

ISSN 2581-8163

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

(A Peer Reviewed Journal)



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

(A Constituent PG College of University of Allahabad)
Accredited 'A' Grade by NAAC

NEXT ISSUE : CALL FOR PAPERS

Late Date : 30th May, 2023

Manuscript to be sent to

E-mail : anveeksharj.sskgdc@gmail.com

Invitation is open to :

Faculty members of Universities, Colleges from India and abroad

Research Scholars from India and abroad

Academics, Social workers and Scholars from other fields.

**अन्वीक्षा रिसर्च जर्नल ऑफ एस.एस.के.जी.डी.सी.
ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC**

(A Peer reviewed Interdisciplinary Journal)



Editor

Prof. Lalima Singh, Principal

Editorial Board

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

VOL 5

ISSUE 1

2022

ISSN 2581-8163

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

(A Constituent PG College of University of Allahabad)

(Accredited 'A' Grade by NAAC)

Anveeksha Research Journal of SSKGDC

Advisory Board

Prof. Sabhajit Mishra

Ex. Head, Department of Philosophy &
Ex. Pro Vice-Chancellor
Add.: 2/24, Bahar, Sahara States, Khorabar
Gorakhpur-273010 (U.P.) India
E-mail Id : smishraphial@gmail.com
Phone: 9935302484

Prof. A. K. Mishra

Ex. Head Dean Designing
Computer Science & Engineering Dept.
MNNITA
Add.: C-113, Shantipuram, Prayagraj-211021
E-mail Id: akm@mnnit.ac.in
Phone : 9889678042

Prof. Kumar Pankaj

Ex. Head, Department of Hindi
Dean Arts & Director
Academic Staff College, B.H.U.
Rapti Apartment 'H' Block Flat No. 904,
Gomti Nagar Extension,
Lucknow-226010 (U.P.) India
Email Id : nqpankaj@yahoo.co.in

Prof. Heramb Chaturvedi

Ex. Dean Arts, Director
Institute of Gandhian Thought and Peace
Studies, University of Allahabad
Sf-202, A-Block, Mayan Enclave,
49/13, Clive Road, Civil Lines,
Prayagraj-211001 (U.P.) India
Email ID: heramb.chaturvedi@gmail.com
Phone: 9452799008

Prof. Ambika Datta Sharma

Head, Deptt. of Philosophy
Dr. Harisingh Gour University,
Sagar-470001 (MP)
Email ID: theadsharma@gmail.com
Phone: 9406519498

Prof. A.R. Siddique

Professor & Head
Deptt. of Geography &
International Students
Advisor
University of Allahabad, Prayagraj-211002
Email Id: arsiddiqui1970@yahoo.com
Phone : 9919619948, 9450608208

Prof. Ajay Jaitly

Head, Department of Painting
University of Allahabad, Prayagraj
Add. : House No.-1, Gujrati Mohalla,
(near Attarsuiya)
Prayagraj-211003 (U.P.) India
E-mail Id : ajayjaitly@gmail.com
Phone: 9415308867

Prof. Diwakar Rajput

Head, Deptt. of Sociology & Social Work
Dr. Hari Singh Gour University,
Sagar, M.P
E-mail Id : drdiwakarrajpud@rediffmail.com
Phone: 9425171852

Prof. Namita Singh

Department of Bio and Nano Technology
Add.: House number D/26,
GJU old Campus Hisar, Haryana-125001
E-mail Id: namitasingh71@gmail.com

Prof. M. L. Nath

Director, IEHE
Add.: 355, Sethinagar,
Ujjain-456010 (MP)
Email Id : mlnath1953@gmail.com

Prof. Smita Jha

Deptt. of Humanities and Social Sciences
IIT, Roorkee,
Uttarakhand-247667 India
Email Id: smitaiitr@gmail.com
Phone : 09760978228

Prof. Seema Dhawan

Department Of Education
HNB Gerhwal Central University
Srinagar, Uttarakhand
E-mail Id: seemahnbedu@gmail.com
Phone: 9411110597

Anveeksha Research Journal of SSKGDC

Peer Review Committee

Prof. B. N. Singh (Retd.)

Ex. Head
Department of Geography
University of Allahabad, Prayagraj
Add.: Sumati Sadan,
30/4 Motilal Nehru Road,
Belevedere Campas,
Prayagraj -211002 (U.P.) India
E-mail : pronsingh@gmail.com
Phone: 9450618665

Prof. H. S. Upadhyaya

Department of Philosophy
University of Allahabad, Prayagraj
Add: 13/E, 11A, Rajeev Nagar,
Shuturkhana Post-Teliarganj,
Prayagraj-211004 (U.P.) India
E-mail : philosophy.hsul11@gmail.com
Phone: 9415646450

Prof. Uma Kant Yadav

Head, Department of Sanskrit
University of Allahabad, Prayagraj
Add.: T8, University of Allahabad
Teachers Colony MNNIT,
Residential Campus Teliyerganj,
Prayagraj-211004 (U.P.) India
E-mail : ukyadavau@gmail.com
Phone: 9415649441

Prof. Nripendra Kr. Srivastava

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

Prof. Dhananjay Yadav

Head, Department of Education
University of Allahabad, Prayagraj
Add : 160A/106, Allenganj,
Prayagraj-211002. (U.P.) India
E-mail : dhananjayadaveshgmail.com
Phone: 9455688331

Prof. (Dr.) Birendra Narain Dubey

Professor of Sociology,
Ambedkar School of Social Sciences,
Babasaheb Bhimrao Ambedkar University
(A Central University), Lucknow-226025
E-mail : dubeybbau@gmail.com
Phone: 9415154484, 9198633366

Dr. Kumar Birendra Singh

Department of Hindi
University of Allahabad, Prayagraj
Add.: B/4, Belvedere Press Compound,
MI Nehru Road, Prayagraj-211002
E-mail : kumarbirendra496@gmail.com
Phone: 9955971385

Dr. Dhananjai Chopra

Course Coordinator
Center of Media Studies,
University of Allahabad, Prayagraj
Add: 515, Vinayak Enclave, Ashok Nagar,
Prayagraj-211001
E-mail : c.dhananja@gmail.com
Phone : 9415235113

Dr. Sima Mishra

Department of History,
Faculty of Social Sciences
Banaras Hindu University, Varanasi-211005
E-mail : mishrasima03@gmail.com
Phone : 9452403111, 8601135666

Anveeksha Research Journal of SSKGDC

Editor

Dr. Lalima Singh, Principal

S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj
lalima_drsociology@rediffmail.com Phone : 9415644674

Dr. Meenu Agrawal

Associate Professor
Department of Ancient History,
Culture and Archaeology
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj
E-mail : meenuagrawalssk@gmail.com
Phone : 98398840517

Dr. Riya Mukherjee

Assistant Professor
Department of English
S.S. Khanna Girls' Degree College,
Prayagraj
E-mail : riyamukherjee001@gmail.com.
Phone : 7060300267

Dr. Rachana Anand Gaur

Associate Professor
Department of Hindi
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj
E-mail : rachanaanand64@gmail.com.
Phone : 9415368950

Dr. Saumya Krishna

Assistant Professor
Department of Sanskrit
S.S. Khanna Girls' Degree College,
Prayagraj
E-mail Id : saumya02ssk@gmail.com
Phone: 9335472031

Dr. Manjari Shukla

Associate Professor
Department of Philosophy
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj
E-mail : manjarishkl@gmail.com
Phone : 9415636169

Dr. Nishi Seth

Assistant Professor
Department of Ancient History,
Culture and Archaeology
S.S. Khanna Girls' Degree College,
Prayagraj
E-mail : sethnishi@yahoo.com.
Phone : 9984505559

Dr. Harish Kumar Singh

Assistant Professor
Department of Education
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj
E-mail : harishparihar29@gmail.com.
Phone : 9935615078

Dr. Joyti Bajjal

Assistant Professor
Department of B.Ed.
S.S. Khanna Girls' Degree College,
Prayagraj
E-mail Id : bajjaljyoti@gmail.com
Phone: 9125790669

Dr. Sheo Shankar Srivastava

Assistant Professor
Department of Medieval History
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj
E-mail Id : sheomed@gmail.com
Phone: 9453417449

Dr. Tanushree Roy

Assistant Professor
Faculty of Commerce
S.S. Khanna Girls' Degree College,
Prayagraj
E-mail Id : tanushree6183@gmail.com
Phone: 8127320900

Dr. Ruchi Malviya

Assistant Professor
Department of English
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj
E-mail Id : ruchearya@gmail.com
Phone: 9621897710

Dr. Ravi Kant Singh

Librarian
S.S. Khanna Girls' Degree College,
Prayagraj
E-mail Id : ravikantsinghbhu@gmail.com
Phone: 9473949886

Anveeksha Research Journal of SSKGDC

अनुक्रम

S. No.	Title		Page No.
1.	From the desk of the Editor	Prof. Lalima Singh	1
2.	अन्वीक्षा : अन्तर्दृष्टि	डॉ. मंजरी शुक्ला	3
3.	राजनांदगाँव जिले के शिल्पकला में अंकित रामकथा	प्रो. आर.एन. विश्वकर्मा	4
4.	संस्कृत वाङ्मय की विकास यात्रा में पद्मश्री डॉ० कपिलदेव द्विवेदी का योगदान	डॉ. प्रभात कुमार सिंह	10
5.	एरच से प्राप्त क्षतिपूर्ति विभाग के अमात्य का मृण्मुद्रांक	डॉ. ओ.पी.एल. श्रीवास्तव	17
6.	लोकमंगल की अवधारणा और आचार्य रामचंद्र शुक्ल	डॉ. अखिलेश कुमार शंखधर	19
7.	प्रेमचंद की कहानियों में मानवीय संवेदना	डॉ. सुरेन्द्र विक्रम	25
8.	हिन्द स्वराज : उपनिवेशवादी मानसिकता और गाँधी का स्वप्न	डॉ. आभा त्रिपाठी	33
9.	'हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास' और स्त्री इतिहास दृष्टि	डॉ. वीरेन्द्र कुमार मीना	42
10.	उपभोक्तावादी संस्कृति का प्रभाव और हिंदी भाषा का बदलता स्वरूप	डॉ. उर्वशी	56
11.	छायावाद कालीन काव्य-समीक्षा में कला-चिन्तन और अभिव्यंजनावाद	डॉ. हेमराज डोगरा	66
12.	नवजागरण और स्त्री प्रश्न	डॉ. दीपक सिंह	82
13.	सूर्य आत्मा जगतस्थस्थुषश्च	डॉ. आशुतोष द्विवेदी	91
14.	The Revival of Buddhism in India in the 20th Century (An Evaluation of The Efforts of Dr. B.R. Ambedkar)	Dr. Aparana	98

No.	Title		Page No.
15.	मध्य गांगेय क्षेत्र के सर्वेक्षण से प्राप्त संरचनात्मक अवशेषों का ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य	डॉ. संजय कुशवाहा	103
16.	भारतीय स्वतंत्रता संघर्ष में बिहार की महिलाओं का योगदान	डॉ. श्वेता गुप्ता डॉ. धनंजय पाठक	115
17.	समकालीन परिवेश में ग्रामीण समाज में स्थापित खाप पंचायतों की महत्ता	डॉ. विवेक पाठक	122
18.	संत कबीर के विचारों में निहित मानव मूल्य एवं वर्तमान समय में प्रासंगिकता	डॉ. प्रवीण कुमार झा	128
19.	Family as an Instrument to Strengthen Cultural Values	Dr. Geetanjali Srivastava	140
20.	सामाजिक-राजनीतिक दर्शन में अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता, चुनौतियाँ और दायित्व बोध	डॉ. उत्तम सिंह	147
21.	उत्तर प्रदेश में किसान आंदोलन (1918-1922): एक अध्ययन	डॉ. धीरज कुमार चौधरी हिमांशु त्रिपाठी	154
22.	Gender Deconstruction in Indian Cinema : Post-Independence Assessment	Dr. Mohd. Rais Khan	162
23.	राजशेखर और प्रतिहार शासक	डॉ. सत्य प्रकाश श्रीवास्तव	172
24.	सारथि श्रीकृष्ण	डॉ. संदीप कुमार यादव	175
25.	1858 से पूर्व कृषि-व्यवस्था	डॉ. नीरांजलि सिन्हा	181
26.	स्त्री विमर्श के विविध आयाम एवं समाजशास्त्रीय अध्ययन	डॉ. शशि पाण्डेय	193
27.	Nada Yoga Meditation ‘Sound Self and Silence’	Dr. Malobika Routh	197
28.	Pramathanath Bisi: Revisiting the Art of Storytelling	Sukanta Mondal	202

No.	Title		Page No.
29.	Post–Feminist Response to Rape: The Representation of the Female Avenger in Stieg Larsson’s Millennium Trilogy	Mr. Arijit Saha	208
30.	पार्वती नदी के ग्वालियर में प्रवाह क्षेत्र के दुर्गो–गढ़ियों का इतिहास एवं पुरातत्व	डॉ. आनन्द कुमार शर्मा	215
31.	Great Power Politics in the Present World Order with Special Reference to Multipolar world: More Instable and Chaotic	Vishakha Jha	229
32.	The Neo-liberal Adventures of the First World in the Third World : A Case of 21st Century Neo-Colonialism.	Mridani Pandey	236
33.	भारत नेपाल सीमा प्रबन्धन : भारतीय राष्ट्रीय सुरक्षा के विशेष संदर्भ में	डॉ. दीपक	245
34.	बौद्ध दर्शन की आदि दृष्टि एवं वर्तमान कालीन प्रासंगिकता	डॉ. हेमलता श्रीवास्तव	253
35.	लोकजीवन के आधुनिक सन्दर्भ में गांधी की प्रासंगिकता	डॉ. नीलांजना जैन	259
36.	शिक्षा : मानव सम्पदा के विकास में योगदान	डॉ. नीता सिन्हा	268
37.	पूर्व मध्यकाल में नगरीकरण	डॉ. दीप्ति तिवारी	274

From the Desk of Editor



The college embarked on this quest of fostering intellectual dialogue between students and faculty five years ago through the publication of the college journal, Anveeksha, which is Sanskrit for "to meditate upon" and "to explore extensively in order to arrive at some remarkable outcome." It specifically draws attention to mulling over a problem, as its name suggests. Research, according to Zora Neale Hurston, is "formalized curiosity. It is poking and prying with a purpose." The Yearly Academic Journal, Anveeksha, covers a plethora of topics from several domains and is multilingual in nature. It is indeed a journal where scholars and practitioners could embody their ingenious ongoing work. The essence of this vocation has been to incentivise both educators and students to conduct high- quality investigative work.

I'm delighted to add this year's Anveeksha Research Journal to the extensive assortment of academic corpora coming from research academics, illustrious faculty members, and students, encompassing a broad spectrum of topics such as research on Ramkatha inscribed in the sculpture of Rajnandgaon district, the contribution of Padmashri Dr. Kapildev Dwivedi to the development of Sanskrit literature, and a work on the terracotta stamp of Amatya.

Human sensitivity as explored in Premchand's stories, colonial mindset and Gandhi's dream as implored in his work Hind Swaraj, an analysis of Dr. B.R. Ambedkar's work to resurrect Buddhism in India in the 20th century, a study on peasant movement in Uttar Pradesh, a post-independence examination of gender deconstruction in Indian cinema, and a sociological discussion on the intricacies of feminism are also covered in this journal. The depiction of the female avenger in Stieg Larson's Millennium Trilogy is a post-feminist response to rape, and the analysis of the first world's neo-liberal exploits in the third world

provides a case study of 21st century neo-colonialism.

There are thirty seven papers in all; however, I have only been able to address a few of them here. This issue has showcased the innovative ideas of its erudite authors on a diversity of issues, for which I thank them heartily. I am immensely grateful to the peer-review committee, the advisory committee, and last but not least, UGC for encouraging academics to conduct high-quality research. I sincerely hope that this publication will pique the interest of academics, empowering their voices and inspiring them to write as well.

With the warmest gratitude for one and all,

Prof. Lalima Singh

Principal

अन्वीक्षा : अन्तर्दृष्टि



“पत्रिकाएँ सूचनाओं से नहीं मानवीय सरोकार और सृजनात्मक लेखन से जीवित रहती है। नवीनता जिज्ञासा की जननी है और मनुष्य की वैचारिकता उसकी पूर्ति का उपाय खोजती है। खोज की यह प्रक्रिया नये संदर्भों में उत्पन्न चुनौतियों के निदान से समाधान की ओर अग्रसर होते हुए गतिशील होती है। गति की यह निरन्तरता ही व्यक्ति समाज और संस्था को प्रगतिशील बनाती है। प्रतिशीलता के मानक समय और सन्दर्भ के अनुसार परिवर्तित होते जाते हैं इसीलिए समय विशेष के मानक नये संदर्भों में अर्थपूर्ण नहीं रह जाते। सृजनात्मकता के लिए नये संदर्भों का आलोचनात्मक विमर्श प्राचीनता की प्रासंगिकता और नवीनता की स्थापना का आधार है, इसीलिए आलोचनात्मक दृष्टि का अभाव सृजन का भी अभाव है।”

मानविकी, सामाजिक विज्ञान, प्राकृतिक विज्ञान, कला, कौशल और तकनीक ज्ञान का विधा विशेष के रूप में परिसीमन ज्ञान के क्षितिज का संकुचन है क्योंकि इनकी उपादेयता का आधार मानव को मानवीय मूल्यों से असंपृक्त न होने देना है। जिससे जीवन के सभी आयाम समसामायिक संदर्भों में कुशल और समाधानपरम नेतृत्व से युक्त हो सके इसके लिए शोध संस्कृति की गुणवत्ता में योगदान शिक्षण संस्थाओं का दायित्व है। संस्थान में शोध हेतु अनुकूल संसाधन और सहयोग प्राप्त कर अध्ययन और अनुप्रयोग से क्षेत्र विशेष में उत्पन्न समस्याओं के समाधान में शोध परिणाम कैसे अवदान दे सकते हैं यह दृष्टि ही उच्च शिक्षा की बुनियाद है। राष्ट्र को विश्वस्तरीय पहचान देने वाले सम्मान और पुरस्कार प्राप्ति का आधार अध्ययन अध्यापन को शोध परक बनाने में ही है। अन्वीक्षा रिसर्च जरनल इसी अन्तर्दृष्टि के साथ स्तरीय शोध पत्र आमंत्रित करता है। मौलिक और गुणवत्तापूर्ण शोध पत्र की अध्ययनकर्ताओं तक पहुँच हो, इसी प्रयास में हम संलग्न हैं।

समस्त मंगलकामनाओं सहित

डॉ० मंजरी शुक्ला

समन्वयक

IQAC

राजनांदगाँव जिले की शिल्पकला में अंकित रामकथा

प्रो. (डॉ.) आर. एन. विश्वकर्मा

राजनाद गाँव (छत्तीसगढ़)

प्राकृतिक सम्पदा तथा पुरातत्त्व की दृष्टि से छत्तीसगढ़ (दक्षिण कोसल) अत्याधिक समृद्ध प्रदेश रहा है। प्रागैतिहासिक काल से प्रारम्भ होकर ऐतिहासिक काल तक प्राप्त कलावशेषों की अविच्छिन्न श्रृंखला इस भूभाग के महत्त्व को प्रकट करती है। साहित्यिक साक्ष्यों में वाल्मीकि रामायण से ज्ञात होता है कि राम ने दंडकारण्य जाने के लिए दक्षिण पूर्वी पथ का अवलम्बन लिया होगा और वे बिलासपुर और रायपुर जिलों से होकर दंडकारण्य गए होंगे। इन जिलों में स्थित अनेक ग्राम के नाम का सम्बन्ध राम कथा से जोड़ते हैं। रामायण में वर्णित राम-वन-गमन तथा वनवास अवधि की घटनाओं से इस क्षेत्र का अवश्य सम्बन्ध रहा है, यही कारण है कि इस भूभाग की लोककथा एवं किंवदंतियों में रामायण के अनेक प्रसंग मिलते हैं। वाल्मीकि रामायण में इस भूभाग को राम की माता कौशल्या को दक्षिण कोसल की राजकुमारी माना गया है।¹ एक जनश्रुति के अनुसार महर्षि वाल्मीकि का आश्रम रायपुर के तुरतुरिया नामक स्थान में था। यदि यह सत्य है तो राम का वनवास काल दक्षिण कोसल (छत्तीसगढ़) में बीता होगा तथा लव और कुश का जन्म यहीं हुआ होगा।² यह भी मान्यता है कि शबरी का आश्रम शिवरीनारायण में था तथा खरदूषण का राज्य खरौद नामक स्थान में था।

अधिकांश विद्वान बस्तरक्षेत्र की पहचान रामायण में वर्णित दंडकारण्य के रूप में करते हैं।³ तथा मानते हैं कि भगवान राम ने वनवास काल का अधिकांश भाग दंडकारण्य में बिताया था।⁴ इसलिए छत्तीसगढ़ में श्रीराम द्वारा सिखाई गई शालीनता, उदारता, सभ्यता और संस्कृति आज भी विद्यमान है। छत्तीसगढ़ का यह सौभाग्य है कि कई प्राचीन कला केन्द्रों में रामकथा के रोचक प्रसंग आज भी सुरक्षित हैं, जिसमें मल्हार, घटियारी, सिरपुर, रतनपुर, जांजगीर एवं गंडई विशेष उल्लेखनीय हैं।

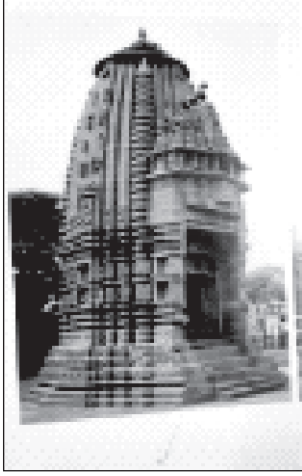
छत्तीसगढ़ के पश्चिम-दक्षिण में स्थित राजनांदगाँव जिले के भूभाग की प्राचीनकाल से कला के विकास में महती भूमिका रही है। यही कारण है कि छत्तीसगढ़ के अन्य जिलों की भाँति इस जिले में भी प्राचीन कला के अनेक स्थलों यथा-घटियारी, भोरमदेव, भड्भडी एवं गंडई आदि के मंदिरों में आज भी अपरिमित कलाराशि के दर्शन होते हैं। इस क्षेत्र में रतनपुर के कलचुरियों के पश्चात् फणिनागवंश के शासकों ने संभवतः स्वतंत्र सत्ता स्थापित कर ली थी। इनके राजनैतिक सुस्थिरता तथा संपन्नता के कारण ही भोरमदेव, बकेला (दुर्ग), घटियारी, गण्डई जैसे कलात्मक मंदिरों का निर्माण सम्भव हो सका।

गण्डई स्थित शिवमंदिर (छमासीरात का मंदिर) कला प्रेम का एक ज्वलंत उदाहरण है, जिसके अधिष्ठान भाग पर रामकथा का रोचक अंकन दृष्टव्य है। (देखिए चित्र क्र. 1) यह मंदिर गण्डई नगर के टिकरीपारा में स्थित है, जो राजनांदगाँव मुख्यालय से 72 किमी. एवं खैरागढ़ से 32 किमी. उत्तर में स्थित है। वास्तव में गण्डई शिवमंदिर कलचुरिकला के उस सोपान का द्योतक है, जिसमें मंदिर वास्तु को संभालने एवं संवारने के पूर्ववत प्रयास को यथावत् न अपनाते हुए सादगी ने स्थान ले लिया है। इसी प्रकार मूर्तिकला में भी हास के लक्षण परिलक्षित होते हैं। यही कारण है कि प्रासाद के अधिष्ठान, जंघा एवं शिखर पर उकेरी गई मूर्तियों में अंग सौष्ठव, देहयष्टि, शक्ति का संतुलन अथवा भाव भंगिमा का अभाव दिखलाई पड़ता है।

नागर शैली (भूमिज शैली) में निर्मित मंदिर का अधिष्ठान दो भागों में विभाजित है, प्रथम भाग में खुर, कुंभ, पत्र आदि की योजना है, तत्पश्चात् 3 पीठों (थरों) का विधान है। नीचे से ऊपर क्रमशः गजथर एवं अवथर है, तृतीय पीठ नरथर के रूप में उकेरी गई है। मंदिर के इसी पीठ (नरथर) में विभिन्न प्रकार की दृश्यावलियों के मध्य रामायण एवं महाभारत के कथानकों से सम्बन्धित दृश्यों का भी अंकन किया गया है। (देखिए चित्र क्र. 2) मंदिर के उत्तर दिशा के नरथर में रामायण तथा दक्षिणी भित्ति में महाभारत के कथानकों का दृश्यांकन है। रामायण का अंकन निम्नानुसार किया गया है, जिसमें—

1. राम लक्ष्मण एवं हनुमान की मित्रता/चर्चा।
2. बालि—सुग्रीव का मल्ल—युद्ध।
3. रामद्वारा बालि—वध दृश्य।
4. राम—लक्ष्मण के सम्मुख सूर्पणखा द्वारा प्रणय निवेदन।
5. सीता का अशोक वाटिका में शोकाकुल बैठना।
6. लंका विजय के उपरांत वानरों का हर्षोल्लास में नाचना—कूदना आदि।

उल्लेखनीय है कि उपरोक्त दृश्यों को नरथर में व्यतिक्रम में अंकित किया गया है। यहाँ राम—लक्ष्मण के सम्मुख हनुमान को खड़े हुए अंजलिबद्ध मुद्रा में दिखाया गया है, जिससे अनुमान होता है कि राम—लक्ष्मण को पहली बार देखने पर सुग्रीव के दूत रूप में हनुमान राम—लक्ष्मण की परीक्षा ले रहे हैं ? अथवा सीता की खोज का समाचार बता रहे हैं ? (देखिए चित्र क्र. 3) एक अन्य फलक में बालि—सुग्रीव को मल्लयुद्ध करते दिखाया गया है। (देखिए चित्र क्र. 4) एक दूसरे फलक में बालि—वध का बड़ा ही मनोरम दृश्य अंकित है। इस दृश्य में सुग्रीव—बालि को लड़ते हुए दिखाया गया है। पीछे की ओर सात ताड़ वृक्षों की ओट में श्रीराम को शर संधान करते हुए उकेरा गया है। तत्पश्चात् बालि का शव जमीन पर पड़ा हुआ है। (देखिए चित्र क्र. 5) एक दृश्य में राम—लक्ष्मण के समक्ष एक नारी को निवेदन करते दिखाया गया है, जो सम्भवतः सूर्पणखा के प्रणय निवेदन का दृश्य है अथवा सम्भवतः बालि—वध के पश्चात् तारा का



1. शिव मन्दिर गण्डई



3. राम लक्ष्मण एवं हनुमान की मित्रता/चर्चा



4. बालि-सुग्रीव का मल्ल युद्ध



5. राम द्वारा बालि-वध दृश्य



2. शिव मंदिर, गण्डई का अधिष्ठान भाग



6. राम-लक्ष्मण के सम्मुख सूर्पणखा द्वारा प्रणय निवेदन



7-8. लंका विजय के उपरान्त वानरों का हर्षोल्लास में नाचना-कूदना आदि



9. अशोक वाटिका में सीता-हनुमान की भेंट शिव मन्दिर घटियारी।

विलाप हो सकता है (देखिए चित्र क्र. 6)। एक दूसरे फलक के दृश्य में वानरों द्वारा हर्षोल्लास मनाया जा रहा है संभवतः यह दृश्य राम की विजय के प्रतीक स्वरूप उकेरा गया है (देखिए चित्र क्र. 7 एवं 8)। इस प्रकार रामायण की कथा का प्रतीक रूप में

आंशिक अंकन रामायण की प्रामाणिकता का प्रत्यक्ष उदाहरण है।

राजनांदगाँव जिले की कला में रामकथा के शिल्पांकन का दूसरा उदाहरण घटियारी के शिवमंदिर (11-12वीं शती ई.) के कलावशेषों में मिलता है। घटियारी का शिवमंदिर गण्डई से लगभग 5 कि. मी. पश्चिम में स्थित है। यह उत्तर कलचुरि कालीन कला का एक महत्त्वपूर्ण केंद्र था। निरंधार योजना में निर्मित इस शिव मंदिर की भूमि योजना में मंडप, अंतराल एवं गर्भगृह का अधिष्ठान भाग एवं द्वार-शाखाएं ही शेष हैं। इस मंदिर की मलवा सफाई से अनेक कलात्मक मूर्तियाँ यथा-ईशानशिव, त्रिपुरान्तक, ब्रह्मशिरोच्छेदक, शिवनटेश, जैन-तीर्थंकर आदि की महत्त्वपूर्ण मूर्तियाँ मिली हैं। इसी मंदिर का एक प्रस्तर फलक वर्तमान में जिला पुरातत्त्व संग्रहालय राजनांदगाँव में संग्रहीत है। संभवतः स्थापत्य खंड पर अशोक वाटिका में हनुमान द्वारा सीता को मुद्रिका सौंपते तथा संभाषण करते हुए प्रदर्शित किया गया है। इस शिलाखंड में सीता के विरहणी तथा आर्तरूप को प्रकट करने में शिल्पी पूर्ण रूप से सफल दिखाई देता है। उल्लेखनीय है कि रामकथा से सम्बन्धित यह अत्यंत दुर्लभ अंकन है, जो बहुत कम मंदिरों में प्राप्त होता है।

घटियारी से प्राप्त ललछौंह बलुआ प्रस्तर फलक पर निर्मित इस मनोरम अंकन में अशोक वृक्ष के नीचे अर्धपर्याकासन मुद्रा में एक नारी को उच्चासन पर बैठे दिखाया गया है (देखिए चित्र क्र. 9)। विस्फारित नेत्रों, दीर्घ कुचों वाली सुकोमल कांत-रमणी के कानों में चक्राकार कुण्डल, गले में ग्रेवेयक और पैरों में पायल का अंकन है। इसका वाम-स्कंध 1 और भुजा उत्तरीय के पल्लू से आच्छादित है। दायां हाथ दायीं जंघा पर और बायां हाथ व्याख्यान मुद्रा में दृष्टव्य है। सामने प्रतिमाभिमुख ग्रेवेयक धारी कपि को नमस्कार मुद्रा में बैठे दिखाया गया है।

सम्पूर्ण अंकन से प्रतीत होता है कि कपि एवं नारी में कोई गंभीर वार्ता हो रही है, जिसमें कपि (बंदर) नारी की बातों को ससम्मान सुन रहा है। बंदर के पृष्ठ भाग में वानराभिमुख सनाल कमल युक्त हंस का चित्रण मनोहर एवं प्रभावोत्पादक बन पड़ा है।⁵ वस्तुतः रामायण महाकाव्य के प्रकाश में इस सम्पूर्ण प्रतिमा को अशोक वाटिका के दृश्य के रूप में स्वीकार किया जा सकता है।⁶ नारी प्रतिमा को देवी सीता और वानर कृति को हनुमान से समीकृत करना चाहिए।

उल्लेखनीय है कि वाल्मीकि रामायण में एक स्थल पर अशोक वाटिका में स्थित सीता की तुलना हनुमान देव-कन्या से करता है⁷ और दूसरे स्थल पर उपनाम आदि से परिपूर्ण उसके कृश स्वरूप का वर्णन करता है।⁸ इन दोनों विवरणों के प्रकाश में प्रतिमांकित सीता की छवि विशेषरूप से उल्लेखनीय है तथा लगता है शिल्पकार काव्यानुरूप भावबोध को नारी प्रतिमा में यथावत उतार देने की चेष्टा में सफल रहा है। इस प्रकार प्रतिमा को भारतीय कला की अनुपम कृति कह सकते हैं।⁹

अब उत्कीर्ण प्रतिमा—प्रसंग के प्रति जिज्ञासा स्वाभाविक है, वस्तुतः रामायण में अशोक वाटिका स्थित सीता से दो ही प्रसंगों में हनुमान का साक्षात्कार पाते हैं। प्रथम साक्षात्कार तब होता है, जब वेदना—व्यथित सीता आत्मोत्सर्ग की चेष्टा में हैं। वह हनुमान के राम नाम से प्रसन्न तो होती हैं परन्तु इस संभ्रम में भी हैं कि कहीं यह मायावी रावण तो नहीं। पुनः वह प्रश्नोत्तर के माध्यम से आश्वस्त होती हैं और हनुमान से अपनी व्यथा—कथा कहती हैं।¹⁰ दूसरी बार लंका दहन के पश्चात् हनुमान सीता से मिलने अशोक वाटिका जाते हैं। सीता अशोक वाटिका में अशोक वृक्ष के तने के पास बैठी हैं। हनुमान उन्हें प्रणाम करते हैं और उनकी सकुशलता पर अपना सौभाग्य बताते हैं।¹¹ यहाँ सीता लंका दाहक हनुमान की शक्ति से आश्वस्त रहती हैं और उनके माध्यम से अपने कर्म—साधन की अपेक्षा करती हैं, स्वयं हनुमान उनकी इच्छापूर्ति का आश्वासन देते हुए उसका अभिवादन करते हैं।¹² वस्तुतः रामायण का यह दूसरा प्रसंग ही शिल्पांकन का विषय है, जहाँ सीता हनुमान की शक्ति से प्रभावित हैं और उनके चलते समय अभिवादन जनित शुभकामना व्यक्त करती हैं।

उपरोक्त प्रतिमा फलक के काल के निर्धारण में विद्वानों में मतैव्य नहीं है। घटियारी मंदिर 10वीं—11वीं शती का मानते हुए कुछ विद्वान उत्कीर्ण प्रतिमा की वर्तुल मुखाकृति और आभूषण की अल्पता के कारण इसे 7वीं—8वीं शती का माना है।¹³ किन्तु जहाँ तक मुखाकृति की बात है तो घटियारी से प्राप्त अन्य प्रतिमाओं से यह भिन्न नहीं है। आभूषण की अल्पता सहज स्वाभाविक है, क्योंकि हरण के समय सीता द्वारा अपने गहनों को मार्गदर्शक के रूप में गिराए जाने का उल्लेख मिलता है। अतः बचे—खुचे वस्त्रों का अंकन ही स्वाभाविक है और पुनः कलाकार को “उपवास परिश्रान्ता जटिला मलिना कृषा” के रूप में सीता को शिल्पांकित भी करना था। अतः यह अशोक वाटिका दृश्य कलाकार के यथार्थ शिल्पांकन का परिणाम है और मंदिर की अन्य प्रतिमाओं के साथ इसे भी 11वीं—12वीं शती का स्वीकार करना चाहिए।¹⁴

यद्यपि राजनांदगाँव जिले की कला में रामकथा के अत्यल्प प्रमाण मिलते हैं, तथापि बड़े ही रोचक एवं जीवन्त हैं। इस प्रकार उपरोक्त पुरातात्विक प्रमाणों से यह स्पष्ट है कि इस क्षेत्र के जनजीवन में रामकथा पूर्णतः रची—बसी थी, जिसका अंकन प्रस्तर कला में भी दिखलाई देता है।

संदर्भ

1. कोशलात्मजा, कोशलस्य कोशल नरपतेरात्मजा—दुहिता कौशल्या, सा तु श्रीराम माता दशरथ राज पत्नी च।। रामायण—उत्तरकाण्ड।
2. उत्कीर्ण लेख, भूमिका, पृ. 2
3. डॉ. हीरालाल शुक्ल का मत है कि बस्तर का चित्रकूट ही रामायण का चित्रकूट है।

4. डॉ. संकालिया— “दी रामायण” में मानते हैं कि लंका अमरकण्टक के आस-पास कहीं थी। इसी प्रकार डॉ. के.डी. बाजपेयी का अभिमत है कि लंका अमरकण्टक के आस-पास कहीं थी।
5. प्रो. इ. हि. का., 1953; मध्यप्रदेश पुरातत्त्व की रूपरेखा, पृ. 46
6. “घटियारी और गण्डई क्षेत्र की प्रतिनिधि प्रतिमाओं का शिल्प शास्त्रीय विवेचन”—लेख डॉ. सीताराम दुबे, पुरातन
7. “सीतासुर—सुतोपमा” वाल्मीकि रामायण, सुंदरकाण्ड, 40/1
8. “एकवेगी धरादीन रामदर्शन लालसा। परिश्रान्ता जटिला मलिना कृशा।।” — वही, 57/39
9. पुरातन, अंक 9, पृ. 100
10. वाल्मीकि रामायण, सर्ग 33-40 तक
11. “ततसताम ततस्तु शिष्या मूले जानकी पर्यवस्थिताम् अभिवाद्याब्रकी द्विष्ट्या त्वामिहाक्षेताम्”। — वही, 56/1
12. पूर्वोक्त, 56/4-5
13. यादव, एस. एस., ललितकला, “सीता अण्डर एन अशोका ट्री”, पृ. 44
14. पुरातन, अंक 9, पृ. 10



संस्कृत वाङ्मय की विकास यात्रा में पद्मश्री डॉ० कपिलदेव द्विवेदी का योगदान

डॉ. प्रभात कुमार सिंह

अध्यक्ष—संस्कृत विभाग

राजकीय स्नातकोत्तर महाविद्यालय, चुनार, मीरजापुर (उ.प्र.)

