‘बाबू जगजीवन राम’** कहते हैं, कि अहिंसा पर बापू का प्रयोग कितना बहुमुखी था, उनका जीवन सम्यक था। उनके छोटे-छोटे व्यवहारों से न मालूम कितने महान सिद्धान्तों के व्यावहारिक प्रयोग चलते रहते थे। उनकी सरलता में अपनेपन में कितना प्रभावशाली आकर्षण रहता था। **‘महावीर त्यागी’** एक संस्मरण में बताते हैं, कि गाँधी जी को **‘कन्या गुरुकुल’** आने का निमंत्रण दे रखा था। उनके आने पर मंगलाचरण में कन्याओं ने सस्कृत के पद गाये। बापू ने आशीर्वाद देते समय सबको विस्मित करते हुए कहा, कि “राग का दर्जा भाषा और कविता से कहीं ऊँचा है और राग—रागिनी तो वर्णव्यवस्था की उपासक ठहरी। तुमने **धनाश्री** के स्वरों में **भीमपलासी** के स्वर मिला दिए। ऐसा करने से राग वर्णसंकर हो जाता है, किसी लघु से भले ही दीर्घ करना पड़े, पर स्वर को बदलना ठीक न होगा। स्मृति की भूल माफ हो सकती है, पर श्रुति की नहीं। राग तो श्रुति है।

वे आगे कहते हैं कि बापू का भाषण जब **‘समाज में स्त्रियों का महत्व’** पर हुआ, तब देखा कि सारा मैदान स्त्री-बच्चों से अटा पड़ा था। अकेले शहर से ही दूर-दूर से वे चूड़ी-विछले खनकार्ती और बैलगाड़ियों में गाती-बजाती आयीं थी। उनकी संख्या (भीड़) देखकर मैं डर गया। बापू की तबीयत ऐसी, खुश हुई, जैसी कभी न हुई होगी। वे उतर पड़े मंच से स्त्रियों के अथाह समुन्दर में। स्त्री-बच्चों की चिल्ल-पों से सारी सभा अंग-भंग हो गई। बापू को ऐसे धक्के पड़े कि कभी-कभी तो जमीन पर पैर भी न टिका सके। हमारे जिले की मात्र-शक्ति अपनी प्रेम और भक्ति न्योछावर कर रही थी। उस देवी दृश्य को याद करके आत्मा तृप्त हो जाती है। फिर मैंने तीन-चार लड़कियों को तैयार किया, कि वे भीड़ में घुसकर स्त्रियों से बापू को बाहर निकाल लाएँ।

‘रामनाथ सुमन’ कहते हैं, कि श्रद्धा उचित हो सकती है, अनुचित हो सकती है या उचित-अनुचित दोनों की सीमा लांघ सकती हैं। किन्तु श्रद्धा में विष भी घुल कर अमृत हो जाता है। गाँधी जी भले ही देव न रहे हों, किन्तु मिट्टी इसी श्रद्धा के कारण उनके स्पर्श से पावन बन जाती थी। वह प्रत्येक प्राणी में भगवान को देख सके थे, इसलिए मानव भी उनमें भगवान की झलक देखता था। **बालजी गोविन्द जी देसाई** लिखते हैं, कि गाँधी जी द्वारा दिनांक-25.12.33 को कस्तूरबा गाँधी के लिखे गए एक पत्र में कहते हैं, कि ‘भक्त’ किसे कहा जाय, यह भगवान ने गीता के बारहवें अध्याय में बताया है। “जो किसी को द्वेष न करे, प्राणिमात्र के साथ मैत्री रखे, सब लोगों पर दया रखे, जिसके लिए मेरा ऐसा कोई पदार्थ न हो, जिसके लिए सुख-दुख समान हैं। जो क्षमावान है, सदा-सर्वदा सन्तोषी है, संयमी है, प्रतिज्ञा का पालन करता है, जो अपने मन और बुद्धि को ईश्वर को समर्पित किए हुए है, जो किसी को दुख नहीं देता, जो भय और चिन्ता से मुक्त है, जो किसी चीज की आशा या इच्छा नहीं रखता, जो पवित्र है, कार्यदक्ष है, जिसने पूरा त्याग किया है, जिसके सामने शत्रु-मित्र समान हैं, मान-अपमान समान हैं, जो सर्दी-गर्मी सहन करता है, निन्दा-स्तुति जिनके

लिए समान है, जहाँ भी हो वहाँ जो अपना घर समझ कर रहता है, जो बिना कारण बोलता नहीं और जिसका मन स्वस्थ है, वह मेरा भक्त कहा जाता है।” एक दूसरे पत्र में **गाँधी जी** ने मनुष्य का कर्तव्य एक ही वाक्य में समझाया है। “सच्चा है मात्र द्वारिका नाम, उसका मान और उसकी, यानी उसकी श्रृष्टि बन सके, वह है सेवा। ऐसा सेवा जो करता है, वह जिन्दा है। नहीं करता, वह जिन्दा होते हुए भी मरा हुआ है।

‘**एम. चेलापतिराव**’ जी गाँधी जी को एक महान पत्रकार बताते हुए कहते हैं, कि वह एक महान पत्रकार थे, क्योंकि अपने विचारों को प्रकट करने और दूसरों तक पहुँचाने की ऐसी क्षमता किसी पत्रकार में ही होनी चाहिए, वह उसमें बहुतायत से थी। वह आगे उल्लेख करते हैं, कि पत्रकारिता पांडित्य या विद्वता में नहीं है। ज्यादा से ज्यादा उसे ऐसा साहित्य अथवा इतिहास कह सकते हैं, जो जल्दी से तैयार किया जाय और आंशिक रूप से जिसपर कार्यवाही भी हो। **शिवाभाई गो. पटेल** ने अपना विचार व्यक्त किया, कि **साबरमती आश्रम** में दुनिया के विभिन्न देशों के लोग आते थे। अनुभव के लिए ठहरते थे व भारत के तो सभी प्रदेशों के लोग इस प्रयोगशाला में रहने के लिए आते थे। आश्रम की प्रयोगशाला में सबके लिए **श्रम—विभाजन** था। वह आगे कहते हैं, कि हमारे देश में भंगी को अछूत माना जाता था और अब भी कुछ अंशों में माना जाता है। अछूत मानना जैसे उनका धर्म ही हो गया था।

“**हिन्दू धर्म और सफाई के काम को आदर मिले आदर मिलने पर किसी को उसे करने में शरम नहीं आयेगी, बल्कि हिन्दुस्तान के सब गाँव स्वच्छ और आरोग्य हों तथा देश में कोई ऊँचा या नीचा न रहे। सब भाई—भाई होकर रहें**”। इसलिए उनकी प्रयोगशाला (साबरमती आश्रम) में से जो बाहर काम करने के लिए जाएँ, उनका यह कर्तव्य हो गया, कि वह सब जगह ऐसा ही वायुमंडल उत्पन्न करें। सन् 1933 में जब उन्होंने आश्रम बन्द कर दिया, तब सब आश्रमवासियों को गाँव में बैठकर काम करने का आदेश दिया। दूसरा उनका कार्य खादी की कताई—बुनाई का था, जो आश्रमों में सबको करना था। खादी कार्य के पीछे यह दृष्टि थी, कि भारत के अर्थशास्त्र को मानव अर्थशास्त्र बनाना है। सबको अन्न, वस्त्र और आवास मिलना चाहिए। कपास हर जगह होती है। सबको काम मिले, तो गरीबी और आलस्य नहीं रहेगा। इस तरह भारत में सब सुखी हो सकेंगे इस उद्देश्य से ये दोनों कार्य आश्रम में सबके लिए अनिवार्य थे। जब तक ऐसा नहीं होगा, तब तक भारत की आम जनता को आजादी का सुख और आनन्द नहीं मिलेगा।

उनके जीवन के विभिन्न पहलुओं के क्रम में **‘तुलसीमेहर श्रेष्ठ’** बताते हैं, कि एक बार **कस्तूरबा जी** ने गाँधी जी से कहा, कि देखिए बापू जी! सारी दुनिया के लोग आपके पास आकर अपने दिल की बात कह लेते हैं, लेकिन मैं आपकी पत्नी होकर और हमेशा नजदीक रहते हुए भी अपना दिल खोलकर बातें करने का मौका नहीं पाती। क्या यह मुनासिब है? आप सोचिये! मुझे भी तो आपके साथ अपने दिल की बातें करके अपनी अज्ञानता दूर करने का मौका मिलना चाहिए। बाहर के लोग ईर्ष्या करके कहते होंगे, कि मैं आप—सरीखे महात्मा की धर्म पत्नी हूँ, तो मुझे आपसे जी भरकर बातें करने का अवसर मिलता होगा और सद्ज्ञान प्राप्त होता होगा। लेकिन मेरे दुःख को कौन जाने, कि मुझे आपसे पाँच मिनट भी बातें करने का समय नहीं मिलता। **बा** की इस बात को सुनकर गाँधी जी ने

स्नेहपूर्ण और मधुर वाणी में कहा, बा तुम सच कह रही हो। मुझे तुमको अपने साथ बात करने के लिए समय जरूर देना चाहिए। तुम कहो, कि कितना समय दिया जाय? बा ने सकुचाकर कहा, आपको तो सबेरे चार बजे उठने से लेकर रात को सोने के समय तक भी लिखना—पढ़ना, मिलने आने वालों से बातें करना, इत्यादि कामों से जरा भी फुरसत नहीं रहती। मैं कैसे कहूँ? कि मुझे इतना समय दें। यह तो आप ही जाने!