संस्कृत वाङ्मय मानव के प्रादुर्भाव काल से ही उसकी पथ प्रदर्शिका एवं मोक्षदायिका के रूप में प्रवाहमान है। संस्कृत वाङ्मय की विकास यात्रा को जिस प्रकार से हमारे प्राचीन ऋषियों, महर्षियों एवं कवियों ने अपने अद्भुत ज्ञानधारा के द्वारा सम्प्रवर्तित किया है; उसी विकास यात्रा को भारत की स्वतंत्रता के पश्चात् भी आधुनिक संस्कृत आचार्यों एवं मनीषियों के द्वारा भी पूर्णोत्साह के साथ आगे प्रवर्तित किया गया। संस्कृत की इस विकास यात्रा में स्वातंत्र्योत्तर भारत के महनीय आचार्यों डॉ० बलदेव उपाध्याय, डॉ० रामजी उपाध्याय, डॉ० आद्या प्रसाद मिश्र, डॉ० राजेंद्र प्रसाद मिश्र, डॉ० राधावल्लभ त्रिपाठी, आचार्य रेवा प्रसाद द्विवेदी, प्रोफेसर प्रभुनाथ द्विवेदी, आचार्य श्रीराम शर्मा, श्री अरविन्द घोष, श्री हरिकृष्णदास गोयंदका, प्रोफेसर रामयतन शुक्ल, प्रोफेसर श्रीनिवास रथ आदि अग्रगण्य पंक्ति में स्मरणीय एवं समादृत हैं। इन्हीं विद्वानों की समादृत कोटि में संस्कृत की विकास यात्रा में महनीय योगदान प्रदान करने वाले संस्कृत जगत् में विश्रुत आचार्य पद्मश्री डॉ. कपिलदेव द्विवेदी हैं। डॉ० द्विवेदी ने अपना सम्पूर्ण जीवन संस्कृत के पठन-पाठन एवं लेखन में पूर्णतया समर्पित कर दिया। डॉ० द्विवेदी विद्यार्थी काल से ही संस्कृत के मेधावी छात्र थे। उन्होंने सम्पूर्ण जीवन पर्यंत अपनी अद्भुत मेधा के द्वारा संस्कृत की विकास यात्रा को उच्चता के शिखर पर पहुँचाया। उन्होंने पठन-पाठन के माध्यम से तो संस्कृत की सेवा की ही साथ ही साथ अपनी लेखनी के द्वारा भी महत्वपूर्ण प्रशस्य योगदान प्रदान किया। संस्कृत वाङ्मय का कोई ऐसा क्षेत्र नहीं है जिस पर उनकी लेखनी न चली हो। उन्होंने संस्कृत वाङ्मय के दुरूह से दुरूह क्षेत्रों पर पुस्तक रचना एवं व्याख्या लिखकर संस्कृत छात्रों, शोधछात्रों, प्राध्यापकों एवं संस्कृतानुरागियों के लिए संस्कृत ज्ञान को आत्मसात् करने हेतु सर्वसुलभता प्रदान की। उनकी प्रमुख कृतियाँ अधोलिखित हैं—

1. वैदिक साहित्य एवं संस्कृति
2. अर्थविज्ञान और व्याकरण दर्शन
3. संस्कृत व्याकरण और लघु सिद्धान्त कौमुदी
4. प्रौढ़ रचना अनुवाद कौमुदी

4. रचना अनुवाद कौमुदी
5. प्रारम्भिक रचना अनुवाद कौमुदी
6. संस्कृत निबन्धषतकम् ।
7. राष्ट्रगीतांजलिः
8. आत्मविज्ञानम्
9. अथर्ववेद का सांस्कृतिक अध्ययन
10. देववाणी वैभव
11. संस्कृत कवि हृदयम्
12. जयतु सुरभारती
13. वैदिक छन्दसूत्र

वेदामृतम्—ग्रन्थमाला

1. सुखी जीवन
2. सुखी गृहस्थ
3. सुखी परिवार
4. सुखी समाज
5. आचार शिक्षा
6. नीति शास्त्र
7. वेदों में नारी
8. वैदिक मनोविज्ञान
9. यजुर्वेद सुभाषितावली
10. सामवेद सुभाषितावली
11. अथर्ववेद सुभाषितावली
12. ऋग्वेद सुभाषितावली
- 13-16. वेदों में आयुर्वेद
- 17-20. वेदों में राजनीतिशास्त्र
- 21-25. वेदों में विज्ञान
- 26-30. वेदों में समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र और शिक्षाशास्त्र
- 31-35. वैदिक दर्शन
- 36-37. वैदिक देवों का आध्यात्मिक और वैज्ञानिक स्वरूप
- 38-40. वेदों में लोक कल्याण

यद्यपि डॉ. कपिलदेव द्विवेदी विश्रुत वेदविद् विद्वान हैं किन्तु संस्कृत छात्र छात्राओं के लिए उनका संक्षिप्त परिचय प्रसंगतः अपेक्षित है। डॉ० कपिलदेव द्विवेदी का जन्म 16 दिसम्बर 1919 को उत्तर प्रदेश के गाजीपुर में श्री बलराम दास गुप्ता एवं श्रीमती वसुमति देवी के पुत्र के रूप में हुआ। उन्होंने अपनी शिक्षा लाहौर, गुरुकुल महाविद्यालय हरिद्वार एवं इलाहाबाद विश्वविद्यालय से सम्पन्न की। उन्होंने सेंट एंज्रयूज कॉलेज गोरखपुर में प्रोफेसर, राजकीय स्नातकोत्तर महाविद्यालय नैनीताल, ज्ञानपुर में प्राचार्य एवं संस्कृत विभागाध्यक्ष तथा गुरुकुल महाविद्यालय ज्वालापुर हरिद्वार में कुलपति के पद पर समलंकृत होकर शैक्षिक सेवा प्रदान की। डॉ० द्विवेदी ने संस्कृत भाषा के प्रचार-प्रसार एवं सम्वर्धन हेतु इसके अतिरिक्त अनेक विदेश (अमेरिका, कनाडा, इंग्लैंड) यात्राएँ भी की। संस्कृत के क्षेत्र में उत्कृष्ट कार्य हेतु भारत सरकार द्वारा 1991 में उन्हें पद्मश्री सम्मान से सम्मानित किया गया। इसके अतिरिक्त विभिन्न संस्थाओं द्वारा उन्हें अनेक पुरस्कार प्राप्त हुए। विस्तारभय से सभी का नामोल्लेख करना सम्भव नहीं है।

डॉ० कपिल द्विवेदी का संस्कृत साहित्य के लौकिक संस्कृत एवं वैदिक संस्कृत दोनों क्षेत्रों पर समान गति थी; इसीलिए उन्होंने एक ओर संस्कृत भाषा को जनभाषा तक सुलभ कराने हेतु, व्याकरण के भय से मुक्त कराने हेतु तथा कण्ठे-कण्ठे संस्कृतम् के उद्घोष को पूर्ण करने हेतु अनुवाद चन्द्रिका, रचनानुवाद कौमुदी, प्रारम्भिक रचनानुवाद

कौमुदी और रचनानुवाद कौमुदी की रचना की है तो वहीं पर वैदिक ज्ञान से सम्पूर्ण जनमानस को अवगत कराने हेतु वेदामृतम् ग्रंथमाला के 40 भाग की रचना करके सभी मानव के लिए परमोपकार किया है। सामान्य से सामान्य संस्कृत जानने वाला भी व्यक्ति वैदिक संस्कृत में लिपिबद्ध वेदों के ज्ञानामृत का सरल शब्दों में रसपान कर सकता है। वेदामृतम् के 40 भागों में उन्होंने चारों वेदों का मंथन करके उनके सम्पूर्ण नवनीत को निकालकर समाज के सम्मुख प्रस्तुत कर दिया है। जन-जन तक अत्यन्त सहजता से अल्प मूल्यों के साथ उपलब्ध है। वेदों को क्रय करना भी सभी के लिए दुर्लभ है क्योंकि वेदों का प्रकाशन बहुत ही सीमित प्रकाशनों के द्वारा हुआ है। अतः उनका क्रय मूल्य भी थोड़ा अधिक है। इसीलिए प्रत्येक संस्कृत जिज्ञासु साधारणतया क्रय नहीं कर सकता है। इस कठिनाई का अनुभव करके ही डॉ० द्विवेदी ने चारों वेदों के अमृत को 40 भागों में विभक्त करके वेदामृतम् के नाम से अत्यन्त अल्प मूल्यों के साथ समुपलब्ध कराया है। जोकि सहजतया सर्वसुलभ है।

वेदामृतम् ग्रन्थमाला का प्रथम भाग है—सुखी जीवन। मानव का जीवन किस प्रकार से सुखी हो इस हेतु डॉ० द्विवेदी ने सुखी जीवन नामक भाग में चारों वेदों में बताए गए उपायों को कुल 100 मंत्रों के द्वारा प्रतिपादित किया है। सुखी जीवन के लिए उन्होंने वेदों में उपदिष्ट कुल सात कर्मों— आध्यात्मिक, पारिवारिक, नैतिक, सामाजिक, राष्ट्रीय एवं विश्वबन्धुत्व की भावना से सम्बन्धित चारों वेदों के मंत्रों को संगृहीत करके मानव कल्याण हेतु प्रस्तुत किया है। कतिपय मंत्र उदाहरणार्थ प्रस्तुत हैं—

ईशावास्यमिदं सर्वम् यत्किंच जगत्यां जगत् ।¹

अग्नेत्रतपते व्रतं चरिस्यामितच्छकेयम्।

तन्मे राध्यताम्। इदमहमनृतात् सत्यमुपैमि।²

सत्येनोत्तमिता भूमिः सूर्येणोत्तमिता धौः।

ऋतेनादित्यास्तिष्ठन्ति दिवि सोमो अधिश्रितः।³

एतदतिरिक्त सुखी जीवन पुस्तक के मंत्र संख्या 9, 10, 11, 12 एवं 83, 84, 85 तथा 86 में भी धार्मिक कर्तव्यों का विस्तृत उल्लेख किया है।

नैतिक कर्तव्यविषयक मन्त्र द्रष्टव्य हैं —

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतम समाः।⁴

कृतं मे दक्षिणे हस्ते जयो मे सव्याहितः।⁵

देवानां भद्राः सुमतिः ऋजूयतां देवानां रातिरभि नो निवर्तताम्।⁶

वेदामृतम् ग्रन्थमाला के सुखी गृहस्थ नामक पुस्तक में डॉ० द्विवेदी ने पति पत्नी के क्या कर्तव्य हैं ? एवं दम्पति के क्या कर्तव्य हैं ? आदि से सम्बन्धित चारों वेदों के 100 मंत्रों को संगृहीत करके विस्तृतरूप से प्रतिपादित किया है। कतिपय मंत्र उदाहरणार्थ प्रस्तुत हैं—

उतो तवस्मै तन्वं विसम्रे जाये पत्ये उशती सुवासाः।⁷

तिस्रो मात्रा गन्धर्वाणां चतस्रो गृहपत्याः।⁸

सम्राज्ञी श्वसुरे भव सम्राज्ञी श्वश्रवां भवा⁹
जायदेस्तम मधवन्त्सेदुः योनिः तदित् त्वा युक्ता हरयो वहन्तु।¹⁰
विश्वानि देव सवितुर्दुरितानि परामुवा। यद् भद्रं तन्नामुवा।¹¹
तेन त्वक्तेन भुञ्जीथाः ...।¹²
शतहस्त समाहर सहस्रहस्त सं किर।¹³

परिवार में किस प्रकार से शान्ति हो ? परिवार सुखमय जीवन किस प्रकार से व्यतीत कर सकता है ? इसके लिए डॉ० द्विवेदी ने वेदों के 100 मंत्रों को सुखी परिवार नामक पुस्तक में संगृहीत किया है। इसी प्रकार स्वस्थ समाज की संकल्पना के लिए वेदों में वर्णित 100 मंत्रों को सुखी समाज नामक पुस्तक में संकलित किया है। कुछ मंत्र उदाहरणार्थ द्रष्टव्य हैं—

अनुव्रतः पितुः पुत्रो मात्रा भवतु संमनाः।
जाया पत्ये मधुमतीं वाचं वदतु शान्तिवाम्।¹⁴
कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः।¹⁵
सं गच्छध्वं सं वदध्वं सं वो मनांसि जानताम्।
देवाभागं यथापूर्वं संजानाना उपासते।¹⁶
भद्रं कर्णेभिः शृणुयाम देवा भद्रं पश्येमाक्षभिर्यजत्राः।¹⁷

डॉ० द्विवेदी ने वेदामृतम के मनोविज्ञान नामक पुस्तक में वेदों में वर्णित मंत्रों के माध्यम से मानव की मनःस्थिति का सांगोपांग विवेचन अतीव सुन्दर और विस्तृत रूप से किया है। जीवन में व्यक्ति को किस प्रकार से आचार, विचार एवं नीति नियमों का अनुपालन करना चाहिए ? एतदर्थ उन्होंने वेदामृतम् आचार शिक्षा एवं वेदामृतम् नीतिशिक्षा की रचना की है। जिसमें वेदोपदिष्ट वर्णित आचार शिक्षा एवं नीति शिक्षा सभी मानव के लिए परमावश्यक है।

जीवन में सुभाषित मानव का पथ प्रशस्त करते हैं। सुभाषितों के द्वारा ही व्यक्ति सद्मार्गों का अनुसरण करता है तथा कुमार्गों से विमुख होता है। इन उत्तमोत्तम भावों की परिपूर्ति हेतु डॉ० द्विवेदी ने चारों वेदों में वर्णित सुभाषितों का संग्रह करके ऋग्वेद के 5878, यजुर्वेद के 2434, सामवेद के 1768 तथा अथर्ववेद के 4860 सुभाषितों का विवेचन वेदामृतम् की क्रमशः ऋग्वेद सुभाषितावली, यजुर्वेद सुभाषितावली, सामवेद सुभाषितावली एवं अथर्ववेद सुभाषितावली में किया है। सुविधा की दृष्टि से इन सुभाषितों को डॉ० द्विवेदी ने विविध भागों के रूप में विभाजित करके उल्लिखित किया है। यथा— धार्मिक, सामाजिक, राजनीतिक, अर्थशास्त्रीय, दार्शनिक, राष्ट्रीय, विश्वकल्याण, आयुर्वेद, विज्ञान, ज्योतिष, शिल्प, अभिचारकर्म एवं विविध आदि। उदाहरणार्थ कतिपय सुभाषित द्रष्टव्य हैं—

नमो भरन्त एमसि। हे ईश ! नमस्कार करते हुए हम तुम्हारे पास आते हैं।¹⁸

सुक्रतुः कृपा स्वः। श्रेष्ठ विचार वालों को परमात्मा की कृपा से आनन्द मिलता है।¹⁹

धमर्णा वायुमारूहः। धर्म से अन्तरिक्ष में चढा ।²⁰

ऋतमिद् वदेम्। हम सत्य ही बोलें ।²¹

सत्यस्य नावः सुकुतमपीपरन्। सत्य की नौका पुण्यात्मा को पार लगा देती है ।²²

सुगा ऋतस्य पन्थाः। सत्य के मार्ग सुगम हैं ।²³

दुःशंसो मर्त्यो रिपुः। निन्दा करने वाला मनुष्य शत्रु के तुल्य है ।²⁴

वयं राष्ट्रे जागृयम पुरोहिताः। हम राष्ट्र में अग्रगण्य होकर जागरूक रहें ।²⁵

निकामे निकामे नः पर्जन्यो वर्षतु। हमारी प्रार्थनाओं पर मेघ जल वृष्टि करें ।²⁶

इदं राष्ट्रं पिपृहि सौभगाय। इस राष्ट्र की श्रीवृद्धि के लिए तू इसे पुष्ट कर ।²⁷

राष्ट्रं च रोह द्रविणं च रोह। राष्ट्र की उन्नति करो और धन प्राप्त करो ।²⁸

इसी प्रकार डॉ० द्विवेदी ने वेदों में आयुर्वेद नामक पुस्तक में आयुर्वेद का अत्यन्त सूक्ष्म विश्लेषण के साथ उसका मानव जीवन में क्या महत्व है ? इसका विस्तृत विवेचन किया है। आयुर्वेद का पालन करके व्यक्ति स्वयं को स्वस्थ रखते हुए समाज, राष्ट्र एवं विश्व के कल्याण में महत्वपूर्ण योगदान कर सकता है। डॉ० द्विवेदी द्वारा लिखित पुस्तक वेदों में राजनीति शास्त्र के अन्तर्गत प्रतिपादित वैदिक कालीन राजव्यवस्था वर्तमान राजनीति के लिए आदर्श है। जिसका अनुपालन करके स्वस्थ एवं विकसित राज्य की संकल्पना को साकार किया जा सकता है।

डॉ० द्विवेदी का वेदों में विज्ञान नामक ग्रन्थ न केवल संस्कृत जिज्ञासुओं के लिए बहुमूल्य है अपितु वर्तमान वैज्ञानिकों के लिए भी विज्ञान विषयक मूल स्रोतों के ज्ञानार्थ अत्यन्त उपयोगी है। इस ग्रन्थ में विज्ञान की सभी शाखाओं— भौतिक, रसायन, जन्तु, गणित, जल, अग्नि, वायु, वनस्पति, चिकित्सा, भूगर्भ आदि का अत्यन्त विशद विश्लेषण वर्णित है। जो कि वर्तमान वैज्ञानिकों के लिए शोध का विषय है। डॉ० द्विवेदी ने वेदों का गहन मंथन करके विज्ञान के एक-एक तत्वों का उद्घाटन उदाहरण के साथ प्रस्तुत किया है।

वैदिक कालीन सामाजिक, आर्थिक एवं शैक्षिक जनजीवन को जानने एवं समझने हेतु डॉ० द्विवेदी द्वारा लिखित पुस्तक वेदों में समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र और शिक्षाशास्त्र बहुत ही सदुपयोगी है। इस पुस्तक में उन्होंने वैदिक कालीन उपरोक्त तीनों व्यवस्थाओं का सोदाहरण विवेचन किया है। जोकि वर्तमान सामाजिक, आर्थिक व शैक्षणिक व्यवस्था के लिए आदर्श है। इस पुस्तक का सभी को एक बार अनिवार्य रूप से अध्ययन करना चाहिए। जिससे कि हम अपने ऋषियों एवं महर्षियों के द्वारा संस्थापित व्यवस्था से परिचित होकर आत्म कल्याण के साथ-साथ विश्व कल्याण की ओर अग्रसर हो सकें। वेदामृतम् ग्रन्थ माला का इकतीसवाँ से पैंतिसवाँ भाग है—वैदिक दर्शन। जो कि तेरह अध्यायों से युक्त है। इसमें डॉ० द्विवेदी ने वैदिककालीन दर्शनिक प्रवृत्तियों का क्रमबद्ध संकलन किया है। जिसमें दर्शन की पृष्ठभूमि, विराट और पुरुष, ब्रह्म, ईश्वर, जीवात्मा, प्रकृति, पुरुष, एकेश्वरवाद, त्रैतवाद, मनोविज्ञान, प्राण विद्या, आत्मविद्या, आत्मज्ञान, आदि

का विस्तृत विवेचन किया है। वैदिक देवों का आध्यात्मिक और वैज्ञानिक स्वरूप में उन्होंने वैदिक देवों— अग्नि, इन्द्र, सोम, मित्र, वरुण, विष्णु, मरुतदेव, अश्विनी कुमार, सविता, सूर्य, रुद्र, शिव, सरस्वती, मही, भारती, अदिति आदि का आध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक स्वरूप प्रतिपादित किया है। जोकि डॉ० द्विवेदी की वैदिक देवों के प्रति गहन गवेषणा का उदात्त परिचायक है। इसमें उन्होंने उपरोक्त देवताओं के स्वरूप को सोदाहरण आध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक रूप से वर्णित किया है।

डॉ० कपिल द्विवेदी के वेदामृतम् ग्रन्थमाला का अंतिम (चालीसवाँ) भाग है— वेदों में लोक कल्याण। डॉ० द्विवेदी ने इस पुस्तक में यह प्रतिपादित किया है कि वेद न केवल व्यक्ति, परिवार, समाज व राष्ट्र के कल्याण में समर्थ हैं अपितु सम्पूर्ण लोक के कल्याण हेतु अति आवश्यक हैं। वेदों में वर्णित ज्ञान सम्पूर्ण विश्व के अभ्युदय हेतु अनिवार्य हैं। वेदों में वर्णित मार्ग सम्पूर्ण मानव जाति के कल्याण हेतु उपदिष्ट हैं। इन मार्गों को सभी को अपने जीवन में आत्मसात व अंगीकार करना चाहिए।

इस प्रकार यह देखते हैं कि डॉ० कपिलदेव द्विवेदी जी ने न केवल भारत में अपितु सम्पूर्ण विश्व में संस्कृत की विकास यात्रा को उत्तरोत्तर प्रगति के पथ पर पहुँचाया। वेदों पर लिखा गया वेदामृतम् ग्रन्थमाला का प्रत्येक भाग मानव जीवन के लिए कृतकृत्य कर देने वाला है। सामान्य से सामान्य मानव इन ग्रन्थों को पढ़कर वेदज्ञान की गंगा में अवगाहन करके स्वयं को पतित पावन कर सकता है। वे अपनी संस्कृत सेवा के द्वारा संस्कृत जगत् के लिए सदैव स्मरणीय, अनुकरणीय एवं पूजनीय हैं और रहेंगे।

सन्दर्भ

1. वेदामृतम् :सुखी जीवन, डॉ कपिलदेव द्विवेदी। मंत्र संख्या,2,मूलस्रोत, यजुर्वेद,40.1
2. वेदामृतम् :सुखी जीवन, डॉ कपिलदेव द्विवेदी।मंत्र संख्या,7, मूलस्रोत, यजुर्वेद,1.5
3. वेदामृतम् :सुखी जीवन, डॉ कपिलदेव द्विवेदी। मंत्र संख्या,8, मूलस्रोत, अथर्ववेद,14.1.1
4. वेदामृतम् :सुखी जीवन, डॉ कपिलदेव द्विवेदी। मंत्र संख्या,13, मूलस्रोत,यजुर्वेद,40.2
5. वेदामृतम् :सुखी जीवन, डॉ कपिलदेव द्विवेदी। मंत्र संख्या,14, मूलस्रोत, अथर्ववेद, 7.50.8
6. वेदामृतम् :सुखी जीवन, डॉ कपिलदेव द्विवेदी।मंत्र संख्या,52, मूलस्रोत, यजुर्वेद,25.15
7. वेदामृतम् :सुखी गृहस्थ, डॉ कपिलदेव द्विवेदी।मंत्र संख्या,84, मूलस्रोत, ऋग्वेद,10.71.4
8. वेदामृतम् :सुखी गृहस्थ, डॉ कपिलदेव द्विवेदी। मंत्र संख्या,19 मूलस्रोत, अथर्ववेद, 3.24.6
9. वेदामृतम् :सुखी गृहस्थ, डॉ कपिलदेव द्विवेदी। मंत्र संख्या, 23 मूलस्रोत, ऋग्वेद,10.85.6, अथर्ववेद, 14.1.44
10. वेदामृतम् :सुखी गृहस्थ, डॉ कपिलदेव द्विवेदी। मंत्र संख्या,18 मूलस्रोत, ऋग्वेद,3.53.4
11. वेदामृतम् :सुखी गृहस्थ, डॉ कपिलदेव द्विवेदी। मंत्र संख्या,02 मूलस्रोत, ऋग्वेद,5.82.5, यजुर्वेद, 30.3
12. वेदामृतम् :सुखी गृहस्थ, डॉ कपिलदेव द्विवेदी। मंत्र संख्या,03 मूलस्रोत, यजुर्वेद,40.1
13. वेदामृतम् :सुखी गृहस्थ, डॉ कपिलदेव द्विवेदी। मंत्र संख्या, 92 मूलस्रोत, अथर्ववेद, 3.24.5
14. वेदामृतम् :सुखी समाज, डॉ कपिलदेव द्विवेदी। मंत्र संख्या,72 मूलस्रोत, अथर्ववेद,3.30.2

15. वेदामृतम् :सुखी समाज, डॉ कपिलदेव द्विवेदी । मंत्र संख्या,10 मूलस्रोत, यजुर्वेद,40.2
16. वेदामृतम् :सुखी समाज,डॉ कपिलदेव द्विवेदी । मंत्र संख्या,36 मूलस्रोत, अथर्ववेद,6.64.1, ऋग्वेद, 10.191.2
17. वेदामृतम् :सुखी समाज, डॉ कपिलदेव द्विवेदी । मंत्र संख्या, 27 मूलस्रोत, ऋग्वेद,1.89.8
18. सामवेद सुभाषितावली, डॉ कपिलदेव द्विवेदी । सुभाषित संख्या, 64, सामवेद, 14
19. सामवेद सुभाषितावली, डॉ कपिलदेव द्विवेदी । सुभाषितसंख्या, 112, सामवेद, 464
20. ऋग्वेद सुभाषितावली, डॉ कपिलदेव द्विवेदी । सुभाषितसंख्या, 217, ऋग्वेद, 9.63.22
21. ऋग्वेद सुभाषितावली, डॉ कपिलदेव द्विवेदी । सुभाषित संख्या, 1187, ऋग्वेद, 3.53.3
22. वही, सुभाषित संख्या, 1263, ऋग्वेद, 9.73.1 ।
23. वही, सुभाषित संख्या, 1267, ऋग्वेद, 8.31.13 ।
24. वही, सुभाषित संख्या, 1835, ऋग्वेद, 2.41.8
25. यजुर्वेद सुभाषितावली, डॉ कपिलदेव द्विवेदी । संख्या, 1744, यजुर्वेद, 9.23
26. वही, सुभाषितसंख्या, 1732, यजुर्वेद, 22.22
27. अथर्ववेद सुभाषितावली, डॉ कपिलदेव द्विवेदी । सुभाषित संख्या, 2463, अथर्ववेद, 7.35.1
28. वही, सुभाषितसंख्या, 2480, अथर्ववेद, 13.1.34



एरच से प्राप्त क्षतिपूर्ति विभाग के अमात्य का मृणमुद्रांक

डा० ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव

रजिस्ट्रीकरण अधिकारी

पुरावशेष एवं बहुमूल्य कलाकृति (से०नि०)

एरच उत्तर प्रदेश के बुन्देलखण्ड मण्डल में झाँसी जिले की गरौठा तहसील के अन्तर्गत बेतवा (बेत्रवती) नदी के दायें तट पर स्थित है। यह एक महत्वपूर्ण पुरातात्विक एवं ऐतिहासिक स्थल है जहाँ से प्रस्तर कालीन औजार, प्राचीन मृद्भाण्ड, इष्टका अभिलेख, सिक्के, मनके, मुद्रा एवं मुद्रांक आदि प्राप्त हुए हैं। ये पुरावशेष विशेष रूप से भारतीय इतिहास के अन्धकार युग (लगभग ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी से दूसरी शताब्दी ई.) पर प्रकाश डालने के साथ ही पुष्यमित्र के बैम्बिक राजवंश एवं महाकवि कालिदास का समय ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी निर्धारित करने में विशेष सहायक है।¹

एरच के विभिन्न प्रकार के नगर-सिक्के प्राप्त हुए हैं जिन पर 'एरकछ' अथवा 'एरकछ' उत्कीर्ण होता है।²

एरच के नगर-सिक्कों से ही प्रमाणित हुआ है कि एरच का अभी तक कोई नगर-सिक्का प्राप्त नहीं हुआ है। एरच के नगर सिक्कों को ही कनिंघम और रैप्सन ने एरण का सिक्का मान लिया था, क्योंकि उनके समय तक एरच के पुरातात्विक महत्व का ज्ञान नहीं था।³

जहाँ तक मुद्राओं की बात है, एरच से प्राप्त एक मृणमुद्रांक को कुलकर्णी ने प्रकाशित किया है जिस पर ब्राह्मी लिपि में 'अमात्यस्य क्षतिकाया' उत्कीर्ण है जिसके ऊपर शंख का अंकन है।⁴



लिपि के आधार पर इसका समय पहली-दूसरी शताब्दी निर्धारित किया जा सकता है। मुद्रांक के लेख (अमात्यस्य क्षतिकाय) के आधार पर कुलकर्णी ने किसी अत्यधिक घायल अमात्य का मुद्रांक बताया है (It is the sealing of an Amatya whose body is heavily inflicted with injuries), किन्तु यह स्वीकार्य नहीं है। मुद्रांक पर उत्कीर्ण अभिलेख का तात्पर्य 'क्षतिकाय के अमात्य का (मुद्रांक)' है।

'क्षतिकाय' का तात्पर्य 'क्षतिपूर्ति' विभाग से है। अतः इससे स्पष्ट होता है कि यह क्षतिपूर्ति विभाग के अमात्य का मुद्रांक है। क्षतिपूर्ति के विभाग के अमात्य की नियुक्ति का यह प्रथम पुरातात्विक प्रमाण ज्ञात होता है और यह एरच के शासन/प्रशासन की उत्तम व्यवस्था का द्योतक है। इस मुद्रांक के सन्दर्भ में विशेष रूप से उल्लेखनीय है कि इस पर 'शंख' का अंकन है। शंख भगवान विष्णु धारण करते हैं जो संसार का पालन-पोषण करते हैं। अतः इस मुद्रांक पर शंख का अंकन उसी भावना को द्योतित करता है, क्योंकि यह क्षतिपूर्ति विभाग के अमात्य का है।

विस्तृत अध्ययन हेतु द्रष्टव्य

1. (अ) Srivastava, Om Prakash Lal: Archaeology of Erach: Discovery of New Dynasties, Sulabh Prakashan, Varanasi, 1991.
- (ब) ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव : एरच के अभिलेख एवं सिक्के, ब्रज संस्कृति शोध संस्थान, वृन्दावन 2019.
- (स) Srivastava, Om Prakash Lal, Erach Rediscovered: Coins inscriptions, seals and sealings, Rajgor's Haritage Hall, Mumbai 2020.
2. श्रीवास्तव, ओम प्रकाश लाल : एरच के अभिलेख एवं सिक्के 2019 तथा Erach Rediscovered : Coins, inscriptions, seals and sealings 2020.
- 3- श्रीवास्तव, ओम प्रकाश लाल : एरच के तथाकथित नगर- सिक्को की पुनर्समीक्षा, जर्नल ऑफ न्यूमिस्मैटिक सोसाइटी ऑफ इंडिया, जिल्द 74, 2017 पृ0 65-67
4. Kulkarni, Prashant, P., New coins and sealings from Erikachha, J.N.S.I. Vol. 72, Part I P 26-31.



लोकमंगल की अवधारणा और आचार्य रामचंद्र शुक्ल

डॉ० अखिलेश कुमार शंखधर

एसोसिएट प्रोफेसर

हिंदी विभाग

मणिपुर विश्वविद्यालय, कांचीपुर, (मणिपुर)

हिंदी आलोचना में लोकमंगल की अवधारणा के प्रवर्तन का श्रेय आचार्य रामचंद्र शुक्ल (1884-1940) को दिया जाता है। आचार्य रामचंद्र शुक्ल के व्यक्तित्व में विद्वत्ता, प्रतिभा और परिश्रम तथा सहजता का दुर्लभ संयोग था। भारतीय और पाश्चात्य साहित्य का उनका अध्ययन अत्यंत विशाल था। सैद्धांतिक और व्यावहारिक दोनों प्रकार की आलोचना आचार्य शुक्ल के लेखन में दिखाई पड़ती है। आचार्य शुक्ल ने जहाँ एक तरफ युग और प्रवृत्तियों पर विचार किया है, वहीं दूसरी ओर उनका रस सम्बन्धी चिंतन और लोकमंगल की अवधारणा सैद्धांतिक आलोचना का साक्ष्य उपस्थित करते हैं। आचार्य शुक्ल के निबंधों—काव्य में लोकमंगल की साधनावस्था, आनंद की सिद्धावस्था और कविता क्या है तथा चिंतामणि भाग-3 में संगृहीत कल्पना का आनंद को पढ़कर लोकमंगल की संकल्पना को समझा जा सकता है। आचार्य शुक्ल का मानना था कि वही रचना अथवा साहित्य श्रेष्ठ है जिसमें लोक के कल्याण की भावना निहित है। दूसरे शब्दों में कहें तो कह सकते हैं कि किसी कृति की सफलता इस पर निर्भर करती है कि वह रचना समाज-हित में किस प्रकार की भूमिका का निर्वहन कर रही है। शुक्ल जी के मूल्यांकन की कसौटी रचना का लोकहितकारी होना है। आचार्य शुक्ल यह मानते हैं कि लोक में मंगल का विधान करने वाले दो तत्त्व हैं— करुणा और प्रेम। चिंतामणि भाग एक में संगृहीत अपने निबंध 'काव्य में लोकमंगल की साधनावस्था' में वे लिखते हैं— "भावों की छानबीन करने पर मंगल का विधान करने वाले दो भाव ठहरते हैं— करुणा और प्रेम। करुणा की गति लोक की रक्षा की ओर होती है और प्रेम की रंजन की ओर। लोक में प्रथम साध्य रक्षा है। रंजन का अवसर उसके पीछे आता है।" अतः यह कहा जा सकता है कि शुक्ल जी के अनुसार लोक का कल्याण दो ही प्रकार से हो सकता है— या तो करुणा के द्वारा अथवा प्रेम के द्वारा। आचार्य शुक्ल की लोकमंगल की अवधारणा को स्पष्ट करते हुए प्रतिष्ठित आलोचक प्रो.रामचंद्र तिवारी लिखते हैं— "लोक की पीड़ा, बाधा, अन्याय, अत्याचार को मिटाकर सुख-सौंदर्य और कल्याण की प्रतिष्ठा करना ही लोकमंगल है। आचार्य शुक्ल की मान्यता है कि

लोकमंगल का विधान करने के लिए ईश्वरीय शक्ति स्वयं अवतीर्ण होकर शक्तिमय रूप धारण करती है।² इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि लोकमंगल की अवधारणा वस्तुतः उस व्यवस्था की पक्षधर है जहाँ किसी प्रकार का अन्याय अथवा अत्याचार न हो।

लोकमंगल की अवधारणा को विस्तारपूर्वक स्पष्ट करते हुए आचार्य शुक्ल मानते हैं कि ब्रह्म का जो सच्चिदानंद रूप है, उसमें से आनंद को लेकर चलने वाले सिर्फ काव्य और भक्ति मार्ग हैं। इस तथ्य को सुस्पष्ट करते हुए शुक्ल जी लिखते हैं— “विचार करने पर लोक में इस आनंद की अभिव्यक्ति की दो अवस्थाएँ पायी जायेंगी—साधनावस्था और सिद्धावस्था। अभिव्यक्ति के क्षेत्र में ब्रह्म के ‘आनंद’ स्वरूप का सतत आभास नहीं रहता, उसका आविर्भाव और तिरोभाव होता रहता है। इस जगत् में न तो सदा और सर्वत्र लहलहाता वसंत—विकास रहता है, न सुख—समृद्धिपूर्ण हास—विलास। शिशिर के आतंक से सिमटी और झोंके झेलती वनस्थली की खिन्नता और हीनता के बीच से ही क्रमशः आनंद की अरुण आभा धुँधली फूटती हुई अंत में वसंत की पूर्ण प्रफुल्लता और प्रचुरता के रूप में फैल जाती है, इसी प्रकार की पीड़ा लोकबाधा, अन्याय, अत्याचार के बीच दबी हुई आनंद-ज्योति भीषण शक्ति में परिणत होकर अपना मार्ग निकालती है और फिर लोकमंगल और लोकरंजन के रूप में अपना प्रकाश करती है।³ आचार्य शुक्ल के इस लंबे उद्धरण से यह स्पष्ट है कि इस संसार में सुख और दुःख दोनों प्रकार की स्थितियों की विद्यमानता है। अपने इसी निबंध में आगे वे कहते हैं कि जीवन के इन दोनों पक्षों को लेकर कवि आकर्षित होते हैं। कुछ कवि जहाँ प्रेम, सौंदर्य और आनंद को लेकर चलते हैं तो दूसरी ओर अनेक कवि पीड़ा, बाधा और अत्याचार के दमन में लगी हुई शक्ति को अपनी कृति में उजागर करते हैं। इस प्रकार आचार्य शुक्ल काव्य के दो पक्ष मानते हैं— पहला आनंद की साधनावस्था या प्रयत्न पक्ष को लेकर चलने वाला और दूसरा आनंद की सिद्धावस्था या उपभोग पक्ष को लेकर चलने वाला। आचार्य शुक्ल की दृष्टि में काव्य का साधनावस्था वाला पक्ष लोकमंगल की दृष्टि से अधिक ग्राह्य और महत्त्वपूर्ण है। वे इसे प्रयत्न पक्ष भी कहते हैं। उनकी दृष्टि में साधनावस्था के अंतर्गत वे रचनाएँ समाविष्ट हैं जिनके पीछे कोई महत् उद्देश्य है। इस संदर्भ में आचार्य शुक्ल की पंक्तियाँ द्रष्टव्य हैं— “आनंद की साधनावस्था या प्रयत्न पक्ष को लेकर चलने वाले काव्यों के उदाहरण— रामायण, महाभारत, रघुवंश, शिशुपालवध, किरातार्जुनीय। हिंदी में रामचरितमानस, पद्मावत (उत्तरार्द्ध), हम्मीररासो, पृथ्वीराज रासो, छात्रप्रकाश इत्यादि प्रबंधकाव्य, भूषण आदि कवियों के वीररसात्मक मुक्तक तथा आल्हा आदि प्रचलित वीरगाथात्मक गीत, उर्दू के वीररसात्मक मरसिए।⁴ अतः यह स्पष्ट है कि आचार्य शुक्ल द्वारा उल्लिखित ये सभी रचनाएँ निस्संदेह महान उद्देश्य को लेकर रची गई हैं। साधनावस्था की तुलना में आचार्य शुक्ल सिद्धावस्था को कम महत्त्वपूर्ण मानते हैं।

सिद्धावस्था को वे उपभोग पक्ष भी कहते हैं। वे लिखते हैं—“आनंद की सिद्धावस्था या उपभोग पक्ष को लेकर चलने वाले काव्यों के उदाहरण हैं— आर्य्यासप्तशती, गाथासप्तशती, अमरुशतक, गीतगोविंद तथा श्रृंगार रस के फुटकल पद्य। हिंदी में सूरसागर, कृष्ण भक्त कवियों की पदावली, बिहारी—सतसई, रीतिकाल के कवियों के फुटकल श्रृंगारी पद्य, रासपंचाध्यायी ऐसे वर्णनात्मक काव्य तथा आजकल की अधिकांश कविताएँ, फारसी, उर्दू के शेर और गजलें।”⁵

आचार्य शुक्ल के मतानुसार सिद्धावस्था अथवा उपभोग पक्ष वाली रचनाएँ हमारा रंजन तो अवश्य करती हैं, किंतु जीवन के लिए कोई प्रेरक संदेश उनमें अनुस्यूत नहीं होता। इस संदर्भ में प्रतिष्ठित विद्वान एवं ललित निबंधकार डॉ० विद्यानिवास मिश्र उचित ही लिखते हैं— “साधनावस्था के बीज के रूप में करुणा है और उसके विकास के रूप में सात्त्विक अमर्श, क्रोध, उत्साह जैसे दीप्तभाव हैं। इन सबके योग से लोकमंगल की भूमिका तैयार होती है। सिद्धावस्था का बीज है प्रेम और उसकी गति रंजन की ओर होती है। यद्यपि प्रेम में दुःख का भी अनुभव होता है, पर प्रेम का लक्ष्य माधुर्य की सिद्धि ही है। आचार्य शुक्ल की दृष्टि में साधनावस्था की अभिव्यक्ति ही श्रेष्ठकर काव्य के रूप में परिणत होती है।”⁶

काव्य में लोकमंगल के प्रतिमान पर विचार करते हुए आचार्य शुक्ल ने विस्तारपूर्वक यह उजागर किया है कि लोक में सदा से ही दो विरोधी गुणों की व्याप्ति रही है। वे लिखते हैं “भीषणता और सरसता, कोमलता और कठोरता, कटुता और मधुरता, प्रचंडता और मृदुलता का सामंजस्य ही लोकधर्म का सौंदर्य है।”⁷ आचार्य शुक्ल का यह दृढ़ विश्वास है कि लोक में व्याप्त इन विरोधी गुणों के साथ सामंजस्य बिठा लेने पर ही संसार का कल्याण होगा अन्यथा नहीं। इस संदर्भ में आचार्य शुक्ल की पंक्तियाँ ध्यान देने योग्य हैं— “लोक में फैली दुख की छाया को हटाने में ब्रह्म की आनंद कला जो शक्तिमय रूप धारण करती है, उसकी भीषणता में भी अद्भुत मनोहरता, कटुता में भी अपूर्व मधुरता, प्रचुरता में भी गहरी आर्द्रता साथ लगी रहती है। विरुद्धों का यही सामंजस्य कर्मक्षेत्र का सौंदर्य है जिसकी ओर आकर्षित हुए बिना मनुष्य का हृदय नहीं रह सकता। इस सामंजस्य का और कई रूपों में भी दर्शन होता है।”⁸ आचार्य शुक्ल ने इस प्रकार लोकमंगल के प्रतिमान पर विचार करते हुए हिंदी आलोचना को सर्वथा एक नया पद दिया—‘विरुद्धों का सामंजस्य’। आचार्य शुक्ल द्वारा व्यवहृत इस पारिभाषिक शब्द ने परवर्ती हिंदी आलोचकों को किसी रचना के सम्यक मूल्यांकन के लिए एक औजार (टूल्स) उपलब्ध कराया। दूसरे शब्दों में कहे तो हम कह सकते हैं कि शुक्ल जी ने अपने अनुवर्ती और शुक्लोत्तर आलोचकों को यह सुस्पष्ट किया कि वही रचना श्रेष्ठ है जिसमें समन्वय और सामंजस्य के भाव को प्रमुखता दी गई हो। गोस्वामी तुलसीदास जी के काव्य में इसी समन्वय को प्रमुखता दी गई है। इसीलिए आचार्य रामचंद्र शुक्ल उन्हें श्रेष्ठ कवि मानते हैं। इस संदर्भ में प्रो० अमरनाथ की पंक्तियाँ द्रष्टव्य हैं - “काव्य

के दो पक्ष निर्धारित किए जाते हैं, सौंदर्य पक्ष व संघर्ष पक्ष। सौंदर्य पक्ष का संबंध प्रेम भावना से होता है। 'वात्सल्य', 'रति', 'भ्रातृत्व' आदि प्रेम के ही विविध रूप हैं। दैनंदिन जीवन, संघर्ष से इतर नहीं होता है। जीवन की इन परिस्थितियों में संघर्ष पक्ष के साथ सौंदर्य पक्ष का सम्मिलन कर जो काव्य, लोकहित में होता है, वही विरुद्धों के सामंजस्य का उदाहरण होता है।⁹ इस प्रकार आचार्य शुक्ल द्वारा प्रयुक्त 'विरुद्धों का सामंजस्य' पद हिंदी आलोचना का अपना निजी पारिभाषिक शब्द है।

लोकमंगल संबंधी अपनी अवधारणा पर प्रकाश डालते हुए आचार्य शुक्ल मानते हैं कि किसी भी व्यक्ति में सकारात्मक और नकारात्मक उभय भाव विद्यमान रहते हैं। इन भावों में से उसके अन्दर जिस भाव की प्रचुरता या आधिक्य होता है, उसी भाव के अनुरूप लोकमन उसकी छवि निर्मित करता है। कहने का आशय यह कि यदि किसी का हृदय सात्विक और सकारात्मक भावों से युक्त है और उसी के अनुरूप वह लोकहित में संलग्न है तो लोकमानस को उसको वही रूप दिखता है। वही उसके 'स्थायी भाव' हैं। आचार्य शुक्ल ने इन स्थायी भावों को 'बीज भाव' की संज्ञा से अभिहित किया है। उनकी पंक्तियाँ ध्यातव्य हैं— "बीज भाव द्वारा स्फुरित भावों में कोमल और मधुर 'कठोर और तीक्ष्ण' दोनों प्रकार के भाव रहते हैं। यदि बीजभाव की प्रकृति मंगलविधायिनी होती है तो उसकी व्यापकता और निर्विशेषता के अनुसार सारे प्रेरित भाव तीक्ष्ण और कठोर होने पर भी सुंदर होते हैं। ऐसे बीजभाव की प्रतिष्ठा जिस पात्र में होती है उसके सब भावों के साथ पाठकों की सहानुभूति होती है अर्थात् पाठक और श्रोता भी रसरूप में उन्हीं भावों का अनुभव करते हैं जिन भावों की वह व्यंजना करता है। ऐसे पात्र की गति में बाधा डालने वाले पात्रों के उग्र या तीक्ष्ण भावों के साथ पाठकों का वास्तव में तादात्म्य नहीं होता चाहे उनकी व्यंजना में रस की निष्पत्ति करने वाले तीनों अवयव वर्तमान हों।"¹⁰ आचार्य शुक्ल की यह अत्यंत महत्त्वपूर्ण स्थापना है और स्थायी भाव के लिए जिस 'बीज भाव' संज्ञा का उन्होंने प्रयोग किया है, वह शुक्लजी के मौलिक चिंतन का साक्ष्य उपस्थित करता है। इस विषय में डॉ. रमाशंकर तिवारी का कथन ध्यान देने योग्य है— "आचार्य शुक्ल प्रबंध काव्य के मूल में किसी प्रधान प्रेरक भाव की वर्तमानता को रेखांकित करते हैं। जैसे किसी आश्रय के भीतर कोई एक भाव स्थायी रूप में और अनेक भाव उसके संचारी रूप में सन्निहित रहते हैं, वैसे ही किसी प्रबंध काव्य के प्रधान पात्र या नायक में कोई मूल प्रेरक भाव बीज रूप में वर्तमान रहता है। शुक्ल जी ने इस मूल भाव तथा शास्त्रों में प्रतिपादित स्थायी अथवा 'अंगी भाव' में भेद किया है।"¹¹ आचार्य शुक्ल की इसी मौलिकता को लक्षित करते हुए प्रतिष्ठित समालोचक डॉ० नामवर सिंह उचित ही लिखते हैं— "उनके लिए समालोचना कर्म केवल साहित्यिक कृतियों के विश्लेषण और मूल्यांकन तक सीमित नहीं है, बल्कि उसके सम्मुख एक बड़ा सामाजिक और सांस्कृतिक दायित्व है, जिसे वे प्रायः 'लोक-मंगल', 'लोक-संग्रह', 'लोक-रक्षा' आदि शब्दों से व्यक्त करते हैं।"¹² निस्संदेह आचार्य रामचंद्र शुक्ल का लोकमंगल विषयक चिंतन मौलिकतापूर्ण और दृष्टि सम्पन्न है।

हिंदी आलोचना में आचार्य रामचंद्र शुक्ल की लोकमंगल विषयक अवधारणा को जहाँ एक तरफ व्यापक स्वीकृति मिली, वहीं दूसरी ओर इसने लोगों की जिज्ञासा-वृत्ति को भी बढ़ाया। इस संदर्भ में लब्धप्रतिष्ठ विद्वान प्रो.रामचंद्र तिवारी लिखते हैं- 'लोक-मंगल की साधना को काव्य-प्रतिमान रूप में प्रतिष्ठित करके आचार्य शुक्ल ने अपनी मौलिक दृष्टि का परिचय दिया है किंतु इस प्रतिमान को लेकर हिंदी-जगत में दो बिंदुओं पर पर्याप्त विवाद चल पड़ा है। पहला बिंदु 'लोक' संबंधी अवधारणा है और दूसरा बिंदु है-मंगल विधायक बीज-भाव प्रेरित आदर्श नायक द्वारा व्यक्त भावों में ही सच्चे साधरणीकरण (रस निष्पत्ति) की स्थिति का होना।'¹³ प्रो.रामचंद्र तिवारी ने उचित ही लक्षित किया है कि शुक्लजी ने लोक शब्द का प्रयोग अनेक अर्थों में व्यवहृत किया है। उनके द्वारा प्रयुक्त लोक शब्द कहीं मानव जाति के अर्थ में हैं तो कहीं जागतिक संदर्भों में उसका प्रयोग हुआ है। आचार्य शुक्ल ने लोक के साथ कुछ शब्दों को जोड़कर अनेक नए सामासिक शब्दों का निर्माण किया है- उदाहरण के लिए लोकनायक, लोकधर्म, लोकरंजन, लोकहृदय, लोकव्यवहार आदि। शुक्लजी द्वारा व्यवहृत इन शब्दों ने आलोचकों का ध्यान अपनी ओर आकृष्ट किया है। शुक्ल जी के लोकधर्म को लेकर डॉ. रामकृपाल पाण्डेय का यह कथन महत्त्वपूर्ण है- "शुक्लजी व्यक्तिगत साधना के कोरे उपदेशों को पाखंड और लोक-धर्म को अनुपेक्षणीय एवं अनिवार्य मानते हैं। लोक-धर्म के प्रति उनका यह दृष्टिकोण पूर्णतया बुद्धिवादी है।"¹⁴ आचार्य रामचंद्र शुक्ल की आलोचना-दृष्टि और उनके द्वारा प्रस्तुत लोकमंगल की अवधारणा का महत्त्व इस दृष्टि से असंदिग्ध है कि किसी भी रचना के मूल्यांकन के लिए हिंदी आलोचना को अब संस्कृत काव्यशास्त्र तथा पाश्चात्य समीक्षा सिद्धांतों का मुख्यापेक्षी नहीं होना पड़ेगा। लोकमंगल का प्रतिमान हिंदी का अपना निजी, स्वायत्त और मौलिक आलोचना सिद्धांत है। इस आलोचनात्मक प्रतिमान ने हिंदी आलोचना की अपनी नई जमीन तैयार की जिसने परवर्ती आलोचकों का मार्ग प्रशस्त किया। शुक्ल जी के साहित्य के गंभीर अध्येता डॉ. रामलाल सिंह उचित ही लिखते हैं - "रस तथा लोकमंगल का शुक्ल जी ने अपने साहित्यिक मानों में सर्वाधिक उपयोग किया है उनके सभी मानों में परवर्ती समीक्षकों की उनकी जैसी आस्था नहीं रही, किंतु उनके साहित्यिक मानों ने परवर्ती आलोचकों में नवीन सामाजिक मूल्यों तथा मानों को खोजने की प्रेरणा उत्पन्न कर दी है। जीवन में सदाचार की प्रेरणा देने वाले, लोक-मंगल की स्थापना में योग देने वाले, राष्ट्रीय समस्याओं तथा प्रश्नों के सुलझाव में सहायता पहुँचाने वाले साहित्य की उत्कृष्टता आज सभी लब्धप्रतिष्ठ आलोचकों को मान्य है।"¹⁵ अतः यह कहा जा सकता है कि लोकमंगल सिद्धांत आज हिंदी आलोचना में स्वीकृत और मान्य संकल्पना है।

संदर्भ

1. आचार्य रामचंद्र शुक्ल, चिंतामणि (पहला भाग), लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, लोकभारती द्वारा सातवाँ संस्करण 2007 ई., पृष्ठ 131
2. रामचंद्र तिवारी, आचार्य रामचंद्र शुक्ल आलोचना कोश, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी,

- प्रथम संस्करण 1986 ई., पृष्ठ 148
3. आचार्य रामचंद्र शुक्ल, चिंतामणि (पहला भाग), लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, लोकभारती द्वारा सातवाँ संस्करण 2007 ई., पृष्ठ 126
 4. आचार्य रामचंद्र शुक्ल, चिंतामणि (पहला भाग), लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, लोकभारती द्वारा सातवाँ संस्करण 2007 ई., पृष्ठ 127
 5. आचार्य रामचंद्र शुक्ल, चिंतामणि (पहला भाग), लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, लोकभारती द्वारा सातवाँ संस्करण 2007 ई., पृष्ठ 127
 6. डॉ. रामकुमार वर्मा (प्रधान संपादक), हिंदुस्तानी, आचार्य रामचंद्र शुक्ल विशेषांक, भाग 44, अंक 3-4, जुलाई-दिसंबर 1983 ई., पृष्ठ 3
 7. आचार्य रामचंद्र शुक्ल, चिंतामणि (पहला भाग), लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, लोकभारती द्वारा सातवाँ संस्करण 2007 ई., पृष्ठ 128
 8. आचार्य रामचंद्र शुक्ल, चिंतामणि (पहला भाग), लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, लोकभारती द्वारा सातवाँ संस्करण 2007 ई., पृष्ठ 127
 9. अमरनाथ, हिंदी आलोचना की पारिभाषिक शब्दावली, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, चौथा छात्र संस्करण 2016 ई., पृष्ठ 333
 10. सुधाकर पाण्डेय (सं.), आचार्य शुक्ल प्रतिनिधि निबंध, राधाकृष्ण प्रकाशन, आवृत्ति 2000 ई., पृष्ठ 107
 11. रमाशंकर तिवारी, आचार्य रामचंद्र शुक्ल का काव्य दर्शन, हिंदुस्तानी एकेडेमी, इलाहाबाद, प्रथम संस्करण 1989 ई., पृष्ठ 11
 12. नामवर सिंह (भूमिका एवं चयन), रामचंद्र शुक्ल संचयन, साहित्य अकादेमी, नई दिल्ली, द्वितीय संस्करण 1993 ई., पृष्ठ 6
 13. रामचंद्र तिवारी, आचार्य रामचंद्र शुक्ल, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, द्वितीय संस्करण 1994 ई., पृष्ठ 64
 14. रामकृपाल पाण्डेय, आचार्य रामचंद्र शुक्ल के साहित्य सिद्धांत, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, प्रथम संस्करण 1989 ई., पृष्ठ 38
 15. प्रेमनारायण शुक्ल (सं.), सम्मलेन पत्रिका (आचार्य रामचंद्र शुक्ल जन्मशती विशेषांक), हिंदी साहित्य सम्मलेन, प्रयाग, भाग 70, संख्या 2-4, चौत्र दृमार्गशीर्ष -1906, पृष्ठ 85



प्रेमचंद की कहानियों में मानवीय संवेदना

—डॉ० सुरेन्द्र विक्रम

हिन्दी विभाग

लखनऊ क्रिश्चियन कॉलेज, लखनऊ

“प्रेमचंद बड़ी संवेदना के लेखक हैं, उनके यहाँ सबके लिए साहित्य मिल जाता है— बच्चों के लिए साहित्य मिल जाएगा, किशोरों के लिए भी मिल जाएगा। गुल्ली—डंडा किशोर भी मज़ा लेकर पढ़ेगा, बड़े लोग भी पढ़ सकते हैं।”

—डॉ० परमानंद श्रीवास्तव

उपर्युक्त कथन इस बात का प्रमाण है कि प्रेमचंद अपनी कहानियों में सही अर्थों में मानवीय संवेदना को जीने वाले रचनाकार हैं। वे मानव के सूक्ष्म से सूक्ष्म मनोभावों को जिस बखूबी से अपनी कहानियों में पिरोकर प्रस्तुत करते हैं, उससे उनके अद्भुत कथा—कौशल का प्रमाण मिलता है। प्रेमचंद अपने समय के ऐसे कथाकार हैं जिनकी कहानियों में समय का सच प्रतिबिंबित होता है। उनकी सोच मानवीय संवेदनाओं को इतने गहरे तक स्पर्श करती है कि सामाजिक सरोकारों की परतें एक—एक करके खुलती चली जाती हैं। एक सच यह भी है कि भारतीय समाज की अजीबो गरीब स्थिति, नैतिक मूल्य सभ्यता और संस्कृति का ऐसा ताना—बाना उनकी कहानियों में देखनेको मिलता है कि समय का सच चीत्कार उठता है। वे कहते हैं कि —“साहित्यकार बहुधा अपने देश—काल से प्रभावित होता है। जब कोई लहर देश में उठती है तो साहित्यकार के लिए उससे अविचलित रहना असंभव हो जाता है। उसकी विशाल आत्मा अपने देश—बंधुओं के कष्टों से विकल हो जाती है और उस तीव्र विकलता में वह रो उठता है, परंतु उसके रुदन में भी व्यापकता होती है।”¹

इस कथन से स्पष्ट है कि प्रेमचंद सोद्देश्य साहित्य की रचना के पक्षधर हैं। वे मानवीय संवेदनाओं को बहुत गहरे धरातल पर चित्रित करने के हिमायती हैं। उनकी कहानियों में एक ओर माटी की महक है तो दूसरी ओर माटी से जुड़े साधारण लोगों की संवेदना। वे अपनी कहानियों में संपूर्ण मानवता को देखने के पक्षधर हैं। उनकी सर्वाधिक चर्चित और पठित कहानियों में ईदगाह पूरी तरह से मानवीय संवेदनाओं का जीता—जागता उदाहरण है। कहानी का प्रमुख पात्र हामिद ईदगाह में जब खिलौने न खरीद कर अपनी दादी के लिए चिमटा खरीदता है तो यह घटना पाठकों को अंदर तक झकझोर देती है। हामिद की यह सोच कि तवे से रोटियाँ उतारते समय दादी के हाथ जल जाते हैं, मानवीय संवेदना का ऐसा उदाहरण है, जिसके पीछे प्रेमचंद की निजी सोच और दुख—

दर्द समाहित है। हामिद मेले में बिना कुछ खाए-पिए अपनी दादी के लिए चिमटा खरीदता है, इसका उसे न तो कोई मलाल है और न ही दूसरे बच्चों से कोई होड़ जो अपने लिए ढेर सारे रंग-बिरंगे खिलौने खरीदते हैं। जब सब बच्चे अपने-अपने खिलौनों की तारीफों के पुल बाँधते हैं तो हामिद भी अपने खरीदे गए चिमटे की प्रशंसा करता है।

प्रेमचंद की एक और कहानी है— मंत्र। यह कहानी भी पाठकों को अंदर तक भिगो देती है। सुविधा संपन्न डॉ० चड्ढा बीमार भगत के बेटे को देखने से इसलिए इंकार कर देते हैं कि मरीजों के देखने का समय समाप्त हो गया है और वे गोल्फ खेलने जाने की तैयारी में व्यस्त हैं। होनी को कौन टाल सकता है। इलाज के अभाव में भगत का बेटा दम तोड़ देता है। उसका हँसता-खेलता परिवार उजड़ जाता है। धीरे-धीरे घटना के कई वर्ष बीत जाते हैं। साँपों को पालने के शौकीन डॉ० चड्ढा के जवान बेटे कैलाश को एक दिन साँप काट लेता है। देखते ही देखते कैलाश की हालत बिगड़ने लगती है, तभी किसी झाड़-फूँक करने वाले की तलाश शुरू हो जाती है। दीन-दुनिया से बेखबर और झाड़-फूँक में एक्सपर्ट भगत को जब चौकीदार से यह सूचना मिलती है कि डॉ० चड्ढा के बेटे को साँप ने काट लिया है तो उसे पुराने दिन याद आ जाते हैं, उसकी संवेदना कौंध उठती है—“ भगवान बड़ा कारसाज है, उस बखत मेरी आँखों से आँसू निकल पड़े थे, पर उन्हें तनिक भी दया नहीं आई थी।”²

उसकी तड़प चीत्कार उठती है—“सारी साहबी, निकल जाएगी, हमारा क्या बिगड़ा। लड़के के मर जाने से कुछ राज तो नहीं चला गया। जहाँ छह बच्चे गए थे, वहाँ एक और चला गया। तुम्हारा तो राज सूना हो जाएगा।”³

भगत एक ओर अपनी भड़ास निकालकर अपने मन को समझाने की कोशिश कर रहा है, मगर दूसरी ओर उहापोह के बीच उसकी आंतरिक संवेदना कुल्लाचे मार रही है। उसकी बेचैनी उसे सोने नहीं देती है। वह चुपचाप उठकर लाठी टेकता हुआ, बल्कि लपकता हुआ और लगभग दौड़ता हुआ डॉ० चड्ढा के दरवाजे पर पहुँच जाता है। आनन-फानन में कैलाश के ऊपर घड़े से पानी डाला जाता है और बीच-बीच में भगत मंत्र पढ़ता जाता है। अंत में भगत की मेहनत रंग लाती है और कैलाश की आँखें खुल जाती हैं। चड्ढा के पूरे घर में खुशी की लहर दौड़ जाती है, उधर भगत चुपचाप अपना काम करके घर वापस आ जाता है। प्रो० कुमार पंकज इस पूरी घटना को मंत्र कहानी का निचोड़ इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं जिसमें मानवीय संवेदना के कई रूप देखने को मिलते हैं—“कैलाश को भगत जीवनदान देकर डॉ० चड्ढा को वह मंत्र दे जाता है जिससे उनका पूरा नजरिया ही बदल जाता है।”⁴

भगत का यह चरित्र लोक कल्याण की भावना पर आधारित है। बूढ़ा भगत उन पुराने ज़मानों के जीवों में था, जो लगी हुई आग को बुझाने, मुर्दे को कंधा देने, किसी के छप्पर को उठाने और किसी कलह को शांत करने के लिए सदैव तैयार रहते थे।

कहानीकार ने भगत की दोहरी संवेदना को जिस कौशल के साथ उजागर किया है, वह प्रेमचंद की सशक्त लेखनी का जीवंत दस्तावेज है। जिस डॉ० चड्ढा के कारण भगत अपने बेटे से हाथ धो बैठता है, उसी डॉ० चड्ढा के बेटे को बचाने के लिए भगत अपनी पूरी ताकत लगाता है। उहापोह के बीच उलझी हुई संवेदना हिचकोले खाकर उगमगती हुई उसी पथ पर जाने में सफल होती है, जो दया, ममता और उत्सर्ग की ओर जाता है। प्रेमचंद अपनी कहानियों में हमें ऐसे लोक में ले जाते हैं जहाँ सिर्फ और सिर्फ सच्ची मानवता की जीत होती है। भगत की आंतरिक पीड़ा उसे बार-बार डॉ० चड्ढा के घर जाने से रोकती है, मगर उसकी मानवता, उसका उत्सर्ग उसे अपना फर्ज अदा करने का जोर मारते हैं। वह डॉ० चड्ढा के घर पर जाकर अपने मंत्र के सहारे कैलाश को जिंदा करता है और चुपचाप वहाँ से वापस आकर इस बात की भी पुष्टि करता है कि मानवता संस्कारों की धरोहर है, उसे पैसे से नहीं खरीदा जा सकता है।

प्रेमचंद की अगली कहानी परीक्षा भी मानवीय संवेदना का जीता जागता उदाहरण है। रियासत देवगढ़ के दीवान सरदार सुजान सिंह अपना उत्तराधिकारी खोजने के लिए अखबार में विज्ञापन देते हैं जिससे इसका व्यापक प्रचार-प्रसार हो जाए और उन्हें एक योग्य दीवान मिल जाए। विज्ञापन के माध्यम से आए उम्मीदवारों की एक माह की परीक्षा के बाद ही सफल व्यक्ति को दीवान का ताज पहनाया जाएगा। हर उम्मीदवार अपने को योग्य साबित करने के लिए तरह-तरह के हथकंडे अपनाता है। इसी क्रम में एक दिन उम्मीदवारों के बीच हॉकी के खेल का आयोजन किया जाता है। अत्यधिक थका देने वाले इस खेल के समापन के बाद सब अपने अपने ठिकाने की ओर प्रस्थान करते हैं।

इसी बीच अनाज से भरी गाड़ी लेकर सरदार सुजान सिंह एक किसान के भेष में उसी रास्ते पर आ जाते हैं जहाँ से खिलाड़ी गुजर रहे होते गाड़ी कीचड़ में फँस जाती है। किसान बार-बार गाड़ी को निकालने की कोशिश करता है, मगर गाड़ी कुछ दूर चढ़कर फिर खिसककर नीचे आ जाती। उस रास्ते से गुजरते हुए सभी खिलाड़ियों की नजर उस गाड़ी पर पड़ती है, मगर हर खिलाड़ी उपेक्षा के भाव से देखकर आगे निकल जाता है। तभी हाकी खेलते हुए पैरों में चोट खाए हुए खिलाड़ी जानकीनाथ की नजर भी उस कीचड़ में फँसी हुई बैलगाड़ी पर पड़ती है। जानकीनाथ बिना समय गँवाए उस बैलगाड़ी के पास जाकर किसान के सहयोग से उसे कीचड़ से निकाल देते हैं।

दरअसल यह किसान और कोई नहीं बल्कि खुद सरदार सुजान सिंह थे जो खिलाड़ियों की परीक्षा लेने के लिए भेष बदलकर किसान बने हुए थे। एक माह बाद जब उम्मीदवारों में से दीवान का चयन किया जाता है तो दीवानी इन्हीं जानकीनाथ को मिलती है। कहानी का समापन सच्ची मिसाल पेश करता है—

“आप लोगों को यह स्वीकार करने में कोई आपत्ति न होगी कि जो पुरुष स्वयं ज़ख्मी होकर भी एक गरीब किसान की भरी हुई गाड़ी को दलदल से निकाल कर नाले के

ऊपर चढ़ा दें, उसके हृदय में साहस, आत्मबल और उदारता का वास है। ऐसा आदमी गरीबों को कभी नहीं सताएगा। उसका संकल्प दृढ़ है, जो उसके चित्त को स्थिर रखेगा। वह चाहे धोखा खा जाएं, परंतु दया और धर्म से कभी नहीं हटेगा।⁵

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि जानकीनाथ का दीवानी के लिए चयन का सबसे बड़ा आधार उनकी मानवीय संवेदना ही है। उनकी इसी मानवीयता पर सरदार सुजान सिंह उनके मुरीद हो जाते हैं। समाज में रहते हुए अनेक विषम परिस्थितियों को पारकर अपने अस्तित्व की रक्षा करते हुए दूसरे के सुख-दुख में सहभागिता ही सच्ची संवेदना है। वस्तुतः सही अर्थों में मानवीय गुणों से भरपूर मनुष्य ही समाज का जागरूक प्राणी हो सकता है। सच ही कहा गया है कि— 'वही मनुष्य है कि जो मनुष्य के लिए मरे।'

प्रेमचंद अपनी हर कहानी में कुछ न कुछ ऐसी छाप छोड़ जाते हैं कि पाठक उसमें लंबे समय तक गोता लगाने के लिए मजबूर हो जाता है। आपसी संबंधों पर टिकी उनकी एक कहानी है—पंच परमेश्वर, जिसमें भले ही दोस्ती की बलि चढ़ जाती है मगर मानवीय संवेदनाओं की जीत होती है। अलगू चौधरी और जुम्नन शेख अलग-अलग संप्रदायों का प्रतिनिधित्व करते हुए भी सच्ची मानवता के सूत्र में बँधे हुए हैं। दोनों की दोस्ती एक मिसाल है। जुम्नन शेख अपनी खाला को उसकी जायदाद अपने पक्ष में दिखाने के बाद जब उसे गुजारा भत्ता देना बंद कर देते हैं तो वह पंचायत बुलाती है जिसमें अलगू चौधरी को सरपंच चुना जाता है। जुम्नन शेख आश्वस्त थे कि फैसला उन्हीं के पक्ष में आएगा क्योंकि अलगू चौधरी उनके घनिष्ठ मित्र हैं। लेकिन सरपंच का उत्तरदायित्व मिलते ही अलगू चौधरी ने ने दोस्ती को दरकिनार कर जुम्नन शेख की मौसी के पक्ष में फैसला दिया—“जुम्नन शेख ! पंचों ने इस मामले पर विचार किया। उन्हें यह नीति— संगत मालूम होता है कि खालाजान को माहवार खर्च दिया जाए। हमारा विचार है कि खाला की जायदाद से इतना मुनाफा अवश्य होता है कि माहवार खर्च दिया जा सके। बस यही हमारा फैसला है।”⁶

पंचायत के इस फैसले पर मानवीय संवेदना की ऐसी मुहर लगी कि जहाँ खाला बाग-बाग हो गई, वहीं जुम्नन शेख के पैरों तले जमीन खिसक गई। उन्हें स्वप्न में भी विश्वास नहीं था कि अलगू चौधरी उनसे इस तरह मुँह मोड़ सकते हैं। प्रेमचंद इस कहानी में जब सरपंच को परमेश्वर के आसन पर बिठाते हैं तो इसके पीछे उनकी मंशा बिल्कुल साफ है कि निर्णय में दूध का दूध और पानी का पानी होना ही है। प्रेमचंद अपने व्यक्तिगत जीवन में भी हमेशा सही और ग़लत का फैसला बहुत सोच-समझकर लेते थे। वे केवल आदर्श का किला नहीं बनाते थे, बस उस पर चलने का मार्ग सुझाते थे और अंत में उसकी परिणति को भी बेवाकी से समाज के समक्ष रखते थे।

इस कहानी के दूसरे भाग में अलगू चौधरी के दो बैलों की जोड़ी से बचे एक बैल को समझू साहु एक माह में दाम चुकाने की शर्त पर खरीद लेते हैं। इसी बीच बैल से अधिक काम लेने के कारण उसकी मौत हो जाती है। अब समझू साहु अलगू चौधरी को पैसे

देने में आना—कानी करने लगते हैं। स्थिति यहाँ तक पहुँच जाती है कि पैसों के लेने—देने के लिए पंचायत बुलानी पड़ती है। अब इसे समय का चक्र कहिए कि इस पंचायत में जुम्न शेख को सरपंच नियुक्त किया जाता है। वही जुम्न शेख जिसके विरुद्ध अलगू चौधरी ने अपनी पंचायत में फैसला सुनाया था। अलगू को लग रहा था कि अब फैसला तो उनके विरुद्ध ही जाएगा। मगर सरपंच चुने जाने के बाद जुम्न शेख की आंतरिक संवेदना जगती है और वे अलगू चौधरी के पक्ष में फैसला सुनाते हैं—“अलगू चौधरी और समझू साहू ! पंचों ने तुम्हारे मामले पर अच्छी तरह विचार किया। समझू को उचित है कि बैल का पूरा दाम दें। जिस वक्त उन्होंने बैल लिया, उसे कोई बीमारी न थी। अगर उसी समय दाम दे दिया जाता तो आज समझू उसे फेर लेने का आग्रह न करते। बैल की मृत्यु केवल इस कारण हुई उससे बड़ा कठिन परिश्रम कराया और उसके दाने—चारे का कोई अच्छा प्रबंध नहीं किया गया।”⁷

इस कहानी का मूल मंतव्य भले ही पंच परमेश्वर की जय है, मगर इसके पीछे प्रेमचंद की निजी सोच यह है कि जब मनुष्य आंतरिक संवेदना से जुड़ता है तो वह राग—द्वेष से ऊपर उठकर अपने फैसले सुनाता है। चूँकि प्रेमचंद का व्यक्तिगत जीवन सही को सही और ग़लत को ग़लत ठहराने में ही गुजरा इसलिए इसकी प्रतिच्छाया उनकी कहानियों में भी देखने को मिलती है। पंच की कुर्सी पर बैठे हुए जुम्न शेख बदला लेने के लिए अलगू के खिलाफ फैसला ले सकते थे, लेकिन प्रेमचंद ने ऐसा न कराकर उस मानवीय संवेदना का उद्घोष किया, जिसके कारण न केवल आपसी भाई— चारा जिंदा है बल्कि सामाजिक समरसता पूरी शिद्दत के साथ जिंदा है।

यहाँ एक प्रश्न और विचारणीय है कि प्रेमचंद ने मानवीय संवेदना के सकारात्मक रूप के साथ—साथ उस रूपका भी चित्रण बड़ी सजगता से किया है जिससे मानवता कहीं—कहींकराह उठती है। उनकी बड़ी भावपूर्ण कहानी है—कफ़न। इस कहानी के प्रारंभ में ही बाप—बेटे, घीसू—माधव की बातचीत हमारी संवेदना को हिला देती है—
घीसू नेकहा, “मालूम होता है, बचेगी नहीं। सारा दिन—दौड़ते हो गया, जा देख तो आ।”
माधव चिढ़कर बोला, “मरना ही है तो जल्दी मर क्यों नहीं जाती, देखकर क्या करूँ।”⁸
“तू बड़ा बेदर्द है से। बाल भर जिसके साथ सुख चैन से रहा, उसी के साथ इतनी बेवफ़ाई।”⁹

मानवीय संवेदना का एक पहलू यह भी है कि माधव जिस पत्नी के साथ सुख—चैन से जिंदगी गुजार रहा था, उसी के प्रसव—काल के समय उसकी झुँझलाहट इतनी अधिक बढ़ जाती है कि वह अनायास उसकी मृत्यु की कामना करने लगता है। इसका कारण यह है कि घीसू और माधव दोनों कामचोर हैं, कहीं भी मुफ्त की दावत मिल जाए तो दोनों की मौज हो जाती थी। ऐसे ही लोगों के लिए कहा गया है कि काम के न धाम के, दुश्मन अनाज माधव अपनी पत्नी बुधिया का हालचाल लेने अंदर इसलिए भी नहीं जाता है कि कहीं घीसू उसके हिस्से का भी भुना हुआ आलू न खा जाए।

झोपड़ी में थोड़ी देर तड़पने के बाद असहनीय प्रसव पीड़ा से बुधिया की मृत्यु हो जाती है। माधव और घीसू दोनों कफ़न के लिए गाँव में घूम-घूमकर चंदा इकट्ठा करते हैं परन्तु चंदे से प्राप्त धनराशि से दोनों बुधिया का अंतिम संस्कार न करके मधुशाला में जा धमकते हैं। फिर, मौज ही मौज, बोटल के साथ पूड़ी, सब्जी, चटनी, अचार और बहुत कुछ। कुछ समय के लिए दोनों भूल जाते हैं कि झोपड़ी में बुधिया की पड़ी हुई लाश अंतिम संस्कार का इंतजार कर रही है।

नशे के सुरुार में माधव को अपनी पत्नी बुधिया की याद अचानक कौंधती है, वह घीसू से कहता है—“बेचारी ने जिंदगी में बड़ा दुख होगा। कितना दुख झेलकर मरी।”

उसे देखकर माधव की संवेदना भी जगती है। वह दार्शनिक की मुद्रा में माधव को समझाता है—“क्यों रोता है बेटा, खुश हो कि वह मायाजाल से मुक्त हो गई, जंजाल से छूट गई। बड़ी भाग्यवान थी जो इतनी जल्दी माया मोह के बंधन तोड़ दिए।”¹⁰

यहाँ घीसू और माधव की दमित संवेदनाओं का उद्रेक ऐसे कुलांचें मारता है जैसे उन्होंने जीवन की अबूझ पहेली के रहस्य को बड़ी आसानी से समझ लिया है। यही नहीं वे दोनों मधुशाला में खड़े होकर नाचने लगते हैं। दोनों की बेलौस दशा का वर्णन प्रेमचंद इन पंक्तियों में करते हैं कि “फिर दोनों नाचने लगे। उजले भी कूदे भी। गिरे भी, मटके भी। भाव भी बताए, अभिनय भी किए, और आखिर नशे में मदमस्त होकर वहीं गिर पड़े।”

इस कहानी में प्रेमचंद घीसू और माधव की बदलती संवेदनाओं के बहाने आदर्शवाद को तिलांजलि देते नजर आते हैं। वे सामाजिक यथार्थ का पुरजोर समर्थन करते हैं। कभी भी वांछित भोजन भर पेट न करने वाले घीसू और माधव बुधिया के अंतिम संस्कार और कफ़न के लिए चंदे से प्राप्त धनराशि से न केवल भरपेट पकवान खाते हैं अपितु शराब का भी आनंद उठाते हैं। उस समय दोनों की संवेदना मर चुकी होती है। उन्हें लगने लगता है कि जीवन की सच्चाई यही है। वे आपसी बातचीत में कफ़न की अप्रासंगिकता पर भी सवाल उठाते हैं, समाज का कटु यथार्थ भी उन्हें नजर आने लगता है। वे दम तोड़ती सामाजिक अव्यवस्था पर कुठाराघात करने से भी नहीं चूकते हैं। यह सच है कि भूख का मारा हुआ आदमी किसी भी स्तर पर जा सकता है।

वैसे तो प्रेमचंद की लगभग हर दूसरी कहानी में मानवीय संवेदनाओं के अलग-अलग पहलू देखने को मिलते हैं, मगर उनकी कुछ कहानियाँ ऐसी हैं जो मन के कोने-कोने तक उतर जाती हैं। उनकी ऐसी ही कहानियों में एक कहानी है—बूढ़ी काकी। यह कहानी पढ़ने में सामान्य लग सकती है, मगर पाठक जैसे-जैसे इसकी गहराई में उतरता है, इसकी बनावट और बुनावट के एक एक तंतु खुलकर दस्तक देने लगते हैं। पंच परमेश्वर कहानी में भी खाला अपनी जायदाद जुम्न शेख के नाम रजिस्ट्री कर देती हैं और बूढ़ी काकी कहानी में काकी अपनी सारी जायदाद भतीजे बुद्धिराम के नाम लिख देती हैं। दोनों कहानियों में क्रमशः जुम्न शेख और बुद्धिराम रजिस्ट्री से पहले

लंबे-चौड़े वायदे करते हैं, मगर रजिस्ट्री के बाद दोनों अपने वायदे से मुकर जाते हैं। पंच परमेश्वर कहानी की खाला तो पंचायत बुलाकर फैसला अपने हक में करवा लेती हैं, मगर काकी नरकीय जीवन जीने के लिए अभिशप्त हैं।

कौड़ी-कौड़ी को मजबूर काकी को न भरपेट भरपूर भोजन मिलता है और न ही मनपसंद कपड़े। बुद्धिराम के बेटे के तिलक में लजीज़ व्यंजन की खुशबू से काकी की जीभ से लार टपकने लगती है, ऊपर से बुद्धिराम की पत्नी रूपा का अपमानजनक व्यवहार उन्हें अंदर तक तोड़ देता है, इस बीच अपनी दादी को प्यार करने वाली, रूपा और बुद्धिराम की बेटी लाडली चुपके से काकी के लिए स्वादिष्ट भोजन का प्रबंध करती है, मगर उससे काकी की पूरी भूख नहीं मिट पाती है। और स्वादिष्ट भोजन लाने में असमर्थ लाडली काकी का हाथ पकड़कर जूठे पत्तलों के पास तक ले जाती है और काकी चटकारे लेते हुए जूठी पत्तलें चाटने लगती है। इसी बीच रूपा की आँख खुल जाती है और वह अपनी चचेरी सास के इस कृत्य पर उन्हें लानत-मलानत भेजने लगती है। अचानक उसे लगने लगता है कि इस पूरे घटनाक्रम के लिए वह खुद जिम्मेदार है। वह पश्चाताप करते हुए स्वादिष्ट थाली परोसकर काकी के सामने ले जाकर रख देती है और काकी सारी लानत-मलानत भूलकर खाने की थाली पर टूट पड़ती हैं।

प्रेमचंद इस कहानी में हर पात्र की संवेदना को उसके चरित्र के अनुसार संजोकर प्रस्तुत करते हैं। अपना सब कुछ भतीजे के नाम लिख चुकी। काकी के जीवन में अब कुछ भी शेष नहीं बचा है। वह अच्छे खाने-पीने को ही अपना ध्येय मानती हैं। प्रेमचंद जिस प्रकार बच्चों को अपनी कहानियों का केंद्रीय पात्र बनाकर उसमें संवेदना की छौंक लगाते हैं, उससे हमारे मन के तार सहज ही झंकृत हो जाते हैं। चाहे वह काकी कहानी की लाडली हो या ईदगाह का हामिद, दोनों को अपने घर की बुजुर्ग की चिंता रहती है। इसके माध्यम से प्रेमचंद यह बताने का प्रयास करते हैं कि परिवार में बड़ों के साथ बच्चों का भी उतना ही महत्वपूर्ण स्थान होता है। वे कहीं कहीं दो पीढ़ियों के बीच में धुरी का भी काम करते हैं।

पूस की रात कहानी में भी जगह-जगह मानवीय संवेदना के दर्शन होते हैं। कर्ज में डूबे हल्कू की संवेदना जरूरतों से जुड़ी हुई है। जाड़े में कम्बल खरीदने के लिए मजदूरी से एक एक पैसा काटकर उस ने तीन रुपए इकट्ठे किए हैं, मगर सहना को पैसा वापस करना उसकी मजबूरी है। कंबल के अभाव में हल्कू खेतों की रखवाली के लिए अपने कुत्ते जबरा के साथ जाता है तो भीषण ठंड में दोनों का बुरा हाल हो जाता है। उसे अपनी चिंता के साथ-साथ जबरा की भी चिंता रहती है तभी तो वह कहता है..." क्यों जबरा ! जाड़ा लगता है ? कहता तो था, घर में पुवाल पर लेट रह, तो यहाँ क्या लेने आए थे ? अब खाओ ठंड, मैं क्या करूँ ? जानते थे, मैं यहाँ हलुवा-पूरी खाने आ रहा हूँ, दौड़े-दौड़े आगे आगे चले आए। अब रोओ नानी के नाम को।"¹¹

यहाँ हल्कू को जबरा की चिंता उसके मानवीय गुणों दया और करुणा का प्रतिफल है।

थोड़ी देर में जाड़ा जब अपना प्रचंड रूप दिखाता है तो वह न चाहते हुए भी जबरा को अपनी गोद में लेकर चिपका लेता है। थोड़ी देर के लिए दोनों को जाड़े से राहत अवश्य मिलती है, लेकिन यह राहत जल्दी ही दम तोड़ देती है। वह सूखी पत्तियों को इकट्ठा करके आग लगाता है और जबरा के साथ ठंड से राहत मिलते ही घोड़ा बेचकर ऐसा होता है कि नील गाँ आकर पूरा खेत चौपट कर देती हैं। हल्कू की पत्नी मुन्नी फसल नष्ट होने पर कोसती है, मगर हल्कू प्रसन्न हैं कि उसे रात को ठंड में यहाँ नहीं सोना पड़ेगा। इस प्रकार आठ खंडों में मानसरोवर नाम से प्रकाशित अपने सभी कहानी संग्रहों में प्रेमचंद ने मानव जीवन के अलग-अलग पहलुओं को समाज के सामने लाने का प्रयास किया है उसमें आदर्श से यथार्थ की ओर उनका झुकाव साफ-साफ देखा जा सकता है। वे समाज में घटित होने वाली छोटी-छोटी घटनाओं को जिस कौशल के साथ प्रस्तुत करते हैं, उससे स्पष्ट पता चलता है कि वे मानवीय संवेदनाओं की सूक्ष्म से सूक्ष्म प्रवृत्तियों को उजागर करने वाले सशक्त कथाकार हैं।

संदर्भ

- 1 (डॉ० इंद्र मोहन कुमार सिन्हा: प्रेमचंद युगीन भारतीय समाज: बिहार हिन्दी ग्रंथ अकादमी, पटना: सन1974 पृष्ठ 23)
- 2 (प्रो० कुमार पंकज –संपादक : प्रेमचंद की प्रति निधि कहानियाँ : विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी : सन् 2007 पृष्ठ 16)
- 3 (प्रो० कुमार पंकज–संपादक : प्रेमचंद की प्रतिनिधि कहानियाँ: विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, सन् 2007: पृष्ठ 16)
- 4 (प्रो० कुमार पंकज : प्रेमचंद की कहानियों पर कुछ जरूरी नोट्स : विश्वविद्यालय प्रकाशन वाराणसी,सन् 2007:पृष्ठ 13)
- 5 (मानसरोवर, भाग 5—मंत्र , पृष्ठ 285)
- 6 (प्रभाकर द्विवेदी, संपादक : कथा सरोवर : मुद्रा प्रकाशन, नई दिल्ली, सन् 1987: पृष्ठ 5)
- 7 (श्याम नारायण पांडेय, संपादक : नवलय: पाठ्य पुस्तक : भाग7 : वी० एस० इंटरनेशनल, लखनऊ: पृष्ठ 24)
- 8 (श्यामनारायण पांडेय –संपादक : नवलय : पाठ्य पुस्तक : भाग 7 : वी० एस० इंटरनेशनल, लखनऊ : पृष्ठ 28)
- 9 (हिन्दी एवं आधुनिक भारतीय भाषा विभाग, लखनऊ विश्वविद्यालय,संपादक :कथा विविधा: प्रकाशन केन्द्र, लखनऊ— सन् 1991–92:पृष्ठ 3)
- 10 (वहीं : पृष्ठ 8)
11. (हरिकृष्ण देवसरे 'संकलन एवं संपादन : प्रेमचंद की तेरह बाल कहानियाँ : नेशनल बुक ट्रस्ट इंडिया, नई दिल्ली, सन् 2006 (प्रथम संस्करण) : पृष्ठ 133)



हिन्द स्वराज : उपनिवेशवादी मानसिकता और गाँधी का स्वप्न

—डॉ० आभा त्रिपाठी

एसोसिएट प्रोफेसर

सी.एम.पी. डिग्री कॉलेज, प्रयागराज

गाँधी बीसवीं सदी के महान विचारक है। उन्होंने अपने समय की जटिल समस्याओं पर विचार किया, केवल अपने देश ही नहीं दुनिया के बहुत से देशों की समस्याओं पर विचार किया और केवल विचार तक ही सीमित रह गये हो यह भी उनकी उद्वेलित चेतना से संभव नहीं था, वे अपने चिन्तन को क्रियान्वयन तक पहुँचाते हैं। एक विचित्र तरह की छटपटाहट और बेचौनी उन्हें शान्त बैठने नहीं देती। सारी दुनिया जिस औद्योगीकरण को मनुष्य के सहायक के रूप में देख रही थी। गाँधी उसके भी आगामी संकटों को देख रहे थे और बहुत पहले ही उसके दुष्प्रभावों के प्रति आगाह कर रहे थे। हिन्द स्वराज पुस्तक में ब्रिटिश विचारधारा के बरक्स भारतीयता के संदर्भ में विचार करते हैं, स्वराज की अवधारणा स्पष्ट करते हैं, आत्मावलोकन और आत्मानुशासन पर जोर देते हैं तथा अपनी जड़ों की ओर लौटने का आह्वान करते हैं। पुस्तक को लंदन से दक्षिण अफ्रीका लौटते समय 1908 में जहाज पर लिखते हैं। इस पुस्तक के संबंध में यह बात बहुत ही मायने रखती है क्योंकि जो बातें इसमें संकलित हैं उन्होंने उनके विचार तन्तुओं की कितना झकझोरा होगा कि वे जहाज के खाली समय का सदुपयोग अपने उन विचारों को पुस्तकाकार रूप देने के लिये तत्पर हुये होंगे। यह वह समय है जब वे दुनिया की सच्चाई से परिचित हो रहे थे तथा भारत को भी वे काफी कुछ समझ चुके थे। यद्यपि प्रस्तावना में ये यह स्पष्ट कर देते हैं कि ये विचार केवल उनके अपने नहीं हैं वरन यह दीर्घकालीन अध्ययन और विचार-विमर्श का परिणाम है। वे लिखते हैं, जो विचार मैंने प्रकट किए हैं ये मेरे हैं और मेरे नहीं हैं। मेरे हैं क्योंकि उनके अनुसार आचरण करने की मुझे आशा है, ये मेरे अंतर में बस से गये हैं। मेरे नहीं हैं, क्योंकि वे मेरे ही दिमाग में उपजे हो, सो बात नहीं है। ये कितनी ही पुस्तकें पढ़ने के बाद बने हैं। मन जिन बातों को अपने अंतर में अनुभव कर रहा था उन्हें पुस्तकों का सहारा मिल गया।¹

यह समय है जब भारत पर ब्रिटेन का अधिकार है। स्वतंत्रता हेतु प्रयास जारी है। यह गुलामी उपनिवेशवादी मानसिकता निर्मित करने में सहायक होती है। दादा भाई नौरोजी जिसे गाँधी भारत का पितामह कहते हैं की मान्यता है, "अंग्रेज शासक न्याय करेंगे और हमें उनके साथ मिलकर काम करना चाहिये।² गोपाल कृष्ण गोखले की