‘जमनालाल बजाज’ उनके बारे में विचार व्यक्त करते हैं, कि मेरी राय में महात्मा जी मानों करुणा की मूर्ति हैं। गरीबों के कष्ट दूर करने में अमीरों के साथ में अन्याय न होने पावे और भिन्न—भिन्न वर्गों के बीच द्वेषभाव तनिक भी पैदा न हो, इसकी वह हमेशा चिन्ता रखते हैं। इसीलिए भारतवर्ष के सब धर्म, पंथ और वर्ग के लोग उनको आत्मीयता की दृष्टि से देखते हैं। चातुर्वर्ण्य का तो मानो उनमें सम्मेलन ही हुआ है। भारतवर्ष पर उनका जो असीम प्रेम है, उसके लायक यदि हम भारतवासी बनें, तो भारत का उद्धार अवश्य हो जाय। जमनालाल बजाज जी के पुत्र ‘कमलनयन बजाज’ अपना संस्मरण सुनाते हैं, कि “वह हर चीज का पूरा—पूरा उपयोग कर लेते थे। जब उनके पहनने की धोती घिस जाती थी, तो उसको चादर बना लेते थे। चादर के फटने पर छोटे—छोटे गमछे और उनके घिसने पर नींबू पानी, दूध या रस छानने के लिए छोटे—छोटे टुकड़े बना लेते थे। जब वे टुकड़े वहाँ भी जवाब दे देते थे, तो उनसे सिगड़ी—चूल्हा सुलगाने का काम लेते थे या उन टुकड़ों को गला—सड़ाकर उसकी लुगदी बनाई जाती थी और उसके कागज बनते थे। कागज का भी वह जिस सावधानी से उपयोग करते थे, उस सावधानी से उपयोग करने वाला दूसरा मैंने नहीं देखा। यानी महात्मा गाँधी किसी वस्तु को बेकार नहीं समझते थे तथा उसकी क्षमता के अनुसार उसका विभिन्न रूपों में प्रयोग कर लेते थे”।

‘दामोदर मूंदड़ा’ उनको एक संगीत प्रेम—प्रसंग सुनाते हैं, सुब्बालक्ष्मी जी वं उनकी होनहार कन्या ‘मीरा’ जो विडला भवन में निश्चित समय पर बापू के पास आयीं, तब वह एक अंग्रेज राजदूत से महत्वपूर्ण चर्चा में व्यस्त थे। उनके आने पर माता और पुत्री ने जैसे ही प्रणाम किया, बापू ने इतनी व्यस्तता के बाद प्रेम की थपकी पीठ पर लगाकर कहा, तुम लोग नृत्यगान की तैयारी करो, मैं इनसे(अंग्रेज से) थोड़ी शेष बात पूरी करके आता हूँ। बापू ने उसी बीच उनका नृत्य शुरू करने की आज्ञा दी। बापू ने प्रथम बार उस कन्या की कला को देखकर उस पर मंत्रमुग्ध होकर उसे देखते ही रह गये। गाँधी जी के वेजिटेरियन में 07.02.1891 के छपे एक लेख में कहा गया है, कि भारत में 25 करोड़ लोग निवास करते हैं। वे भिन्न—भिन्न जातियों और धर्मों के हैं। इंग्लैण्ड के जो लोग भारत नहीं गए या जिन्होंने भारतीय मामलों में बहुत कम दिलचस्पी ली है, उनका सामान्य विश्वास यह है, कि सारे भारतीय जन्म से ही अन्नाहारी और निरामिषभोजी हैं। यह केवल आंशिक रूप में सही है। भारत के निवासी तीन मुख्य वर्गों हिन्दू, मुसलमान, तथा पारसी में बंटे हुए हैं। हिन्दू और भी चार वर्गों 1. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र में विभक्त हैं। व्यवहार में प्रायः सभी भारतीय अन्नाहारी हैं। कुछ लोग तो स्वेच्छा से अन्न का आहार करते हैं, परन्तु शेष के लिए अन्नाहार अनिवार्य है। इनमें दूसरे वर्ग के लोग माँस खाने के इच्छुक तो हमेशा रहते हैं, परन्तु सिद्धान्त की दृष्टि से केवल ब्राह्मण और वैश्य ही शुद्ध अन्नाहारी हैं, परन्तु वे गरीब इतने हैं, कि मांस खरीद नहीं सकते। भारत में हजारों लोगों को

केवल एक पैसा रोज पर गुजारा करना पड़ता है। ये लोग सिर्फ रोटी और भारी 'कर' लदे नमक पर निर्वाह करते हैं। यहाँ यह कह देना भी अनुचित न होगा, कि हिन्दू लोग गाय को पूजनीय मानते हैं और दूध हेतु गायों का जो निर्यात किया जाता है, उसे रोकने के लिए एक आन्दोलन तेजी के साथ जोर पकड़ रहा है। साधारणतः भारतीय अन्नाहारियों का भोजन अपने-अपने प्रदेश के अनुसार भिन्न होता है, जैसे बंगाल का मुख्य आहार चावल है, जबकि मुंबई प्रदेश का गेहूँ है।

तदसमय इंग्लैण्ड में जिस तरह भोजन का प्रत्येक पदार्थ अलग-अलग ग्रहण किया जाता रहा है, वैसा भारत में नहीं है। वे अनेक पदार्थों को एक साथ मिलाकर लेते हैं। कुछ हिन्दुओं में तो सब पदार्थों को एक साथ मिलाकर लेना धार्मिक विधि होता है। इसके अतिरिक्त भोजन का प्रत्येक पदार्थ बड़े आडम्बर के साथ बनाया जाता है। भारतीय लोग सादी उबली हुई साग-सब्जियों के सिद्धान्त में विश्वास नहीं करते, बल्कि अच्छी खासी मात्रा में नमक, मिर्च, राई, लौंग आदि तरह-तरह के दूसरे मसाले डालकर स्वादिष्ट बना लेते हैं। अंग्रजों में उन सारे मसालों के नाम दवाइयों के नामों से ही मिल सकते हैं। उनको बाहर पाना कठिन है। यहाँ मजदूर वर्ग का आहार उच्च लोगों से भिन्न है। बाल विवाह की यहाँ एक दुर्भाग्यपूर्ण प्रथा है। कुछ की सगाई तो जन्म के पहले ही कर दी जाती है। अर्थात् एक स्त्री दूसरी स्त्री से वायदा करती है, कि चाहे लड़की या लड़का कोई हो, संभव है कि हमें शादी करें। बलवान से बलवान शरीर पर इन विवाहों का असर पड़ेगा।

ग्वाले लोगों के रहन-सहन में एक ही दोष पाया जाता है, वह है स्नान न करने की कमी। गरम आबोहवा (वातावरण) में स्नान बहुत गुणकारी होता है। ब्राह्मण दिन में दो बार तथा वैश्य दिन में एक बार स्नान करते हैं, जबकि ग्वाले सप्ताह में सिर्फ एक बार नहाते हैं। आमतौर पर भारतीय अपने गांव के पास नदी में स्नान करते हैं। भूत-प्रेतों की बाधा का यहाँ काफी प्रचलन है। दक्षिण भारत में भारतीयों की स्थिति के सम्बन्ध में **गाँधी जी** दिनांक-26.09.1896 में उल्लेख करते हैं, कि मैं आज आपके सामने इस प्रमाण-पत्र पर हस्ताक्षर करने वालों के प्रतिनिधि की हैसियत से खड़ा हूँ। हस्ताक्षरकर्ताओं का दावा है, कि वे उस दक्षिण अफ्रीका में रहने वाले एक लाख भारतीयों का प्रतिनिधित्व करते हैं, जिनमें जोहान्सवर्ग की सोने की विशाल खानों के लोग भी सम्मिलित हैं। पोर्तुगीज को छोड़कर दक्षिण अफ्रीका में लगभग एक लाख लोग निवास करते हैं। उनमें से अधिकतर मद्रास तथा बंगाल के मजदूर वर्ग के लोग हैं। वे क्रमशः तमिल, तेलुगु और हिन्दी बोलते हैं। थोड़ी संख्या व्यापारी वर्ग की भी है, जो मुख्यतः बम्बई प्रान्त से गया है। भारतीयों के प्रति सारे दक्षिण अफ्रीका में आम-भावना द्वेष की है। उसे समाचार पत्र प्रोत्साहित करते हैं। कानून बनाने वाले उनके प्रति देखी-अनदेखी ही नहीं, बल्कि प्रति-अनुकूलता भी रखते हैं। आम यूरोपीय समाज की दृष्टि से प्रत्येक भारतीय निरपवाद रूप से 'कुली' है। वस्तु भण्डार मालिक '**कुली वस्तु भण्डार मालिक**' है। भारतीय शिक्षक 'कुली मुंशी' और 'कुली शिक्षक' है। उस देश में किसी भी भारतीय की संपत्ति और योग्यताओं की इसके शिवा कोई कद्र नहीं, कि उनका प्रयोजन यूरोपीय उपनिवेशों के हित में उनके काम आना है। हम हैं एशियाई गंदगी, 'दिन भर कोसे जाने के लिए'। हम हैं झूठी जबान वाले धिनौने कुली। हम हैं सच्चे घुन जो समाज के कलेजे को ही खाए जा रहे हैं। हम हैं परोपजीवी अर्द्ध-बर्बर एशियाई। हम हैं चावल खाकर जीने वाले तथा नाक तक बुराइयों से भरे हुए हैं।

कानून की किताबों में भारतीयों का वर्णन 'एशिया के आदिवासी और बर्बर जातियों के लोग' कहकर किया गया है, जबकि सच बात यह है, कि दक्षिण अफ्रीका में आदिवासी वंश का शायद एक भी भारतीय न होगा। दक्षिण अफ्रीका में असम के संधाल उतने ही बेकार होंगे, जितने कि खुद वहाँ के मूल निवासी। प्रिटोरिया के डाक्टर '**बील**' का खयाल है, कि निम्नतम वर्ग के भारतीय निम्नतम वर्ग के गोरों की अपेक्षा अधिक अच्छी तरह अधिक अच्छे मकानों में और सफाई का अधिक खयाल करके रहते हैं। तमाम राज्यों में जिन भारतीयों से इतना द्वेष किया जाता है, उनकी ही **नेटाल** से सिर्फ 300 मील दूर **डेलागोआबे** में बहुत अधिक पसंद और आदर किया जाता है। ब्रिटिश सरकार उपनिवेशों और सहयोगी राज्यों की इस तरह की कार्यवाहियों में कहाँ तक हस्तक्षेप कर सकती हैं?