मान्यता, "अंग्रेजों से हमें बहुत कुछ सीखना है. पहले हमें उनकी राजनीति को सीख लेना चाहिये, फिर स्वराज्य की बात करनी चाहिये।"³ मानसिक उपनिवेशीकरण के अतिरिक्त और क्या है। गाँधी स्वराज की भावना जाग्रत करने का श्रेय काँग्रेस को देते हैं, 'मुझे तो यह बतलाना है कि काँग्रेस ने हिन्दुस्तान को स्वराज्य का चसका लगा दिया। इसका श्रेय उसे न देकर किसी और को देना अनुचित है और हम ऐसा करें तो यह हमारी कृतघ्नता होगी, यही नहीं इससे हमारे उद्देश्य की सिद्धि में भी बाधा पड़ेगी।'⁴ इसी के साथ गाँधी यह भी मानते हैं कि हिंदुस्तानियों के बीच स्वराज्य की ललक बंग भंग से पड़ी। लार्ड कर्जन जो तत्कालीन भारत के वायसराय थे, ने 19 जुलाई 1905 को बंगाल के विभाजन का निर्णय लिया। उन्होंने बंगाल के मुस्लिम बहुल क्षेत्र को असम के साथ मिलाकर एक नया प्रान्त बनाया। 16 अक्टूबर 1905 से इस नये राज्य को अस्तित्व में आना था योजना के क्रियान्वयन के दिन को पूरे बंगाल में शोक पर्व के रूप में मनाया गया। प्रबुद्ध लोगों से लेकर साधारण मनुष्य सब इस विभाजनकारी कृत्य के विरोध में थे। छः साल तक चले आन्दोलन की परिणति अंततः 11 दिसम्बर 1912 में इस आदेश की वापसी में हुई। यह हिन्दु-मुस्लिम साम्प्रदायिकता का बीजारोपण करने का अंग्रेजों का पहला प्रयास था। गाँधी जनता की प्रतिक्रिया को स्वराज्य के प्रति सच्ची जाग के रूप में रेखांकित करते हैं। वे लिखते हैं. जिसे आप सच्ची जाग मानते हैं वह तो बंग-भंग से पैदा हुई है। उसके लिये तो हमें लार्ड कर्जन का एहसान मानना चाहिये। बंग-भंग के समय बंगालियों ने लार्ड कर्जन की बहुत आरजू मित्रता की पर शक्ति के मद में उन्होंने कुछ न सुनी। उन्होंने मान लिया कि हिन्दुस्तानी केवल बक-झक करके रह जायेंगे, इनके किये और कुछ नहीं होने का। उन्होंने हिन्दुस्तानियों के लिये अपमान भरे शब्द व्यवहार किये और बड़ी ऐंट के साथ बंगाल के दो टुकड़े कर दिये।⁵ बंग भंग के परिणाम दोनों तरफ उल्लेखनीय हुये, एक तरफ उसने अंग्रेजों को अपना फैसला वापस लेने के लिये बाध्य किया तो काँग्रेस में वैचारिक वैमनस्य की नींव डाली। गाँधी लिखते हैं, बड़ी घटनाओं के परिणाम भी बड़े हुआ करते हैं। हमारे नेताओं में दो दल हो गये हैं— 'माडरेट और एक्स्ट्रीमिस्ट। अपनी भाषा में हम उन्हें नरम तथा गरम कह सकते हैं। कुछ लोग माडरेट को डरपोक और एक्स्ट्रीमिस्ट को बहादुर दल भी कहते हैं। सब अपने-अपने विचार के अनुसार इन शब्दों का अर्थ करते हैं इतना तो पक्का है कि ये दोनों दल एक-दूसरे के दुश्मन हो गये हैं एक दूसरे का अविश्वास करता और उस पर चोटें किया करता है। सूरत की काँग्रेस के मौके पर तो एक तरह से मारपीट तक की नौबत पहुँच गई। मेरी समझ में तो यह दो दली देश के लिये अच्छी चीज नहीं है। पर साथ ही मैं यह भी मानता हूँ कि दल बंदी बहुत दिन रहेगी नहीं।⁶ जैसा कि नाम से ही स्पष्ट है इस पुस्तक में 'गाँधी स्वराज' पर विचार करते हैं। स्वराज किसे कहा जा सकता है, कैसे प्राप्त किया जा सकता है और कैसे बना रह सकता है इन सब पहलुओं पर ये विशदता से विचार करते हैं और अपनी अवधारणा स्पष्ट करते हैं। स्वराज उनके लिये केवल सेना, जंगीबेडा, झंडा और गोलाबारूद नहीं है। वह

अंग्रेजों को उनके बनाये चौखटे से भगाकर स्वराज की प्राप्ति के सुख को सुख नहीं मानते हैं। यही कारण है कि उन्हें कहना पड़ा, 'स्वराज्य को समझना आपको जितना सहल लगता है, मुझे उतना ही कठिन जान पड़ता है। इसलिये फिलहाल तो मैं आपको इतना ही समझाने की कोशिश करूँगा कि आप जिसे स्वराज्य कहते हैं वह सचमुच स्वराज्य नहीं है।' इसके मानी तो यह हुआ कि आपको अंग्रेजों का राज्य तो चाहिये पर अंग्रेज नहीं चाहिये। आप बाघ का स्वभाव तो चाहते हैं पर बाघ को नहीं चाहते। मतलब कि आप हिन्दुस्तान को अंग्रेज, अंग्रेजी तौर तरीके, शकल सूरत वाला बनाना चाहते हैं। पर तब तो वह हिन्दुस्तान नहीं, इंगलिस्तान कहलायेगा। मैं ऐसा स्वराज्य नहीं चाहता।⁸ अंग्रेज पार्लियामेंट के जरिये शासन करते हैं, गाँधी संसद को बाँझ और वेश्या दोनों कहते हैं। उनके अनुसार, 'वे दोनों शब्द कठोर हैं, पर उस पर पूरी तरह चरितार्थ होते हैं। उसे मैं बाँझ इसलिए कहता हूँ कि अब तक उसने एक भी अच्छा काम अपने आप नहीं किया। उसकी स्वाभाविक रूप में ऐसी स्थिति है कि उसके ऊपर दबाव देने वाला कोई न हो तो यह कुछ भी न करें और वेश्या वह इसलिये है कि जो मंत्रिमंडल वह बनाती है उसके वश में रहती है।⁹ ये वेश्या की दुर्गति से संसद की स्थिति स्पष्ट करते हैं, जो दुर्गति वेश्या की होती है वही सदा उसकी होती रहती है। प्रधानमंत्री को पार्लियामेंट की चिंता अधिक नहीं होती। वह तो अपनी शक्ति के मद में चूर रहता है। उसका पक्ष कैसे जीते इसी की चिंता उसे रहती है। पार्लियामेंट ठीक काम कैसे करे, उसकी फिक्र उसे ज्यादा नहीं होती।¹⁰ संसद को वे इस लायक नहीं समझते हैं कि वह कुछ सार्थक काम कर सकती है। उसे तो ये जनता का खिलौना मात्र कहते हैं, उसके मन बहलाव की चीज मानते हैं। महान लेखक कारलाइल के हवाले से ये संसद को दुनिया का बकवास खाना कहते हैं। गाँधी अखबारों की वास्तविकता और कार्य प्रणाली पर भी प्रश्न उठाते हैं। अखबार जिन पर निष्पक्षता के साथ यथार्थ को प्रस्तुत करने का दायित्व है वे यह काम नहीं करते वरन उनका सारा प्रयास पक्षधरता के साथ लाभ को पहचानने में दिखता है। वे इस पर बेबाकी से अपनी राय इस रूप में रखते हैं, 'अखबार ईमानदार नहीं है। एक ही बात को ये दो रूप देते हैं। एक पक्ष वाला जिस बात को पर्वत बनाकर दिखाता है दूसरे पक्ष वाला उसी को राई बना देता है। एक अखबार एक नेता को सच्चाई का अवतार कहेगा तो दूसरा उसे बेईमानों का सरदार बतायेगा। ऐसे अखबार जिस देश में हों वहाँ के लोगों की अब क्या दशा होनी चाहिये।'¹¹

सभ्यता और संस्कृति बीसवीं सदी में सर्वाधिक विवेच्य शब्द है। गाँधी भी इन दोनों शब्दों से टकराते हैं, इनके संबंध में अपने दृष्टिकोण एवं समझ को स्पष्ट करते हैं। उनके अपने समय में जिस प्रकार का रहन सहन प्रचलित था तथा अंग्रेजों को सभ्यता एवं संस्कृति का पालक एवं पोषक मानने का प्रचलन था, स्वयं अंग्रेज अपने बारे में श्रेष्ठता के आत्मबोध संयुक्त हैं किन्तु गाँधी इस सभ्यता को नाश करने वाली और नाश होने वाली कहते हैं। ये सभ्यता को पूतना कहते हैं तथा इस मत पर दृढ़ है कि हिन्दुस्तान का संकट अंग्रेजों से अधिक सभ्यता के बोझ के कारण है। यह यह वह आग है

जिसकी जलन अंतहीन है। यह वह चूहा है जो कुतर-कुतरकर हमें ही खाता है और हम उसे गुदगुदी के सुख के रूप में देखते हैं। गाँधी अपने समय की सबसे बड़ी विडम्बना को सभ्यता की समझ के संबंध में देखते हैं वे कहते हैं, इस सभ्यता की पक्की पहचान तो यह है कि इसकी गोद में पले हुये लोग बाहर की खोज और शरीर के सुख को ही जीवन की सार्थकता और परम पुरुषार्थ मानते हैं।¹² इस सभ्यता को धर्म से काम है न नीति से उसके हिमायती साफ कहते हैं कि धर्म सिखाना हमारा काम नहीं।¹³ गाँधी की धर्म की अवधारणा भी तत्कालीन समझ और व्याख्या से अलग है, वे उसे इस रूप के स्पष्ट करते हैं, मुझे तो धर्म प्यारा है, इसलिये पहला दुख मुझे यही है कि हिन्दुस्तान धर्म भ्रष्ट होता जा रहा है। यहाँ धर्म से मेरा मतलब हिन्दू मुसलमान या पारसी धर्म से नहीं है बल्कि उस धर्म से है जो इन सभी धर्मों का मूल तत्व है वह लुप्त हो रहा है, हम ईश्वर से विमुख होते जा रहे हैं।¹⁴ गाँधी भारतवासियों के गुलाम होने के कारण में उन्हीं को जिम्मेदार मानते हैं क्योंकि अंग्रेज हथियार लेकर तो आये नहीं थे। ये कहते हैं, 'अंग्रेज हमारे देश में वस्तुतः व्यापारी के रूप में आये थे अपनी (ईस्ट इंडिया) कंपनी बहादुर को याद कीजिये। उसे 'बहादुर' किसने बनाया ? उस बेचारी का तो उस वक्त हमारे देश पर राज करने का इरादा तक न था। कंपनी के कर्मचारियों की किसने मदद की ? उनकी चाँदी देखकर किसकी राल टपकती थी ? उनका माल कौन बिकवाता था ? इतिहास इसकी गवाही देता है कि यह सब हमी ने किया। झटपट मालदार बन जाने के लोभ से हमने उनका स्वागत किया। हम उनकी मदद करते थे।'¹⁵ गाँधी 'हिन्दुस्तान हमारे हाथ से चला गया' कहने के बजाय यह कहना ज्यादा सही मानते हैं कि 'खुद हमी ने उसे अंग्रेजों के हाथ सौंप दिया।'

भारतवर्ष एक राष्ट्र नहीं है वरन् अनेक रियासतों का समूह है, यह अवधारणा अंग्रेजों के आने के पूर्व तक तथा उनके आकर बस जाने पर भी जड़ जमाये रही। गाँधी इस औपनिवेशिक अवधारणा को नहीं मानते हैं वे स्पष्ट शब्दों में भारत के एक राष्ट्र होने की स्थिति को मान्यता देते हैं, वे कहते हैं, 'यह आपका भ्रम है। यह बात तो हमें अंग्रेजों ने सिखाई है कि हम पहले एक राष्ट्र न थे और हमारे एक राष्ट्र होने में सदियाँ लग जायेंगी, यह बात निराधार है। अंग्रेज जब हिन्दुस्तान में नहीं आये थे तब भी हम एक राष्ट्र थे, हमारे विचार एक थे, हमारी रहन-सहन एक थे, तभी तो वे सारे देश पर अपना एकछत्र राज्य स्थापित कर सके। भेद विलगाव तो पीछे उन्होंने पैदा किया।'¹⁶ भारतीय राष्ट्रीयता को वे धार्मिक यातनाओं के माध्यम से समझाते हैं। ये मानते हैं कि यह वह देश है जिसकी सीमाओं का निर्धारण स्वयं प्रकृति ने किया है, उसी ने उसे एक अखंड देश बनाया है। ये कहते हैं, मैं जो कुछ कहता हूँ बिना सोचे-समझे नहीं कहता। एक राष्ट्र होने के माने यह नहीं है कि हमारे बीच कोई भेद-बिलगाव था ही नहीं पर हमारे प्रमुख जन पाव-पियाद या बहलियों में बैठकर सारे भारत का भ्रमण करते थे, एक-दूसरे की भाषा सीखते थे और उनके बीच कोई बिलगाव न था। जिन दीर्घदर्शी

पुरुषों ने सेतुबंध रामेश्वर (दक्षिण), जगन्नाथपुरी (पूर्व) और हरिद्वार (उत्तर) की यात्रा का विधान किया, उनके विचार आपकी समझ से क्या रहे होंगे? यह तो आप मानेंगे ही कि वे मूर्ख नहीं थे। भगवान का भजन तो घर बैठे ही हो सकता है। उन्होंने तो हमें सिखाया है कि मन चंगा तो कठौती में गंगा पर उन्होंने सोचा कि प्रकृति ने भारत को एक अखंड देश बनाया है और उसे एक राष्ट्र होना चाहिये।¹⁷ एक राष्ट्र से तात्पर्य एक धर्म के निवासियों के एक भू-भाग में रहने से नहीं है वरन राष्ट्र स्वधर्म का पालन करते हुये दूसरे की इच्छा, धर्म का सम्मान करते हुये उसके अपनी स्वतंत्रता में रहते हुये दूसरे की स्वतंत्रता का सम्मान करना सिखाता है। मजबूत राष्ट्र की पहचान है नये आदमियों को पचा लेने की शक्ति। गाँधी हिन्दुस्तान में यही विशेषता रेखांकित करते हैं, हिन्दुस्तान में चाहे जिस मजहब में मानने वाले रहे, उससे हमारी एक राष्ट्रता मिटने वाली नहीं। नये आदमियों का आगमन किसी राष्ट्र का राष्ट्रपन नष्ट नहीं कर सकती। ये उसी में घुल-मिल जाते हैं। ऐसा हो तभी कोई देश एक राष्ट्र माना जाता है। उस देश में नये आदमियों को पचा लेने की शक्ति होनी चाहिये। हिन्दुस्तान में यह शक्ति सदा रही है और आज भी है।¹⁸

गाँधी रेल, अस्पताल, डॉक्टर और वकीलों पर बहुत बेबाकी से अपने विचार रखते हैं। ये रेल को शैतानी साधन, अस्पताल को पाप के घर, डॉक्टरों को धर्म भ्रष्ट करने वाला और वकीलों को हिन्दुस्तान को गुलामी में फँसाने वाला कहते हैं और इसके लिये उनके पास अपने तर्क है। रेले किस प्रकार अनर्थों की जड़ बन रही हैं इसे वे अनेक उदाहरणों से समझाते हैं। वे कहते हैं, इतना तो आप समझ ही सकते हैं कि रेले न हो तो हिन्दुस्तान पर अंग्रेजों का जितना काबू आज है उतना न रहेगा। रेलों ने ही यहाँ प्लेग की महामारी फैलाई। रेलें न हो तो लोगों का एक से दूसरी जगह जाना बहुत कम हो जाय और छूत वाली बीमारियाँ सारे देश में न फैलें। हम पहले स्वाभाविक रूप में सेग्रिगेशन (सूतक) मानते थे। रेलों से अकाल का पड़ना बढ़ा है, क्योंकि रेल की सुभीता पाकर लोग अपना अनाज बेच डालते हैं। जहाँ महँगी अधिक हो वहाँ अनाज खिंच जाता है। लोग लापरवाह हो जाते हैं और इससे अकाल का दुःख बढ़ता है। रेलों से दुष्टता भी बढ़ रही है, बुरे आदमी अपनी बुराई अब ज्यादा तेजी से फैला सकते हैं। हिन्दुस्तान के पवित्र स्थान अपवित्र हो गये हैं। पहले लोग बड़े कष्ट कठिनाइयाँ उठाकर वहाँ पहुँच पाते थे, इसलिये सच्चे भक्ति-भाव वाले ही भगवदभजन के लिये वहाँ जाते थे। अब तो ठगों की टोली अपनी ठग विद्या दिखाने के लिये वहाँ जाती है।¹⁹ वे अदालतों एवं वकीलों का बहिष्कार करने के पक्ष में हैं क्योंकि वकीलों ने ही अंग्रेजी हुकूमत की जड़ हिन्दुस्तान में मजबूत की, हिन्दु मुसलमान का झगड़ा बढ़ाया, कितने ही बसे घर उनकी बदौलत उजड़ गये, भाई-भाई एक-दूसरे के दुश्मन हो गये। कितने ही राजा रईस उनके जाल में फँसकर एक दूसरे के दुश्मन हो गये। बहुतेरे सुखी संपन्न गृहस्थ वकीलों की कारसाजी से भिखारी बन गये। वकालत का पेशा ही ऐसा है जो दूसरों के झगड़ों के कारण फलता-फूलता है। इतना ही नहीं आलसी स्वभाव के लोग ऐस आराम करने की खातिर वकील बनते हैं। ये

व्यंग्य करते हैं, वकालत बहुत प्रतिष्ठित पेशा है, यह खोज करने वाले भी तो वकील ही है। कायदे कानून वही बनाते हैं, अपनी बडाई के गीत भी वही गाते हैं, लोगों से मेहनताना कितना लिया जाय इसका फ़ैसला भी यही करते हैं। लोगों पर रोब जमाने के लिये वे ऐसा आडंबर रचते हैं। मानों देवलोक से उतरे हुये देवता हो। चिकित्सक के पेशे को भी ये बिलकुल सम्मान देने लायक नहीं समझते है क्योंकि इन्होंने एक विषवृक्ष बनाया है। वकील डॉक्टर जैसे परोपजीवी पेशे उसकी डालते हैं उसके तने पर नीति धर्म रूपी कुल्हाड़ी आघात के लिये उठी हुई है। अंग्रेजों ने डॉक्टरी विद्या की सहायता लेकर भारत पर अपना पंजा कसा है। मुगल बादशाह को बहकाने वाला एक अंग्रेज डॉक्टर था। इन डॉक्टरों से वे भारत के आताई वैद्य या नीम हकीम को ज्यादा अच्छा मानते हैं। उनकी दृष्टि में अस्पताल पाप के घर है क्योंकि उनके कारण मनुष्य अपने शरीर की फिक्र और अनाचार अधिक करता शरीर की झूठी सम्हाल की खातिर वे हर साल लाखों जीवों की हत्या करते हैं। जीवित प्राणियों पर तरह-तरह की आजमाइशें करते हैं। मनुष्य के शरीर के लिये इतने प्राणियों की जान लेने की अनुमति हिन्दू, मुसलमान, ईसाई, पारसी कोई भी धर्म नहीं दे सकता है। गाँधी धर्म के दृष्टिकोण से भी इस पेशे पर विचार करते हैं। ये डॉक्टरों को धर्म भ्रष्ट करने वाला मानते हैं। उनकी ज्यादातर दवाओं में चर्बी या शराब मिली होती है। इसके अतिरिक्त ये रोग होने के मूल में रोगी की अपनी भूल के प्रतिकार का भी मौका नहीं देते, वे रोगी को सुविधाभोगी बनाने का षडयंत्र करते हैं। ये डॉक्टर लोकोपकार का ढोंग रचते हैं जबकि इनके पेशे का उद्देश्य अधिकाधिक पैसे कमाना और प्रतिष्ठा प्राप्त करना है। ये अंग्रेजों के आने के पूर्व की स्थिति की वर्तमान स्थिति से तुलना करते हैं और भारत के जन आश्रित समाज को सच्चे स्वराज्य के रूप में देखते हैं, वे कहते हैं, 'हमारे यहाँ अदालत थी, वकील थे, वैद्य-हकीम थे पर सब को बंधे नियमों के अन्दर रहना पड़ता था। सभी जानते थे कि ये धंधे कुछ दूसरे धंधों से ऊँचे नहीं हैं। फिर वकील, वैद्य आदि लोगों को लूटते नहीं थे। ये लोग तो जन-समाज पर आश्रित थे उसके मालिक बनकर नहीं रहते थे। न्याय प्रायः सच्चा ही होता था। अदालत न जाना ही साधारण नियम था। उन्हें बहकाने के लिये दलाल भी नहीं थे। इन बुराइयों के दर्शन तो राजदरबारों और राजधानियों में ही होते थे। आम लोग तो दूसरे ढंग से रहते और अपनी खेती-किसानी करते थे। उनके लिये तो सच्चा स्वराज्य था।'¹

गांधी की स्वराज की अवधारणा में मशीनों का कोई स्थान नहीं है। वे मशीनों को साँप के बिल कहते हैं, जिनके भीतर एक नहीं सैकड़ों साँप होते हैं। ये कपड़े की मिलों के उदाहरण के मशीनीकरण के दुष्प्रभाव को समझाते है। मजदूर गुलामों में बदल गये हैं। उनकी नीति उनका चरित्र सब मशीन की तरह हो गये हैं। पश्चिमी जगत के औद्योगीकरण और मशीनीकरण का प्रभाव भारत पर भी पड़ा। भारतवासी भी उसी तरह आधुनिक होना चाहते हैं जैसे वे तथा कथित विकासशील देश गाँधी इस पूरे प्रयत्न के विरुद्ध है। ये कहते हैं, जब ये सारी चीजें मशीन से नहीं बनती थी तब हिन्दुस्तान क्या करता था ? वहीं आज भी कर सकता है। आलपीन जब तक हाथ से न बनने लगे तब

तक बिना आलपीन के ही काम चलाएंगे। झाड़-फानूस को विदा कर देंगे और मिट्टी के दिये में तेल डालकर खेत में पैदा हुई रूई की बत्ती बना उजाला कर लेंगे। इससे हमारी आँखें बचेंगी, पैसा बचेगा और हम स्वदेशीवाले बने रहेंगे। यो इस दिये से स्वराज्य का दीपक भी जला लेंगे। वे भारतवासियों को मशीनों का बहिष्कार करने का सुझाव देते हैं। ये कहते हैं मशीने खराब चीज है. पहले इसे मन में कर लीजिये फिर धीरे-धीरे उन्हें छोड़ते चलिये प्रकृति ने ऐसा सीधा रास्ता बनाया ही नहीं है कि हम जिस चीज को चाहें वह तुरंत हमें मिल जाय। मशीनों को भी जब मित्र के बदले शत्रु रूप में देखने लगेंगे तब अंत में वे विदा हो ही जाएंगी।²³

साध्य को प्राप्त करने के लिये गाँधी के पास सत्याग्रह या आत्मबल की ताकत थी। ये सत्याग्रह को स्वाभाविक वस्तु मानते हैं। सत्याग्रह में अपनी ही बलि देनी होती है। शरीर बल और गोला बारूद से काम लेना, सत्याग्रह के सिद्धान्त का विरोधी है। सत्याग्रह एक आदमी भी कर सकता है और लाखों आदमी मिल कर भी कर सकते हैं। ये कहते हैं, 'सत्याग्रही की फौज खड़ी करने की जरूरत नहीं पड़ती। कुश्ती की कला सीखने की भी जरूरत नहीं पड़ती। उसने अपने मन को वश में किया और फिर वनराज सिंह की तरह दहाड़ सकता है और उसकी गर्जना जो लोग उसके दुश्मन बने बैठे हों उनका कलेजा कपा देती है।'²⁴ सत्याग्रह को वे तलवार कहते हैं। वह तलवार जिसके सभी ओर धार है। वह खून नहीं बहाती पर काट गहरी करती है। उस पर जंग नहीं लगता, न कोई उसे चुरा सकता है। सत्याग्रही को किसी का मुकाबला करना पड़े तो वह इसमें थकता नहीं। सत्याग्रही की तलवार को म्यान की जरूरत नहीं होती। उसे कोई छीन भी नहीं सकता। सत्याग्रह को स्पष्ट करते हुये वे गरम दल वालों के शस्त्र बल के साथ उसकी तुलना करते हैं, सत्याग्रह तो सर्वोपरि है। वह तोप बंदूक के बल से अधिक काम करता है। फिर वह कमजोर का हथियार कैसे माना जा सकता है ? सत्याग्रह के लिये जिस हिम्मत और मर्दानगी की जरूरत होती है वह तोप बंदूक का बल रखने वाले के पास हो ही नहीं सकती। क्या आप यह मानते हैं कि निर्बल मनुष्य उसे ठीक न लगने वाले कानून को तोड़ सकता है ? गरम दल वाले शस्त्रबल के हिमायती हैं वे कानून की बात क्यों कहते हैं। उन्हें दोष नहीं देता। उनसे दूसरी बात हो ही नहीं सकती। अंग्रेजों को निकालकर जब वे राज करेंगे तब वे भी हमसे आपसे अपने कानून मनवाना चाहेंगे। उनकी नीति के लिए यही ठीक भी है। पर सत्याग्रही तो यहीं कहेगा कि जो कानून मुझे ठीक नहीं जान पड़ता उसे मैं न मानूंगा। भले ही इस अपराध के लिये तो परम कर दिया जाऊँ।²⁵ सत्याग्रही के पास सत्य का बल होता है निर्भय की ताकत होती है, शरीर बल की इसके लिये बहुत आवश्यकता नहीं होती है। गाँधी हिन्द स्वराज में शिक्षा की भूमिका, उपयोगिता, अवधारणा, अक्षरज्ञान, मातृभाषा आदि पर भी विचार करते हैं। वे अनेक प्रश्न उठाते हैं तथा अपने दृष्टिकोण के अनुरूप उनका समाधान भी करते हैं। चूँकि यह पुस्तक पाठक संपादक संवाद के रूप में रची गई है अतः सवाल और जवाब की सहूलियत बनी हुई है। कुछ मूलभूत प्रश्न जैसे, शिक्षा क्या है? अक्षरज्ञान तथा

शिक्षा क्या एक ही सिक्के के दो पहलू हैं? भाषायें शिक्षा में क्या भूमिका अदा करती हैं, आदि पर ये बड़ी बेबाकी से अपने विचार रखते हैं। गाँधी अक्षरज्ञान को शिक्षा नहीं मानते हैं। वे उसे औजार मानते हैं। ऐसा औजार जिसका सदुपयोग और दुरुपयोग दोनों संभव है। गाँधी के विचार से अक्षर ज्ञान से दुनिया को फायदे की जगह नुकसान ही हुआ है? हक्सले (प्रसिद्ध अंग्रेज विद्वान तथा प्रोफेसर) के हवाले से सभी शिक्षा प्राप्त व्यक्ति का स्वरूप वे इस तरह निर्मित करते हैं, 'सच्ची शिक्षा उस आदमी को मिली है जिसका शरीर ऐसा सधा हुआ है कि उसके अंकुश में रहता है। और सौंपे हुये काम को आसानी से और प्रसन्नतापूर्वक करता है, जिसकी बुद्धि शुद्ध, शान्त और न्यायदर्शी है, जिसका मन प्रकृति के नियमों के ज्ञान से भरपूर है, जिसकी इन्द्रियों जिसके वश में है, जिसकी अन्तर्वृत्ति विशुद्ध है, जिसे बुरे कामों से नफरत है और जो दूसरों को भी अपने ही जैसा समझता है। ऐसे ही आदमी को सच्ची शिक्षा मिली हुई कह सकते हैं, क्योंकि वह प्रकृति के नियमों के अनुसार चलता है। वह प्रकृति का अधि-कतम उपयोग करेगा और प्रकृति उसका।²⁶ भाषायें कैसे गुलामी का कारण बनती हैं इसे वे हिन्दुस्तानियों द्वारा अंग्रेजी के व्यवहार और प्रेम से समझाते हैं साथ ही उस विडम्बना को भी स्पष्ट करते हैं जिसके तहत अपने ही देश में काम पाने के लिये हिन्दुस्तानियों को अंग्रेजी का सहारा लेना पड़ता है। वे बड़ी ग्लानि से कहते हैं, हम अंग्रेजीदा लोग ही हिन्दुस्तान को गुलाम बनाने वाले हैं इसीलिये राष्ट्र की हाय अंग्रेजों पर नहीं हमारे ही ऊपर पड़ेगी।²⁷ वे भारतवासियों को भाषा के माध्यम से शिक्षा का एक मॉडल देते हैं। वे कहते हैं, 'हर एक शिक्षित हिन्दुस्तानी को अपनी मातृ भाषा का यह हिन्दू हो तो संस्कृत का मुसलमान हो तो अरबी का और पारसी हो तो फारसी का ज्ञान होना चाहिये। हिन्दी तो सभी को आनी चाहिये। कुछ हिन्दुओं को अरबी-फारसी और कुछ मुसलमानों को संस्कृत सीखनी चाहिये। उत्तरी और पश्चिमी भारत के कुछ लोगों को तमिल सीखनी चाहिये। हिन्दुस्तान की राष्ट्र भाषा तो हिन्दी ही होनी चाहिये, जिसे फारसी या नागरी में से चाहे जिस लिपि में लिखने की आजादी हो। हिन्दू मुसलमानों में मेल-जोल बनाये रखने के लिये बहुत से हिन्दुस्तानियों को दोनों लिपियों आनी जरूरी हैं।²⁸

गाँधी के सपनों का भारत कुछ ऐसा है जहाँ लोग शरीर से भी स्वस्थ हो और मन से भी, वे सदाचारी हो, सत्याग्रही हों, कोई किसी से द्वेष न करें, मनुष्य मनुष्य के बीच किसी प्रकार का भेद न हो, न धर्म को लेकर, न जाति को लेकर, न वर्ग को लेकर न संप्रदाय को लेकर और न ही क्षेत्रीयता को लेकर ही उसकी आवश्यकतायें कम हो, वह अपने उपयोग की सामग्री का उत्पादन करने में सक्षम हो। अपने जीवन यापन के लिये उसे किसी मशीन मिल से निर्मित वस्तु पर निर्भर न होना पड़े। गाँधी जब इस पुस्तक का समापन करते हैं तो बड़ी व्यथा के साथ कहते हैं, मुझे ऐसा जान पड़ता है कि हमने स्वराज्य का नाम तो याद कर लिया है, उसका स्वरूप, सच्चा अर्थ नहीं समझा है।²⁹ मैंने उसे जैसा समझा है वैसा ही समझाने का यत्न किया है और मेरा मन इस बात की गवाही देता है कि ऐसा स्वराज प्राप्त करने के लिये मेरी यह देह समर्पित है। अपने स्वराज्य में उन्हें हिन्दुस्तानी बन कर रहने वाले अंग्रेज स्वीकार हैं पर अपनी सभ्यता

जिसे गाँधी चाँडाल सभ्यता कहते हैं के साथ अंग्रेज बिल्कुल स्वीकार नहीं है। उनके द्वारा देखा गया स्वराज का स्वप्न 'स्वप्न' ही रह गया क्योंकि विश्व जिन हलचलों से दो चार हो रहा था कमोवेश भारत में भी वही हलचलें जोर मार रही थी और सुविधा भोगी समाज कभी भी उस स्वप्न को पूरा करने का प्रयास नहीं कर सकता. फलतः उसके फलीभूत होने की संभावना न थी और न हो सकती है।

संदर्भ

- 1 हिन्द- स्वराज, महात्मा गाँधी प्रस्तावना, पृ० 7
- 2 वही, पृ० 11
3. वही, पृ० 11
- 4 वही, पृ० 14
- 5 वही, पृ० 15
- 6 वही, पृ० 17
7. वही, पृ० 22
8. वही, पृ० 21-22
- 9 वही, पृ० 23
10. वही, पृ० 25
11. वही, पृ० 25
12. वही, पृ० 28
13. वही, पृ० 29
14. वही, पृ० 34
15. वही, पृ० 31
16. वही, पृ० 38-39
17. वही, पृ० 39
18. वही, पृ० 42
19. वही, पृ० 37-38
20. वही, पृ० 48
21. वही, पृ० 55
22. वही, पृ० 86
23. वही, पृ० 87
24. वही, पृ० 74
25. वही, पृ० 73
26. वही, पृ० 79
27. वही, पृ० 81
28. वही, पृ० 81-83
29. वही, पृ० 95



‘हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास’ और स्त्री इतिहास दृष्टि

डॉ० वीरेन्द्र कुमार मीना

सहायक आचार्य

हिंदी विभाग,

इलाहाबाद विश्वविद्यालय

इतिहास लेखन की स्त्री—दृष्टि

जैसा कि शीर्षक से ही स्पष्ट है कि इस लेख में हमें यह स्पष्ट करना है कि ‘हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास’ में ‘साहित्येतिहास की स्त्री—दृष्टि’ का स्वरूप कैसा है? अर्थात् इस इतिहास में ‘साहित्येतिहास की स्त्री दृष्टि’ के किन-किन पहलुओं को उठाया गया है? ‘हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास’ में स्त्री—दृष्टि को समझने से पहले हमें संक्षेप में ‘इतिहास की स्त्री दृष्टि’ पर ही विचार कर लेना चाहिए। यहाँ कुछ बुनियादी प्रश्न उठते हैं। जैसे कि— ‘इतिहास की स्त्री—दृष्टि’ से क्या आशय है ? इतिहास को स्त्री की नजर से देखने का क्या औचित्य है ? इतिहास तो सब का समग्रता में होता है, इसे खण्डित रूप में देखने से क्या फायदा है ? इन प्रश्नों का उत्तर खोजने पर हम पाते हैं कि इतिहास तो समग्रता में ही पूर्ण होता है परंतु इतिहास को पूर्ण रूप से समझने के लिए इसके विविध पहलुओं को समझना आवश्यक होता है। इसके लिए विविध दृष्टियों से तथ्यों को विश्लेषित एवं व्याख्यायित करना आवश्यक होता है। इसलिए आज इतिहास में तथ्यों के चुनाव और व्याख्या की विविध शैलियों व दृष्टियों का विकास हो चुका है। हालाँकि इन दृष्टियों को इतिहास की समग्रता की शर्त पर ही स्वीकार किया जा सकता है नहीं तो ये भी एकांगी दृष्टियाँ ही साबित होंगी। इन्हीं में से ‘इतिहास की स्त्री दृष्टि’ भी एक है। स्त्री दृष्टि से इतिहास को विश्लेषित करने पर ही हम इतिहास में स्त्री की सही स्थिति की खोज कर पायेंगे। अगर हम ऐसा नहीं करते हैं तो हम इतिहास की एकांगी एवं पक्षपातपूर्ण व्याख्या ही कर पायेंगे। संभवतः इसीलिए लेखिकाओं ने परंपरागत इतिहास—लेखन एवं इतिहासकारों पर पक्षपाती एवं एकांगी होने के आरोप लगाये हैं। चाहे वे सिमोन द बोउवार हो या वर्जीनिया वुल्फ या अन्य भारतीय लेखिकाएँ। इतिहास लेखन पर वर्जीनिया वुल्फ द्वारा लगाये गये आरोप के हवाले से बेवरली सौटगेट ने लिखा है कि— “एक महत्वपूर्ण बात जो सर्वविदित है, जैसाकि वर्जीनिया वुल्फ ने निष्कर्ष निकाला है कि— महिलाएँ सभी जगह सक्रिय रही हैं, परंतु इतिहास से गायब हैं। इसलिए यह स्पष्ट है कि इतिहास आमतौर पर

पुरुषों का, पुरुषों द्वारा लिखा गया है। इसलिए महिलाएँ वहाँ से गायब कर दी गई है। उनकी भूमिका, योगदान और उपलब्धियों को छोटा करके आँका गया है एवं उन्हें इतिहास में अनदेखा कर दिया गया है।¹ इसी प्रकार के कुछ महत्वपूर्ण आरोप सिमोन द बोउवार ने लगाये हैं। उन्हीं के शब्दों में— “अतीत में प्रत्येक इतिहास का निर्माता पुरुष ही रहा है। बहुत पहले ही एक नारीवादी ने कहा था। ‘अब तक औरत के बारे में पुरुष ने जो कुछ भी लिखा है उस पूरे पर शक किया जाना चाहिए, क्योंकि लिखने वाला न्यायधीश और अपराधी दोनों ही है।”²

इतना ही नहीं स्त्री-दृष्टि भी आज वर्गीकृत रूप से विश्लेषित की जाने लगी है। या कहे कि आज स्त्री की भी विविध दृष्टियों का विकास हो चुका है। इस सम्बन्ध में दलित, आदिवासी, कामकाजी, सैक्स वर्कर, अल्पसंख्यक जैसी विविध वर्गीय स्त्री- दृष्टियों की भी चर्चा होने लगी है। जैसे दलित-स्त्री की समस्याएँ अन्य स्त्रियों से पृथक विश्लेषण की मांग करती है। ‘दलित-स्त्री दृष्टि’ की विशिष्टता की ओर ध्यान दिलाते हुए दलित-लेखिका डॉ. विमल थोराट ने लिखा है— “जाति के आधार पर, महिला होने के आधार पर और गरीब होने के आधार पर तीन तरह के शोषण दलित महिला झेलती हैं।”³ ठीक इसी प्रकार अन्य वर्गों की स्त्रियों की भी विविध दृष्टियाँ हैं। लेकिन इस पर्चे में स्त्री-मात्र की दृष्टि तक ही अपने को सीमित रखा है। स्त्री की इन ‘विविध दृष्टियों’ पर यहाँ सिर्फ इतना ही संकेत पर्याप्त है। परंतु इसका मतलब यह नहीं है कि यह दूसरा प्रश्न है, बल्कि यह पहला प्रश्न ही है। जिसके बिना आज की स्त्री-दृष्टि को संपूर्णता में नहीं जाना जा सकता है। अतः इतिहास के संदर्भ में भी इन्हें नकारा नहीं जा सकता। जब हम नारी मात्र के संदर्भ में ही इतिहास को देखते हैं तो भी हमें एक विशिष्ट इतिहास बोध की आवश्यकता होती है। जिसे संक्षिप्त रूप में डॉ. योगेश्वरी शास्त्री के शब्दों में इस प्रकार समझा जा सकता है कि— “साहित्येतिहास लिखने के लिए अतीत, वर्तमान और भविष्य के झरोखों को तोलना उचित होगा। यह भी देखना होगा कि हिन्दी के उन साहित्यकारों ने नारी का चित्रण करते समय किन दृष्टिकोणों को अपनाया है, क्या वे युग को प्रतिबिम्बित कर सके, क्या वे नारी के साथ न्याय कर सके, क्या वे उसकी धूमिल छवि को उभार सके या फिर गर्त में ही ढकेल कर ही संतोष कर सके। अनेक प्रश्न हैं जिनके झरोखों से हमें हिन्दी साहित्य के नारी इतिहास को, वह भी कल, आज और कल की दृष्टि से देखना होगा। आज के बुद्धिवादी नारी स्वतंत्रता की बड़ी-बड़ी डींगे मारते देखे गये हैं किन्तु घर के भीतर उनके अधिकतर संस्कार सामंती ही है। इस संदर्भ में आधुनिक हिन्दी साहित्य नारी को किस रूप में चित्रित कर रहा है, यह देखने का प्रयास भी हिन्दी साहित्य के इतिहास लेखन का एक महत्वपूर्ण मुद्दा है।”⁴ अतः स्पष्ट है कि साहित्येतिहास की अधुनातन दृष्टियों का अपना महत्व है। कारण— “ये वे दृष्टियाँ हैं जो साहित्येतिहास लेखन के लिए सार्थक परिप्रेक्ष्य और दिशा दे सकती हैं।

कारण समाज और जीवन दृष्टि के तहत परिवर्तित होते साहित्य की दखल लेना साहित्येतिहास का काम और कार्यक्षेत्र है।⁵

अतः संक्षेप में 'इतिहास एवं साहित्येतिहास-लेखन की स्त्री-दृष्टि' के स्वरूप को यहाँ देखा जा सकता है। इसी क्रम में इस लेख में मैंने डॉ. सुमन राजे के 'हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास' को विश्लेषित किया है, जो इस प्रकार है-

'हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास' में अभिव्यक्त 'साहित्येतिहास की स्त्री दृष्टि' इस पुस्तक में साहित्येतिहास की स्त्री दृष्टि के दो पक्षों पर विचार हुआ है। एक स्त्री दृष्टि के चिंतन पक्ष पर और दूसरे स्त्री साहित्य के इतिहास पर। इस सम्बन्ध में सबसे प्रमुख बात यह ध्यान रखने की है कि इस पुस्तक को प्रमुखतः निम्नलिखित तीन खण्डों में बांटकर लिखा गया है- 1. 'साहित्य का आधा इतिहास', 2. 'विरासत' व 3. 'हिन्दी साहित्येतिहास'। डॉ. राजे ने प्रथम खण्ड के अंतर्गत साहित्येतिहास की स्त्री दृष्टि के सैद्धांतिक मुद्दों पर विचार किया है जबकि दूसरे एवं तीसरे खण्डों में 'हिन्दी स्त्री-साहित्य के इतिहास' को प्रस्तुत किया है। अतः इस इतिहास में अभिव्यक्त साहित्येतिहास की स्त्री दृष्टि पर हम निम्नलिखित दो रूपों में विचार कर सकते हैं-