भारत में नमक कर के विरोध में '**हचिन्सन**' कहते हैं, कि जापान में इस प्रकार का कर था, अब उसे समाप्त कर दिया गया है, फिर भी यदि ब्रिटिश सरकार इसे कायम रखती है, तो यह बड़ी शर्म की बात है। यह आहार में आवश्यक है, अतः इस कर को तुरन्त बन्द कर देना चाहिए। (इण्डियन ओपीनियन, 08.07.1905) मद्य निषेध के सम्बन्ध में वे कहते हैं, कि अंग्रेज लोग चाहे जहाँ हों, सिगरेट पीने में कुछ विचार नहीं करते, हम लोग भी उनकी नकल करते हैं। दक्षिण आस्ट्रेलिया जैसे मुल्क में सिगरेट पीने की हानियाँ समझ में आने लगी हैं, तो हमें आशा है, कि हम लोग (भारतवासी) भी इस संबन्ध में विचार करेंगे।⁵

एक पत्र में वे कहते हैं, कि यह महासभा दक्षिण अफ्रीका में बसे भारतीयों के साथ उनके अस्तित्व सम्बन्धी संघर्ष में सहानुभूति प्रकट करती है और वहाँ के भारतीय—विरोधी कानूनों की ओर परम श्रेष्ठ वाइसराय का ध्यान आदरपूर्वक आकर्षित करते हुए भरोसा करती है, कि **ट्रांसवाल** और **आरेंज रिवर** उपनिवेश में बसे ब्रिटिश भारतीयों की मान—मर्यादा का प्रश्न है, उसे न्यायपूर्ण और योग्य निपटारा करा देने की कृपा करेंगे। हम चाहते हैं, कि वे विदेशों में जाएँ और ब्रिटिश प्रजाजनों की मान—मर्यादा के साथ जाएँ, मैं एक अर्जदार के रूप में उपस्थित हुआ हूँ। भारत जितना ही बड़ा दक्षिण अफ्रीका देश है और वहाँ लगभग एक लाख ब्रिटिश भारतीय रहते हैं, ऐसे में पचास हजार केवल नेटाल में बसे हुए हैं। दक्षिण अफ्रीका में वही एक ऐसा उपनिवेश है, जो बाहर से **गिरमिटिया मजदूर** लाता है, और जहाँ तक दक्षिण अफ्रीका का सम्बन्ध है, इन मजदूरों का प्रश्न एक बहुत बड़ी समस्या बन गया है।

'**ट्रांसवाल गजट**' में ऐलान किया गया, कि 01 जुलाई से नया कानून अमल में आयेगा। इस कानून के अन्तर्गत जो धाराएँ बनाई गई हैं, वे इतनी कठोर, खूनी हैं, कि उनके अनुसार कोई भी भारतीय चल सकेगा, सो नहीं मालूम होता है। इस कानून में एशियाई लोगों का पंजीकरण किस प्रकार रखा जाए, यह बताया गया है।⁶ चाहे जो हों, सार्वजनिक मामलों में हिन्दू—मुसलमान का भेद हटाये बिना कभी जीत मिलने वाली नहीं है। यह कुंजी सभी पर लागू होती है। हम हिन्दू—मुसलमान एक देश के हैं और एक माँ के बेटे हैं, जब यह भावना मन में प्रबल होगी, तभी विजय होगी।⁷ सारी कौम एक होने व सोलह महीने की टक्कर के बाद ट्रांसवाल में भारतीयों की जीत हुई। सत्य—सत्याग्रह की जय हुई।⁸

एक वर्णन में आया है, कि पश्चिम के प्रत्येक राष्ट्र का अपना राष्ट्रगीत है। अंग्रेजी में '**गॉड सेव**

द किंग' गीत ही प्रसिद्ध है। जर्मनी व फ्रांस के राष्ट्रगीत प्रख्यात हैं। बंगाली कवि 'बकिमचन्द्र चटर्जी' बंगाली लोगों के लिए एक गीत 'बन्दे मातरम', रचा। कहा जाता है, कि यह गीत इतना लोकप्रिय हो गया है कि यह राष्ट्रगीत बन गया है। माँ की श्रद्धा के समान इसमें भारत माता की प्रार्थना की गई है।⁹ मेरे गृह जनपद फतेहपुर(उ०प्र०) के बिन्दकी कस्बे में दिसम्बर 1929 में माता कस्तूरबा के साथ गाँधी जी का आगमन हुआ था। उनके सिंहनाद से सन् 1930, 1932, 1940, 1941, 1942 ई. के आन्दोलनों में बिन्दकी नगर और पूरी तहसील ने अभूतपूर्व साहस व बलिदान का परिचय दिया। उस समय के प्रमुख नेता व जिला कांग्रेस कमेटी के अध्यक्ष वंशगोपाल जी एडवोकेट, पं. आशाराम शर्मा आदि रहे। यहाँ नशाबन्दी विदेशी बहिष्कार विदेशी वस्तु बहिष्कार, स्वदेशी खादी और चरखा का प्रचार-प्रसार आदि के सम्बन्ध में जन आन्दोलन किया गया।¹⁰

गाँधी जी के दिए एक पत्र के अनुसार इलाहाबाद के एक विद्यार्थी के कौमों की समस्या के हल हेतु सवाल किया, कि कौमों की समस्या का हल खास कर उन-उन कौमों के नेताओं पर निर्भर करता है, परन्तु सारे कौमी झगड़ों पर पहुँच भी सके, तो भी वह काफी न होगा। तमाम कौमी भेदभाव की जड़ें काटने के लिए बहुत अधिक गाढ़ा सामाजिक संसर्ग अनिवार्य है। एक दूसरे धर्म-जाति की कौमी एकान्तिकता की भावना कैसे हटेगी? दूसरा उपाय कौमों में परस्पर व्याह-सम्बन्ध का होना है। नवीन भारत के धर्म-राज्य में जुदा-जुदा कौमों के सम्बन्धों की कल्पना का सम्बन्ध है। जाति-पाँति में अस्पृश्यों का उद्धार करना है, तो हम जातियों के बन्धन चालू ही नहीं रख सकते। जाति और धर्म का जो भेद पृथकता का जो वातावरण उत्पन्न करता है, वह विश्व-बन्धुत्व की वृद्धि की दृष्टि से शाप रूप है। जाति-पाँति की व्यवस्था उच्चता की मिथ्या भावना पैदा करती है। अतः इन पुराने जाति-पाँति के सम्बन्धों की अपनी श्रद्धा उचित है, यह कैसे साबित किया जाय? मांसाहारी की भी एक अलग समस्या है। हिन्दू-मुसलमान एक दूसरे का सत्कार का आदान-प्रदान बहुत अधिक त्योहारों-अवसरों पर और अधिक व्यापक रूप से करते हैं। गाँधी जी कहते हैं कि जाति पाँति आधुनिक अर्थ में मैं नहीं मानता हूँ। मैं मनुष्य-मनुष्य के बीच की असमानताओं को भी नहीं मानता। हम सब आत्मा से समान हैं, किन्तु शरीर से नहीं। इसलिए यह एक मानसिक समस्या है। कोई भी आदमी यदि दूसरे आदमी की अपेक्षा अपने को उच्च माने, तो वह ईश्वर व मनुष्य के समक्ष पाप है।

गाँधी जी का विचार है, कि अस्पृश्यों का एक जुदा वर्ग है, और हिन्दू धर्म के सिर पर कलंक का टीका है। जातियाँ विघ्न रूप हैं, पाप नहीं। अस्पृश्यता तो पाप है, तथा भयंकर अपराध है। यदि हिन्दू धर्म ने इस महासर्प का समय रहते नाश नहीं किया, तो यह इस धर्म को ही खा जायेगा। अंत्यज अस्पृश्य नहीं हैं तथा उनका तिरश्कार करना पाप है। जिस मन्दिर में अस्पृश्यों के प्रवेश का अधिकार नहीं है, उस मन्दिर में मूर्ति तो है, पर वहाँ भगवान की प्रतिष्ठा नहीं हुई है, क्योंकि हम भगवान को प्रतित पावन दरिद्रनारायण कहते हैं। भगवान किसी खास कौम के नहीं हैं। वे आगे कहते हैं, कि न कोई सवर्ण है तथा न कोई अवर्ण।¹¹ गाँधी दर्शन में धर्म, दर्शन, नीति, शिक्षण संस्कृति, भारतीय स्वातंत्र्य, स्वदेशी, ग्रामोद्योग, कृषि, गौरक्षा, सर्वोदय, स्वास्थ्य व चिकित्सा इत्यादि अनेक विषयों और क्षेत्रों को उन्होंने अपनी प्रतिमा, अनुभव और चिन्तन का देश के लिए योगदान किया है। सामाजिक विशयों में वर्ण और जाति, अस्पृश्यता, सन्तति नियमन नारी जीवन, विवाह एवं दामपत्य, व्यसन व