1. "हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास" में अभिव्यक्त स्त्री इतिहास दर्शन", व
2. "हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास" में अभिव्यक्त 'हिन्दी स्त्री-साहित्य का इतिहास'

उपरोक्त दोनों शीर्षकों में जहाँ पहले के अंतर्गत 'साहित्य का आधा इतिहास' नामक प्रथम खण्ड पर विचार किया जा सकता है तो दूसरे के अंतर्गत 'विरासत' एवं 'हिन्दी साहित्येतिहास' दूसरे एवं तीसरे खण्डों पर।

1. 'हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास' में अभिव्यक्त 'स्त्री साहित्येतिहास दर्शन'

इस विषय पर विचार करने के लिए सबसे पहले हमें यह ध्यान रखना चाहिए कि डॉ. सुमन राजे कृत 'हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास' नामक इस पुस्तक में 'आधा इतिहास' से क्या आशय है ? यदि 'आधा इतिहास' की बात की जाए तो हमें यह जान लेना चाहिए कि- 'आधा इतिहास', 'इतिहास को स्त्री की नजर से देखने' व 'स्त्री के इतिहास लेखन की एक दृष्टि' है। जैसा कि इस पुस्तक के आवरण पृष्ठ पर ही स्पष्ट किया गया है कि- "लेखिका इसे 'आधा इतिहास' कहने पर जोर देती है, परन्तु यह आधा होना इसका आकार नहीं, एक दृष्टि है, दर्शन है जो 'पूर्ण' के रू-ब-रू है?"⁶ अतः इससे स्पष्ट है कि यह पुस्तक 'हिन्दी स्त्री-साहित्य के इतिहास' की पुस्तक है।

जैसा कि मैंने पहले बताया है कि इस पुस्तक के 'साहित्य का आधा इतिहास' नामक प्रथम खण्ड का सम्बन्ध इतिहास चिन्तन या दर्शन से है। डॉ. सुमन राजे

ने प्रथम खण्ड के तीन अध्यायों में 'साहित्येतिहास की स्त्री-दृष्टि' या 'साहित्येतिहास के स्त्री दर्शन' पर अपने विचार प्रस्तुत किये हैं। जिनका विश्लेषण इस प्रकार है— 'प्रथम खण्ड' के 'प्रथम अध्याय' का नाम है— 'पहचान का संकट और संकट की पहचान'। इस अध्याय में साहित्येतिहास की स्त्री दृष्टि के कई महत्वपूर्ण प्रश्नों को उठाया गया है। जैसे— सबसे पहले डॉ. राजे यह स्थापना देती है कि— महिला—लेखन की परंपरा वैदिक काल से ही अविच्छिन्न रूप में रही है। वे दूसरी महत्वपूर्ण स्थापना यह देती हैं कि— 'महिला—लेखन को लिपिबद्ध कभी नहीं किया गया। अतः इसका इतिहास स्मृतियों पर आधारित है। इसे वे 'स्मृत इतिहास' नाम देती हैं। महिला लेखन को खोजने और रचने के लिए डॉ. राजे इस 'स्मृत इतिहास' की भूमिका को स्पष्ट करती हैं। इस सम्बन्ध में वे इसकी प्रकृति को स्पष्ट करती हैं एवं इसके इतिहास माने जाने के लिए अपने तर्क प्रस्तुत करती हैं। इस 'स्मृत-इतिहास' का प्रमुख स्रोत वे 'सुनने' व 'वाचिक परंपरा' को स्वीकार करती हैं। इसके लिए वे तर्क देती हैं कि— 'साहित्य में साक्ष्य 'शब्द' है जो अपने मूल रूप में 'श्रुत' तथा 'स्मृत' है।'⁷ उनका मानना है कि— "अधिकांश प्राचीन साहित्येतिहास 'स्मृत' साहित्येतिहास है।"⁸ इसलिए महिला लेखन का साहित्येतिहास अपनी प्रकृति में भिन्नता लिये हुए है।

वे महिला—लेखन के साहित्येतिहास के सम्बन्ध में एक अन्य बात यह उठाती हैं कि— महिला लेखन सामान्य—लेखन के विपरीत परिस्थितियों का लेखन है, अर्थात् पुरुष दृष्टि के विपरीत भी महिला लेखन रहा है। इस सम्बन्ध में वे कहती हैं कि— "पालि साहित्य में थेर गाथाएँ और थेरी गाथाएँ दोनों ही मिलती हैं। दोनों का काल, सम्प्रदाय, दर्शन, परिस्थिति और काव्य—रूप एक ही है, परन्तु दोनों की मुक्ति आज भी पृथक छवि की है।"⁹ वे वर्तमान काल तक के ऐसे दो—तीन उदाहरणों से अपनी बात को और अधिक स्पष्ट करती हैं कि कैसे महिला—लेखन धारा के विपरीत खड़ा रहा है। वे इस बात को एक अन्य जगह, एक अन्य संदर्भ में इस प्रकार स्पष्ट करती हैं कि— "एक ही काल में विभिन्न काव्य—धाराओं का सह—अस्तित्व हो सकता है, और है। एक ही धारा के अन्तर्गत भी अनेक रचना—चरित्र बनते हैं। 'फिर हिन्दी साहित्येतिहास में ही एकल भाव का आग्रह क्यों ? साहित्येतिहास में भी एक युग को एक ही धारा के नाम पर पुकारने का दुराग्रह उचित नहीं। "क्या किसी जीवन्त समाज और रचनात्मक भाषा का लेखन ऐसा हो सकता है कि एक समय में सब एक ही तरह से सोच रहे हों, एक ही तरह से महसूस कर रहे हों, और एक ही तरह से लिख रहे हों।"¹⁰

इस अध्याय के अन्तर्गत डॉ. राजे साहित्येतिहास की स्त्री—दृष्टि की दो अन्य महत्वपूर्ण विशेषताओं की ओर भी हमारा ध्यान आकर्षित करती हैं। वे मानती हैं

कि “अन्तहीन यंत्रणा है महिला—लेखन।”¹¹ एवं यह लेखन भी “नितान्त निजी अनुभूतियों का संसार है।”¹² इस संबंध में वे स्त्री की पुरुष से भिन्न कुछ प्रमुख समस्याओं में, प्रसव, बाँझपन, वैधव्य जीवन आदि की समस्याओं को रेखांकित करती है। साथ ही वैदिक काल से मीरा तक के काव्य को इसके प्रमाण स्वरूप प्रस्तुत करती है।

इस पुस्तक के ‘प्रथम खण्ड’ का ‘दूसरा अध्याय’ भी स्त्री दृष्टि के चिन्तन पक्ष से ही सम्बन्धित है। इसका नाम है— ‘नाम धरो वैसुन्हर’— एक खोज महिला—लेखन के सौंदर्य शास्त्र की’। इस अध्याय में स्त्री—लेखन के शास्त्र को निर्मित करने का प्रयास किया गया है। स्त्री—लेखन की अपनी विशेषताएँ हैं। वह अपनी पुरुष से पृथक प्रकृति भी रखता है। ऐसा क्यों आवश्यक है, इस प्रश्न का उत्तर भी इस अध्याय में प्रस्तुत किया गया है। महिला—लेखन का सौंदर्यशास्त्र पुरुषों से पृथक रहा है। इसे डॉ. राजे कई तथ्यों से पुष्ट करती है। इस सम्बन्ध में डॉ. राजे ने सबसे पहले स्त्री के लिए ‘मिथकों की पृथक’ स्थिति को स्वीकार किया है। डॉ. राजे इस सम्बन्ध में सूर्य, यम—यमी, रामकथा आदि के मिथकों की दो व्याख्याएँ प्रस्तुत करती है। साथ ही वे स्त्री लोकगीतों में मिथकों के कथ्य के रूपांतर की भिन्नता को भी रेखांकित करती है। डॉ. राजे का मानना है कि— “मिथक संपूर्ण समाज की धरोहर होते हैं, परन्तु महिला रचनाकारों ने उन पर जगह—जगह अपने हस्ताक्षर किये हैं। वे मिथक अपने स्वरूप एवं संरचना में ही नहीं, अपने लक्ष्यों में भी दूर खड़े हैं और अपनी पहचान को रेखांकित करने की माँग करते हैं।”¹³ डा. राजे कई उदाहरण देकर अपनी इस बात को स्पष्ट करती हैं।

इसी प्रकार डॉ. राजे पुरुष—लेखन से भिन्न महिला—लेखन के ‘पृथक देवशास्त्र’ एवं ‘पृथक मंत्रशास्त्र’ की बात भी उठाती हैं। उन्हीं के शब्दों में— “केवल पारम्परिक मिथकों का निजीकरण ही नहीं, महिला रचनाधर्मिता का अपना देवशास्त्र भी है। लोकदेवता सामान्यतः लोक में समादृत होते हैं, परन्तु उसमें भी स्त्री वर्ग का विभाजन और प्रयोजन स्पष्ट है” यही कारण है कि देवशास्त्र और मिथक ही नहीं, महिला रचना—संसार का अपना पृथक मंत्रशास्त्र भी है, नितान्त निजी और गोपनीय। पुरुषों को उसकी भनक भी नहीं लगने दी जाती है।”¹⁴

डॉ. सुमन राजे महिला—लेखन के पृथक सौंदर्यशास्त्र के संदर्भ में महिला—लेखन के ‘पृथक प्रतीकशास्त्र’ की माँग को भी उठाती हैं। वे इसी क्रम में ‘सम्प्रेषण और साधारणीकरण की पृथकता’ को भी महिला लेखन के पृथक सौंदर्यशास्त्र की पुष्टि के क्रम में स्वीकार करती है। इसी क्रम में स्त्री—लोकगीतों के कथ्य और शिल्प की कई विशेषताओं का विश्लेषण करते हुए वे स्त्री—लोकगीतों के लिए भी

एक पृथक सौन्दर्यशास्त्र की माँग करती है।

इस प्रकार हम देख सकते हैं कि साहित्य के प्रति स्त्री दृष्टि की पृथकता उसके पृथक सौन्दर्यशास्त्र के ही कारण है। इसके कारण ही 'साहित्येतिहास की स्त्री दृष्टि' अपनी अलग पहचान रखती है। इसे डॉ. राजे ने अपने इस इतिहास में बड़े ही प्रमाणिक एवं तार्किक ढंग से उठाया है।

साहित्येतिहास की स्त्री-दृष्टि पर चिन्तन के क्रम में डॉ. सुमन राजे के इतिहास के प्रथम खण्ड का अन्तिम और तीसरा अध्याय है— 'आधे इतिहास की तलाश में'। वैसे इस अध्याय को सबसे पहले रखना चाहिए था क्योंकि इसमें आधे इतिहास के मुख्य प्रश्नों पर विचार किया गया है। इस अध्याय में डॉ. राजे हमें यह बताती हैं कि— 'महिला-लेखन के इतिहास की खोज कैसे हुई, उसका इतिहास कैसा रहा है, आधे इतिहास के प्रति इतिहास-लेखन में कैसा नज़रिया रहा है एवं उसके प्रति इतिहासकारों ने रुचि लेना कब से प्रारंभ किया।' इनके अलावा डॉ. राजे हिन्दी स्त्री साहित्येतिहास लेखन की कुछ महत्वपूर्ण समस्याओं की ओर भी हमारा ध्यान आकर्षित करती है। जैसे— "काल द्वारा बची सामग्री का चयन हम युग परिवर्तन हेतु किस प्रकार करें, उसका इतिहास निर्माण में प्रयोग कैसे हो, मौखिक परम्पराओं से इतिहास-लेखन में कैसे सहायता ली जाये एवं समकालीन दौर में साहित्येतिहास लेखन के न होने की समस्या से कैसे निपटा जाये।"¹⁵

डॉ. राजे इस क्रम में परंपरागत इतिहास-लेखन पर चोट करती हैं क्योंकि वह पक्षपातपूर्ण इतिहास-लेखन रहा है। उन्हीं के शब्दों में "इस विचार से चोट पहुँच सकती है, परन्तु यह सच्चाई है। इतिहास-लेखन व्यक्ति का हो सकता है, विशिष्ट वर्षों का हो सकता है, युग का भी हो सकता है। समग्र इतिहास अभी तक हम प्राप्त नहीं कर सके हैं।"¹⁶ वे इसी बात को एक अन्य जगह कुछ इस प्रकार प्रस्तुत करती हैं कि— "इतना तो स्वीकारा जा चुका है कि कुछ वर्षों का इतिहास ही किसी देश का इतिहास नहीं होता। कहना चाहिए इतिहास की यह सामन्तवादी अवधारणा है जो अब अपना महत्त्व खो चुकी है।"¹⁷

इन प्रश्नों के बाद वे साहित्येतिहास में भाषा से सम्बन्धित प्रश्नों को भी गम्भीरता से उठाती हैं। वे लिखती हैं कि— "साहित्येतिहास की एक विशिष्टता भाषा की स्थिति को लेकर है। भाषा, साहित्य और इतिहास के रिश्ते बहुत जटिल हैं। उन्हें पहचानने बिना जो इतिहास लिखे जाते हैं, वे इकहरे होते हैं और सरलीकरण के शिकार हो जाते हैं।"¹⁸ डॉ. राजे भाषा और साहित्येतिहास लेखन की स्त्री-दृष्टि की एक विशिष्ट समस्या को प्रस्तुत करते हुए लिखती हैं कि— "कुछ चीजें ऐसी हैं, जिसने मेरे इतिहासकार को चिन्ताजनक आश्चर्य में डाल दिया है। जैसे कि यह तथ्य कि काल और देश के एक ही बिन्दु पर मात्र भाषा बदलने से रचना की

मूल—चेतना बदल जाती है। 'ऐसी स्थिति में यदि भाषागत आधार मानकर इतिहास लिखें तो सब की मूल प्रवृत्तियाँ पृथक—पृथक हो जायेंगी। फिर जिसे शुक्ल जी 'शिक्षित जनता की चित्तवृत्ति' कहते हैं, उसे किसके साथ जोड़ा जायेगा।'¹⁹ इस सम्बन्ध में डॉ. सुमन राजे पालि, प्राकृत, संस्कृत, अपभ्रंश व लोकभाषाओं के हवाले से अपनी बात को स्पष्ट करती हैं।

साहित्येतिहास—लेखन की स्त्री दृष्टि की एक विशिष्ट समस्या यह रही है कि स्त्री—लेखन के प्राचीन स्रोत कहीं—कहीं पुरुष लेखकों के नाम से मिलते हैं। वे कई उदाहरणों से इस तथ्य की पुष्टि करती हैं। इस समस्या का निदान करके कुछ छिपी लेखिकाओं को भी सामने लाया जा सकता है। इसके निदान के लिए मध्यकालीन व प्राचीनकालीन साहित्य का 'पाठालोचन' इस तथ्य को ध्यान में रखकर किया जाना चाहिए। इसी क्रम में वे साहित्येतिहास में स्त्री के प्रति पक्षपातपूर्ण रवैये की ओर सावधान करते हुए आगाह करती है कि "मीरा और महादेवी से बचकर निकलना सम्भव नहीं था। परन्तु उनके अतिरिक्त राष्ट्रीय काव्यधारा में कवयित्रियों के योगदान को एकदम से नकार दिया गया है। यह सत्य हमें याद रखना होगा, क्योंकि यह इतिहास ने ही सिखाया है, कोई भी युग जो अपने साहित्य के लिए बहरा हो जाता है, तो वह गूँगा भी हो जाता है।"²⁰

वे आगे इसी अध्याय में स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद साहित्येतिहास लेखन के प्रति हमारी निष्क्रियता की ओर ध्यान खींचती है। वे यह आरोप लगाती है कि— "आजादी प्राप्ति के बाद हिन्दी जाति की ऐतिहासिक धारणशक्ति चुकती चली गयी।"²¹ और अंत में साहित्येतिहास की स्त्री दृष्टि से सम्बन्धित इन तमाम समस्याओं के बाद डॉ. सुमन राजे 'हिन्दी साहित्य के इतिहास—लेखन की परंपरा' का स्त्री की दृष्टि से मूल्यांकन करती है। इसी संदर्भ में वे इतिहास की भूमिका का भी उल्लेख करती है।

इस प्रकार वे इन तीन अध्यायों में साहित्येतिहास की स्त्री दृष्टि की पृथकता को पूर्णतः स्थापित करती है। साहित्येतिहास की स्त्री—दृष्टि पर डॉ. सुमन राजे के चिन्तन को इन तीन अध्यायों में समझा जा सकता है। हालाँकि इस पुस्तक के जो दो अन्य खण्ड व्यावहारिक इतिहास—लेखन के हैं, उनमें भी साहित्येतिहास की स्त्री—दृष्टि पर प्रसंगानुसार विचार किया गया है। आइए अब इस पुस्तक के अन्य दो खण्डों पर विचार करते हैं, जिनमें डॉ. राजे ने 'हिन्दी स्त्री साहित्य का इतिहास' लिखा है।

2. 'हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास' में अभिव्यक्त 'हिन्दी स्त्री—साहित्य का इतिहास'

जैसा कि मैंने पहले बताया है कि इस पुस्तक के दूसरे एवं तीसरे खण्डों का सम्बन्ध व्यावहारिक इतिहास—लेखन से है। 'विरासत' नामक दूसरे खण्ड में

हिन्दी-स्त्री-साहित्य की पृष्ठभूमि पर विचार किया गया है जबकि 'हिन्दी साहित्येतिहास' नामक तीसरे खण्ड में 'हिन्दी स्त्री-साहित्य के इतिहास' पर विचार किया गया है। डॉ. सुमन राजे 'हिन्दी साहित्येतिहास' का प्रारंभ 'मध्ययुग' से मानती है, जिसकी "स्थूल रूप से शुरुआत 647-1857 ई. के बीच में मानती है।"²² अतः स्पष्ट है कि वे आधुनिक काल की शुरुआत 1857 ई. से मानती है। अतः हम डॉ. राजे द्वारा प्रस्तुत हिन्दी-स्त्री-साहित्य के इतिहास पर उपर्युक्त दूसरे एवं तीसरे खण्डों के आधार पर क्रमशः विचार कर सकते हैं।

'विरासत'— इस पुस्तक के दूसरे खण्ड का नाम 'विरासत' है, जो हिन्दी साहित्य से पूर्व के महिला-लेखन को स्पष्ट करता है। डा. राजे 647 ई. पूर्व के काल को हिन्दी साहित्य की 'विरासत' के रूप में देखती है। इस 'विरासत' नामक खण्ड को भी निम्नलिखित तीन अध्यायों में बाँटा गया है— अध्याय-4 'विश्व की प्राचीनतम कवयित्रियाँ : वैदिक ऋषिकाएँ', अध्याय-5 'प्रथम भारतीय नवजागरण : थेरी गाथाएँ' व अध्याय-6 'द्वितीय नवजागरण : संस्कृत और प्राकृत कवयित्रियाँ'।

डॉ. सुमन राजे 'विरासत' के प्रथम काल-खण्ड की शुरुआत ऋग्वेद से मानती है। इस खण्ड के 'विश्व की प्राचीनतम कवयित्रियाँ : वैदिक ऋषिकाएँ' नामक अध्याय में ऋग्वेद की ऋषिकाओं के मंत्रों और सूक्तियों के हवाले से महिला-लेखन पर विचार किया है। जिसे वे विश्व की प्राचीनतम कवयित्रियों के रूप में स्वीकार करती है। उनका मानना है कि— इनका सम्बन्ध हिन्दी की काव्य परंपराओं से है। वे लिखती हैं कि— "यह भारतीय काव्य-परम्परा है और इस काव्य परम्परा में स्त्री की भागीदारी है।"²³ ऋग्वेद में महिला-लेखन का काल-क्रम से कोई उल्लेख नहीं है। अतः डॉ. राजे इस सम्बन्ध में मण्डलों को विश्लेषण का आधार बनाती है। ऋग्वेद की 'रोमशा की आवाज को वे नारी-अस्मिता की प्राचीनतम आवाज स्वीकारते हुए कहती है कि— "रोमशा, जो अपने पति की गर्वोक्तियों के बाद कहती है, 'मेरे कामों को अपने से छोटा मत समझो।' सम्भवतः यह नारी अस्मिता की प्राचीनतम आवाज है।"²⁴ ऋग्वेद के हवाले से तदयुगीन समाज एवं उसमें महिलाओं की स्थिति के बारे में डॉ. राजे ऐसे कई निष्कर्ष हमारे सामने प्रस्तुत करती है।

'विरासत' के दूसरे काल-खण्ड में डॉ. राजे 'थेरी-गाथाओं' के लेखन को रखती है। इसे डॉ. राजे 'प्रथम भारतीय नवजागरण' का नाम देती है। वे इसका काल-क्रम लगभग 800 ई.पू. के मध्य से मानती है।²⁵ इस खण्ड के 'प्रथम भारतीय नवजागरण : थेरी गाथाएँ' नामक अध्याय में इस पर विचार किया गया। यह सराहनीय प्रयास है, किन्तु यदि डॉ. राजे यहाँ 'थेरी-गाथाओं' में स्त्री की स्थिति पर विभिन्न वर्गों, समुदायों व धर्मों आदि के हवाले से विचार करती तो बात और अधिक स्पष्ट होती।

'विरासत' के तीसरे काल-खण्ड को वे 'संस्कृत प्राकृत कवयित्रियों' के लेखन के रूप में देखती है। डॉ. राजे इसे 'द्वितीय नवजागरण' मानती है। इस 'दूसरे नवजागरण' का

काल—क्रम वे 1 ई. से 700 ई. (1 ई. से 550 ई. तक 'प्राकृत—संस्कृत काल' व 550 ई. से 700 ई. तक 'प्राकृत काल' या 'अपभ्रंश पूर्वकाल') के मध्य मानती है।²⁶

स्पष्ट है डॉ. सुमन राजे 'विरासत—खण्ड' के इन तीनों अध्यायों में साहित्य के हवाले से हिन्दी—स्त्री—साहित्य की पृष्ठभूमि को खगालने का प्रयास करती है। डॉ. राजे इस पर विचार और बहस करने का रास्ता तैयार कर चुकी है। हमें इस अभियान को आगे बढ़ाना चाहिए।

'हिन्दी—साहित्येतिहास'— इस पुस्तक के अन्तिम व तीसरे खण्ड का नाम 'हिन्दी साहित्येतिहास' है। इसमें 'हिन्दी स्त्री साहित्य का इतिहास' प्रस्तुत किया गया है। इसे पुनः दो उपखण्डों में बाँटा गया है। पहले का नाम 'मध्ययुग' है व दूसरे का नाम '**आधुनिक युग**' है। डॉ. राजे द्वारा प्रस्तुत इन दो उपखण्डों में प्रस्तुत हिन्दी स्त्री साहित्येतिहास का सामान्य परिचय इस प्रकार है—

'मध्ययुग' इसे भी अग्रलिखित चार अध्यायों में बाँटा गया है— अध्याय—7 'तृतीय नवजागरण : भक्ति आन्दोलन', अध्याय—8 'भक्ति में अपने को खोजती हुई मध्ययुगीन कवयित्रियाँ', अध्याय—9 'एक भीतरी नदी की यात्रा' व अध्याय—10 'महिला—लेखन के चेहरे और सहयात्री कविताएँ'।

इस सम्बन्ध में सबसे पहली बात तो यह ध्यान रखने की है कि डॉ. सुमन राजे 'हिन्दी साहित्येतिहास' का प्रारंभ 'मध्ययुग' से मानती है, जिसका स्थूल रूप से काल—क्रम "647—1857 ई. के बीच में मानती है।"²⁷ जबकि हिन्दी साहित्य के आदिकालीन साहित्य पर टिप्पणी करते हुए वे यह स्वीकार करती है कि इस दौर का साहित्य लोकगीतों आदि के रूप में आज भी प्राप्त किया जा सकता है। परन्तु इस विषय में वे पृथक से कोई विचार नहीं करती है और न ही 'आदिकाल' जैसा कोई स्वतंत्र काल खण्ड प्रस्तुत करती है। जबकि वे यहाँ 'मध्ययुगीन और आधुनिकयुगीन नवजागरणों' के मध्य अंतर पर विचार करती है।

डॉ. राजे मध्यकालीन महिला—लेखन को भक्ति में अपना आश्रय तलाशने के रूप में देखती है। इस दौरान डॉ. राजे कई मध्यकालीन कवयित्रियों को इतिहास में स्थान देती है जो अब से पूर्व के साहित्येतिहास ग्रंथों में नहीं मिलती है। 'महिला—लेखन' के मध्यकालीन रूप को समस्त भारतीय—भाषाओं के रूप में उठाकर उसकी तस्वीर को और अधिक स्पष्ट एवं व्यापक रूप से चित्रित किया गया है। मध्यकालीन महिला लेखन का इतना विस्तृत साहित्येतिहास लिखना सचमुच बड़ा सराहनीय काम है। अब यह हमारे हवाले है कि हम इसका कितना सद उपयोग इतिहास की समझ को और आगे बढ़ाने के लिए करते हैं।

साथ ही 'मध्यकालीन लोकगीतों में स्त्री' लेखन का ऐतिहासिक विश्लेषण करने का प्रयास भी यहाँ हुआ है। अब से पहले लोकगीतों और लोक साहित्य को साहित्येतिहास

के ग्रंथों में इस रूप में स्वीकार नहीं किया गया है। जैसा कि इसके मुख पृष्ठ पर उल्लेख हुआ है— “यह पहली बार है कि लोकगीतों को महिला—लेखन का साक्ष्य मानते हुए उसे इतिहास में दर्ज किया गया है, उसमें इतिहास तलाशा गया है और जन—इतिहास की खोज की गयी है।”²⁸ अतः ऐसे में साहित्येतिहास एवं ‘साहित्येतिहास की स्त्री दृष्टि’ की व्यापकता को यहाँ देखा जा सकता है। हालाँकि लोकगीतों की ऐतिहासिकता को और अधिक गंभीरता से विश्लेषित किये जाने की आवश्यकता इस इतिहास ग्रंथ में बनी रहती है।

‘आधुनिक युग’, डॉ. सुमन राजे ने ‘हिन्दी साहित्येतिहास’ नामक दूसरे खण्ड के दूसरे उपखण्ड का नाम ‘आधुनिक युग’ दिया गया है। डॉ. सुमन राजे ने ‘आधुनिक युग’ नामक इस दूसरे उपखण्ड में आधुनिक युगीन महिला—लेखन का साहित्येतिहास लिखा है। जिसे वे ‘चौथा नवजागरण’ मानती हैं। वे आधुनिक काल की शुरुआत 1857 ई. से मानती हैं।²⁹ इसको भी अग्रलिखित छः अध्यायों में बाँटा गया है— अध्याय—11 ‘चौथा नवजागरण और हिन्दी साहित्येतिहास’, अध्याय—12 ‘आधुनिक चेतना की उर्ध्वमुखी यात्राएँ’ अध्याय—13 ‘इत्यादि का साहित्येतिहास—कविता (एक)’, अध्याय—14 ‘स्वातंत्रयोत्तर परिदृश्य—कविता (दो)’, अध्याय—15 ‘इत्यादि’ का साहित्येतिहास—गद्य व अध्याय—16 ‘पुनश्च : स्त्री—विमर्श।

इस उपखण्ड के ‘चौथा नवजागरण और हिन्दी साहित्येतिहास’ नामक प्रथम अध्याय में डॉ. राजे मध्ययुगीन ‘तृतीय नवजागरण’ से आधुनिक युगीन ‘चतुर्थ नवजागरण’ की पृथकता को स्पष्ट करती हैं। इस सम्बन्ध में उनका मानना है कि— “आधुनिक युगीन नवजागरण एक राजनीतिक सामाजिक—सांस्कृतिक जागरण है, ‘आधुनिकता’ जिसका सर्वमान्य मूल्य है। ‘राजनीति’ एक नया आयाम है, जो पहली बार नवजागरण के साथ जुड़ा है। मध्ययुगीन नवजागरण से इसे इस आधार पर अलगाया जा सकता है। मध्ययुगीन नवजागरण किसी राजनीतिक विग्रह से प्रत्यक्ष रूप से नहीं लड़ता। आध्यात्मिकता के घटाटोप से कहीं—कहीं वह झलकता जरूर है। वर्तमान का संत्रास ‘कलयुग—वर्णन’ में झाँकता है और उससे मुक्ति की आकांक्षा ‘रामराज्य’ जैसे ‘यूटोपिया’ में अभिव्यक्ति पाती है। इस ‘अवधारणा’ के साथ शर्त यह है कि इसे घटित नहीं किया जा सकता। कोई ‘अवतारी पुरुष’ सत्य और धर्म की रक्षा के लिए जन्म लेता है और ‘धर्म’ की स्थापना करता है हम केवल उसके जन्म के लिए प्रार्थना कर सकते हैं और प्रतीक्षा। इसके विपरीत आधुनिक युगीन नवजागरण राजनीतिक सरोकारों से जुड़ता है और अन्ततः भारतीय स्वतंत्रता के निश्चित लक्ष्य की पूर्ति करता है।”³⁰

इस उपखण्ड के ‘आधुनिक चेतना की उर्ध्वमुखी यात्राएँ’ नामक दूसरे अध्याय में आधुनिक काल में भारतीय भाषाओं में हुए महिला—लेखन का ऐतिहासिक क्रम से विश्लेषण प्रस्तुत किया गया है। अर्थात् महिला की एक भारतीय छवि को आधुनिक महिला—लेखन के

माध्यम से यहाँ उभारा गया है। 'इत्यादि का साहित्येतिहास—कविता (एक) व इत्यादि का साहित्येतिहास कविता (दो) नामक तीसरे व चौथे अध्यायों में हिन्दी साहित्य में, आधुनिक काल में हुए महिला—लेखन के काव्यात्मक रूप का संक्षिप्त इतिहास प्रस्तुत किया गया है। ठीक इसी प्रकार आधुनिक युगीन महिला—लेखन के गद्य साहित्य का इतिहास 'पाँचवें अध्याय' में लिखा गया है। इसका नाम है— 'इत्यादि' का साहित्येतिहास गद्य'। इसमें कथा एवं कथेतर दोनों प्रकार के महिला—लेखन का इतिहास प्रस्तुत किया गया है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि इन अध्यायों में, इतिहास में से बहिष्कृत आधुनिक काल की कई महिलाओं के साहित्य को स्थान दिया गया है। यह प्रयास इतिहास को साहित्येतिहास की स्त्री दृष्टि से पुनः लिखने और समझने की तार्किक मांग करता है। अंत में 'आधुनिक युग' नामक उपखण्ड में ही 'पुनश्च : स्त्री—विमर्श' नामक एक पृथक अध्याय में 'स्त्री—विमर्श' के वर्तमान सरोकारों को उठाया गया है। इसे भी समस्त भारतीय—भाषाओं के संदर्भ में उठाया गया है। परंतु इस दौर के हिन्दी—स्त्री—लेखन पर लेखिका ने बहुत जल्दबाजी में विचार किया है। यहाँ डॉ. किंगसन पटेल का आरोप सही प्रतीत होता है। वे लिखती हैं कि— "आधा इतिहास" में एक अंतर्विरोध यह भी है कि आधुनिक काल में बड़ी मात्रा में महिलाएं न केवल साहित्य के क्षेत्रों में आईं, बल्कि उन्होंने सारी महत्वपूर्ण रचनाएं भी लिखीं जबकि इन आधुनिक स्त्री रचनाकारों को लेखक ने न तो यथोचित महत्त्व दिया है और न ही उनकी रचनाशीलता को 'नवजागरण' नाम दिया है। नवजागरणों की परंपरा को स्वतंत्रता प्राप्ति के साथ ही खत्म कर दिया गया है। क्या कारण है कि 'स्त्री विमर्श' के तहत लिखी गई 'प्रगतिगामी चेतना' से लैस ढेर सारी रचनाएं 'नवजागरण' का हिस्सा नहीं बन पाईं। 'स्त्री विमर्श' शीर्षक एक छोटे से अध्याय में सभी महत्वपूर्ण समकालीन रचनाकारों को समेट दिया गया है। यह एक तथ्य है कि प्रगतिशील चेतना के साथ, स्त्री द्वारा स्त्री के हित में सबसे बेहतर और सबसे ज्यादा मात्रा में लेखन, स्त्री—विमर्श के तहत ही किया गया है। अजीब बात यह है कि अतीत की कमजोर रचनाओं का विश्लेषण करते समय सुमन राजे आलोचनात्मक विवेक को एक किनारे रख देती हैं, जबकि समकालीन प्रगतिशील रचनाओं का विश्लेषण करते समय वे कुछ ज्यादा ही आलोचनात्मक हो उठती हैं। यह शायद समकालीनों से उनकी प्रतिस्पर्धा का परिणाम हो। आधुनिक काल की गद्य, पद्य और स्त्री विमर्श की रचनाएं उन्हें शिल्प तथा कथ्य की दृष्टि से कमजोर और प्रतिगामी लगने लगती हैं।³¹

डॉ. सुमन राजे द्वारा प्रस्तुत हिंदी स्त्री साहित्येतिहास से सम्बन्धित कुछ इसी प्रकार की अन्य कमियों एवं सीमाओं को भी यहाँ रेखांकित किया जा सकता है। जैसे इस इतिहास में नवजागरण की जिस प्रवृत्ति को काल—विभाजन का आधार बनाया है वह अतिशयोक्तिपूर्ण है। लेखिका ने हर युग को नवजागरण के रूप में प्रस्तुत किया है। इस सम्बन्ध में डॉ. किंगसन पटेल के विचार उल्लेखनीय हैं। वे लिखती हैं— "सुमन राजे के साहित्येतिहास

के चार नवजागरण स्त्रियों की रचनाशीलता के चार विस्फोट हैं, इन विस्फोटों के बीच शताब्दियों के अंतराल हैं। यह अंतराल छलांग में लगने वाला समय है। सवाल यह उठता है कि इनके बीच के लंबे अंतरालों में क्या स्त्री की रचनाशीलता केवल लोकगीतों तक ही सीमित थी या लिपिबद्ध साहित्य में भी सक्रिय थी ? इसका इस किताब में कोई संकेत नहीं मिलता। हर दौर में स्त्रियों ने लोकगीत रचे हैं, भले ही उसके प्रमाण प्राप्त न हों, यह बिल्कुल सही तर्क है, लेकिन अगर आप साहित्य का इतिहास लिख रहे हों, तो यह तर्क आपकी बिल्कुल मदद नहीं करता। इतिहास लेखन अनुमानों पर नहीं, बल्कि प्रमाणों पर आधारित होता है। चूंकि इन नवजागरणों के बीच मौजूद खाली जगहों का स्त्री रचनाशीलता की अनुपलब्धता के कारण भराव संभव नहीं हो पाता, इसलिए वे उसे पूर्ववर्ती नवजागरण के प्रभाव क्षेत्र के अंतर्गत समाहित कर लेती है। खैर सुमन राजे एक तरफ महत्वपूर्ण साहित्येतिहासकारों द्वारा किए गए नामकरण को 'एक युग को एक ही धारा के नाम से पुकारने के दुराग्रह' के आधार पर खारिज कर देती हैं, लेकिन दूसरी तरफ स्वयं उन इतिहासकारों द्वारा बनाए ढांचे—आदिकाल, मध्यकाल, आधुनिककाल को न केवल स्वीकार करती हैं, बल्कि चार कदम आगे बढ़ते हुए पूरे इतिहास को एक ही नाम 'नवजागरण' में समाहित कर देती हैं।³²

इस इतिहास को पढ़ने के बाद इतिहास की प्रकृति से सम्बन्धित एक नई प्रवृत्ति हमें यह भी देखने को मिलती है कि इस इतिहास में लोक साहित्य, लोकगीत आदि को भी सम्मिलित किया गया है। जिसमें प्रमाणिक—अप्रमाणिक दोनों प्रकार की सामग्री को आधार बनाया गया है। ऐसे में यह प्रश्न उठता है कि यह इतिहास कितना ऐतिहासिक है और कितना अनैतिहासिक ? इस पर विचार किया जाना चाहिए।

एक अन्य महत्वपूर्ण तथ्य यह है कि डॉ. सुमन राजे ने इस इतिहास में मात्र हिन्दी का ही इतिहास नहीं लिखा है, अपितु उसके समानान्तर अन्य भारतीय भाषाओं की महिला—लेखनी का ऐतिहासिक—क्रम में विश्लेषण किया है। साहित्येतिहास में ऐसा करने से स्पष्टता अधिक आती है। अतः इस प्रविधि से साहित्येतिहास लिखने की क्या—क्या सीमाएं हैं, इस पर भी हमें विचार करना चाहिए।

अंततः इन तमाम कमियों के बावजूद यह कहा जा सकता है कि— जिसे 'इत्यादि' कहकर या 'फुटकर' खाते खोलकर इतिहास से या तो नदारद कर दिया गया या सीमित करके आँका गया उस महिला लेखन को डॉ. सुमन राजे इस इतिहास में व्यापक पैमाने पर उठाती हैं। यही इनके साहित्येतिहास की स्त्री दृष्टि की सफलता है। यह बात अलग है कि इसमें भी कई कमियाँ हैं जिन पर आगे बहस की जानी चाहिए। परन्तु इस सम्बन्ध में मैं यही कहना चाहूँगा कि डॉ. सुमन राजे का यह इतिहास तमाम कमियों के बावजूद हमें इतिहास और हिन्दी साहित्येतिहास को नये सिरे से देखने की एक दृष्टि देता है। अब इसे आगे विकसित करने का दायित्व हमारा है। इस इतिहास के महत्व के बारे में स्वयं लेखिका के ही शब्दों में कहा जा सकता है कि— "समकालीन साहित्येतिहास

लिखना तेजी से बदलते हुए परिदृश्य को दौड़ते हुए पकड़ना है। बीच-बीच में अन्तराल रह जाना स्वाभाविक ही नहीं लाजमी है क्योंकि कल का साहित्येतिहास इन्हीं अन्तरालों पर पाँव रखता आएगा।³³

संदर्भ

1. सॉटगेट, बेवरली, 'हिस्ट्री : व्हाट एण्ड व्हाई', (एनसिएन्ट मॉडर्न एण्ड पोस्ट मॉडर्न परसपेक्टिवस), भारतीय संस्करण, द्वितीय आवृत्ति, रूटलेज प्रकाशन, टेलर एण्ड फ्रांसिस ग्रुप, लंदन, न्यूयार्क पेज-99, पेज-99। (इस अंश का अनुवाद स्वयं मैंने किया है)
2. बोउवार, सीमोन द, अनुवादक – प्रभा खेतान, 'स्त्री : उपेक्षिता', दूसरा रीप्रिंट- 2008, प्रकाशक- हिन्दी पॉकेट बुक्स, पृष्ठ 26।
3. थोराट, विमल, 'दलित साहित्य का स्त्रीवादी स्वर', प्रथम संस्करण 2008, अनामिका पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स (प्रा.) लि. अंसारी रोड, दरियागंज, नई दिल्ली-110002, पृ. 124,
4. टॉकभौरे, सुशीला, 'हिन्दी साहित्य के इतिहास में नारी', प्रथम संस्करण शरद प्रकाशन, 14 वैष्णव अपार्टमेंट, नागपुर 24, पृ. 2
5. परांजपे, जया, लेख- 'हिन्दी साहित्येतिहास पुनर्लेखन : कुछ संभावित पक्ष', पुस्तक- 'हिन्दी साहित्य का इतिहास नए विचार-नई दृष्टि', संपादक- सुरेश कुमार जैन, प्रथम संस्करण-2008, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 75,
6. राजे, सुमन, 'हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास', मुख पृष्ठ, तीसरा संस्करण-2006, प्रकाशन- भारतीय ज्ञान पीठ, लोदी रोड, नई दिल्ली
7. वही, पृ. 19
8. वही, पृ. 19
9. वही, पृ. 22
10. वही, पृ. 10-11
11. वही, पृ. 24
12. वही, पृ. 26
13. वही, पृ. 33
14. वही, पृ. 38-39
15. वही, पृ. 51
16. वही, पृ. 51
17. वही, पृ. 28
18. वही, पृ. 52
19. वही, पृ. 9-10

20. वही, पृ. 64
21. वही, पृ. 64
22. वही, पृ. 121
23. वही, पृ. 67–68
24. वही, पृ. 85–86
25. वही, पृ. 87
26. वही, पृ. 111 व 113
27. वही, पृ. 121
28. वही, मुख पृष्ठ
29. वही, पृ. 121
30. वही, पृ. 225
31. पटेल, किंगसन 'नारीवादी इतिहास लेखन की चुनौतियां और 'आधा इतिहास'', अंक—
अप्रैल—जून, 2012, 'समीक्षा' पत्रिका, पृ. 16
32. वही, पृ. 16
33. राजे, सुमन, 'हिन्दी साहित्य का आधा इतिहास', तीसरा संस्करण—2006, प्रकाशन—
भारतीय ज्ञान पीठ, लोदी रोड, नई दिल्ली, पृ. 301



उपभोक्तावादी संस्कृति का प्रभाव और हिंदी भाषा का बदलता स्वरूप

डॉ० कुमारी उर्वशी

सहायक प्राध्यापिका
हिंदी विभाग
रांची विमेंस कॉलेज, रांची

पूरी दुनिया में अपनी शर्तों पर व्यापार करने के उद्देश्य से उपभोक्तावादी संस्कृति के प्रभाव में भूमंडलीकरण या वैश्विक पूँजीवाद से अंतर्राष्ट्रीय मुद्रा कोष और विश्व – व्यापार संगठन का विस्तार हुआ। पुरानी साम्राज्यवादी व्यवस्था की समाप्ति के बाद विकसित देशों को इस विचार की जरूरत इसलिए पड़ी क्योंकि वे जान चुके थे कि अब दुनिया पर पुराने ढंग से शासन नहीं किया जा सकता। अब वे दुनिया को एक तरह की व्यापार पद्धति, एक जैसी जीवन शैली और एक ही तरह की समाज व्यवस्था के अंतर्गत लाकर ही अपने व्यावसायिक हितों को साध सकते थे और विकसित देशों की बहुराष्ट्रीय कम्पनियों के लिए भी पूरी दुनिया में अपने उत्पादों की बिक्री को बढ़ाने के लिए यह जरूरी हो गया कि वे इस व्यवस्था को आदर्श तथा विकल्पहीन बतलाएँ। पिछली सदी के अनुभव इसके साक्षी हैं कि वैश्विक पूँजीवाद ने अपने विकास के लिए न केवल विज्ञापन का सहारा लिया है बल्कि भाषा, साहित्य, विचारों, अवधारणाओं, सिद्धान्तों और आदर्शों का भी उपयोग किया है।