व्यभिचार, इत्यादि सभी समस्याओं पर अपनी दृष्टि दी है।¹²

गाँधी जी सत्य को ईश्वर मानते हुए एक लेख में कहते हैं 'सत्य ही जीतता है, झूठ नहीं। सत्य का ही वह मार्ग है, जिस पर देव, अर्थात् विद्वान चलते हैं। उस ब्रह्म में लीन होकर मुक्त हो जाते हैं, जो सत्य का परम निधान है।¹³ दशरथ के पुत्र अमरकीर्ति **रामचन्द्र** कहते हैं, 'सत्य और दया' राजधर्म के अविस्मरणीय अंग हैं। इसलिए राज्य शासन तत्त्वतः सत्य ही है। सत्य ही संसार का आधार है। ऋषि और देव दोनो ने सत्य का आदर किया है। जो मनुष्य इस लोक में सत्य बोलता है, वह श्रेष्ठ और अमर पद को प्राप्त करता है। मिथ्यावादी मनुष्य से लोग, भय और आतंक के मारे, ऐसे परे भागते हैं, जैसे कि सांप से। संसार में धर्म का मुख्य तत्व व सब वस्तुओं का आधार सत्य ही है। कोई भी वस्तु इससे ऊँची नहीं। मैं अपने पिता के सत्य आदेश पर सचाई से क्यों न चलूँ?¹⁴

प्रकृति के नियमों में ही सत्य का प्रकाश होता है। सब सद्गुण सत्य के और सब अवगुण असत्य के रूप हैं। भीष्म ने **महाभारत** में उनका वर्णन करते हुए कहा है, कि सत्य—परायणता न्यायवर्तिता, आत्म संयम, आडम्बर—हीनता, क्षमा, नम्रता, सहिष्णुता, अनसूया, दक्षिणा, परोपकार, आत्मजय, दया और हिंसा—ये तेरहों सत्य के रूपों में हैं।¹⁵ **गीता** में कृष्ण कहते हैं, कि हे अर्जुन! निर्भयता, सत्व—शुद्धि, ज्ञान की प्राप्ति का निरन्तर प्रयत्न, दान, इन्द्रिय दमन, यज्ञ, स्वाध्याय, तप, अन्तःकरण की सरलता, मन—वचन—कर्म की अहिंसा, सत्य, अक्रोध, त्याग, शांति, परनिन्दा न करना, प्राणिमात्र पर दया लोभ—लालच का न होना, कोमलता, अनुचित कार्य करने में लज्जा, अचपलता, तेजस्विता, क्षमा, धीरता, शुद्धता, अद्वेष और निरभिमानिता, ये गुण उस व्यक्ति में होते हैं, जो देवी शक्ति प्राप्त कर लेता है।¹⁶ भगवत् गीता में आया है। हे अर्जुन! तू सुख और दुःख में लाभ और हानि में, जय और पराजय में समान भाव रखकर युद्ध कर! उसमें पाप नहीं लगेगा।¹⁷

कौन कह सकता है, कि जो चेष्टाएँ दुनिया में कुछ भी या कोई भी हुई, वे एकदम व्यर्थ हैं? फिर भी एक दूसरे को व्यर्थ करने की दुनियाँ में जो कुचेष्टाएँ चल रही हैं और संभावी स्वर्ग को यथार्थ नरक बनाए हुए हैं, सो क्यों? कुछ भी करने की नई चेष्टाएँ अनेकानेक सदियों से चले आते जा रहे मानव विकास को आगे बढ़ाने वाली नहीं हो सकतीं। उस विकास की साधकनीति तो वही हो सकती है, जो प्रत्येक को सफल हुआ देखना चाहती है, जो एक की सफलता के लिए दूसरे की विफलता किसी तरह भी देखने को तैयार नहीं है। जो इस तरह सर्वोदय में योग देती है, उस नीति का नाम '**गाँधी—नीति**'। उस नीति की व्याख्या, व्यवस्था, प्रयोग, उदाहरण और चित्र का नाम है '**गाँधी जीवन**'। मानव जाति विज्ञान की उन्नति के लिए दुनिया को एक होना होगा। देश की भावना में एक नहीं क्योंकि उससे स्वदेश—विदेश का विरोध नहीं कटता, बल्कि उससे आगे 'विश्व भावना से आगे विश्व भावना में एक और सही भाषा कहें, तो मानव—एकता ही साध्य है। इस सच्ची एकता के लिए गाँधी जी ने विकेंद्रित व्यवस्था की कल्पना की। गाँधी जी मानव का सबसे बड़ा नैतिक मूल्य सर्वोदय—सत्याग्रह को मानते रहे। अतः गाँधी जी की यह जयन्ती हमें बल एवं साहस तथा निष्ठा की शक्ति दे, कि हम सब मानव सेवा सच्चे मन से करते रहें।

संदर्भ सूची

1. सुमन रामनाथ, समाज सुधार: समस्याएँ और समाधान (गाँधी जी), इलाहाबाद, 1969, प्राक्कथन.
2. सं. उत्तर प्रदेश में गाँधी जी, इलाहाबाद, 1970, भूमिका.
3. धर्मवीर, अकाल पुरुष गाँधी, दिल्ली 1968, पृ. आमुख.
4. कालेलकर काका साहब आदि, सं., गाँधी व्यक्तित्व—विचार और प्रभाव, नई दिल्ली 1966, यह झिझक कैसी.
5. इण्डियन ओपीनियन, 21.10.1905.
6. पूर्वनिर्दिष्ट, 06.07.1907.
7. इण्डियन ओपीनियन, 18.01.1908.
8. पूर्वनिर्दिष्ट, 08.02.1908.
9. इण्डियन ओपीनियन, 02.12.1905.
10. उत्तर प्रदेश में गाँधी, पूर्वनिर्दिष्ट, पृ. 1307.
11. सुमन रामनाथ, उत्तर प्रदेश में गाँधी जी, वाराणसी, 1970, पृ. 647, 583, 752, 727, गुजराती, न0जी0, हि0न0जी0, 11.06.1931.
12. समाज सुधार: समस्याएँ और समाधान, वाराणसी, 1969, पृ.11.
13. मुंडकोपनिषद, मुंडक 3, खंड 1, वाक्य 6.
14. गाँधी व्यक्तित्व विचार और प्रभाव, नई दिल्ली, 1966, पूर्वनिर्दिष्ट पृ. 20—269.
15. महाभारत शांतिपर्व, अध्याय 162, श्लोक 8, 9.
16. भगवत् गीता, अध्याय 16, श्लोक 1—3, गाँधी व्यक्तित्व—विचार और प्रभाव, पूर्वनिर्दिष्ट पृ. 304, 305.
17. भगवत् गीता, 2.38.

गाँधी : गीता, योग एवं सत्याग्रह

स्वप्निल श्रीवास्तव

यूईग क्रिश्चियन कॉलेज

संघटक महाविद्यालय, इलाहाबाद विश्वविद्यालय

(आज जब देश गाँधी की 150 वीं जयन्ती मना रहा है तब जिन्दगी को गाँधी के नजरिये से देखने की जरूरत ज्यादा महसूस होती है। इसीलिए इस लेख में अधिकतर बातों को गाँधी ने जैसा कहा वैसा ही उतार दिया गया है।)

आज सत्याग्रह शब्द का प्रयोग एक फैशन सा बन गया है। बिना समझे ही लोग इस शब्द के समर्थन या विरोध में अपनी राय बेबाकी से रख देते हैं। इस पर चर्चा करने से पहले गाँधी के द्वारा अपनाये गये इस साधन को उन्हीं के सन्दर्भ में देखना आवश्यक हो जाता है।

गाँधी के हिसाब से हिंसा के बिना आज़ादी हासिल करने का तरीका भर नहीं है सत्याग्रह, अपने आपको आज़ादी के लायक बनाने की तैयारी भी है। स्वयं के परिष्कार का साधन है सत्याग्रह। सत्याग्रह जब सच्चा सत्याग्रह नहीं था तो सत्याग्रह के गुमान में जो भी चला उससे मिली आज़ादी सच्ची आज़ादी नहीं हो सकती। गाँधी के हिसाब से तो बिल्कुल भी नहीं। यही परिलक्षित होता है 20, 21 जुलाई 1947 को गाँधी द्वारा कही गयी बात से :

“मैं इतना जरूर मानता हूँ कि 15 अगस्त किसी तरह उत्सव मनाने का दिन नहीं है; वह दिन प्रार्थना और अन्तर्विचार का है।

हकीकत तो यह है कि आज जो आज़ादी हमें मिली है वह हिन्दुस्तान और पाकिस्तान दोनों को आपस में लड़ाई का सामान भी साथ देती है। तब हम उस दिन दीया-बत्ती क्या जलाएँ? मैं तो उस दिन आज़ादी मिली समझूँगा जबकि हिन्दू और मुसलमानों के दिलों की सफाई हो जायेगी।.... मैं तो केवल एक ही लड़ाई जानता हूँ और वह सत्याग्रह की लड़ाई है। उस लड़ाई से आत्मशुद्धि होती है। वह लड़ाई अगर दुनिया में हमेशा चलती रहे तो अच्छा ही है।.....अंग्रेजों का यहाँ से चले जाना ही मेरे लिए काफी नहीं है।”

गाँधी इसके आगे भी कहते हैं कि यह तो मेरा विचार है और इस विचार में मुझे साथ देने वाला कोई भी नहीं दीख रहा है।

15 अगस्त 1947 को जब पूरा देश दिल्ली की तरफ कूच करने की कामना लिए बैठा था तब गाँधी 31 जुलाई 1947 को साम्प्रदायिक उन्माद को खत्म करने के उद्देश्य से नोआखाली की ओर चल दिये। यह बात अलग है कि नोआखाली पहुँचने से पहले ही उनको कलकत्ता में रोक लिया गया नगर को साम्प्रदायिक उत्पात से उबारने के लिए।

कलकत्ता में ही गाँधी के पास भारत सरकार के अधिकारी 15 अगस्त के अवसर पर छापे जाने के लिए उनका सन्देश लेने आये तो गाँधी ने कहा कि वह अन्दर से सूख गये हैं, कुछ नहीं है उनके पास कहने को। जब कुछ और अधिकारियों को भेजा गया और उन्होंने कहा कि अगर इस ऐतिहासिक अवसर पर गाँधी का कोई संदेश न छपा तो बहुत ही खराब होगा। गाँधी का जवाब था : “है नहीं कोई

मैसेज, होने दो खराब।" इसी सन्दर्भ में बी.बी.सी.—ब्रिटिश ब्रॉडकास्टिंग कॉरपोरेशन के नुमाइन्दे को जो बी.बी.सी. के लिए 15 अगस्त के दिन गाँधी के संदेश को चाहता था, जिससे गाँधी का सन्देश दुनिया की तमाम भाषाओं में अनुवाद कर पूरे विश्व में प्रसारित किया जाय। उसको भी गाँधी ने पहले ही इस्तेमाल किए गये किसी कागज के टुकड़े की दूसरी ओर दो वाक्य अंग्रेजी में लिखकर भिजवा दिये। ये वाक्य थे : I must not yield to the temptation. They must forget that I know English (मुझे इस लालच में नहीं फँसना चाहिए। उन्हें भूल जाना चाहिए कि मुझे अंग्रेजी आती है।)

गाँधी ने तय किया था कि केवल मौन ही होगा उनका सन्देश। जिसे समझना हो समझ ले। आज़ादी के जश्न से कुछ दिन पहले नोआखाली की ओर कूच, यह कर्म ही था गाँधी का संदेश देश और दुनिया को। गाँधी ने एक नया निर्णय कर लिया था। समझाना है दुनिया को, मैसेज से नहीं कर्म से, कि खराब वास्तव में क्या है। यह कर्म संदेश गाँधी की गीता में अटूट विश्वास व आस्था को बताता है। ईश्वर के प्रति समर्पण की कहानी है गाँधी का जीवन एवं उनके प्रयोग। सत्याग्रह के लिए गाँधी कहते हैं :

"सत्याग्रह की यही तो खूबी है। वह खुद हमारे पास आ जाता है। हमें उसे ढूँढने नहीं जाना पड़ता। यह गुण उसके सिद्धांत में ही निहित है। जिसमें कुछ छिपा हुआ नहीं है, जिसमें कोई चालाकी नहीं करनी होती, जिसमें असत्य के लिए तो स्थान ही नहीं, ऐसा धर्मयुद्ध अनायास ही अपने पास आता है और धर्म में आस्था रखनेवाला जन उसके स्वागत के लिए सदा तैयार रहता है। जिसकी रचना पहले से करनी पड़े, वह धर्मयुद्ध नहीं हो सकता। धर्मयुद्ध की रचना करनेवाला और संचालक तो स्वयं ईश्वर है। यह युद्ध ईश्वर के ही नाम पर चल सकता है और जब सत्याग्रही की सारी बुनियाद ढीली हो जाती है, जब नितांत निर्बल हो जाता है, जब उसके चारों ओर अंधकार छा जाता है, तभी ईश्वर उसकी मदद को पहुँचता है। मनुष्य जब अपने—आपको रज—कण से भी छोटा मानता है, तभी ईश्वर उसकी सहायता करता है। राम निर्बल को ही बल देते हैं।"

गीता के लिए गाँधी कहते हैं कि "आज गीता मेरे लिए केवल बाइबिल नहीं है, केवल कुरान नहीं है, मेरे लिए वह माता हो गयी है। मुझे जन्म देने वाली माता तो चली गयी, पर संकट के समय गीता—माता के पास जाना मैं सीख गया हूँ। मैंने देखा है जो कोई इस माता की शरण में जाता है उसे ज्ञानामृत से वह तृप्त करती है।....जो मनुष्य गीता का भक्त होता है, उसके लिए निराशा की कोई जगह नहीं है, वह हमेशा आनन्द में रहता है। गीता को माता की तरह मानने की बात जितनी सहजता से गाँधी करते हैं, दूर—दूर तक कोई भी उतनी सहजता से नहीं कर पाता है।

गाँधी कहते हैं कि जिस वस्तु का हम उठते—बैठते उपयोग करना चाहते हैं, जिसकी सहायता से अपनी सारी आंतरिक उलझने सुलझाने का प्रयत्न करते हैं, उस ग्रन्थ को जितनी रीतियों से, जैसे भी, समझा जा सके, वैसे समझने और बारम्बार उसका मनन करने से अन्त में हम तन्मय हो सकते हैं। मैं तो अपनी सारी कठिनाइयों में गीता—माता के पास दौड़ा आता हूँ और अब तक आश्वासन पाता आया हूँ। दूसरों को भी इसी तरह की सलाह देता हूँ। गीता का मनन करने वालों को उसमें नित्य नये अर्थ मिलेंगे। ऐसी एक भी धर्म की उलझन नहीं है जिसे गीता न सुलझा सकती हो। हमारी अल्प श्रद्धा के कारण हमें उसका पढ़ना—समझना न आये तो वह दूसरी बात है।

यहाँ यह बात ध्यान देने की है कि गाँधी अल्प ज्ञान की बात नहीं करते हैं वह अल्प श्रद्धा की बात करते हैं। गाँधी गीता के लिए चिन्तन की भी बात नहीं करते वे कहते हैं गीता मनन करने के लिए है, अर्थात् वह मन से समझने व अपनाने के लिए। चिन्तन की प्रवृत्ति तर्क को बढ़ावा देती है। श्रद्धा तर्क से परे है। ज्ञान कम होने के बावजूद भी आप पूर्ण श्रद्धा से गीता-मार्ग पर चल सकते हैं। गीता पाण्डित्य पूर्ण व्याख्या से कहीं ज्यादा आचरण के लिए है। गीता के प्रति समर्पण, आस्था और श्रद्धा का यह विलक्षण संदेश है गीता के प्रति गाँधी के इस वक्तव्य में। इसके आगे भी गीता के लिए गाँधी कहते हैं : वह हमारी सदगुरुरूप है, मातारूप है और हमें विश्वास रखना चाहिए कि उसकी गोद में सिर रखकर हम सही-सलामत पार हो जायेंगे।

गीता के प्रत्येक अध्याय के दर्शन को गाँधी भली भाँति उद्घाटित करते हैं। प्रथम अध्याय (अर्जुन-विषाद-योग) के लिए गाँधी कहते हैं : जैसा दुःख अर्जुन को हुआ, वैसा हम सबको होना चाहिए। धर्म-वेदना तथा धर्म जिज्ञासा के बिना ज्ञान नहीं मिलता। गीता में वर्णित कुरुक्षेत्र तो निमित्तमात्र है, सच्चा कुरुक्षेत्र तो हमारा शरीर है। यही कुरुक्षेत्र भी है और धर्मक्षेत्र भी। यदि हम इसे ईश्वर का निवास स्थान बनावें तो यह धर्मक्षेत्र है। इस क्षेत्र में निरन्तर कुछ न कुछ लड़ाई तो चलती रहती है और ऐसी लड़ाइयाँ 'मेरा'-'तेरा' को लेकर होती है। अपने-पराये के भेदभाव से पैदा होती है। गाँधी कहते हैं कि गीता और सभी धर्मग्रन्थ पुकार-पुकार कर कहते हैं कि रागद्वेष को तजना चाहिए, 'मेरे'-'तेरे' का भेद भूलना चाहिए। पर कहना एक बात है और उसके अनुसार करना दूसरी बात। गीता हमें इसके अनुसार करने की शिक्षा देती है।

इसके अनुसार करने की शिक्षा गीता के दूसरे अध्याय (कर्म योग) में बतायी गयी है। गाँधी कहते हैं कि कर्मयोग पर अमल करने वाले को कभी नुकसान नहीं होता। इसमें तर्क की बात नहीं है, आचरण की है, करके अनुभव पाने की बात है और यह तो प्रसिद्ध अनुभव है कि हजारों मन तर्क की अपेक्षा तोला-भर आचरण की कीमत अधिक है। इस आचरण में भी यदि अच्छे-बुरे परिणाम का तर्क आ घुसे तो वह दूषित हो जाता है। परिणाम के विचार से ही बुद्धि मलिन हो जाती है। अनेक प्रकार की फल की इच्छाओं की प्राप्ति के लिए वेदवादी लोक कर्मकांड के फेर में पड़ जाते हैं। जो भी नतीजा हो, उसके विषय में निश्चिन्त रहकर तथा समता रखकर मनुष्य को अपने कर्तव्य में तन्मय रहना चाहिए। इन्द्रियाँ बहुत बलवान होती हैं और वे मनुष्य को उसके सावधान न रहने पर जबरदस्ती घसीट ले जाती हैं। इसलिए मनुष्य को इन्द्रियों को अपने वश में रखना चाहिए। पर यह तभी हो सकता है जब वह ईश्वर का ध्यान धरे, अंतर्मुख हो, हृदय में रहने वाले अन्तर्यामी को पहचाने और उसकी भक्ति करे।