“भूमंडलीकरण के रूप में आधुनिकीकरण की प्रक्रिया अपने चरम पर पहुँच गयी है और अब सारा जगत एक ही साँचे में ढाल दिया जायेगा। जो इस साँचे में ढलने के लिए तैयार नहीं होंगे, उन्हें छँटनी के सिद्धान्त के तहत हाशिये पर नष्ट होने के लिए फेंक दिया जायेगा। भूमंडलीकरण के मौजूदा दौर से पहले राष्ट्रों की सीमाबद्ध उपस्थिति के आईने में ही दुनिया को देखा जाता था। उस समय अंतर्राष्ट्रवाद एक उदात्त और रेडिकल विचार था जिसमें एक समता और विविधतामूलक वसुधैव कुटुंबकम सरीखी दुनिया बनाने की उम्मीदें निहित थीं।”¹

“भूमंडलीकरण के पैरोकारों की मान्यता है कि उदारतावादी लोकतंत्र ही एकमात्र शासकीय रूप है जिसके तहत सर्वव्यापी हो चुके आधुनिक राज्य का कामकाज ठीक से चलाया जा सकता है। उनका दावा है कि लोकतंत्र का केवल यही रूप आज दुनिया के विभिन्न समाजों में तेजी से घटित हो रहे आर्थिक और सांस्कृतिक परिवर्तन की ताकतों का माकूल जरिया बन सकता है।”²

वर्तमान समय उपभोक्तावादी भूमंडलीकृत बाजार का समय है। इसके अंतर्गत आज प्रत्येक वस्तु बाजार का हिस्सा बन गई है। व्यापार से लेकर शिक्षा तक, अर्थनीति से लेकर राजनीतिक व्यवस्था तक और मानव-मूल्यों से लेकर आदर्श तक सभी बाजार में खड़े दिखाई देते हैं। भाषा और साहित्य पर बाजार का दबाव निरंतर बना रहता है और इन व्यवस्थाओं की संचार नीतियाँ भी बाजारोन्मुख होती हैं। भारत में यह स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है कि किस प्रकार हिन्दी भाषा पर उपभोक्तावादी संस्कृति की गहरी छाप ने उसे समृद्ध किया है।

आज हिन्दी भाषा को नए संदर्भों और परिप्रेक्ष्य में देखने की आवश्यकता है। वर्तमान परिप्रेक्ष्य में तो यह बात और भी अधिक स्पष्ट हो जाती है कि जब भारतीय कॉर्पोरेट जगत हिन्दी भाषा को अपने हितों के रक्षण में प्रयोग कर रहा है। आज की हिन्दी को हम यदि स्वाधीनता संग्राम के समय की सिद्धान्त और मूल्याधारित हिन्दी के साथ रख कर देखेंगे तो हम अवश्य ही निराशा से घिर जाएँगे। इसलिए उपभोक्तावाद के प्रभाव को ध्यान में रखकर हमें आज के समय के सिद्धान्तों और मूल्यों के सन्दर्भ में ही हमारी हिन्दी को परखना चाहिए। आज हिन्दी के प्रमुख समाचार चैनल में मुख्य समय पर या तो किसी फिल्मी सितारे के निजी जीवन के चर्चे दिखाई देते हैं या फिर फूहड़ हास्य के कार्यक्रम दिखाई देते हैं। इसने गम्भीर विश्लेषण के स्थान को छीन लिया है और दर्शकों के विवेक और नागरिक जीवन को हानि पहुँचाई है।

इस प्रवृत्ति की वजह क्या यह है कि हमारे मूल्य बदल गये हैं ? या फिर समाज ही इसी प्रकार का हो गया है ? क्या नए बनते हुए आर्थिक सामाजिक सम्बन्धों ने व्यापक मानवीय सरोकारों का स्थान ले लिया है ? अब तक की परम्परा में साहित्यकार से यह अपेक्षा रखी जाती थी कि वह अपने समय के सच और अपने समाज के यथार्थ को अभिव्यक्त करेगा। वह उस मनुष्य के दर्द को सबके सामने लाएगा जिसे मानव विरोधी सत्ताएँ दबाती हैं जिसका शोषण करती हैं। उपभोक्तावादी प्रभाव के कारण ही कल्पनाशीलता सत्य का स्थान लेती जा रही है।

नब्बे के दशक की नवउदारवादी नीतियों में से एक नया मध्य वर्ग भी उभरकर आ रहा था जो कि आर्थिक उदारीकरण से मिलने वाले लाभों से समृद्ध होना चाहता था। इसलिए इस मध्यवर्ग ने उदारीकरण से उत्पन्न होने वाले खतरों और हानियों को नजरअंदाज किया। विश्व बैंक और अंतर्राष्ट्रीय मुद्रा कोष की नीतियों का अनुपालन कर पूरे विश्व में भारत की छवि को विकसित करने का प्रयास भारत की सरकार ने किया। इस नए मध्यवर्ग ने न तो भारतीय स्वाधीनता का संग्राम देखा था और न ही उसने अपने समय के भारत को ही जानने का प्रयास किया। इसका परिणाम यह निकला कि एक तरह तो भारत के महानगरों में मॉल खुलते चले गये तो दूसरी तरफ ग्रामीण भारत में कर्ज के बोझ के तले किसान आत्महत्या करने के लिए धकेल दिए गए। उदारीकरण

और उपभोक्तावादी संस्कृति के विकास के लिए ऐसे ही मध्यवर्ग की आवश्यकता थी जो अपने समय के सामाजिक-राजनीतिक सरोकारों से अछूता और अनजान रहे। ताकि समाज में उपभोक्तावाद पनपे और देश में बाजार फले-फूले। पूरी दुनिया के संसाधनों तक अपनी निर्बाध और एकाधिकारी पहुँच बनाए रखने के लिए विश्व पूँजीवादी व्यवस्था महानगरीय सभ्यता और जीवन-शैली को बढ़ावा देने में लगी रहती है। यह ऐसी राजनीतिक संस्कृति है, जिसमें उपभोक्तावाद नागरिकों पर हावी रहता है। नागरिकता को उपभोक्तावाद का मातहत बनाकर यह व्यवस्था अपनी सत्ता का आधार स्थापित करती है। खाते-पीते इस वर्ग को सामाजिक सरोकारों से मुक्त रखने के लिए नए प्रकार के साहित्य की आवश्यकता थी। एक ऐसी भाषा और साहित्य जो ज्ञान के साथ-साथ मनोरंजन भी प्रदान करे।

अब वक्त था ऐसी हिन्दी को बनाने का जो गले उतारनी न पड़े, गले लगाने को जी चाहे। समाज और बाजार में हो रहे बदलाव और युवाओं की बढ़ती आबादी ने देश के लिए नई भाषा भी गढ़ दी है। “किसी नदी की मानिंद बहती हिन्दी अपने आस-पास से बहुत कुछ बटोर रही थी और यह जारी है। कभी हिन्दी ने संस्कृत से भी शब्द लिए थे। बहुत दिनों तक यह झूठ पढ़ाया जाता रहा कि हिन्दी संस्कृत से निकली और संस्कृत सभी भारतीय भाषाओं की जननी है। हिन्दी ने आगे चलकर कभी थोक भाव में फारसी-अरबी-तुर्की से शब्द बटोरे थे। ग्लोबल हिन्दी इंग्लिश और दुनिया भर से शब्द ले रही है। रोने वाले रोते रहते हैं कि हाय ! हमारी बेटी किसी और के साथ भाग गई।”³ वर्तमान समय में अपराध और मनोरंजन हमारी हिन्दी भाषा के साहित्य के आधार स्तम्भ बन चुके हैं। पाठकों के मस्तिष्क पर गहरा प्रभाव डालने के उद्देश्य से साहित्य को चटखदार, लुभावना और उत्तेजक बनाने का प्रयास मात्र प्रस्तुति तक ही सीमित नहीं है बल्कि यह साहित्य को एक आनंद की वस्तु में तब्दील कर देता है। इस प्रकार की मानसिक सुखावस्था में पाठक समय और समाज के सरोकारों से कट जाता है।

यों तो हिन्दी भाषा और साहित्य का उद्देश्य सदा से अंधविश्वासों और रूढ़ियों को दूर करना, समाज को स्वस्थ और सुंदर बनाना तथा ज्ञान का प्रकाश फैलाना रहा है परन्तु उपभोक्तावादी संस्कृति न केवल वस्तुओं, विचारों को क्रय-विक्रय की वस्तु बनाता है बल्कि वह किसी समाज में फैले अंधविश्वासों और रूढ़ियों को भी अपने हित में प्रयोग करता है। पूँजीवाद के विषय में हमेशा से यह कहा जाता रहा था कि वह सामंती समाज के सड़े-गले रीति-रिवाजों का तिरस्कार करता है और नये व्यक्ति को सोचने-समझने और विचारने की आजादी प्रदान करता है। परन्तु इसी के साथ-साथ यह भी कहा गया है कि यह आजादी वास्तविक नहीं होती है। यह आजादी जो कुछ बना रही है कुल मिलाकर वह बेहद पॉपुलर है। इस बात पर कुछ लोगों को रोना आ रहा है कि क्या हो रहा है। “फिल्म, टीवी सीरियल, एफएम, एसएमएस, इंटरनेट, कॉल सेंटर, मॉल, मल्टीप्लेक्स, शेयर मार्केट, न्यूजपेपर इन सब जगहों पर हिन्दी बन और बदल रही है।

फिल्में इस पूरे चलन को लीड कर रही है।⁴ फिल्मों में हमेशा से समाज से जुड़े रहने की कोशिश रहती है। इसी के चलते ऐसे शब्दों का ज्यादा से ज्यादा प्रयोग किया जाता है, जो लोगों के जेहन में आसानी से उतर जाएँ।

वर्तमान समय के हिन्दी साहित्य ने मनुष्य की सोच, समझ और रचनात्मकता पर अपना कब्जा कर लिया है। इसने हमारी वास्तविक दुनिया के समानांतर एक और दुनिया रच दी है जिसके सुख-दुख, समाज, समस्याएँ और मनुष्य सभी कुछ अवास्तविक है। यहाँ पर प्रश्न यह उठता है कि उपभोक्तावाद के प्रभाव में बदल रही हिन्दी भाषा और उसका साहित्य विकास के साथ ही साथ तथ्य को भी अपनाएगा या नहीं। असत्य और सत्य में से सत्य को और अवास्तविक और वास्तविक में से वास्तविक को चुनेगा या नहीं। मन के भीतर से एक आवाज आती है जरूर चुनेगा अभी तो विकास की चंद सीढ़ियाँ ही हिन्दी ने देखी हैं। आरम्भ में तो समझौते करने ही होते हैं लेकिन एक बार व्यवस्थित हो जाने के बाद तो सिर्फ अपना ही वर्चस्व होता है। उपभोक्तावादी संस्कृति के इस नकारात्मक रूख को जल्द ही हम सकारात्मक रूप में देखेंगे। तब हिन्दी भाषा के विकास में उपभोक्तावादी संस्कृति का प्रमुख योगदान माना जाएगा।

उपभोक्तावाद का अर्थ है उपभोग का केन्द्र में होना अर्थात् किसी अर्थव्यवस्था में उत्पादन और वितरण के बरक्स उपभोग को असीमित प्राथमिकता देना। इससे यह स्पष्ट होता है कि उपभोग सिर्फ आवश्यक आवश्यकताओं (रोटी, कपड़ा, मकान, दवा, शिक्षा) को पूरा करने तक सीमित नहीं रहता बल्कि वह आरामदायक और विलासिता की वस्तुओं को भी अपनी प्राथमिकता में ले लेता है। लालच भी जरूरत की तरह लगता है— ज्यादा चीजें, कई तरह की चीजें, रिश्तेदार—पड़ोसी से बेहतर चीजें, जनसंचार माध्यमों द्वारा विज्ञापनों में दिखाई गई नई चीजें, प्रदर्शनी या मेले—बाजार में देखी गई नई चीजें। विज्ञापनों ने कई चीजों का अर्थ बदल दिया है— 'ठंडा मतलब कोका—कोला', 'यह प्यास है बड़ी'। एक विज्ञापन में युवा माता—पिता अपने छोटे बच्चे को पापा, मम्मा बोलने को कहते हैं, तो वह धीरे—धीरे बोलता है। इस पर वे दोनों खुश होते हैं। फिर पिता कहता है, 'बेटा, बोलो चेकोस्लोवाकिया'। जाहिर है छोटा बच्चा नहीं कह पाता। तभी बच्चों के आगे के जीवन में सहायक होने के लिए अँग्रेजी में विज्ञापन आता है— 'मैक्स न्यूयार्क लाइफ इंश्योरेंस' उसमें रोमन लिपि में हिन्दी में लिखा है, 'करो ज्यादा का इरादा' — कितना ज्यादा, कब तक और कहाँ तक ? प्रचार में यह भी कहा जाता है— 'बड़े सपनों को छोटा न होने दें।' क्या बीमा कराना ही बड़ा सपना है अथवा जीवन को सही रास्ते पर ले जाना जिससे स्वहित के साथ—साथ मानव—कल्याण भी हो। अर्थात् बीमा कराने से बच्चा बढ़ेगा और कठिन चीजों को जल्दी और ज्यादा सुलझाएगा। एक और विज्ञापन कुछ वक्त पहले बच्चे—बच्चे के जबान पर था— 'बढ़िया है सुनील बाबू' जिसमें आरम्भ में गाड़ी, पत्नी और घर नए रूप में दिखाई देते हैं मगर एक अरसे के बाद पत्नी मोटी और बेडौल हो जाती है, गाड़ी पिचक जाती है मगर घर वैसा ही चमकता रहता है

क्योंकि उस पर बर्जर पेंट से रंगाई की गई होती है अर्थात् बर्जर पेंट ही घर की आत्मा है और पत्नी से भी ज्यादा भरोसेमंद। इस प्रकार हम उपभोग करने के लिए कई चीजों के प्रति इतने दीवाने हो जाते हैं कि अपने घर में छोटा-मोटा बाजार तैयार कर लेते हैं – दैनिक उपयोग के लिए ही नहीं, भावी उपभोग के लिए भी। बाजार हमें निर्देश देता है कि नए किस्म के कपड़े, मनोरंजन के साधन, कैमरा, खान-पान की चीजें, यातायात के साधन, मकान या जमीन आदि जल्दी से खरीद लें भले इसके लिए हमें अपना ईमान बेचना पड़े। सो उपभोक्तावाद का पहला प्रभाव होता है लोगों को भ्रष्ट बनाना क्योंकि सीमित आय से असीमित चीजें नहीं खरीदी जा सकतीं। इसलिए भारत में कालाधन बढ़ता जा रहा है। एक ओर अमीर उपभोक्तावादी संस्कृति के तहत मालामाल हो रहे हैं, वहीं दूसरी ओर गरीबों की तादाद में इजाफा हो रहा है— यही है उपभोक्तावादी संस्कृति का विरोधाभासी विकास।

उपभोक्तावाद का ही परिणाम है कि चीजों के नाम और अर्थ बदल गए हैं वनस्पति घी कोई नहीं कहता, बल्कि डालडा, बावर्ची, रथ, खजूर (ब्रांड) कहकर काम निकाल लेता है। हुंडई, मारुति, होण्डा सिटी, क्वालिस, सफारी, स्पेसिया, इंडिका, इंडिगो, टोयटा, स्कॉर्पियो, मर्सिडीज, प्रीमियर आदि ब्रांड नाम ज्यादा प्रचलित है। इसलिए लोग कहते हैं कि मेरे पास होण्डा सिटी है न कि सिर्फ गाड़ी। क्योंकि इसमें एक तरह का अभिमान छिपा है। 'नैनो' कार के शीघ्र बाजार में आने को लेकर मध्यवर्ग का अधिकतर भाग उत्सुक और बेचैन था क्योंकि वह उसे खरीदना चाहता है— एक लखटकिया कार का मालिक होने का सपना लाखों लोगों ने पाला जिससे उन्हें स्कूटर, मोटर साइकिल की सवारी में धूप-वर्षा का सामना न करना पड़े। सो नैनो के कारखाने से बाजार और वहाँ से घर लाने का बेसब्री से इंतजार करता मध्यवर्ग सिंगूर के किसानों के भूमिहीन बनने की मर्मन्तक पीड़ा से बेखबर था।

उपभोक्तावादी संस्कृति की दूसरी विशेषता है – मानव गरिमा का लोप। यह दो रूपों में हो रहा है। पहला हम मनुष्य नहीं रह गए हैं, बल्कि 'विभाजित व्यक्तित्व' हो गए हैं। हम कभी 'उपभोक्ता' के रूप में बाजार द्वारा देखे जाते हैं, तो कभी राष्ट्र-राज्य द्वारा नागरिक के रूप में देखे जाते हैं या 'सरकारी सेवक' के रूप में या असरकारी संगठन के सदस्य के रूप में देखे जाते हैं। फिर कभी हम न्यायपालिका, अभियोजन, पुलिस और कारा प्रशासन द्वारा अभियुक्त, मुजरिम या विचाराधीन बन्दी के रूप में देखे जाते हैं – और हमारे वकील हमें ग्राहक के रूप में देखते हैं। प्रशासन वाले अपने को प्रशासक या मालिक के रूप में मानते हुए जनता को 'शासित' या प्रजा के रूप में देखते हैं। जनप्रतिनिधि चुनाव के समय जनता को मालिक मानते हैं और चुनाव के बाद सिर्फ पिछलग्गू या गुलाम। इसके कारण मनुष्य स्वयं मनुष्य नहीं रह जाता और दूसरों को भी मनुष्य नहीं समझता। वह दूसरों की और स्वयं की औकात –पैसा, पद, प्रतिष्ठा या पहुँच से आँकता है।

उपभोक्तावादी संस्कृति के प्रभाव में मानव-गरिमा के लोप का रूप ज्यादा वीभत्स है। आज स्त्रीवाद या नारी आन्दोलन मुख्यतः नारी विमर्श में बदल गया है जो अन्ततः 'देह-विमर्श' में रूपान्तरित हो गया है। आजकल बहुत सारे हिन्दी समाचार वाले निजी टी0वी0 चैनलों पर हँसने-हँसाने के कार्यक्रम रात-दिन हो रहे हैं जहाँ पुरुष - स्त्री सम्बन्धों की सीमाएँ ध्वस्त हो रही हैं। द्विअर्थी और अश्लील वार्तालाप निजता या गोपन का सार्वजनीकरण करके नारी-गरिमा का छलात्कार कर रहे हैं।

उपभोक्तावाद (नया प्रयोग, नयी चीज), उद्योगवाद (हर चीज का व्यापारिक लाभ) और पूँजीवाद (मानव का परायण) का ही कुपरिणाम है। आज किसी उत्पाद की कीमत दस फीसदी होती है और बाकी नब्बे फीसदी बाजार अध्ययन और प्रचार आदि में खर्च होते हैं। "भूमंडलीकरण के नाम पर अब औद्योगिक पूँजीवादी व्यवस्था और इसकी उपभोक्तावादी संस्कृति को संसार के उन भागों पर लादने का प्रयास हो रहा है जहाँ अभी तक पारंपरिक या गैर-पूँजीवादी व्यवस्थाएँ थीं। अपनी हित रक्षा में अपने चरित्र के कारण पूँजीवाद कहीं भी अनियोजित विकास ही करता है। इससे क्षेत्रीय विशेषताएँ उभरती हैं और जहाँ भी इसका पैर पड़ता है वहाँ सम्पन्नता और विपन्नता के ध्रुवों में अँचलों और समूहों का विभाजन होता है।"⁵

उपभोक्तावाद, उद्योगवाद और पूँजीवादी संस्कृति का प्रभाव आम जनजीवन के साथ-साथ हमारी हिन्दी भाषा पर भी हो रहा है। हमारी हिन्दी निरन्तर बदल रही है और यह प्रभाव हम हमारे हिन्दी न्यूज चैनल, मनोरंजन चैनल, फिल्मों, पत्र-पत्रिकाओं, विज्ञापनों इत्यादि में प्रचूर मात्रा में देख सकते हैं। पटकथा लेखक अंजुम रजब अली कहते हैं,- "हिंग्लिश समाज के बदलाव की ही तस्वीर है। देश में युवाओं पर वेस्टर्न कल्चर और ग्लोबल आउटलुक का काफी असर है। जो उनकी भाषा पर भी नजर आता है।"⁶ दरअसल अन्धानुकरण और सांस्कृतिक पुलिस की असहनशीलता दोनों अतियाँ ठीक नहीं है। उपभोक्तावादी संस्कृति के प्रभाव में बदलती हिन्दी भाषा में कई अच्छाईयाँ हैं जिनसे हम इंकार नहीं कर सकते। इस बदलते स्वरूप के कारण ही हिन्दी आज जीवन्तशील है अन्यथा वह भी संस्कृत की दशा में होती। अतः उपभोक्तावादी संस्कृति के विभिन्न रूपों को देखकर नाक-भौं सिकोड़ने के बजाय आवश्यकता है इसके विकास के पक्ष को देखने और समझने की। हम चाहे लाख बुरा कह लें लेकिन हम हिन्दी के विकास में उपभोक्तावादी संस्कृति के प्रभाव को नकार नहीं सकते।

बाजार में परिवर्तन करने की एक अदृश्य ताकत छिपी होती है। वह मनुष्य-सम्बन्धों को बदलने की जैसी क्षमता रखता है, वैसी जिन्दगी के दूसरे कार्य और सरोकार नहीं। जब से बाजार का सामाजिक अस्तित्व कायम हुआ, तभी से उसने समाज को निर्देशित करने की बागडोर अपने हाथ में रखी। समाज की सामूहिक आर्थिक क्रियाओं और आदान-प्रदान का नाम है बाजार। वह न केवल चीजों का मूल्य निर्धारण करता है, वरन् व्यक्तियों का महत्त्व आकलन भी अपनी ही तुला से करता है। जो लोग समाज के भीतर किसी तरह

से मशहूरी पा जाते हैं उन सबकी बाजार में एक निश्चित कीमत हो जाती है। इस तरह बाजार अपने समय और समाज की हर गतिविधि का नियामक बनकर उसको मनचाही दिशा में मोड़ने के लिए प्रयत्नशील रहता है। और इसमें वह सफल भी होता है। डॉ० रामविलास शर्मा कहते हैं, – “आन्दोलन शक्तिशाली होगा तो सफल होगा, कमजोर होगा तो टूट जाएगा। उसके शक्तिशाली होने की मुख्य शर्त है परिस्थिति की अनुरूपता।”⁷ अभी तक जिस तरह के बाजारों से समाज बना है उनमें ज्यादातर की बागडोर, व्यक्तियों के हाथों में रही है, जो धीरे-धीरे एक वर्ग का रूप लेता चला जाता है। यही वर्ग, दूसरे वर्गों पर प्रभुत्व कायम करके पूरे समाज का नेतृत्व करने लगता है। इसलिए किसी भी तरह की सत्ता और प्रभुता की बुनियादी ताकत के रूप में उसका धन-बल होता है। यह धन ही है जो दुनिया को आगे ले जाता है लेकिन उसकी अपनी अत्यन्त क्रूर और कठोर शर्तें होती हैं। उसकी प्रकृति में संवेदनशीलता और नैतिकता की शायद ही कोई जगह हो। मुनाफाखोरी को वह जीवन का परम उद्देश्य मानता है और बना भी देता है। बाजार और रुपये का रिश्ता कीचड़ और पानी जैसा होता है। यह कहावत गलत नहीं है कि बाप बड़ा न भैया, सबसे बड़ा रुपैया। “बाजारू संस्कृति का निर्बाध फैलाव समस्या का समाधान नहीं हो सकता। तो समस्या का समाधान इसी में हो सकता है कि मूल्यों की विविधता के बीच कुछ ऐसे मूल्यों की तलाश हो जो विविधता के बावजूद विभिन्न मानव समूहों और उनकी संस्कृतियों के शांतिपूर्ण सह अस्तित्व को संभव बना सकें।”⁸

विश्व के महान दार्शनिक कार्ल मार्क्स ने मानव समाज के इतिहास के अध्ययन से इस मर्म को ढूँढ निकाला कि समाज के विकास का आधार आर्थिक है और वह बाजार की शक्तियों के नियंत्रण में रहता चला आया है। इसलिए किसी भी सामाजिक हित में किये जाने वाले परिवर्तन में सबसे बड़ी बाधा, उस समाज के आर्थिक पक्षों से होती है। यह आर्थिक पक्ष ही है, जो समाज का विकास भी करता है, लेकिन उसकी प्रक्रियाएँ इस तरह की रहती हैं कि आदमी केवल धन का गुलाम बनकर रह जाता है। वह इतना संवेदन शून्य हो जाता है कि एक ओर तो आदमी से मशीन बन जाता है और दूसरी ओर भीतर की आदमियत जैसी अमूल्य वस्तु को खो बैठता है। कदाचित्त इसलिए दुनिया भर के धार्मिक-अध्यात्मिक मत-मतान्तरों में धन को सबसे अधिक धिक्कारा जाता रहा है। लेकिन, उस धिक्कार का दुनिया पर कोई असर नहीं होता। दुनिया अपने रास्ते चलती है। इस सच्चाई को भाँपकर धार्मिक लोगों ने अपने अनुयायियों को धन प्राप्ति के रास्ते नुस्खे बतलाने शुरू कर दिए। धर्म, स्वयं धन की सेवा में लग गया और गलत तरीकों से प्राप्त किये गये धन से दुनिया में धार्मिक स्थलों के निर्माण होने लगे। अन्ततः धर्म से जुड़े लोग स्वयं धन के सबसे बड़े पुजारी बन जाते हैं। उनके चारों ओर वैभव पसर जाता है।

कार्ल मार्क्स का यह निष्कर्ष की अर्थ, मनुष्य-समाज का आधार है, कतई गलत नहीं है। जीवन के मर्म की ऐसी पकड़ कदाचित्त दुनिया के अन्य किसी दार्शनिक के पास हो।

यह वह चाबी है, जो हमारे जीवन के अनेक रहस्यों और गुत्थियों को खोल देती है। भाषा, समाज, संस्कृतियाँ भले ही अन्य बहुत-सी बातों में अपने महत्त्व को प्रतिपादित करती हों, लेकिन अर्थ के समक्ष इन सभी का सत्य एक है। जब समाज का ही 'अर्थ' से गहरा, बुनियादी और सच्चा रिश्ता होता है, तो भाषा का सवाल उससे अलग रहकर हल नहीं किया जा सकता।

एक जमाना था, जब लोग यह मानते थे कि भारत में अंग्रेजों की सत्ता की वजह से अंग्रेजी की सत्ता बनी हुई है। इस वजह से राष्ट्रीय स्वाधीनता के लिए किये गये संघर्ष में देश की जातीय भाषायें भी स्वाधीनता का प्रमुख मुद्दा बनी रही थीं। उस काल में निज भाषा की उन्नति को ही सभी तरह की उन्नति का मूल समझा जाने लगा था, लेकिन क्या वजह रही कि आजादी पा लेने के बाद भी हालातों में खास बदलाव नहीं आया। इसके विपरीत आज तो हालत यह है कि देशी भाषाएँ, गरीबी और गरीबों की भाषा बनकर रह गई हैं। देश के अमीर वर्ग को देशी भाषाओं से बस इतना सा ही लेना-देना है कि शासन करने के लिए उनको भी कभी-कभी देशी भाषाओं की जरूरत पड़ती है। अन्यथा वे और उनके वर्ग के सभी लोग देशी भाषाओं को हिकारत की नजर से देखते हैं। अंग्रेजी को बहुत ऊँचे दर्जे की चीज आजाद देश में आज भी माना जाता है। "अंग्रेजी अजेय बनने को है। अंग्रेज उतने ताकतवर कभी नहीं थे, जितनी कि वह भाषा, जिसे वे छोड़कर गए।"⁹ इसका कारण भी भाषा का बाजार-भाव ही है। चूँकि हिन्दी एवम् अन्य देशी भाषाओं की राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय बाजारों में ऊँची कीमत नहीं है, इसलिए उसका दर्जा वह नहीं है, जो अँग्रेजी का है। गरीब समुदाय अपनी हालातों की वजह से अँग्रेजी परस्त नहीं हो सकता, अन्यथा देश में किसी से भी पूछ लीजिए, वह अँग्रेजी की ही तरफदारी करता हुआ मिलेगा। दरअसल, तीव्रगति से बढ़ते हुए तकनीक आधारित बाजार में आज अँग्रेजी की जो गति है, वह शायद ही अन्य किसी विश्व भाषा की हो। इसी वजह से आज दुनिया के शिखर पर अँग्रेजी का परचम बड़ी शान से लहरा रहा है। अँग्रेजीपरस्त हिन्दुस्तानी, अपने देशी भाषाओं के अज्ञान को बड़े फर्ख के साथ सरेआम कहते सुने जाते हैं। वे उन लोगों को निचले दर्जे का एक घटिया इंसान मानते हैं, जो देशी भाषाओं में अपना कामकाज निपटाते हैं। इस स्थिति की सच्चाई को आज देश में अँग्रेजी स्कूलों-कॉलेजों के फैलाव को देखकर अच्छी तरह से समझा जा सकता है। इस वजह से हमारी आज की राष्ट्रीयता का स्वरूप भी बहुत बदल चुका है। हम एक अदृश्य पराधीनता के वातावरण में साँस लेने को अभिशप्त हो गए हैं। इसके फलस्वरूप हमारी सामाजिक और सांस्कृतिक संरचना में बहुत दूरगामी परिवर्तन देखने को मिल रहे हैं। भाषा पर इन परिवर्तनों की मार बहुत साफ-साफ देखी जा सकती है। गनीमत है कि साहित्य अवश्य ऐसा क्रियाक्षेत्र बचा हुआ है, जहाँ देश की जातीय भाषाओं को स्वाधीनता का क्षेत्र मिलता रहा है। आश्चर्य की बात नहीं है कि हिन्दी को तेजी से एक बाजार भाषा

में तब्दील किया जा रहा है। यह सही भी है कि बाजार, भाषाओं के विकास का सबसे बड़ा आधार होता है। जनपदीय भाषाओं में से जो भाषा जातीय या राष्ट्रीय भाषा का स्वरूप ग्रहण करती है, उसके पीछे केवल भाषा की ताकत न होकर बाजार की ताकत होती है।

एक समय था जब कबीर अपनी बात को बाजार से ही शुरू करते थे। लेकिन आज का बाजार संस्कृतिच्युत, मूल्य विहीन और संवेदनाशून्य बन गया है। ऐसे में हमारी निज भाषा हिन्दी, अब देश की जनता की स्वाभाविक और सहज हिन्दी न रहकर शहरी मध्यवर्गीय समाजों में 'हिंग्लिश' का रूप धारण करती जा रही है। हिन्दी की क्रिया में, अँग्रेजी संज्ञा, विशेषणों आदि को पिरोकर एक जड़विहीन भाषा गढ़ी जा रही है, जो भाषा की शब्द-शक्तियों और मुहावरों की पूरी तरह अवहेलना करती है। आज पूरे देश में निज भाषा के प्रति भावनात्मक लगाव मन्द होते दिख रहे हैं। जीवन के मूल्यों का बाजारीकरण आज कोई अचरज की बात नहीं है। आज वैश्वीकृत व्यापार की भाषा अँग्रेजी होने की वजह से दुनिया के लगभग सभी पिछड़े और अल्पविकसित देश उसी की गिरफ्त में हैं। हम एक नई भाषा 'हिंग्लिश' के उद्भव और विकास को देख रहे हैं। जिंदगी में अपनी जगह बनाती हिंग्लिश के विभिन्न पहलुओं के बारे में 'चटनीफाइंग इंग्लिश द फिनामन ऑफ हिंग्लिश' की को-एडिटर और आर आइटी गाँधीनगर में हयूमैनिटीज की प्रोफेसर रीटा कोठारी कहती हैं- "देश में युवाओं की बड़ी संख्या है। ऐसे में कंपनियों को यूथ की जेब तक पहुँचना है। इसके लिए यूथ की बात उसी की भाषा में कहनी होगी।"¹⁰ यह तय है कि नये व्यापारिक और तकनीकी माहौल की आवश्यकता के तहत इस भाषा का जन्म हो रहा है। ईरानी-अरबी सभ्यता से भारतीय समाज के मिलन से एक नई भाषा उर्दू जन्मी थी। आज 'हिंग्लिश' अस्तित्व में आ रही है तो आश्चर्य की बात नहीं है। इस प्रक्रिया से हिन्दी का एक नया स्वरूप निर्मित होगा। भाषा चूँकि 'बहता नीर' है, इसलिए उसे बाँध देने का मतलब है उसकी प्रगति को अवरुद्ध करना। जरूरत इस बात की है कि वह अपनी प्रकृति को नहीं त्यागे। दरअसल मध्यवर्ग का भारी विस्तार हो जाने की वजह से 'हिंग्लिश' आज हमारे समाज की वास्तविकता बन चुकी है, लेकिन यदि वह हिन्दी की अपनी प्रकृति में समाविष्ट होकर आती है तो उससे केवल उन शुद्धतावादियों को ही परहेज हो सकता है, जो जीवन में किसी भी तरह की मिलावट के विरोधी होते हैं। देखना होगा कि हमने पहले से ही अपनी भाषा और संस्कृति में मिलावट की प्रक्रिया को जारी रखा है। मिलावट की इस प्रक्रिया में मिलने वाले को अपना स्वभाव छोड़ना पड़ा है, मिलाने वाले को नहीं। विभिन्न भाषाओं की शब्दावली के साथ हमारी हिन्दी भाषा का कोश पूर्ण होगा। औद्योगिकरण की प्रक्रिया से बने आधुनिक समाजों में हमारी कोई मौलिक पहचान अभी तक नहीं है, इस सच्चाई को नकारा नहीं जा सकता है। यहाँ हमारी परनिर्भरता है। जब यह परनिर्भरता सामाजिक-आर्थिक-

राजनीतिक स्तर पर है तो भाषिक-सांस्कृतिक स्तरों पर भी हम नहीं बच सकते। अपनी हिन्दी भाषा पर असाधारण अधिकार करके ही हम अपने भाषिक स्वभाव की रक्षा कर सकते हैं और वह भी पूर्णता में।

संदर्भ

1. दुबे, अभय कुमार (सम्पादक) – भारत का भूमंडलीकरण, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली दूसरा संस्करण (2007) पृ० संख्या-107
2. वही, पृ० सं०-440
3. अकबर, एम० जे० (संपादक), इंडिया टुडे – अकबर (सम्पादक), लिविंग मीडिया इंडिया लि०, वर्ष-26, अंक-7, 28 दिसम्बर, पृ० संख्या-12,
4. वही, पृ० संख्या – 13
5. सिन्हा, सच्चिदानंद, भूमंडलीकरण की चुनौतियाँ, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, संस्करण 2007, पृ० संख्या-13
6. अकबर, एम० जे० (संपादक), इंडिया टुडे – अकबर (सम्पादक), लिविंग मीडिया इंडिया लि०, वर्ष- 26, अंक-7, 28 दिसम्बर, पृ० संख्या-13
7. शर्मा, डॉ रामविलास, हिन्दी जाति का साहित्य, राजपाल एण्ड सन्ज, दिल्ली-दूसरा संस्करण-1992, पृष्ठ संख्या-156
8. सिन्हा, सच्चिदानंद, भूमंडलीकरण की चुनौतियाँ, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, संस्करण 2007, पृ० संख्या-35
9. अकबर, एम० जे० (संपादक), इंडिया टुडे-अकबर (सम्पादक), लिविंग मीडिया इंडिया लि०, वर्ष-26, अंक-7, 28 दिसम्बर, पृ० संख्या-03
10. वही, पृ० संख्या-16



छायावाद कालीन काव्य-समीक्षा में कला-चिन्तन और अभिव्यंजनावाद

हेमराज डोगरा

असिस्टेंट प्रोफ़ेसर

हिंदी एवं आधुनिक भारतीय भाषा विभाग,
इलाहाबाद विश्वविद्यालय-प्रयागराज।

हिंदी आलोचना के आरम्भ में ही कला के प्रश्न पर अनेक विवाद उठ खड़े होते हैं, इस कारण आधुनिक हिंदी आलोचना का आरम्भ कला-चिन्तन अथवा भारतीय तथा पाश्चात्य साहित्य सिद्धान्तों पर चल पड़ने वाले वैचारिक विमर्श से होता है। कला क्या है? इसके कौन-कौन-से भेद-उपभेद हैं? कला के श्रेणी-विभाग में कौन-सी कला सर्वाधिक श्रेष्ठता का दावा करती है? किसी एक कला को श्रेष्ठ और दूसरी को उससे कम श्रेष्ठ कहने के कौन-से प्रतिमान और कसौटियाँ हैं? ये सभी सवाल छायावाद कालीन आलोचना में वाद-विवाद की क्रिया-प्रतिक्रिया में उठे, जिनसे आलोचना का एक स्वस्थ गरिमामयी रूप उभर कर सामने आया। फलतः छायावाद युग के आलोचकों ने भारतीय काव्य-शास्त्र और यूरोप के काव्यशास्त्र के हवाले से कुछ कहने की कोशिश की। उन्होंने अपने कला-चिन्तन में कलात्मक सौंदर्य का उद्घाटन करके पूर्व और पश्चिम के कलावादियों, दार्शनिकों, साहित्य-शास्त्रियों के विचारों की विवेकसम्मत तार्किक समीक्षा प्रस्तुत की। यह कार्य करते हुए इन समीक्षकों ने प्रायः मौलिकता का परिचय दिया है। इस कारण इनकी आलोचना में खंडन-मंडन की प्रवृत्ति का स्वस्थ रूप नज़र आता है, और यह खंडन-मंडन कहीं भी केवल खंडन-मंडन के उद्देश्य से परिचालित नहीं है, अपितु इस साहित्यिक वाद-विवाद में उस समय के आलोचकों की विचार-दृष्टि, सौंदर्य-सुरुचि, साहित्यिक आस्वाद तथा आलोचनात्मक सजगता का निखरा हुआ परिष्कृत चिन्तन परिलक्षित होता है।

यह विचारणीय है कि आधुनिक हिंदी आलोचना में सर्वाधिक आग्रह कला-समीक्षा पर क्यों हुआ तथा काव्य-सौंदर्य का उद्घाटन कलात्मक-बोध के भीतर उसके श्रेणी विभाग में आबद्ध करके क्यों किया जाने लगा? इसके तीन प्रमुख कारण नज़र आते हैं-

1. काव्य-चिन्तन के साथ-साथ कला-चिन्तन की शुरुआत बहुत पहले से ही वेद साहित्य में हो चुकी थी, जिसकी दीर्घ परम्परा बनते-बिगड़ते इन आधुनिक हिंदी आलोचकों तक चली आई थी। काव्य-कला की स्थिति विद्या तथा चौंसठ कलाओं

के अंतर्गत ग्राह्य थी, या नहीं, इस पर कला-समीक्षकों में खासा विवाद है, पर उसे अन्य ललित कलाओं के साथ उपविद्या के अंतर्गत स्वीकारा जा चुका था। उसे सामान्य श्रेणी का कौशल मात्र समझा जाता था, और उसका उपयोग केवल कौतुक और वाद-विवाद तथा समस्या-पूर्ति के उद्देश्य से होता था। इसके बाद तो उक्त ललित कलाओं में श्रेष्ठता को सौंदर्य-बोध की सर्वोच्च सत्ता मान कर काव्य की विवेचना विभिन्न विचार-सूत्रों और प्रतिमानों के आधार पर होने लगी थी।