तीसरे अध्याय की बात करते हुए गाँधी कहते हैं कि कर्म करते हुए इतना याद रखना चाहिए कि यज्ञ कार्य के सिवा सारे कर्म लोगों को बन्धन में रखते हैं। यज्ञ के मानी हैं, अपने लिए नहीं, बल्कि दूसरे के लिए, परोपकार के लिए, किया हुआ श्रम अर्थात् संक्षेप में, 'सेवा', और जहाँ सेवा के निमित्त ही सेवा की जायेगी, वहाँ आसक्ति, रागद्वेष नहीं होगा। ऐसा यज्ञ, ऐसी सेवा करना ही मनुष्य का धर्म है। ब्रह्मा ने जगत उपजाने के साथ ही साथ यज्ञ भी उपजाया, मानो हमारे कान में यह मंत्र फूँका कि पृथ्वी पर जाओ, एक दूसरे की सेवा करो और फूलो-फलो, जीवमात्र को देवतारूप जानो, इन देवों

की सेवा करके तुम उन्हें प्रसन्न रखो, वे तुम्हें प्रसन्न रखेंगे। ब्रह्मा की उत्पत्ति अक्षर—ब्रह्म से हुई, इसलिए यह समझना चाहिए कि यज्ञ मात्र में—सेवा मात्र में—अक्षर ब्रह्म, परमेश्वर विराजता है।

इसके आगे भी गाँधी कहते हैं आज यह किया, कल दूसरा काम हाथ में लिया, परसों तीसरा, यों भटकता न फिरे, बल्कि अपने हिस्से में जो सेवा आ जाय, उसे ईश्वर के प्रति करने को तैयार रहें। तब यह भावना उत्पन्न होगी कि हम जो करते हैं, वह ईश्वर ही कराता है। यह ज्ञान उत्पन्न होगा और अहंभाव चला जायेगा। इसे स्वधर्म कहते हैं। स्वधर्म से चिपटे रहना चाहिए, क्योंकि अपने लिए तो वही अच्छा है। देखने में परधर्म अच्छा दिखायी दे तो भी उसे भयानक समझना चाहिए। स्वधर्म पर चलते हुए मृत्यु होने से मोक्ष है। गाँधी कहते हैं कि ज्ञान का आरम्भ श्रद्धा से होता है (यहाँ ज्ञान का मतलब अक्षर ज्ञान नहीं है।) और अन्त में उसका अनुभव आता है। ऐसे ज्ञान से मनुष्य सब जीवों को अपने में देखता है और अपने को ईश्वर में देखता है, यहाँ तक कि यह सब प्रत्यक्ष की भाँति उसे ईश्वरमय लगता है। ऐसा ज्ञान कर्म बन्धन से मनुष्य को मुक्त करता है, अर्थात् कर्म का फल उसे स्पर्श नहीं करता। इसके समान पवित्र इस जगत में दूसरा कुछ नहीं है। इसलिए गाँधी कहते हैं कि श्रद्धा रखकर, ईश्वर परायण होकर, इन्द्रियों को वश में रखकर ऐसा ज्ञान प्राप्त करने का प्रयत्न करना चाहिए, उससे ही परम शान्ति मिलेगी।

गाँधी कहते हैं कि तीसरे अध्याय को मैंने गीता समझने की कुंजी कहा है। एक वाक्य में उसका सार यह जान पड़ता है कि जीवन सेवा के लिए है, भोग के लिए नहीं। अतः इस जीवन को यज्ञमय बना डालना उचित है, पर इतना जान लेने भर से वैसा ही जाना सम्भव नहीं हो जाता। जानकर आचरण करने पर हम उत्तरोत्तर शुद्ध होते जायेंगे। इन्द्रियदमन के बिना सच्ची सेवा सम्भव नहीं है। स्वार्थ दृष्टि से होने वाला सेवा कार्य यज्ञ नहीं रह जाता। अतः अनासक्ति की बड़ी आवश्यकता है। अनासक्ति आने पर यों ही हमारे हाथ में किसी को मारने की छुरी हो तो वह भी छूट जाती है, पर अनासक्ति का ढोंग करने से वह नहीं आती। हमारे प्रयत्न पर वह आज आ सकती है अथवा, सम्भव है, हजारों वर्षों तक प्रयत्न करते रहने पर भी न आवे। इसका भी फिकर छोड़ देना चाहिए। प्रयत्न में ही सफलता है। यह हमें सूक्ष्मता से जाँचते रहना चाहिए कि प्रयत्न वास्तव में हो रहा है या नहीं। इसमें आत्मा को धोखा नहीं देना चाहिए और इतना ध्यान रखना तो सभी के लिए सम्भव है।

इस कसौटी पर स्वयं को तौलते हुए गाँधी 13 नवम्बर 1930 को कहते हैं कि "मैं खुद बहुत अधूरा हूँ, मुझे आलोचना करने का हक भी कहाँ है? जितना जानता हूँ, उस पर मैं खुद कहाँ पूरी तरह चलता हूँ? चलता होता तो कब का 'चर्खा' सात लाख गाँवों में गूँज जाता।.....चर्खा—पुराण तो कैसे कहूँ? पुराण तो भविष्य की पीढ़ी रचेगी, बशर्ते कि हम कुछ रचने लायक कर जायें। आज तो हम इसका टूटा—फूटा संगीत रच रहे हैं। कैसा सुर निकलता है, यह हमारी तपश्चर्या और हमारे समर्पण पर निर्भर रहेगा। गाँधी बार—बार यज्ञ की बात करते हैं, ज्ञान की बात करते हैं, अनासक्ति योग की बात करते हैं और कहते हैं कि यह पांडित्यपूर्ण विवेचना का विषय नहीं है अपितु आचरण की बात है। बहुत सारे ऋषियों व मनीषियों ने गीता को लेकर अनेकानेक पांडित्यपूर्ण व गम्भीर चर्चाएँ की हैं। गीता के महात्म्य को लोगों तक पहुँचाया है परन्तु गीता के मर्म को समझकर उसे अपने में आत्मसात कर आचरण में उतारते हुए गाँधी स्पष्ट दिखायी देते हैं और इस कसौटी पर वह स्वयं को निरन्तर

कसते जाते हैं। यहाँ गाँधी की तुलना कबीर से की जा सकती है परन्तु कबीर ने गीता को कभी पढ़ा था इसकी जानकारी नहीं है परन्तु बिना पढ़े भी उनका पूरा जीवन गीता के अनासक्ति योग के ही चारों तरफ घूमता है। गीता और योग दोनों ही इस तरह गुँथे हुए हैं कि दोनों को अलग-अलग कर देखना सम्भव ही नहीं है। योग जिसकी बात महर्षि पातंजलि योगसूत्र में करते हैं। योगसूत्र में चित्त को एकाग्र करके ईश्वर में लीन करने का विधान है। पातंजलि के अनुसार चित्त की वृत्तियों को चंचल होने से रोकना ही योग है। योग के आठ अंगों की चर्चा में; (i) यम—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, (ii) नियम—शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय (आत्मचिंतन), ईश्वर—प्राणिधान (iii) योगासन (iv) प्राणायाम (v) प्रत्याहार (vi) धारणा (vii) ध्यान व (viii) समाधि की बात की जाती है।

योग, भारतीय संस्कृति का अभिन्न अंग हमें आत्मा व परमात्मा के एकाकार की बात बताता है। स्वयं को ईश्वर से जोड़ने की प्रक्रिया में संलग्न कराता है। इस संस्कृति में बाजारी वस्तुओं का स्थान नगण्यता के साथ है परन्तु आज हम कॉरपोरेटी संस्कृति के मकड़जाल में इस तरह फँस गये हैं कि हमें दूर-दूर तक कुछ दिखायी नहीं देता कि कॉरपोरेटी संस्कृति के इतर भी एक ऐसी संस्कृति है जो भारतीय है जिसमें समर्पण है, जिसमें श्रद्धा है, जिसमें प्रेम है, जिसमें विश्वास है और जिसमें त्याग है।

गाँधी इसी भारतीय संस्कृति के वाहक थे। जिनका जीवन "ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्। तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्यस्विद्धनम्।।" के चारों तरफ घूमता दिखायी देता है।

गाँधी अपनी सारी समस्याओं का निदान गीता में पा लेते हैं जो उनकी आस्था, विश्वास, समर्पण और प्रेम को परिलक्षित करता है और इसीलिए गीता उनकी माता हो जाती है और वे उसके अबोध बालक। वे कहते हैं कि गीता में ज्ञान की महिमा सुरक्षित है, तथापि गीता बुद्धिगम्य नहीं है, वह हृदयगम्य है। अतः वह अश्रद्धालु के लिए नहीं है। देश, इतिहास और काल से परे है गाँधी का जीवन दर्शन और उसे मूर्त रूप देती है गीता। तभी गाँधी स्वयं कहते हैं कि गीता बहुतेरों के लिए धर्मग्रन्थ हो सकता है परन्तु गाँधी के लिए नहीं। गीता मेरे लिए मातृग्रन्थ हैं उसी के द्वारा जीवन जीने की सीख पायी है और उसी के अनुसार जीवन जीने का संकल्प लिया है। यहाँ कबीर की बात पुनः करना प्रासंगिक हो जाता है कि कबीर और गाँधी दोनों ही अपने सारे कर्मों को, राम नाम रूपी अपनी आस्था को कृष्णार्पित करते हुए अनासक्ति योग के मार्ग पर जीवन पर्यन्त चलते रहते हैं।