2. जिस प्रकार अपने यहाँ कला के विभिन्न रूपों में काव्य की सत्ता मान ली गई थी, उसी प्रकार पश्चिम की आरम्भिक ग्रीस परम्परा में प्लेटो, अरस्तु इत्यादि दार्शनिकों ने काव्य-समीक्षा करते हुए कला के स्वरूप पर विचार किया। उन्होंने कलात्मक सौंदर्य को साध्य मान कर चित्र, नृत्य, स्थापत्य, संगीत इत्यादि ललित कला रूपों के साथ काव्य-कला का विश्लेषण किया और मूर्त-अमूर्त का वर्गीकरण करके संगीत के साथ-साथ काव्य को सभी कलाओं में सर्वाधिक अमूर्त बतलाया। मूर्त और अमूर्त के भेद वाली यह परम्परा सौंदर्य-बोध के अपने क्रमबद्ध विकास के भीतर से मार्ग निकालती हुई आधुनिक यूरोपीय काव्य-समीक्षा तक चली आई। यूरोप के इस कला-चिन्तन पर शैली, हीगेल, इत्यादि दार्शनिकों के विचारों का गहरा असर पड़ा दिखाई देता है। फिर तो बाद में चल कर पश्चिम के जर्मनी, इटली, इंग्लैंड इत्यादि देशों में कलावाद और अभिव्यंजनावाद का प्रचार-प्रसार बढ़-चढ़ कर होने लगा। 'कला, कला के लिए' सिद्धान्त चल निकला, जिसके प्रमुख प्रवर्तकों में बेनेदितो क्रोचे तथा ब्रेड्ले आदि का नाम लिया जाता है। यूरोप में 'कला, कला के लिए' सिद्धान्त का प्रचार एक नारे के तौर पर होने लगा, और इसकी धूम इतनी हुई कि इसका प्रभाव सीधे-सीधे अपने यहाँ की आधुनिक हिंदी साहित्य-समीक्षा पर पड़ने लगा। यह सिद्धान्त काव्य-सौंदर्य के उद्घाटन का एक प्रमुख प्रतिमान बन कर छायावाद युगीन आलोचना पर अपना जादू छोड़ने लगा।
3. छायावादी कवि कलात्मक मूल्यों के प्रति अधिक सजग सचेष्ट रहे हैं। अनुभूति और अभिव्यक्ति को एक-साथ एक कलात्मक रूप में संयोजित करके छायावादी कवियों ने सुंदर-से-सुंदर भाव-चित्र खड़े कर डाले हैं। ये रचनाकार भाषा और काव्य-शिल्प को ले कर जिस रूप-विधान की ओर आकृष्ट हुए, वह पहले की काव्य-परम्परा के रूप-विधान से बिलकुल अलग और नया था। इसकी नवीनता तो स्वयम् इसपर उठे विवादों से सिद्ध हो जाती है। यह ठीक है कि छायावाद के आरम्भिक विवादों में निषेध और प्रतिरोध का तेवर अधिक तीखा था, पुराने ढर्रे के आलोचकों ने अपने साहित्यिक संस्कारों, सुरुचियों तथा नैतिक मानदंडों के पूर्ण प्रभाव में रहकर इसकी सर्वाधिक उपेक्षा की, लेकिन निषेध तथा आरोप-प्रत्यारोप

करते हुए भी आचार्य महावीर प्रसाद द्विवेदी, श्री श्यामसुंदर दास, आचार्य रामचंद्र शुक्ल इत्यादि अनेक समीक्षकों ने छायावादी काव्य की उन नई-नई विशिष्टताओं और मौलिकताओं की ओर अनेक आलोचकों का ध्यान खींचा, जिनसे इसकी नवीनता प्रमाणित हुई। यदि इस युग की कविता ने आलोचकों की कलागत सौंदर्य-सुरुचि को जगाया तथा साथ ही भारतीय तथा पाश्चात्य काव्य-शास्त्र के विभिन्न सिद्धान्तों को लेकर नई-नई साहित्यिक बहसों को जन्म दे दिया तो यह निःसंदेह उसकी नवीनता ही कही जाएगी, जो उससे पूर्व हिंदी कविता में पहले कभी सामने नहीं आई।

अपनी आलोचना में हिंदी के इन आलोचकों ने सबसे पहले कला का वर्गीकरण प्रस्तुत किया है। इस वर्गीकरण के अनुसार कला के दो भेद किये गए हैं और इन्हें प्रायः मूर्त और अमूर्त के रूप में ग्रहण किया जाता है। जयशंकर प्रसाद अपनी पुस्तक 'काव्य और कला तथा अन्य निबंध' के लेख 'काव्य और कला' में कला के इस वर्गीकरण की आलोचना करते हुए हीगेल, शैली, और यूनानी दार्शनिक प्लेटो जैसे पश्चिम के विचारकों का उल्लेख करते हैं, वे वहाँ के ऐतिहासिक-सांस्कृतिक संदर्भों में उक्त कलागत वर्गीकरण के आधारों की खोज करते हैं। उनके अनुसार—

“काव्य की विवेचना में प्रथम विचारणीय विषय उसका वर्गीकरण हो गया है और उसके लिए सम्भवतः हीगेल के अनुकरण पर काव्य का वर्गीकरण कला के अंतर्गत किया जाने लगा है। यही वर्गीकरण परम्परागत विवेचनात्मक जर्मन दार्शनिक शैली का वह विकास है जो पश्चिम में ग्रीस की विचारधारा और उसके अनुकूल सौंदर्य-बोध के सतत् अभ्यास से हुआ है।” हमारे यहाँ इसका वर्गीकरण भिन्न रूप से हुआ। “काव्य की गणना विद्या में थी और कलाओं का वर्गीकरण उपविद्या में था। कलाओं का 'काम-सूत्र' में जो विवरण मिलता है, उसमें संगीत और चित्र तथा अनेक प्रकार की ललित कलाओं के साथ-साथ काव्य-समस्या पूरण भी एक कला है, किन्तु वह समस्यापूर्ति, कौतुक और वाद-विवाद के कौशल के लिए होती थी। साहित्य में वह एक साधारण श्रेणी का कौशल मात्र समझी जाती थी। कला से जो अर्थ पाश्चात्य विचारों में लिया जाता है, वैसा भारतीय दृष्टिकोण में नहीं।” हिंदी में आलोचना कला के नाम से आरम्भ होती है और साधारणतः हीगेल के मतानुसार मूर्त और अमूर्त विभागों के द्वारा कलाओं में लघुत्व और महत्व समझा जाता है। इस विभाग में सुगमता अवश्य है किन्तु इसका ऐतिहासिक और वैज्ञानिक विवेचन होने की सम्भावना जैसी पाश्चात्य साहित्य में है, वैसी भारतीय साहित्य में नहीं। “यों तो पाश्चात्य वर्गीकरण में भी मतभेद दिखलाई पड़ता है। प्राचीन-काल में ग्रीस का दार्शनिक प्लेटो कविता का संगीत के अंतर्गत वर्णन करता है। किन्तु वर्तमान विचारधारा मूर्त और अमूर्त कलाओं का भेद करते हुए भी कविता को अमूर्त संगीत-कला से ऊँचा स्थान देती है।” संगीत-कला और कविता अमूर्त कलाएं हैं। संगीत-कला नादात्मक है और कविता उसमें उच्च-कोटि की अमूर्त कला है। काव्य-कला को अमूर्त

बनाने में जो मनोवृत्ति दिखलाई देती है, वह महत्व उसकी परम्परा के कारण है। यों तो साहित्य—कला उन्हीं तर्कों के आधार पर मूर्त भी मानी जा सकती है; क्योंकि साहित्य—कला अपनी वर्ण—मालाओं के द्वारा प्रत्यक्ष मूर्तिमती है। वर्ण—मालाओं के संदर्भ में अनेक प्राचीन देशों की आरम्भिक लिपियों से यह प्रमाणित है कि वे वास्तव में चित्र—लिपि हैं। तब तो यह कहना भ्रम होगा कि चित्र—कला और वाङ्मय भिन्न—भिन्न वर्ग की वस्तुएं हैं। इसी लिए अन्य सूक्ष्मताओं और विशेषताओं का निदर्शन न करके केवल मूर्त और अमूर्त के भेद से साहित्य—कला की महत्ता स्थापित नहीं की जा सकती।”

यह सब होते हुए भी उस दौर की हिंदी आलोचना में सामान्यतः इसी आधार पर मूर्त और अमूर्त का भेद करके कला में लघुत्व और महत्व की प्रतिष्ठा हो रही थी। इसके साथ—साथ साहित्य—कला और चित्र—कला की जिन अन्य सूक्ष्मताओं और विशेषताओं का प्रसादजी ने निर्देश किया, उन सबकी अनदेखी भी बहुत हो रही थी। सम्भवतः तभी प्रसादजी को कहना पड़ा कि हिंदी में आलोचना की शुरुआत कला—चिन्तन से होती है। श्यामसुंदर दास ने 1922 में लिखी अपनी पुस्तक ‘साहित्यालोचन’ में कला को दो श्रेणियों में विभक्त किया है। पहले वर्गीकरण के अनुसार कला के दो प्रकार हैं। ललित—कला और उपयोगी—कला। बड़ई, लुहार, सुनार, कुम्हार और जुलाहे के सभी व्यवसायों को उन्होंने उपयोगी—कला में शामिल किया है, और ललित—कला में वास्तु—कला, मूर्ति—कला, चित्र—कला, संगीत—कला और साहित्य—कला को रखा है। उनके दूसरे वर्गीकरण में भी कला के दो भेद हुए हैं। मूर्त और अमूर्त। उनके अनुसार जिस कला में मूर्त आधार जितना कम होगा वह कला उतनी ही श्रेष्ठ कहलाएगी और महत्व की अधिकारिणी होगी। महत्व की दृष्टि से उन्होंने कलाओं में सर्वोच्च स्थान साहित्य—कला को दिया है और इसके बाद संगीत—कला, चित्र—कला, मूर्ति—कला और वास्तु—कला अपना अलग—अलग महत्व रखती हैं। लेकिन किशोरीदास वाजपेयी ने 1932 में लिखी अपनी पुस्तक ‘साहित्य की उपक्रमणिका’ में श्याम सुंदरदास जी द्वारा किये गए उक्त दोनों वर्गीकरणों की तीखी आलोचना की है। सबसे पहले वे मूर्त और अमूर्त के भेद को मानने से इंकार करते हैं। उनके अनुसार आधार की सूक्ष्मता को कला निरीक्षण की कसौटी नहीं बनाया जा सकता, और न ही इसके द्वारा उसमें लघुत्व और महत्व की प्रतिष्ठा की जा सकती है। इसलिए इस वर्गीकरण के स्थान पर वे ‘सौंदर्य’ को कला—निरीक्षण की कसौटी बनाते हैं, तथा सुंदर और उपयोगी का भेद करके कला का अपना वर्गीकरण प्रस्तुत करते हैं। श्यामसुंदर दास की तर्ज पर वे कला का एक और वर्गीकरण करते हैं, जिसके अंतर्गत कला के दो भेद हुए हैं। उपयोगी और सामान्य। कला के अपने ये प्रतिमान निर्धारित करके वे श्याम सुंदर दास जी की कलागत मान्यताओं का निषेध करते हैं। वाजपेयीजी के इन प्रतिमानों में उनकी आलोचना का सुस्पष्ट एवं तर्क—नियोजित स्वरूप उजागर होता है। वे लिखते हैं—

“कला का प्राण सौंदर्य है। आधारों की सूक्ष्मता और स्थूलता नहीं। अतएव जिस कला में जितना अधिक सौंदर्य होगा और जितनी अधिक तथा स्पष्ट मनोभावों पर प्रभाव डालने

की शक्ति होगी, वह उतनी ही अधिक श्रेष्ठ समझी जाएगी। कला के तारतम्य परीक्षण में दूसरी कसौटी उपयोगिता है। सौंदर्य के साथ उपयोगिता के आ जाने से सोने में सुगंध मिल जाती है। इसी लिए जिस कला में जितना अधिक सौंदर्य, मनोभावों पर स्पष्ट और अत्यधिक प्रभाव डालने की शक्ति तथा उपयोगिता होगी, वही सबसे बढ़ कर समझी जाएगी। संसार में किसी भी वस्तु का आदर उसकी उपयोगिता और सुंदरता के कारण होता है, उसके आधार की सूक्ष्मता के कारण नहीं। जब सब जगह यह बात है तब कोई कारण नहीं दिखलाई देता कि कला-परीक्षण में भी यही न्याय क्यों न लागू हो? हमारी समझ में नहीं आता कि कला के उत्कर्ष परिलक्षण के लिए उसके आधार की सूक्ष्मता को क्योंकर कसौटी मान लिया गया ? कला के आधार की सूक्ष्मता, उसकी उत्तमता की द्योतक है के आधार पर काव्य-कला सर्वोत्तम नहीं हो सकती। बाबूजी ने अपनी कसौटी पर काव्य-कला को कस कर सर्वश्रेष्ठ कला बतलाया है, संगीत-कला से भी बढ़ कर। परन्तु समझ में नहीं आता कि जब काव्य और संगीत दोनों का आधार शब्द ही है तो फिर उनमें से एक बढ़िया और दूसरा घटिया क्यों हो गया है। किसी कारण के बिना ही तो 'को बड़ छोट कहत अपराधू है' प्रत्युत बाबूजी की कसौटी के अनुसार संगीत कला ही सबसे उत्तम ठहरती है क्योंकि उसी का आधार सबसे सूक्ष्म है। काव्य का आधार शब्द है और संगीत का आधार शब्दों का आरोह-अवरोह है। शब्दों की अपेक्षा उनकी गति-विशेष अर्थात् आरोह-अवरोह अधिक सूक्ष्म है। इसमें किसे विप्रतिपत्ति हो सकती है? सो, इस प्रकार बाबू साहब की न तो वह कसौटी ही ठीक है और न उसके अनुसार काव्य को सर्वोत्तम कला बतलाना ही। दोनों बातें अप्रमाणिक और युक्ति विरुद्ध हैं। अवश्य ही काव्य सब कलाओं से श्रेष्ठ है, किन्तु हमने जो कसौटी लिखी है, उनके अनुसार और वही कसौटी सच्ची भी है। उसे कोई झूठी नहीं कह सकता "बाबू साहब ने कलाओं को दो भागों में बाँटा है। ललित-कला और उपयोगी-कला। आपने काव्य आदि की ललित-कला में और स्वर्णकारी आदि की उपयोगी-कला में गिनती की है। सो, ये दोनों बातें भी आपकी वैसी ही हैं। कलाओं के ललित और उपयोगी नाम के दो भेद नहीं कहे जा सकते क्योंकि कलाएं तो सभी ललित ही होती हैं। उपयोगी कलाओं में भी लालित्य होता है। जिसमें कुछ लालित्य नहीं, उसे कला ही कौन कहेगा? लालित्य ही तो कलात्व है। ललित और उपयोगी, ये दो भेद कलाओं के करने से स्पष्ट प्रतीत होता है कि उपयोगी कलाओं में लालित्य नहीं होता। यदि यह बात है तो वे कलाएं कहला ही नहीं सकती। वस्तुतः इनके ललित और उपयोगी नहीं, सामान्य और उपयोगी नाम के दो भेद होने चाहिये। जैसा कि हमने लिखा है। बाबू साहब ने काव्य को उपयोगी-कला में न रख कर, उसे निरुपयोगी कह कर उसका घोर अपमान किया और अन्याय भी। भला कौन विचारशील कह सकता है कि काव्य उपयोगी-कला नहीं है। जीवन के आंतर और बाह्य में जो सबसे अधिक उपयोगी है उसे उपयोगी-कलाओं में न रखना कितना बड़ा अपराध है।"

इस आलोचना में वाजपेयीजी ने कला की श्रेष्ठता के लिए जो प्रतिमान निर्धारित किये

हैं, उनके अनुसार काव्य—कला अन्य सभी कलाओं में इसलिए श्रेष्ठ कहलाती है कि उसमें सुंदरता और उपयोगिता की मात्रा सब कलाओं से अधिक होती है, किन्तु यह सहृदय की सुरुचि का प्रश्न है। इन्हीं प्रतिमानों के आधार पर किसी संवेदनशील कला—प्रेमी को चित्र—कला या संगीत—कला सुंदर और उपयोगी प्रतीत हो सकती है और वह इनमें से किसी एक कला की श्रेष्ठता का प्रतिपादन कर सकता है। खैर, यह विवाद इससे आगे नहीं बढ़ सका। इसकी जगह पर कला के सम्बन्ध में एक नया विवाद उठ खड़ा हुआ, जिसके अंतर्गत उस समय के आलोचकों द्वारा इसपर पर्याप्त विचार—विमर्श हुआ कि काव्य को कला के भीतर स्थान दिया जाए या नहीं ? क्या काव्य—कला का कोई उद्देश्य होता है ? या वह केवल अपने तक सीमित रहती है ? यदि कला का मानव—जीवन और समाज से कोई सम्बन्ध नहीं होता, यदि वह अपना अलग संसार रचती है तो उसके गुणों का बखान करके लोगों को क्यों बहकाया—फुसलाया जाता है? उसकी सामाजिक सापेक्षता, उपयोगिता, सोद्देश्यता और प्रयोजनपरकता क्या है ? ये सभी प्रश्न उस काल के आलोचकों के कला—चिन्तन में प्रमुखता से दिखलाई पड़ते हैं, और इन्हीं के चलते विचारों की सुसंगत सुव्यवस्थित शृंखला निर्मित होती है। अतएव अब हम सीधे—सीधे इसके स्वरूप को समझने की कोशिश करते हैं।

उस समय की हिंदी आलोचना में जो आलोचक यह कहते थे कि कला का उद्देश्य कला ही है और काव्य का उद्देश्य काव्य ही है। उन सबका विरोध आचार्य रामचंद्र शुक्ल 1934 में लिखे लेख 'काव्य में अभिव्यंजनावाद' में एक व्यवस्थित तर्क—योजना के साथ करते हैं। उनके इस विरोध के पीछे दो आधारभूत कारण काम कर रहे थे। सबसे पहले तो वे ऐसा कभी नहीं मान पाए कि कला का कोई उद्देश्य नहीं होता। इसके उल्टे कला का अपना उद्देश्य होता है। उसका सम्बन्ध मानव—मन की विभिन्न दशाओं, भावनाओं और चित्तवृत्तियों से होता है। वह हमारी संवेदनाओं का स्पर्श करके उन्हें परिमार्जित करती है। इसलिए कला और काव्य—कला का सम्बन्ध लोक—सामान्य में घटित होने वाली घटनाओं और व्यवहारों से होता है। अपनी इन्हीं मान्यताओं के चलते वे 'कला, कला के लिए' सिद्धान्त का खुलकर विरोध करते हैं ताकि हिंदी की साहित्य—समीक्षा में यह सिद्धान्त धीरे—धीरे जड़ न पकड़ ले। इस विरोध का दूसरा कारण उनके अनुसार 'कला, कला के लिए' सिद्धान्त का बाहर से आना, और उस समय की साहित्य—समालोचना में बहुत भीतर तक चले आना कहा जा सकता है। वे बतलाते हैं कि यूरोप में कला और काव्य—समीक्षा के बड़े—बड़े सम्प्रदाय चित्रकारी, मूर्तिकारी, नक्काशी और बेलबूटों की सजावट आदि के लिए प्रसिद्ध रहे हैं। वहाँ की देखा—देखी यह सिद्धान्त अपनी उसी विचारधारा के साथ हिंदी आलोचना के क्षेत्र में चला आया है। लेकिन यह बात किसी ठोस आधार को स्थिर नहीं करती। वास्तविक तथ्य वे यह कह कर देते हैं कि जिस प्रकार बेलबूटे और नक्काशी की सजावट में मनोरंजन की भावना अनुस्यूत रहती है। उसका मानव—जीवन के यथार्थ और व्यवहारगत वृत्तियों से कोई सरोकार नहीं होता, उसी प्रकार 'कला, कला के लिए' सिद्धान्त को मानने वाले काव्य में भी बेलबूटे और

नक्काशी की सजावट की परिकल्पना करके उसे रंजनकारी पक्ष से जोड़ देते हैं। उनके अनुसार कला अपनी सृष्टि स्वयम् करती है, जिसका इस वास्तविक विराट सृष्टि से कोई सम्बन्ध नहीं है। कला का यह लोक उसकी कल्पना-शक्ति से निर्मित होता है, और इसी के अंदर वह अपनी अलग स्वायत्त सत्ता का आभास कराती है। वस्तुतः शुक्लजी कलावादियों के इन्हीं तर्कों की खिल्ली उड़ा रहे थे। वे अपने लेख 'काव्य में अभिव्यंजनावाद' में इस सिद्धान्त पर प्रहार करते हुए लिखते हैं।

“सारा उपद्रव काव्य को कलाओं के भीतर लेने से हुआ है। इसी कारण काव्य के स्वरूप की भावना भी धीरे-धीरे बेलबूटे और नक्काशी की भावना के रूप में आती गई। हमारे यहाँ काव्य की गिनती 64 कलाओं के भीतर नहीं की गई है। इसी से यहाँ वाक्वैचित्र्य के अनुयाइयों द्वारा चमत्कारवाद, वक्रोक्तिवाद आदि चलाए जाने पर भी इस प्रकार का वितंडावाद नहीं खड़ा किया गया। इधर हमारी हिंदी में भी काव्य-समीक्षा के प्रसंग में कला-शब्द की बहुत अधिक उद्धरणी होने लगी है। मेरे देखने में तो हमारे काव्य-समीक्षा क्षेत्र से जितनी जल्दी यह शब्द निकले उतना ही अच्छा है। इसका जड़ पकड़ना ठीक नहीं।”

अपने इसी लेख में शुक्लजी काव्य-रचना के भीतर शब्द और अर्थ के अंतःसम्बन्ध को विश्लेषित करते हैं। उनके अनुसार भाषा सर्वत्र व्यवस्थित शब्द-समूह के माध्यम से अर्थ का उद्घाटन करती है। काव्य में यही उक्ति रसात्मक और चमत्कार-विधायिनी कहलाती है। उनके विचार में काव्य एक-साथ मनोरंजन, भावोन्मेष और चमत्कृत करके हमारी संवेदनाओं को आह्लादित करता है। काव्य के स्वरूप पर विचार करते हुए कोई आलोचक जब उसकी अर्थ-संरचना का अनुशीलन-परीक्षण करने की कोशिश करता है तो वह अभिधा, लक्षणा और व्यंजना, तीनों शब्द-शक्तियों के सहारे उस वाच्यार्थ, लक्ष्यार्थ या व्यंग्यार्थ की तलाश करता है, जो काव्य में किसी-न-किसी रूप में प्रस्फुटित होता है। शुक्लजी के अनुसार काव्य में प्रत्येक प्रकार की रसात्मक या चमत्कार-विधायक उक्ति प्रायः वाच्यार्थ में अर्थ विस्फोट करती है। लक्षणा और व्यंजना शब्द-शक्ति का आह्वान कोई आलोचक तब करता है, जब उसे वाच्यार्थ में अर्थ की प्राप्ति नहीं होती। अतएव ये दोनों शब्द-शक्ति आलोचकों के ही अधिक काम आती हैं। कला की एक अलग व्याख्या श्री लक्ष्मीनारायण सुधांशु अपनी पुस्तक 'काव्य में अभिव्यंजनावाद' में करते हैं, जिसके अनुसार काव्य के सम्पूर्ण स्वरूप का विवेचन उसमें प्रयुक्त हुई पदावली को आधार मान कर किया जाता है। कला के सम्बन्ध में वे अपने विचार व्यक्त करते हुए लिखते हैं-

“कला कला के लिए है। इसका तात्पर्य समझने में बहुत ही वाक्विवस्तार करना पड़ा है। इसका तात्पर्य कला की उद्देश्यहीनता से नहीं है। इस कला सम्प्रदाय के अनुयाइयों ने कला के स्वरूप को व्यर्थ के वाद-विवाद से इतना प्रच्छन्न कर दिया कि उसका यथार्थ-रूप सहज ही स्पष्ट नहीं हो सकता। स्वयम् कवींद्र रविंद्र ने भी कला की

उद्देश्यहीनता उस रूप में स्वीकृत नहीं की जिस रूप में कलावादी प्रायः बोला करते हैं। उनका विचार इस सम्बन्ध में यही है कि कला जिस आकृति का सहारा लेती है, उससे वह अलग नहीं हो सकती। कहने का भाव इतना ही है कि कवि ने मौलिक रूप से जिस पदावली का प्रयोग किया है, उसी में उसकी कला निहित है। उसके स्वरूप को समझने के लिए यदि अन्य पदावली की योजना की जाएगी तो कला का रूप विकृत हो जाएगा। “ब्रेड्ले ने ऑक्सफोर्ड के अपने कविता-विषयक व्याख्यान में तर्कों की विराट आयोजना के साथ कला, कला के लिए ही मानी है। उन्होंने कला को बाह्य संसर्ग से बिलकुल मुक्त रख कर उसको अलग ही स्वतंत्र, पूर्ण और स्वयम् विधायक (आटोनोमस) संसार माना है। जीवन-तत्त्व को छोड़ देने से कला में कुछ तत्त्व ही नहीं रह सकता। एक कलावादी ने जीवन से निर्पेक्ष रह कर ही काव्यानुशीलन का ढंग बताया है। ब्रेड्ले की अन्य बातों को हम विशेष महत्त्व नहीं देते किन्तु कला का अर्थ स्वयम् कला ही है, यह कह कर उन्होंने बड़ी मार्मिकता का परिचय दिया है। किसी काव्य का अर्थ उस काव्य से भिन्न नहीं हो सकता। कवि के संगठित पदों को छोड़ कर अन्य पदों से कला के निर्वाह के साथ काव्य की व्याख्या नहीं हो सकती।”

श्री लक्ष्मीनारायण सुधांशुजी अपने विचार व्यक्त करते हुए कवींद्र रवींद्र की कलागत मान्यता का उल्लेख करते हैं, उन्होंने ब्रेड्ले के ऑक्सफोर्ड में दिये गए कविता-विषयक व्याख्यान के संदर्भ में उनकी कलागत मान्यताएं स्पष्ट करते हुए उनकी विवेकसम्मत आलोचना प्रस्तुत करने की चेष्टा की है। वे कला अथवा काव्य की उद्देश्यहीनता को उतना नहीं स्वीकार करते, जितना प्रायः किया जाता है। कला अथवा काव्य से जीवन की पृथकता तो उन्हें मान्य नहीं है, लेकिन वे इस सिद्धान्त का पूरा समर्थन करते दिखाई देते हैं कि ‘कला, कला के लिए’ ही है।

‘कला, कला के लिए’ सिद्धान्त की व्याख्या करते हुए शांतिप्रिय द्विवेदी अपनी पुस्तक ‘हमारे साहित्य निर्माता’ के लेख ‘प्रेमचंद’ में बतलाते हैं कि इस सिद्धान्त में एक गूढ़ ध्वनि छुपी हुई है। उनकी दृष्टि में यह ध्वनि इस अर्थ की व्यंजना करती है कि जिस प्रकार कोई मनुष्य अपने सामाजिक नियमों में बंध कर नहीं रहना चाहता, उसी प्रकार वह कला के क्षेत्र में भी किसी कठोर शासन में नहीं रहना पसंद करता। यह सिद्धान्त एक कलाकार को पूरी स्वतंत्रता दे देता है, जिसके द्वारा वह परिपाटीबद्ध सभी नियमों को एक ओर धकेल कर अपने विचारों और भावनाओं को उन्मुक्त आकाश में दूर तक छोड़ देता है। इससे एक कलाकार मनुष्य के सम्वेदन-संसार में प्रविष्ट हो कर उसे एक नए आनंद-लोक में ले जाता है। द्विवेदीजी के अनुसार यही उस कलाकार की मौलिकता है।

अब तक के विवेचन से हम यह जान-समझ पाए कि छायावाद कालीन हिंदी आलोचना में कला को केंद्रीय मुद्दा बना कर पाश्चात्य-साहित्य सिद्धान्तों पर आलोचकों के बीच परस्पर बहुत बहस हुई। यूरोप में व्यवसायवाद और उपयोगितावाद के विरुद्ध

प्रतिक्रियास्वरूप चल पड़ने वाले इस कलावाद की धूम जब हिंदी के आलोचकों की आलोचनात्मक बहसों में सुनाई देने लगी तो यह सिद्धान्त एक जुमले के तौर पर चल निकला। इस कलावाद का पर्यावसान धीरे-धीरे अभिव्यंजनावाद के भीतर हो गया, क्योंकि वही इसकी सर्वाधिक सशक्त चिन्तन-प्रणाली थी। फलतः अब उसी पर विचार करना युक्ति-संगत प्रतीत होता है।

अभिव्यंजनावाद-सिद्धान्त के प्रवर्तक इटली निवासी बेनेदितो क्रोचे थे। उन्होंने इस सिद्धान्त का प्रवर्तन अपनी 'सौंदर्यशास्त्र' नाम की पुस्तक के भीतर किया है। वे एक भाववादी, आत्मवादी या प्रत्ययवादी दार्शनिक थे, चिंतन-मनन के इसी धरातल पर उनका 'अभिव्यंजनावाद' सिद्धान्त प्रतिष्ठित है, और यहीं से उनके समूचे कला-दर्शन की व्यवस्थित विचारधारा जन्म लेती है। यह कहना कि यूरोप के जर्मनी, फ्रांस, इंग्लैंड इत्यादि देशों में क्रोचे से पहले 'कला, कला के लिए' सिद्धान्त के भीतर कलावादियों ने कला के स्वरूप को गम्भीरता से विश्लेषित नहीं किया, कला-चिन्तन की सुदीर्घ परम्परा की अनदेखी करना कहलाएगा। वस्तुतः क्रोचे कला-चिन्तन की इस सुदीर्घ व्यवस्थित परम्परा में एक विचारक और दार्शनिक के तौर पर उभर कर सामने आए और 20वीं सदी की यूरोपीय कला-समीक्षा में अपनी वह गहरी छाप छोड़ गए, जिसका असर न केवल वहाँ की समीक्षा पर बल्कि हिंदी की साहित्य-समीक्षा पर भी लम्बे समय तक दिखलाई देता है। उनकी अभिव्यंजना-सम्बंधी मान्यताओं की अनेक अनुगूँजें उस समय के हिंदी के आलोचकों की आलोचना में स्वीकार और नकार के दोनों रूपों में सुनाई पड़ती हैं।

आचार्य शुक्ल अभिव्यंजनावाद और संस्कृत के आचार्य कुंतक के वक्रोक्तिवाद में उक्ति की प्रधानता को लक्षित करके दोनों में समानता का प्रतिपादन करते हैं। इसी कारण वे अभिव्यंजनावाद को 'भारतीय वक्रोक्तिवाद का विलायती उत्थान' कहते हैं, किंतु उनका वैचारिक धरातल दूसरा है, वह अनुभववाद, प्रत्यक्षवाद, या वस्तु-जगत की भौतिक विचारधारा का धरातल है, जिसका आधार उपयोगितावाद है, जिसके अनुसार प्रत्येक कला को उपयोगितावाद के चश्मे से देखा जाता है, और सर्वत्र उसमें अंतर्निहित उद्देश्यों तथा प्रयोजनों की खोज की जाती है। आचार्य रामचंद्र शुक्ल का सन् 1934 का लिखा लेख 'काव्य में अभिव्यंजनावाद' इसका एक सशक्त आलोचनात्मक धरातल प्रस्तुत करता है। इसके बाद वे इसी लेख में बतलाते हैं कि क्रोचे अलंकार और अलंकार्य में कोई भेद खड़ा नहीं करते। इसके उल्टे वे तो अलंकार को शाब्दिक अभिव्यंजना और उक्ति से भिन्न कोई पदार्थ नहीं मानते। इसके उपरांत वे क्रोचे के मत का उल्लेख करते हुए लिखते हैं।

"अलंकार के सम्बन्ध में क्रोचे कहता है कि अलंकार तो शोभा के लिए ऊपर से जोड़ी हुई या पहनाई हुई वस्तु को कहते हैं। अभिव्यंजना या उक्ति में अलंकार जुड़ कैसे सकता है? यदि कहिये बाहर से, तो उसे उक्ति से सदा अलग रहना चाहिये। यदि

कहिये भीतर से तो वह या तो उक्ति के लिए दाल-भात में मूसलचंद होगा, अथवा उसका एक अंग ही होगा।”

आचार्य शुक्ल के इस बहुचर्चित आलोचनात्मक लेख में क्रोचे के अभिव्यंजनावाद सिद्धान्त का विरोध तो बहुत हुआ, जिसकी ओर काव्य-समीक्षा में बराबर लोगों का ध्यान जाता रहा है, किंतु उनके अंतर्विरोधों एवं वैचारिक असंगतियों की ओर बहुत कम लोगों का ध्यान गया है। पहली बात तो यह है कि शाब्दिक अभिव्यंजना या उक्ति क्रोचे के मत में अभिव्यंजना नहीं है। यह अभिव्यंजना का अत्यंत सामान्य और सरलीकृत अर्थ है, जिसे बहुधा सामान्य व्यवहार में स्वीकार किया जाता है। क्रोचे के अभिव्यंजनावाद सिद्धान्त की अभिव्यंजना केवल काव्यगत अभिव्यंजना नहीं है, वरन् वह एकाएक आकस्मिक रूप से किसी क्षण विशेष में अपनी सौंदर्य-सत्ता का आभास करा जाने वाली उस कलात्मक अंतःप्रज्ञा (intuition) से निष्पन्न या आविर्भूत है, जो प्रत्येक कला में उसकी स्वभावगत प्रकृति के अनुसार कलात्मक अभिव्यंजना के रूप में अभिव्यंजित होती है, केवल काव्यगत अभिव्यंजना के रूप में नहीं, शाब्दिक अभिव्यंजना या उक्ति के रूप में नहीं। दूसरी बात यह है कि जब क्रोचे अलंकार और अलंकार्य में कोई भेद खड़ा नहीं करते, जब वे अलंकार को शाब्दिक अभिव्यंजना और उक्ति से भिन्न कोई पदार्थ नहीं मानते तो यह कैसे कहा जा सकता है कि 'अलंकार के सम्बन्ध में क्रोचे कहता है कि अलंकार तो शोभा के लिए ऊपर से जोड़ी हुई या पहनाई हुई वस्तु को कहते हैं? यह तो सही है कि क्रोचे अलंकार और अलंकार्य में कोई भेद खड़ा नहीं करते, लेकिन क्रोचे के मत में ये दोनों कलात्मक अभिव्यंजना से भिन्न या पृथक कहाँ हैं? अलंकार चाहे ऊपर से पहनाई गई बाह्य वस्तु हो, या उसका सम्बन्ध अभिव्यंजना से भीतर का हो, दोनों ही अवस्थाओं में वह अंतःप्रज्ञा से निष्पन्न अखंड आंतरिक अभिव्यंजना का सहायक नहीं है, भीतर से वह या तो अभिव्यंजना के साथ छेड़-छाड़ करके उसे विकृत कर डालता है, या वह अभिव्यंजना का अविभाज्य अंग बनकर उसका सहजात धर्म हो जाता है, आरोपित धर्म नहीं। इस दशा में अलंकार अभिव्यंजना के साथ अभिन्न-संयुक्त होकर ही अभिव्यक्त होता है। बाहर से तो वह स्पष्ट ही अभिव्यंजना से पृथक होकर बहुत दूर की चीज़ हो जाता है। वस्तुतः वह क्रोचे का मुख्य आधार या धरातल नहीं है, उसका प्रमुख धरातल वह अभिव्यंजनात्मक कला-सौंदर्य है, जिसका जन्म शुद्ध अवबोध के क्षण में कलागत अंतःप्रज्ञा के कारण होता है। क्रोचे के अनुसार यदि कोई कला सचमुच ही कला है, और यदि वह अपने शुद्ध प्रकृतिस्थ रूप में अभिव्यंजना है तो प्रथमतः वह intuition (अंतःप्रज्ञा) है, जिसके लिए आचार्य शुक्ल 'सहजानुभूति' शब्द का व्यवहार करते हैं। वे क्रोचे के अभिव्यंजनावाद या कलावाद को एक काव्य-प्रतिमान मानकर बात करते हैं, और उसकी व्यवस्थित आलोचना करते हुए एक तर्कजाल बुनते हैं, किन्तु क्रोचे के लिए वह केवल काव्य का प्रतिमान नहीं है, वरन् वह कला मात्र का सिद्धान्त है। वह कलागत अभिव्यंजना का या उसे जन्म देने वाला एकमात्र अनिवार्य कारण है, उनका धरातल कला मात्र की रचना-प्रक्रिया का धरातल है, वक्रता या उक्ति-वैचित्र्य का नहीं,

चमत्कारप्रियता या अलंकारप्रियता का नहीं। ऐसे में क्रोचे के इस कलागत अभिव्यंजनावाद को भारतीय वक्रोक्तिवाद का विलायती उत्थान नहीं कहा जा सकता, और यदि कुछ कहा जा सकता है तो यह कि क्रोचे की प्रत्येक कलागत सौंदर्य सम्बन्धी धारणा या मान्यता के पीछे काम करने वाली वह शक्ति या अंतःप्रज्ञा है, जो कला—सृजन के क्षण में विशुद्धतः भाव—रूप हो उठती है, और अनूठी कलागत अभिव्यंजनाओं को जन्म देती है, जिसके पीछे आग्रह सहज—स्वभाविकता का है, वक्रोक्ति का नहीं।

छायावाद कालीन काव्य—समीक्षा में अभिव्यंजनावाद के स्वरूप को समझने से पहले उन बातों का ध्यान रखना बहुत ज़रूरी है जिनसे आचार्य शुक्ल और लक्ष्मीनारायण सुधांशु की आलोचना में अंतर्विरोध पैदा होते हैं, तथा उनकी वैचारिक मान्यताओं का अलग—अलग स्वरूप सामने आता है। शुक्लजी ने अपने लेख 'काव्य में रहस्यवाद' में कहा कि अपने यहाँ के वक्रोक्तिवाद में व्यंजना से अधिक काम लिया जाता है और यूरोपीय कला—समीक्षा में लक्षणा से अर्थ ग्रहण होता है। ठीक इसी बात का समर्थन करते हुए सुधांशुजी अपनी पुस्तक 'काव्य में अभिव्यंजनावाद' में लिखते हैं—

“यूरोप वाले लक्षणा से जितना काम लेते हैं उतना हम लोग नहीं। इसी कारण लक्ष्यपूर्ण उक्तियों का मर्म हम बहुधा समझ ही नहीं पाते। हमारे यहाँ व्यंजना की प्रकृति पर विशेष ध्यान दिया गया है।”

इसके अलावा ये दोनों आलोचक एक बात थोड़े—बहुत अंतर के साथ स्वीकार करते हैं कि अभिव्यंजनावाद अनुभूति या प्रभाव का विचार न करके वाग्वैचित्र्य के चिन्तन—पक्ष को प्रधानता देता है। लेकिन सुधांशुजी का मत इसलिए थोड़ा अलग लगता है कि वे यह पूर्ण रूप से नहीं मानते कि अभिव्यंजनावाद के भीतर अनुभूति या प्रभाव पर विचार बिलकुल हुआ ही नहीं। वे इस विचारधारा का सम्बन्ध अनुभूति, प्रभाव और वाग्वैचित्र्य तीनों से मानते हैं। उनकी इस मान्यता का विवेचन हम आगे करेंगे। पहले इस पर विचार करना उचित होगा कि उस समय की काव्य—समीक्षा में आचार्य कुंतक के काव्य—सिद्धान्त और क्रोचे के कला—चिंतन में कौन—कौन—सी समानताओं और असमानताओं पर बात हो रही थी ? श्री लक्ष्मीनारायण सुधांशु इसकी विवेचना करते हुए लिखते हैं—
“वक्रोक्तिवाद का प्रधान लक्ष्य ही वक्रतापूर्ण उक्ति है। दोनों मूलतः एक नहीं माने जा सकते और एक—दूसरे से प्रभावित हुए हैं, यह नहीं कहा जा सकता। दोनों की प्रकृति में यूरोप और भारत—वर्ष की प्रकृति की ही तरह असमानता है। वक्रोक्तिवाद की प्रकृति अलंकार की ओर विशेष तत्पर दिखाई देती है, लेकिन अभिव्यंजनावाद का बाह्य रूप से अलंकार के साथ सम्बन्ध नहीं है। अलंकार अनुगामी हो कर अभिव्यंजना के पीछे चल सकता है, वक्रोक्ति के साथ की भाँति सहगामी हो कर नहीं। इसका कारण यह है कि वक्रोक्तिवाद का जन्म और विकास उसी वातावरण में हुआ जहाँ बहुत दिनों तक अलंकार की तूती बोलती रही। अतएव उसमें वैसे वातावरण के संस्कार का रहना सम्भव ही है। अभिव्यंजनावाद में वक्रतापूर्ण उक्तियों का मान तो है ही, साथ ही स्वाभावोक्ति के

लिए भी उसमें यथेष्ट स्थान है। जिस व्यक्ति से किसी दृश्य का मनोरम बिम्ब ग्रहण हो, वह वक्रताहीन रहने पर भी अभिव्यंजनावाद की चीज़ है। वक्रोक्तिवाद में स्वाभावोक्ति को स्थान नहीं दिया गया है। अभिव्यंजनावाद के चिन्तन में स्पष्ट तीव्रता रहती है। उसमें पाठक या श्रोता को बहुत सोचने-विचारने की ज़रूरत नहीं पड़ती। नग्न रूप से कुछ कह देने को काव्यत्व नहीं समझा जाता। साथ ही अपने भावों को अलंकार की तर्हों में लपेट कर दिखलाना भी उससे अधिक मूल्य नहीं रखता। अभिव्यंजनावाद और वक्रोक्तिवाद में जितनी समानता है, उससे कहीं अधिक विषमताएं भी हैं।”