जब गाँधी गीता व हिन्दू की बात करते हैं और उस पर गर्व (अहं नहीं) करते हैं तो यह जानना आवश्यक हो जाता है कि वह किस हिन्दू की बात कर रहे हैं वे कहते हैं कि मैं हिन्दू हूँ और सच्चा हिन्दू हूँ और सनातनी हिन्दू हूँ। इसलिए मुसलमान भी हूँ, पारसी भी हूँ, क्रिस्टी भी हूँ, यहूदी भी हूँ। मेरे सामने तो सब एक वृक्ष की डालियाँ हैं। तो मैं किस डाली को पसन्द करूँ और किसको छोड़ दूँ? किसकी पत्तियाँ मैं ले लूँ और किसकी पत्तियाँ मैं छोड़ दूँ? सब एक है। ऐसा मैं बना हूँ। उसका मैं क्या करूँ। सब लोग अगर मेरे जैसा समझने लगें तो पूरी शान्ति हो जाए। तब मेरा मन भी हिन्दू कहने में अपने को गर्व की अनुभूति कराता है। गाँधी का यह गर्व (अहं नहीं) भी कृष्ण को ही अर्पित है।

गीता की दृष्टि से गाँधी के आचरण को देखेंगे तो पायेंगे कि अपने जीवन काल में उन्होंने जो कुछ भी किया उसकी प्रेरणा उन्हें गीता से ही मिली। गाँधी का जीवन भारतीय दर्शन का अप्रतिम उदाहरण है। इसी दृष्टिकोण से गाँधी के सत्याग्रह को देखने की जरूरत है जिसमें सत्य, प्रेम,

अहिंसा अपनी इन्द्रियों का दमन तथा ईश्वर के प्रति पूर्ण समर्पण निहित है ।

संदर्भ—

1. गाँधी एक असंभव संभावना, सुधीर चन्द्र, राजकमल पेपरबैक्स, 2016, ISBN : 978-81-267-2955-5
2. गीता माता, मोहनदास करमचंद गाँधी, सस्ता साहित्य मंडल, संस्करण 2017, ISBN : 81-7309-157-9
3. दक्षिण अफ्रीका के सत्याग्रह का इतिहास, मोहनदास करमचंद गाँधी, सस्ता साहित्य मंडल, संस्करण 2011, ISBN : 978-81-7309-380-7
4. महात्मा गाँधी के पत्र जवाहर लाल नेहरू के नाम, संकलन-कृष्णदत्त पालीवाल, सस्ता साहित्य मंडल, संस्करण 2014, ISBN : 978-81-7309-831-4
5. गाँधी जी द्वारा दिए गए प्रार्थना सभाओं में उद्बोधन, गाँधी वांगमय ।

A Great Contribution of Gandhi in Sustainability of Clean Environment

1. Gajendra Prasad

¹Mycotoxins Laboratory,
University Department of Botany
L. N. Mithila University
Darbhanga, Bihar

2. Bihari Lal Gupta

Department of Zoology
J.K. College, Biraul, Darbhanga, Bihar

Environment is not static but every minute changeable due to natural disasters and human interferences. Over-population and new technological inventions jeopardized the environment on the earth making full-scale interventions in which many animals and plants have been extinct and also some of them on verge of their extinction. Every country has its environmental laws and ordinances to govern, to make a healthy environment. The developed countries have been polluting the environment at large in comparison to the developing countries because they have heavy industries for manufacturing and producing modern equipments, machines, weapons, ammunitions, power, automobiles and pharmaceuticals etc. They are not sitting on the round table discussion where mutual finale may be furthered to strengthen the solidarity in making healthy, conducive and sustainable environment so that our future generations can cope and thrive with enormous declines in the natural environment.

The recent decades have shown the ad-hoc natural calamities all over the world in which many lives have been sacrificed and agricultural outputs have been damaged at length to make us vulnerable to ponder "How to save our environment?" That has been a big challenge to our society but the mindsets of developed and developing countries still making foolish attitudes as they are in race to strengthen their economics by selling their modern technologies and patents to third world countries without gathering the real facts of hazardous pollutants coming out of the industries. They all are in race to make money so that they can reign the third world countries. Glaciers in North and South poles are melting and a rise in sea water has been perceived. Carbon emissions are on run to elevate the earth's temperature making a great impact on Green House Effects^[1,2].

A drastic paradigm shift of temperature has been smelt from equatorial regions to temperate regions. This year America, Germany, England, Spain, etc. experienced a maximum of 45⁰C which has been uncommon to these regions. A changing environment is the real culprit pruning out from human intelligentsia and their inventions. If we do not think and decide the futuristic pros and cons of healthy environment, we will face robust calamities in the near future. We should have strict laws and ordinances that all should follow to protect our environment.

There have been international and national bodies which contribute their efforts in protecting of our environment. Some of them have to be mentioned here to understand who are polluting most and who the real culprits are for this decline of environment ^[2-4].

The international bodies are:

1. Earth System Governance Project (ESGP)
2. Global Environment Facility (GEF)
3. Intergovernmental Panel on climate Change (IPCC)
4. International Union for conservation of nature (IUCN)
5. United Nations Environment Programme (UNEP)
6. World Nature Organization (WNO)

ESGP started in 2009 and worked on the human impact on global change. GEF started in 1991 which is working on climate change, land degradation, international water, biodiversity and the ozone layer. IPCC started in 1988 and worked on climate change. IUCN started in 1948 and based on promoting nature conservation and sustainable use of natural resources around the globe. UNEP started in 2010 by the developing countries. WNO started in 2012 for promotion of friendly businesses, technology, energy and activities. These above-mentioned organizations have been working for the control of the environmental degradation, but none achieved the goal in totality due to some variations in making decisions. Virtually, every major environmental indicator is worse today than it was at the time of the 1992 UNCED or the “Earth Summit” held in Rio-de-Janeiro ^[3-5].

The climate change has caused the worst decade of warmest summer in the history. The ozone layer continues to degrade. The species extinction is at the highest rate.

Rio Earth Summit in 1992 conceptualized environmental protection and economic development. It provided a potential vision for moving towards a sustainable

development. It yielded two legally binding treaties – (i) the framework convention on climate change and (ii) the convention on biological diversity. The United States almost undermined the earth summit as it was the country of highest polluters. Instead, the US emphasized the need to conserve the world's forests and it was a cynical green wash for other participating countries. The US still runs away in signing the treaties in the recent past and opting out to participate in such conventions ^[4,5].

Environmental issues are burning problems all over the world due to indiscriminate release of several types of wastes in all parts of world. Therefore, at least, one should not forget to integrate the domestic environmental management by any country so that it can sort out some of the parameters of environmental degradation at the local levels. It involved the elimination of chemical contaminants, water shortage, green consumption, conserving biological diversity, protect ecosystems and natural habitats.

The domestic environment management would be the prima facie agenda for any country who wants to restore the environmental declines to a sustainable development of environment at local levels in which the local population involvement may seriously be exploited to know the exact integration of environment with human survival. Otherwise, it will fail to minimize the goal and deteriorated environment may run ahead to our countless efforts to save our environment.

Our 'Father of the Nation', Mahatma Gandhi was too serious about the existing unhygienic environment during his life time. Before independence he became crusader for cleanliness drive among the people who dwelt in villages and other suburban areas. People were not aware of the cleanliness and they were living under the brink of diseases in which thousands died due to spreading of communicable diseases. Mahatma Gandhi's arduous work in cleanliness drive started when he used to visit downtrodden families house. He himself used to clean toilets of "Dalits" (i.e., downtrodden people) and preached them how to keep the society neat and clean. He has been an example of this revolution in India and many downtrodden people followed it to clean the area of the houses with cow dung. His vision and dream of a clean India remained to be full-filled. But this government has kept the promises of Gandhi Ji and hopefully, in future, we will achieve the goal. Cleanliness mindsets drive will endure and postulate the vulnerabilities of other environmental issues which can be understood if Gandhi's philosophy in context to our living standard should be explained and implemented ^[4-6].

Gandhi Ji strongly emphasized observing cleanliness in lavatories, and wrote "I shall have to defend myself on one point, namely, sanitary conveniences. I learnt 35 years ago that a lavatory must be as clean as a drawing-room. I learnt this in the West. I believe that many rules about cleanliness in lavatories are observed more scrupulously in the West than in the East. The cause of many of our diseases is the condition of our lavatories and our bad habit of disposing of excreta anywhere and everywhere. I, therefore, believe in the absolute necessity of a clean place for answering the call of nature and clean articles for use at the time. I have accustomed myself to them and wish that all others should do the same. The habit has become so firm in me that even if I wished to change it I would not be able to do so. Nor do I wish to change it" (1925).

Gandhi Ji wrote in "Harijan" on 08.02.1935:

"Village tanks are promiscuously used for bathing, washing clothes and drinking and cooking purposes. Many village tanks are also used by cattle. Buffaloes are often to be seen wallowing in them. The wonder is that, in spite of this sinful misuse of village tanks, villages have not been destroyed by epidemics. It is the universal medical evidence that this neglect to ensure purity of the water supply of villages is responsible for many of the diseases suffered by the villagers"^[5-7].

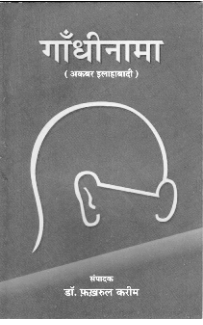
Restoration of natural and sustainable environmental condition is a considerable challenge for us to mitigate the situation and turning towards a ground reality of working in eradication of polluting units and their safe course of functioning. It is the responsibility of the Government officials, NGOs and the local community people to make India completely clean. It is a great need of the present scenario. All the people should actively participate to clean India to fulfill the dream of Mahatma Gandhi for the purpose of protection of the sustainable environment for our safety and for a healthy future.

References

1. Agarwal, A. 1990; The North-South perspective: Alienation or interdependence. *AMBIO* 19(2):94-96.
2. Allen, J.C., and D.F. Barnes 1985; The causes of deforestation in developing countries. *Annals of the Association of American Geographers* 75:163-184.
3. *AMBIO* 1989 Importance of space observations for global change. *AMBIO*18(4):25-35
4. Baumol, W.J., and W.E. Oates 1988; *The Theory of Environmental Policy*. New York:

Cambridge University Press.

5. Gray, P. 1989 The paradox of technological development. Pp. 192-204 in J.H. Ausubel and H.E. Sladovich, eds., Technology and Environment. Washington, D.C.: National Academy Press.
6. Karamanos, P., Voluntary Environmental Agreements: Evolution and Definition of a New Environmental Policy Approach. Journal of Environmental Planning and Management, 2001. 44(1): p. 67-67-84.
7. Mitchell, R.B., International Environmental Agreements: A Survey of Their Features, Formation, and Effects. Annual Review of Environment and Resources, 2003. 28(1543-5938, 1543-5938): p. 429-429-461.



समीक्षा

गाँधीनामा / अकबर इलाहाबादी

समीक्षक : डा0 हसीन जीलानी

सम्पादक : डॉ. फ़ख़रुल करीम, हिन्दुस्तान एकेडेमी, इलाहाबाद, 2016, मूल्य 72 ₹
ISBN – 9789385185021

अकबर इलाहाबादी (1846–1921) अपनी शैली के प्रवर्तक भी थे और समाप्तकर्ता भी। गाँधीनामा इनका वह काव्य संग्रह है जिसके ज्यादातर अशआर उनके जीवन में विभिन्न पत्र-पत्रिकाओं में प्रकाशित हो चुके थे। फिर उन्होंने “गाँधीनामा” शीर्षक से उसके प्रकाशन की एक योजना बनाई लेकिन वह बहुत दिनों तक जीवित न रहें। उनके बाद उनके पुत्र इशरत हुसैन उसके प्रकाशन के लिए प्रयत्नशील थे। 1948 ई0 में अकबर के पौत्र सय्यद मोहम्मद मुस्लिम रिज़वी ने पहली बार इसको किताबिस्तान इलाहाबाद द्वारा प्रकाशित कराया। वैसे तो इस कविता संग्रह के अधिकतर शेर अकबर इलाहाबादी समग्र में शामिल हो चुके हैं लेकिन अलग से पुस्तक के रूप में ये नहीं मिलते, इसलिए इसके महत्व और उपदेयता को देखते हुए साहित्यकार डा0 फ़ख़रुल करीम ने इसका पुनः संपादन किया जिसे इदारा ए नया सफर ने उसे दूसरी बार 2010 में प्रकाशित किया। वह अदब (साहित्य) की बारीकियों से भलीभाँति परिचित हैं। उनकी समीक्षाएँ और आलोचनात्मक निबंध विभिन्न पत्र-पत्रिकाओं में बराबर प्रकाशित होते रहते हैं। अभी हाल ही में उनके लेखों का एक संकलन ‘ख्याल और इजहारे ख्याल’ शीर्षक से प्रकाशित हुआ है। इस किताब में संपादक ने मुकदमा के नाम से ही अकबर की शायरी का बहुत ही उम्दा विश्लेषण किया है। मौलाना अब्दुल माजिद दरियाबादी के हवाले से ये भी रहस्योद्घाटन किया है कि जिस संपादक और दैनिक की तरफ अकबर ने इशारा किया है उनका नाम सैयद जालिब देहलवी और दैनिक का नाम हमदम था।

अकबर की शायरी उर्दू शायरी में आज भी निर्विवाद है। हास्य और व्यंग्य जैसी विधा को बड़ी शायरी न मानने वाले भी अब अकबर को बड़ा शायर तस्लीम करने लगे हैं। वो केवल कवि ही नहीं थे बल्कि समाज सुधारक थे। अपने समय को पहचानने वाले थे। न्यायिक सेवा में रहते हुए भी अपने दृष्टिकोण को बेलाग पेश करते थे। उनकी दृष्टि दूर भविष्य में भी झांक रही थी। गाँधी जी की शकल में उन्हें जन जागरूकता की दस्तक सुनाई दे रही थी। एक नया नेतृत्व सामने आ रहा था जिस तरह सर सैयद (1817–1898) को अपने पुरानी इमारतों के खडंहर हो जाने का दुख था उसी तरह अकबर को अपनी संस्कृति और उसकी परंपरा के विकृत होने का खतरा मालूम हो रहा था।

वह गाँधी जी के असहयोग आंदोलन के विरुद्ध बिल्कुल न थे लेकिन उनके नज़रों में ब्रिटिश हुकूमत के सामने वह बिल्कुल कमजोर नजर आ रहा था। ख्याल था कि अंग्रेज हुकूमत बहुत ही शक्तिशाली है ऐसे आंदोलनों से उसका कुछ बिगड़ नहीं सकता। वो गाँधी जी के आहिंसा के सिद्धान्त के समर्थक थे। इसलिए अकबर कहते हैं...—

"लश्करे गाँधी को हथियारों की कुछ हाजत¹ नहीं,

हाँ मगर बेइंतहा सब्रो कनअत² चाहिए।"

(1—आवश्यकता 2—संतोष)

दुनिया के बदलते हुए परिदृश्य पर उनकी दृष्टि गड़ी हुई थी। पाश्चात्य संस्कृति में उन्हें संकट साफ दिखाई दे रहा था। एक विचारक की दृष्टि भविष्य की तस्वीर देख लेती है। जरा सोचिए अकबर का देहांत 1921 ई0 में हुआ और खिलाफत का अंत 1923ई0 में तुर्की में लेकिन वह ये शेर 1921ई में ही कह गए थे...

"न समझे थे ये नई रोशनी के परवाने
यही है कस्—खिलाफत¹, के फूँकने वाले।"

(1—महत्व/किला)

"न मौलाना में लग्जिश¹, है, न साजिश की है गाँधी ने,
चलाया एक रूख उनको फकत² मगरिब³ की आँधी ने।"

(1—त्रुटि 2—केवल 3—पश्चिम)

ये गलत सोच है कि वो नई शिक्षा के विरोधी थे बल्कि नई शिक्षा के नाम पर जो निर्लज्जता और बेपर्दगी आम हो रही थी वो इसका विरोध करते थे।

"मगरिब तालीम से दिल इंतहा का है मुलूल¹"
कर दिया खिलकत² को उसने बेतमीजों, बेउसूल।

(1—दुखित 2—जनसाधारण)

उनको ये विश्वास था कि जिस चिंगारी को वह अपनी शायरी में दबाकर रख रहें हैं नई हवा के झोंकें उसके सब पर खोल देंगे।

मगरिब की आँधी ने मुल्क में आजादी और इंकलाब के दस्तक ने तमाम सांस्कृतिक परिदृश्य को धुँधला दिया था। इन्सानी क्षितिज पर एक नया परिदृश्य उभर रहा था। ऐसे में एक विचारक न टिप्पणी करता है और न शोर मचाता है। वह समय की नब्ज पर हाथ रखकर उसका हल तलाश करता है, देखिए इस शेर में अकबर ने क्या कुछ नहीं कह दिया —

जो आकिल¹ है वह मौके के मुताबिक काम करता है
हवा में हो तो शाहीन² कफस³ में है तो बुलबुल है।

(1—बुद्धिमान 2—बाज पक्षी 3—जेल)

देखिए शाहीन कफस और बुलबुल के रूपकों द्वारा उर्दू शायरी की आत्मा निचोड़कर कागज पर रख दी है।

उर्दू साहित्य के इतिहास में "गांधीनामा" की महत्ता और प्राथमिकता ये है कि उन्होंने इन

अशआर (छन्दो) में गत शताब्दी में वैचारिक टकराव और सांस्कृतिक कश्मकश की दास्तान वर्णित कर दी है। टकराव और कश्मकश के बदलते हुए रूपों में (वैश्वीकरण और बाजारवाद) तीसरी दुनिया के अधिकांश देश संघर्षरत हैं। इस बुनियाद पर अगर कहा जाए कि उन्होंने जिस खूबी से अपने समय के हालात को समझा और अपनी आलोचनात्मक दृष्टि से अपनी शायरी का विषय बनाया उस प्रकार से कोई दूसरा कवि न बना सका तो बेजा न होगा।

“गाँधीनामा” के प्रकाशन ने अकबर इलाहाबादी की शायरी को समझने में बड़ी मदद की है। मैं अपनी बात का अंत मजमुए के मुख्य पृष्ठ पर लिखे हुए शेर पर करता हूँ—

इंक्लाब आया, नई दुनिया, नया हंगामा है
शाहनामा¹ हो चुका, अब दौरे गाँधीनामा है।

(1. फारसी शायद फिरदौसी द्वारा लिखित ग्रन्थ)

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 khanna_girls_dc@yahoo.co.in

- 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: S.S. Khanna Girls' Degree College, 179-D, Attarsuiya, Allahabad – 211003
 - Phone No.: 790571279, 9415351594, 9415368950

NEXT ISSUE : CALL FOR PAPERS

Last Date : 30 April 2020

Manuscript to be sent to

E-mail : khanna_girls_dc@yahoo.co.in

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.