यह अपने-आप में बहुत ही सुखद और दिलचस्प है कि वक्रोक्तिवाद और अभिव्यंजनावाद में समानताओं और विषमताओं का विश्लेषण करते हुए सुधांशुजी दोनों चिंतन-प्रणालियों का स्वरूप उद्घाटित कर गए हैं। जैसा पहले कहा गया है कि आचार्य कुंतक का 'वक्रोक्तिवाद' एक काव्य-सिद्धान्त है, और अभिव्यंजनावाद का सम्बन्ध कलात्मक अभिव्यंजना के स्फुरित होने की समूची प्रक्रिया से है, लेकिन श्री सुधांशुजी की आलोचना से स्पष्ट है कि उस युग के अन्य साहित्य-समीक्षकों की तरह वे भी क्रोचे के अभिव्यंजनावाद को एक काव्य-सिद्धान्त मान कर ही बात करते हैं। जब वे कहते हैं कि अभिव्यंजनावाद में स्वभावोक्ति के साथ-साथ वक्रतापूर्ण उक्तियों का मान रहता है, तब उनकी आँखों के आगे से जाने-अनजाने क्रोचे की कलात्मक अभिव्यंजना का स्वरूप ओझल होने लगता है। यह पूरी तरह कलात्मक अभिव्यंजना की प्रकृति पर निर्भर करता है कि उसमें वक्रोक्ति की प्रधानता होगी या स्वभावोक्ति की, लेकिन इन दोनों ही स्थितियों में कलाकार और उसकी अभिव्यंजना का अलंकारगत वक्रता या स्वाभाविकता से कोई लेना-देना नहीं है, क्योंकि स्फुरित आंतरिक अभिव्यंजना तो बस अपनी मूल प्रकृति में स्फुरित होती है, उसकी प्रकृति ही कुछ ऐसी है कि उसे अपने ऊपर वस्तु और अलंकार दोनों में से किसी का भी शासन मान्य नहीं है। सुधांशुजी ने वक्रोक्तिवाद के प्रधान लक्षण वक्रतापूर्ण उक्ति का अध्याहार अभिव्यंजनावाद में कर दिया है। अभिव्यंजनावाद के भीतर यद्यपि वे स्वाभाविकता को स्थान देते हैं तथापि उनके चिंतन से स्पष्ट है कि अभिव्यंजनावाद में वक्रतापूर्ण उक्ति के प्रवेश की गुंजाइश थोड़ी या बहुत बनी ही रहती है। इसके उल्टे वक्रोक्तिवाद में स्वाभाविकता के लिए कोई स्थान नहीं दिखाई देता। इसी पुस्तक में सुधांशुजी आचार्य शुक्ल की अभिव्यंजनावाद-सम्बन्धी धारणा का उत्तर देते हुए अपने भिन्न मत का प्रतिपादन करते हैं। वे कहते हैं कि अभिव्यंजनावादियों ने काव्य-वस्तु का तिरस्कार कदापि नहीं किया है। उन्होंने तो सिर्फ इसका आग्रह किया है कि कला अथवा काव्य के परिशीलन में काव्यगत और कलागत आकारों-प्रकारों, शब्दों, भावों, चित्रात्मक छवियों, विचारों आदि का ध्यान रखा जाना चाहिये। काव्य में अभिव्यंजित अर्थ का विचार करते हुए बाह्य घटनाओं, स्थितियों-परिस्थितियों का सहारा लिया जा सकता है, किन्तु ऐसा करते हुए आलोचक की दृष्टि इस आधारभूत तथ्य पर हमेशा केंद्रित रहनी चाहिये कि बाहर से लाई गई अर्थ-प्रक्रियाओं का काव्य में व्यंजित अर्थ की रमणीयता से कोई सम्बन्ध है या नहीं? शुक्लजी सुधांशुजी की अभिव्यंजनावाद-विषयक

धारणा के विरुद्ध उसी के संदर्भ में दृढ़तापूर्वक अपना मत रखते हैं। उनके अनुसार, “अभिव्यंजनावाद अनुभूति या प्रभाव का विचार छोड़ केवल वाग्वैचित्र्य को पकड़कर चला है। पर वाग्वैचित्र्य का हृदय की गम्भीर वृत्तियों से कोई सम्बन्ध नहीं है।”

वाग्वैचित्र्य और उक्ति-चमत्कार को लेकर आचार्य कुंतक का भारतीय ‘वक्रोक्तिवाद’ चला है, क्रोचे का अभिव्यंजनावाद नहीं। उसमें कला के रूप (form) की महत्ता का प्रतिपादन अवश्य हुआ है, जो कलात्मक अभिव्यंजना द्वारा नियोजित है, लेकिन वाग्वैचित्र्य का वैसा अतिशय कठोर आग्रह कहीं नहीं है। कला का रूप अपनी प्रत्येक स्थिति में सदा वाग्वैचित्र्य या उक्ति चमत्कारपूर्ण होगा ही, ऐसा समझना नितांत भ्रामक और असंगत है। शुक्लजी द्वारा लगाया गया यही वह आरोप है, जिसके चलते अभिव्यंजनावाद पर उस समय की आलोचना में एक प्रकार की वैचारिक उठा-पटक दिखाई देती है। आचार्य नंददुलारे वाजपेयी अपनी पुस्तक ‘हिंदी साहित्य 20वीं शताब्दी’ के लेख ‘रामचंद्र शुक्ल-1’ में अभिव्यंजनावाद-सम्बन्धी अपनी अलग मान्यता के साथ सामने आते हैं। वे कहते हैं—

“काव्य अथवा कला का सम्पूर्ण सौंदर्य अभिव्यंजना का ही सौंदर्य नहीं है। अभिव्यंजना काव्य नहीं है, काव्य अभिव्यंजना से उच्चतर तत्व है। उसका सम्बन्ध मानव-जगत और मानव-वृत्तियों से है, जबकी अभिव्यंजना का सम्बन्ध केवल सौंदर्यपूर्ण प्रकाशन से है।” अपने इस मत को विस्तार देते हुए वे इसी पुस्तक में संकलित लेख ‘रामचंद्र शुक्ल भाग-2’ में कहते हैं कि अभिव्यंजनावादी, कलावादी चिन्तक भारत में भी हुए। उन्होंने भी अभिव्यक्ति-शैली को अधिक प्राश्रय दिया है। उनकी साहित्य-समीक्षा भी उपमा, अर्थ-गौरव और पद-लालित्य के आलंकारिक आधार पर स्थिर हो गई थी। कहने को तो वह भी अभिव्यंजनावाद का ह्रासोन्मुख काल था, पर शुक्लजी ने अपने यहाँ के अभिव्यंजनावाद का कभी कोई विरोध नहीं किया। ऐसा कहते हुए वाजपेयीजी ने संस्कृत के बहुप्रयुक्त कथन ‘उपमा कालिदासस्य भारवेरर्थगौरवम्। दंडिनः पदलालित्यम् माघे संतित्रयो गुणः।’

इसके बाद उन्होंने भारतीय और पाश्चात्य अभिव्यंजनावाद की तुलना करते हुए कहा कि क्रोचे और ब्रेड्ले जैसे यूरोपीय समीक्षकों ने उत्कृष्ट मानसिक तत्व और प्रतिभा का अभिव्यंजना में ही अध्याहार कर दिया है, लेकिन इसके बिलकुल उल्टे अपने यहाँ के अभिव्यंजनावादियों ने ऐसा कोई काम नहीं किया। इसके बाद वाजपेयीजी ने परोक्ष-रूप से यह कह दिया है कि शुक्लजी अभिव्यंजनावाद का विरोध केवल विरोध के लिए कर रहे थे और वह भी अभिव्यंजना शब्द को पकड़कर। शुक्लजी पर लगभग इसी तरह का आरोप प्रसादजी ने भी अपने लेख ‘रस’ में लगाया था। ऐसा आक्षेप करते हुए उन्होंने लिखा—

“कहा जाता है कि अभिव्यंजनावाद अनुभूति या प्रभाव का विचार छोड़कर वाग्वैचित्र्य को पकड़कर चला। पर वाग्वैचित्र्य का दृश्य, गम्भीर वृत्तियों से कोई सम्बन्ध नहीं, वह

केवल कुतूहल उत्पन्न करता है। तब तो यह मानना पड़ेगा कि 'विशिष्ट-पद-रचना-रीति' और वक्रोक्ति को प्रधानता देने वाले अलंकारवादी भामह, दंडी, वामन और उद्भट आदि अभिव्यंजनावादी ही थे।"

इन आपत्तियों के संदर्भ में आचार्य शुक्ल की आलोचना को देखकर यह बात बहुत हद तक सही लगती है कि अभिव्यंजनावाद का विरोध शुक्लजी ने केवल इस वजह से किया है कि वह कला के क्षेत्र में बाहर से आई हुई विचारधारा है। वरना जितनी परेशानी उन्हें क्रोचे के अभिव्यंजनावाद सिद्धान्त से है, उससे कहीं अधिक परेशानी संस्कृत के आलंकारिक आचार्यों और कुंतक के वक्रोक्तिवाद से हुई होती। लेकिन नंददुलारे वाजपेयीजी की यह बात तो बिलकुल ठीक नहीं कही जा सकती कि शुक्लजी ने अभिव्यंजनावाद का प्रतिशोध करते हुए उसकी समस्त उपपत्तियों को एक किनारे धकेल कर सिर्फ अभिव्यंजना या अभिव्यंजनावाद शब्द को पकड़ लिया है। दूसरी बात यह है कि सौंदर्यपूर्ण प्रकाशन का सम्बन्ध जितना अभिव्यंजना से है, उतना ही काव्य से भी है, काव्य अभिव्यंजना से भिन्न वस्तु नहीं है। क्रोचे के अनुसार प्रत्येक कला की तरह वह स्वयं अभिव्यंजना है, और यदि नहीं है तो वह काव्य ही नहीं है। हाँ उन्होंने यह कहकर इस समस्या को किंचित सुलझाने की कोशिश अवश्य की है कि अभिव्यंजनावाद के प्रवर्तक क्रोचे और फिर ब्रेड्ले ने अभिव्यंजना में प्रभाव और उच्चतर मानसिक तत्व का अध्याहार कर दिया है। इस संदर्भ में श्री सुधांशुजी का चिन्तन वाजपेयीजी से कहीं आगे बढ़ा हुआ दिखाई देता है। लेकिन उनकी अभिव्यंजनावाद-सम्बन्धी विवेचना में एक आलोचक के अंतर्विरोध भी उजागर होते हैं। आचार्य शुक्ल के अभिव्यंजनावाद के विरोध का जवाब देते वक्त वे यह स्पष्टतः स्वीकार करते हैं कि अभिव्यंजनावाद में प्रभाव, अनुभूति और वाग्वैचित्र्य तीनों का थोड़ा या बहुत विचार हुआ है। उनके अनुसार—

"यहाँ पर यह स्पष्ट कर देना उचित है कि अभिव्यंजनावाद का थोड़ा बहुत सम्बन्ध अनुभूति, प्रभाव तथा वाग्वैचित्र्य तीनों से है। बिना अनुभूति के सहजानुभूति का होना असम्भव है। यहाँ अनुभूति और सहजानुभूति का अंतर स्पष्ट करने के लिए यह कहना आवश्यक है कि अनुभूति बाह्य जगत के प्रभाव से उत्पन्न होती है और सहजानुभूति कल्पना का बोध-पक्ष है। कल्पना के मूल में अनुभूति का कितना हाथ है, यह उसके तत्व से परिचय रखने वाले अच्छी तरह जानते हैं। इस रूप में यह बात सच्ची है कि अनुभूति को जितनी व्यापकता यहाँ मिली है, उतनी क्रोचे के अभिव्यंजनावाद में क्या, यूरोप के किसी साहित्यिक वाद में नहीं। प्रभाव के विषय में यही कहा जा सकता है कि जो सौंदर्य-विधान अच्छा होगा उसमें प्रभुविष्णुता स्वतः आ जाती है। कलाकार की आध्यात्मिक-सत्ता जिस सौंदर्य-विधान में सन्निहित रहेगी, वह मनुष्य की रागात्मिक-वृत्तियों को अपनी ओर आकर्षित किये बिना नहीं रह सकती। अभिव्यंजनावाद सौंदर्य-विधान से भिन्न नहीं है। अब केवल वाग्वैचित्र्य पर विचार करना है। वाग्वैचित्र्य अभिव्यंजनावाद का ध्येय नहीं है, किन्तु यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि उसमें वाग्वैचित्र्य के लिए स्थान ही नहीं है। यदि कलाकार का ध्यान केवल अपने कथन की विचित्रता में ही

लगा रहे तो अवश्य ही वह काव्य न रहकर एक तमाशा खड़ा करेगा। क्लिष्ट कल्पित वक्रता सर्वथा निंदनीय है। स्वभावतः ही कथन में जो वक्रता उत्पन्न हो, उसमें ही काव्यत्व मान सकते हैं, किंतु काव्यत्व की समस्त व्याप्ति इसी वक्रता में समझना बड़ी भूल होगी। मूल वस्तु में काव्यत्व नहीं रहता, उसकी सच्ची व्यंजना में काव्यत्व मानना चाहिये। अभिधा द्वारा सीधे कथन में काव्यत्व न मानकर व्यंजक काव्य में उसकी अवस्थिति मानी जाती है। अभिव्यंजनावाद में वाग्वैचित्र्य को जितना स्थान मिला है, उससे अधिक कलाकारों ने उसके नाम पर वाग्विस्तार किया है।”

वाग्वैचित्र्य पर विचार करते हुए सुधांशुजी यह मानते हैं कि अभिव्यंजनावाद में स्वाभाविक वक्रता रहती है। अर्थात् वह अनायास ही सहज रूप से कलात्मक अभिव्यंजना में प्रस्फुटित होती है, सायास या प्रयत्नपूर्वक नहीं। इसी में अभिव्यंजना का सौंदर्य वास करता है। सुधांशुजी मूल-वस्तु या अभिधा में काव्यत्व न मान कर अभिव्यंजना में मानते हैं। उनकी यह बात गौरतलब है कि अभिव्यंजनावाद में वाग्वैचित्र्य को ले कर आलोचकों ने बहुत वाग्विस्तार किया है। यहाँ तक तो सुधांशुजी ने शुक्लजी की अभिव्यंजनावाद सम्बंधी मान्यताओं का प्रतिरोध किया है और इसका अपना वैचारिक महत्व है। लेकिन उनके विचारों का अनुशीलन करते हुए आश्चर्य तब होता है जब वे शुक्लजी की वैचारिक प्रतिपत्तियों को अपने मत के समर्थन में उद्धृत करते हुए अभिव्यंजनावाद के प्रवर्तक क्रोचे को भी उनसे सहमत होने की अनिवार्यता बतलाने लगते हैं। यहाँ पहुँचकर उनके विचारों की एक-सूत्रता नष्ट हो जाती है और आलोचना का ताना-बाना बिखरने लगता है। ऐसे में उनके वैचारिक अंतर्विरोध स्पष्ट ही सामने आने लगते हैं। शुक्लजी का हवाला दे कर वे अपनी बात इस प्रकार रखते हैं—

“पश्चिमी साहित्यशास्त्रियों ने काव्य में कल्पना को विधायक अवयव माना और इसकी महत्ता का स्वर इतना ऊँचा किया कि भाव बिलकुल ही गौण हो गया। क्रोचे ने कल्पना के बोध-पक्ष पर ही विशेष ध्यान दिया। भावों की सत्ता को उन्होंने विशेष महत्व नहीं दिया। आचार्य शुक्ल ने लिखा है, ‘इटली निवासी क्रोचे ने अपने ‘अभिव्यंजनावाद’ के निरूपण में बड़े कठोर आग्रह के साथ कला की अनुभूति को ज्ञान या बोध-स्वरूप ही माना है। उन्होंने उसे स्वयम् प्रकाश ज्ञान, प्रत्यक्ष-ज्ञान, तथा बुद्धि-व्यवसाय-सिद्ध या विचार-प्रसूत ज्ञान से भिन्न, केवल कल्पना में आई हुई वस्तु-व्यापार-योजना का ज्ञान मात्र माना है। वे इस निर्पेक्षता को बहुत दूर तक घसीट ले गए हैं। भावों या मनोविकारों तक को उन्होंने काव्य की उक्ति का विधायक अवयव नहीं माना है। पर न चाहने पर भी अभिव्यंजना या उक्ति की अनभिव्यक्तिपूर्ण रूप में भावों की सत्ता उन्हें स्वीकार करनी पड़ी है। इससे वे अपना पीछा नहीं छुड़ा सके हैं।”

सुधांशुजी की आलोचना के बारे में अधिक कुछ न कह कर यही कहना युक्ति-संगत प्रतीत होता है कि वे अपनी स्थापनाओं और अंतर्विरोधों के साथ शुक्लजी की अभिव्यंजनावाद-सम्बन्धी मान्यताओं से कहीं सहमत और कहीं असहमत होते हैं। हिंदी की काव्य-समीक्षा में क्रोचे के अभिव्यंजनावाद सिद्धान्त की वह दार्शनिक गहराई बहुत

कम देखने में आती है, जो कलात्मक अभिव्यंजना के व्यवहार रूप में आने या उसके जन्म लेने की पूरी प्रक्रिया को सामने ला सके। छायावाद कालीन काव्य-समीक्षा में प्रभाव, अनुभूति, वाग्वैचित्र्य, उक्ति चमत्कार, वस्तु, अलंकार और उद्देश्यगत प्रयोजनों के संदर्भ में अभिव्यंजनावाना और वक्रोक्तिवाद पर बहुत बहस हुई। अभिव्यंजनावाना को काव्य के प्रतिमान के रूप में देखा गया, और वह भी भावक या पाठक के अर्थ ग्रहण की प्रक्रिया तथा उपयोगितावादी आवश्यकताओं को ध्यान में रखते हुए। निःसंदेह इसका अपना वैचारिक एवं काव्य-शास्त्रीय महत्व है, पर क्रोचे के कला-चिन्तन से स्पष्ट है कि वे अंतःप्रज्ञा या अभिव्यंजना से सम्बन्ध रखने वाले इन सभी प्रश्नों पर कलाकार या रचनाकार के संदर्भ में उसकी समूची सृजन-प्रक्रिया पर विचार कर रहे थे।

संदर्भ

1. जयशंकर प्रसाद, 'काव्य और कला', 'काव्य और कला तथा अन्य निबंध', लोकभारती प्रकाशन, संस्करण सन् 2000, पृ0-19-22
2. किशोरीदास वाजपेयी, 'साहित्य की उपक्रमणिका', 1932, हिंदी ग्रंथ रत्नाकर कार्यालय, बम्बई, पृ0-13-14
3. रामचंद्र शुक्ल, 'काव्य में अभिव्यंजनावाना', चिन्तामणि, भाग-2. तृतीय संस्करण सन् 1984, नागरी प्रचारिणी सभा, काशी, पृ0-144
4. लक्ष्मीनारायण सुधांशु, 'काव्य में अभिव्यंजनावाना' 1943, पंचम संस्करण, बिहार राष्ट्र-भाषा परिषद, पृ0-48-58
5. रामचंद्र शुक्ल, 'काव्य में अभिव्यंजनावाना' चिन्तामणि, भाग-2. तृतीय संस्करण, सन् 1984, नागरी प्रचारिणी सभा, काशी, पृ0-138
6. लक्ष्मीनारायण सुधांशु, 'काव्य में अभिव्यंजनावाना', 1943, पंचम संस्करण, बिहार राष्ट्र-भाषा परिषद, पृ0-58
7. लक्ष्मीनारायण सुधांशु, 'काव्य में अभिव्यंजनावाना', 1943, पंचम संस्करण, बिहार राष्ट्र-भाषा परिषद, पृ0-60-61
8. रामचंद्र शुक्ल, 'काव्य में रहस्यवाना', चिन्तामणि, भाग-2. तृतीय संस्करण, सन् 1984, नागरी प्रचारिणी सभा, काशी, पृ0-78
9. नंददुलारे वाजपेई, 'रामचंद्र शुक्ल, भाग-1', हिंदी साहित्य 20वीं शताब्दी, लोकभारती प्रकाशन, संस्करण-1977, पृ0 83
10. जयशंकर प्रसाद, 'रस', 'काव्य और कला तथा अन्य निबंध', लोकभारती प्रकाशन, संस्करण सन् 2000, पृ0-51
11. लक्ष्मी नारायण सुधांशु, 'काव्य में अभिव्यंजनावाना', 1943, पंचम संस्करण, बिहार राष्ट्र-भाषा परिषद, पृ0-59
12. लक्ष्मी नारायण सुधांशु, 'काव्य में अभिव्यंजनावाना', 1943, पंचम संस्करण, बिहार राष्ट्र-भाषा परिषद, पृ0-36



नवजागरण और स्त्री प्रश्न

डॉ. दीपक सिंह

सहायक प्राध्यापक हिन्दी
राजीव गांधी शासकीय स्नातकोत्तर महाविद्यालय
अम्बिकापुर जिला-सरगुजा (छ.ग.)

नवजागरण उन्नीसवीं सदी की एक प्रमुख परिघटना थी। इस नवजागरण के दौरान भारतीय समाज में व्याप्त सामाजिक बुराइयों को दूर करने के अनेक प्रयास किये गए। इन सामाजिक बुराइयों में ज्यादातर स्त्री के जीवन से सीधे-सीधे जुड़ी थीं इसलिए नवजागरण के दौरान स्त्री की सामाजिक स्थिति पर एक नए ढंग से सोचने-समझने की आवश्यकता महसूस की गई। सती प्रथा, बाल-विवाह, विधवा-विवाह, बेमेल-विवाह, स्त्री शिक्षा, पर्दा प्रथा आदि ऐसे प्रश्न थे जो सीधे स्त्री जीवन से जुड़े थे।

सती प्रथा भारतीय समाज में व्याप्त एक ऐसी बुराई थी जिसमें पति की मृत्यु के बाद पत्नी को उसकी चिता के साथ जिंदा जलना पड़ता था। इसको महिमामंडित इस तरह से किया गया था कि स्त्री अपने पातिव्रत्य का प्रमाण प्रस्तुत करते हुए स्वेच्छा से इस प्रथा को स्वीकार करती है, किन्तु इसकी वास्तविकता यह थी कि जबरदस्ती स्त्रियों को पति की चिता पर बैठा दिया जाता था। स्त्री जीवन की दूसरी समस्या बाल-विवाह ने इस समस्या को और विकराल बना दिया था। कई बार वे नहीं बालिकाएं जो पति और पातिव्रत्य का अर्थ तक नहीं समझती थीं, इस कुप्रथा की भेंट चढ़ जाती थीं। नवजागरण के अग्रदूत कहे जाने वाले राजा राम मोहन राय ने इस दिशा में उल्लेखनीय प्रयास करते हुए ब्रिटिश गवर्नर लार्ड विलियम बेंटिक के सहयोग से सती-प्रथा पर पूर्णतः रोक लगवाई तथा इसके खिलाफ बाकायदा एक कानून पास करवाने में सफलता प्राप्त की।

बाल-विवाह, विधवा-विवाह तथा बेमेल-विवाह ये तीनों कुरीतियाँ एक दूसरे से जुड़ी हुई थीं। बाल-विवाह का परिणाम अक्सर बेमेल-विवाह होता था क्योंकि माता-पिता अपनी कम उम्र की बालिकाओं का विवाह उनसे दुगुने उम्र के पुरुष के साथ कर दिया करते थे। वे बच्चियां जिनका विवाह कम उम्र में कर दिया जाता था, उनको कई बार वैधव्य का दंड भी झेलना पड़ता था। सच बात तो यह है कि उनको विवाह का मतलब भी नहीं पता था और विधवा होने के कष्ट से भी उनका कोई परिचय नहीं था लेकिन उन्हें समाज में विधवाओं के लिए बनाए गए कठिन नियमों का पालन करना पड़ता था। नवजागरण के दौरान जब समाज सुधारकों ने समाज की विभिन्न

कुरीतियों पर विचार किया तो स्त्री जीवन की यह समस्या केंद्र में आई। जिसके पश्चात बाल-विवाह पर रोक लगाई गई तथा विधवाओं के पुनर्विवाह को कानूनी मान्यता प्राप्त हुई।

दरअसल स्त्री जीवन से जुड़ी इन तमाम समस्याओं के मूल में स्त्री को शिक्षा के अधिकार से वंचित रखना एक प्रमुख कारण था। भारतीय समाज में स्त्री का पूरा जीवन विवाह के इर्द-गिर्द केन्द्रित था। उसके पैदा होने के साथ ही विवाह की समस्या उससे जुड़ जाती थी। स्त्री-जीवन की सम्पूर्ण गति, नियति विवाह के परिणाम पर ही निर्भर करती थी। स्त्रियों के जीवन के सभी कार्यकलाप पुरुष पर आश्रित और केन्द्रित थे। नवजागरण के दौरान पहली बार स्त्री को एक स्वतंत्र अस्तित्व के रूप में या यों कहें कि मनुष्य के रूप में देखने-समझने की आवश्यकता महसूस की गई। इसी का परिणाम था कि हमारे सुधारकों का ध्यान स्त्री को शिक्षित करने की ओर गया। देश के अलग-अलग हिस्सों में लड़कियों के लिए अनेक स्कूल खोले गए तथा सुधारकों ने लड़कियों को स्कूल भेजने के लिए घर-घर जाकर प्रचार-प्रसार भी किया। इस कार्य के लिए स्वामी दयानंद सरस्वती ने वेदों और उपनिषदों से स्त्री शिक्षा का उदाहरण प्रस्तुत करते हुए उन तमाम लोगों को जवाब भी दिया जो स्त्री-शिक्षा के विरोध में थे। इस दृष्टि से सावित्री बाई फुले का योगदान अविस्मरणीय है जिन्होंने समाज के तमाम विरोधों को झेलते हुए भी स्त्री-शिक्षा के अपने प्रण को नहीं छोड़ा और निम्नवर्गीय स्त्रियों की शिक्षा के लिए लगातार प्रयत्नशील रहीं।

नवजागरण के परिणामस्वरूप ही हिन्दी में भी स्त्री-केन्द्रित अनेक पत्र-पत्रिकाओं का प्रकाशन प्रारम्भ हुआ तथा स्त्री जीवन की पीड़ा को धारावाहिक तरीके से इन पत्रिकाओं में दर्ज किया गया। बालाबोधिनी, स्त्री-दर्पण, चाँद आदि प्रमुख पत्रिकाएँ थीं जो पूर्णतः स्त्री जीवन पर केन्द्रित थीं। इसके साथ ही साहित्य की विषयवस्तु में भी व्यापक बदलाव हुआ तथा स्त्री जीवन के विभिन्न पीड़ादायक चित्र साहित्य की विषयवस्तु बने। इस तरह से हम देखें तो कह सकते हैं कि नवजागरण के दौरान पहली बार स्त्री की एक मनुष्य के रूप में पहचान की गई तथा उसके जीवन पर विभिन्न दृष्टिकोणों से विचार-विमर्श किया गया। नवजागरण के सभी समाज-सुधारकों ने यह बात गहराई से महसूस की कि स्त्री-जीवन में सुधार के बिना किसी भी तरह के समाज-सुधार की कल्पना नहीं की जा सकती।

इन सब सुधारों के परिणामस्वरूप स्त्री-जीवन के वास्तविक स्वरूप में कितना और कैसा परिवर्तन आया इस पर विद्वानों की अलग-अलग राय है और वह वाजिब भी है लेकिन इस बात से इंकार नहीं किया जा सकता कि स्त्री शिक्षा का केंद्र में आना नवजागरण का हासिल है। बाद के विभिन्न स्त्री-अध्येताओं ने नवजागरण के इन तमाम सुधारों पर इस आधार पर सवाल खड़ा किया कि ये सभी सुधार उच्च वर्गीय समाज तक ही सीमित थे तथा निम्नवर्गीय स्त्रियों की स्थिति में इनसे कोई परिवर्तन नहीं आया,

बल्कि उन्होंने निम्नवर्गीय स्त्रियों के लिए अलग तरह की समस्याएं ही खड़ी कीं। साथ ही यह भी उल्लेखनीय है कि जिन समस्याओं को नवजागरण के दौरान उठाया गया, वे सभी समाजों में एक तरह से नहीं थीं।

नवजागरण के महत्व को स्वीकार करते हुए यह भी नहीं भूलना चाहिए कि उसका स्त्री विषयक चिन्तन व सुधार का नजरिया पूर्णतः पुरुषवादी था, बाद के विद्वानों ने इस पर अलग-अलग तरह से अपने विचार प्रस्तुत किये हैं। स्त्री-जीवन में सुधार की यह सारी संकल्पना उस भारतीय समाज में सुधार से जुड़ी हुई थी, जो रूढ़ियों और कुप्रथाओं में बुरी तरह जकड़ा हुआ था। स्त्री-जीवन में किये गए सुधारों को जब हम इस रोशनी में देखते हैं तो नवजागरण की सच्ची तस्वीर सामने आती है। प्रो० सुधा सिंह नवजागरण के नजरिये पर सवाल खडा करती हैं –“यहाँ स्त्री केंद्र में नहीं है बल्कि हिन्दू समाज की सड़ी दशा को सुधारने के लिए और समाज को बदलते समय के अनुकूल ढालने के लिए, स्त्रियों की अमानवीय स्थिति को दुरुस्त करने का प्रयास है। तत्कालीन समाज में स्त्रियों में व्याप्त परदा-प्रथा, अशिक्षा, अन्धविश्वास, बाल-विवाह, विधवा-विवाह का निषेध, सती-प्रथा का चलन आदि कुरीतियों का नवजागरण के प्रसंग में जिक्र करने के साथ यह ध्यान रखना चाहिए कि ये सब कुरीतियाँ स्त्रियों में स्वतःस्फूर्त नहीं 'व्याप' गई थीं, बल्कि इनके लिए समाज में मजबूत आधार व्याप्त था। नवजागरण के पुरोधों ने इन सब कुरीतियों के आर्थिक आधारों को कभी चुनौती नहीं दी। समाज में अमानुषिक स्थितियों में जी रही स्त्री को समाज से प्रतिष्ठा और प्रशंसा तभी प्राप्त हो सकती थी जब वह उपरोक्त प्रथाओं के आधार पर कठोर संयम और कुरीतियों से जकड़ कर जीना सीख ले।”

विवाह भारतीय समाज में एक अनिवार्य आवश्यकता मानी जाती है, इसीलिये बाल-विवाह, बेमेल-विवाह और विधवा पुनर्विवाह जैसे मुद्दे नवजागरण के केंद्र में आये। ये तीनों ही मुद्दे एक-दूसरे से जुड़े हुए थे। बचपन में किये जाने वाले विवाह अक्सर बेमेल विवाह होते थे और विधवा होने की स्थिति ज्यादातर इसी कारण उपस्थित होती थी। स्त्री एक वस्तु के रूप में व्यवहृत होती थी जिसका एक-परिवार से दूसरे परिवार में लेन-देन किया जाता था। लेन-देन की इस प्रथा का प्रमाण चाँद पत्रिका में 'कौशिक' नाम के सज्जन के 'विवाह या सर्वनाश' शीर्षक से लिखे गए लेख से मिलता है। इसमें वह मथुरा की एक घटना का उल्लेख करते हैं जिसमें छः महीने की बच्ची का विवाह किया जा रहा था। वहाँ मौजूद लोगों से जब कौशिक जी ने इस घटना की सच्चाई पता की, तो पता चला कि ऐसे विवाह यहाँ आम हैं, जो 'बदलुआ' कहलाते हैं। इसका अर्थ यह था कि अगर एक घर में लड़की और एक लड़का हुआ और दूसरे में भी एक लड़की और एक लड़का तो वे इनका विवाह अदले-बदले में कर लेते हैं।

जिस समाज में स्त्री की यह स्थिति थी कि विवाह जीवन का एकमात्र लक्ष्य हो गया हो उस समाज में सुधार की थोड़ी नहीं बहुत आवश्यकता थी और आज भी है। उस समय की विभिन्न पत्रिकाओं से इस बात का प्रमाण मिलता है कि विधवा के पुनर्विवाह की जो

बात की गई, वह इसलिए कि वे विधवाओं को कुमार्ग पर जाने से बचाना चाहते थे। यह कहा गया कि विधवाओं के कुमार्ग पर जाने से इस समाज का पतन हो रहा है इसलिए उनका विवाह करा देना आवश्यक है। उस विवाह के बाद उनकी क्या स्थिति होगी, इस सब पर बहुत सोचने-विचारने की आवश्यकता नहीं महसूस की गई। विधवा-पुनर्विवाह को लेकर अनेक मत समाज में प्रचलित थे। जहाँ मुखर रूप में ज्यादातर लोग विधवा-विवाह की आवश्यकता को महसूस कर रहे थे वहीं छिपे स्वरो में उस पर सवाल भी खड़े कर रहे थे। एक मामला क्षत योनि और अक्षत-योनि को लेकर था। कुछ लोगों का यह मानना था कि उन्हीं विधवाओं का विवाह कराया जाना चाहिए। जिनका उनके पति से कोई संपर्क नहीं हुआ था। एक दूसरा विचार यह था कि विधवा हिन्दू स्त्रियों को मुसलमान बनाए जाने की कोशिशें की जा रही हैं इसलिए इन विधवाओं का विवाह करा देना ही एकमात्र उपाय है। इसी के साथ यह बात भी जोड़ी गई कि काम का उद्दाम आवेग उन्हें वेश्यावृत्ति की ओर धकेलता है इसलिए विवाह कर गृहस्थ जीवन में उनका प्रवेश करा देना हिन्दू धर्म की सुरक्षा की दृष्टि से श्रेयस्कर है। नवजागरण कालीन प्रमुख स्त्री पत्रिका चाँद के संपादक श्रीयुत रामरख सिंह सहगल हिन्दू विधवाओं के दूसरे धर्मों में जाने की अपनी चिंता का इजहार इन शब्दों में करते हैं— “अधिकांश हिन्दू विधवाएं हिन्दू-समाज के मस्तक को नीचा करने के लिए पर्याप्त साधन हैं, और यदि हिन्दू समाज शीघ्र ही अपनी स्थिति में परिवर्तन नहीं करता, तो वह दिन दूर नहीं, जबकि हमारे घरों की अधिकांश बहू-बेटियाँ हमारे मुँह में कालिख पोत कर लाखों की संख्या में कलमा पढ़ते अथवा बप्तिस्मा लेते पाई जायेंगी।”²

सहगल जी एक और जगह कहते हैं “उच्च-उच्च हिन्दू घराने की बहू-बेटियाँ काम के उद्दाम परिपीडन से आज भारतवर्ष के प्रत्येक छोटे से लेकर बड़े-बड़े शहरों में, लाखों की संख्या में वेश्या और विधर्मिणी बनकर, प्रति वर्ष ऐसे असंख्य बच्चों को पैदा करती हैं, जिनका एक मात्र उद्देश्य हिन्दू-धर्म की पवित्र नींव को खोद, हिन्दू जाति के विशाल अस्तित्व को मिटाना ही है।”³

सहगल जी के इन विचारों से हम यह अंदाजा लगा सकते हैं कि विधवा-विवाह की आवश्यकता क्यों महसूस की गई। इतना ही नहीं चाँद जैसी उपयोगी पत्रिका के सम्पादक होने के बावजूद उन्हें यह सफाई देनी पड़ती है कि इस पत्र को विधवा-समर्थक पत्र न समझा जाय। चाँद पत्रिका पर लगे आक्षेप का जवाब देते हुए वे लिखते हैं —“पत्रिका का आदर्श विधवा-विवाह नहीं है। कोई भी समझदार मनुष्य विधवा-विवाह को अपना आदर्श नहीं समझ सकता। कोई भी यह कहने का साहस न करेगा कि विधवा का विवाह अवश्य करना चाहिए।”⁴

आगे वे लिखते हैं —“विधवा-विवाह को तो हम हृदय से धिक्कारते हैं, किन्तु जिस परिस्थिति में आज हमारा समाज जकड़ा हुआ है और विधवाओं द्वारा समाज में जो-जो अनर्थ उपस्थित हो रहे हैं उन्हें समाज सुधारक की हैसियत से, हम उपेक्षा की दृष्टि से

कदापि नहीं देख सकते।”⁵

इस उद्धरण से इस बात को समझा जा सकता है कि उस समय जो विधवाएं विवाह के लिए तैयार होती थीं उन्हें किन नजरों से देखा-जाता रहा होगा। इसी तरह से कुछ लोग ऐसे भी थे जो उस समय भी स्त्री के लिए पतिव्रत धर्म को सबसे बड़ा धर्म समझते थे और इसमें पुरुषों के साथ स्त्रियाँ भी शामिल थीं। इसी पत्र में कुछ महिलायें भी इस बात को लिख रही थी कि यदि महिलायें थोड़ी पढ़ी-लिखी होंगी तो वे अपने पातिव्रत धर्म का महत्व समझ पाएंगी तथा स्वयं विधवा-पुनर्विवाह जैसे घृणित कार्य की ओर नहीं जायेंगी। लेखिका धर्मपत्नी पंडित विश्वेश्वर दयालु जी चतुर्वेदी के नाम से एक आदरणीया लिखती हैं – “बहनों को उनके धर्म के अनुसार शिक्षा देने और पूर्ण अवस्था होने पर विवाह करने से फिर पुनर्विवाह का प्रश्न ही न रह जाएगा क्योंकि एक तो विधवाएं कम होंगी और दूसरे वे अपने धर्म तथा कर्तव्य से परिचित होंगी। अपने आदर्श पातिव्रत धर्म की प्राण रहते रक्षा करेंगी और जो कोई मनुष्य उनकी तरफ कुदृष्टि से देखेगा उसे पूर्ण दंड देंगी, मेरी तुच्छ बुद्धि के अनुसार तो पुनर्विवाह की अपेक्षा विधवाओं को शिक्षा देना, उनको धार्मिक बनाना और बाल-विवाह को मिटा देना कहीं अच्छा है, पुनर्विवाह का शब्द सुनना और अपनी बहनों को पुनर्विवाह करते सुनने और देखने तक से स्त्रियों को लज्जा आती है और उनके कोमल हृदय में अत्यंत चोट पहुँचती है। ऐसी कौन सी सती बहन होगी जो अपनी बहनों का आदर्श गिरते देखकर खेद न करे। हमारे प्यारे पतिव्रत धर्म की महिमा अमूल्य है और उसकी रक्षा करना प्रत्येक बहन का कर्तव्य होना चाहिए।”⁶

इस तरह के विचार इस बात को स्पष्ट करते हैं कि पढ़े-लिखे लोगों के बीच भी विधवा-विवाह को अच्छा नहीं समझा जाता था। वास्तव में नवजागरण में जिस विधवा-विवाह को एक महत्वपूर्ण सुधारात्मक कदम के रूप में प्रस्तुत किया गया था उसकी असली तस्वीर यही थी। भारत के सभी प्रान्तों और जातियों में विधवा-विवाह की समस्या एक जैसी नहीं थी। यह मूलतः उच्च वर्ग की समस्या थी, ठीक उसी तरह जिस तरह सती-प्रथा की समस्या।

नवजागरण की एक महत्वपूर्ण उपलब्धि के रूप में स्त्री-शिक्षा को देखा जाता है। यह बात सत्य है कि नवजागरणकालीन लगभग सभी सुधारक स्त्री को शिक्षा दिए जाने के मामले में एकमत थे, किन्तु इसके स्वरूप को लेकर पर्याप्त मतभिन्नता थी। एक मत यह था कि स्त्रियों को पश्चिमी शिक्षा से दूर रखा जाना चाहिए और जितना संभव हो सके धर्म और नैतिकता की शिक्षा दी जानी चाहिए। वीरभारत तलवार ने अपनी किताब रस्साकशी में हंटर आयोग द्वारा भारतेंदु से स्त्री-शिक्षा के विषय में बात-चीत का हवाला दिया है जिससे पता चलता है कि भारतेंदु स्त्री और पुरुष के लिए अलग-अलग शिक्षा देने के हिमायती थे। भारतेंदु द्वारा दिया गया जवाब जिसका उल्लेख डॉ वीरभारत तलवार ने किया है, वह इस प्रकार है “मैं मिस रोज ग्रीनफील्ड से पूरी तरह सहमत हूँ

कि बड़ी लड़कियों को प्रेमसागर (लल्लूलाल का बनाया) ग्रन्थ पढ़ने के लिए नहीं देना चाहिए। विद्यांकुर और इतिहासतिमिरनाशक उनके नैतिक चरित्र का विकास नहीं कर सकते। चरित्र निर्माण (मोरालिटी) और घरेलू प्रबंध वगैरह के बारे में बताने वाली अच्छी पाठ्यपुस्तकें उनके पाठ्यक्रम में लगानी चाहिए।”⁷

आगे भारतेंदु ने सहशिक्षा को भी भारतीय समाज के लिए असंभव बताया, जबकि भारतेंदु हिंदी क्षेत्र में नवजागरण के अग्रदूत कहे जाते थे। जिस तरह से भारतेंदु जैसे बड़े कवि और समाजसुधारक स्त्री शिक्षा के मामले को एक पवित्र वस्तु मानकर चल रहे थे उसी तरह का विचार नवजागरण कालीन स्त्री पत्रिकाओं में भी व्यक्त हो रहा था। इस बात पर भी जोर दिया गया कि नई शिक्षा-व्यवस्था हमारी लड़कियों को धर्म से विरत कर सकती है इसलिए ऐसी शिक्षा की व्यवस्था किये जाने की जरूरत है जो उन्हें पातिव्रत धर्म से लेकर परिवार और गृहस्थी की शिक्षा दे सके। स्त्रियों को धर्म और नैतिकता की शिक्षा पर जोर दिये जाने के पीछे ईसाई मिशनरियों द्वारा भारत में शिक्षा, खास-तौर से स्त्री शिक्षा के क्षेत्र में किये जाने वाला प्रयत्न भी एक बड़ा कारण था। भारतीय धर्म-सुधारकों को डर था कि यदि भारतीय लड़कियाँ ईसाई मिशनरियों में शिक्षा प्राप्त करने गईं तो वे अपने हिन्दू धर्म से विमुख हो जायेंगी। चूंकि भारतीय समाज में धर्म-पालन की एक महती जिम्मेदारी महिलाओं के ऊपर ही निर्भर करती है इसलिए यह डर स्वाभाविक था। हम जानते हैं कि नवजागरण से पूर्व भारतीय पुरुषों को पाश्चात्य शिक्षा प्राप्त करने की पूरी छूट थी लेकिन तब कभी भी यह सवाल नहीं उठाया गया कि पुरुषों के पाश्चात्य शिक्षा ग्रहण करने से हमारा धर्म खतरे में पड़ जायेगा। डॉ वीरभारत तलवार लिखते हैं “भारतीयों के लिए स्त्रियाँ उनका वैसा ही पवित्र मामला था, जैसे उनका धर्म। इसमें कोई बाहरी दखल नहीं दे सकता था। अंग्रेजों के आने से ठीक पहले स्त्रियाँ न सिर्फ संस्कृत में, बल्कि लोकभाषाओं में भी शिक्षा नहीं पा सकती थीं। हिन्दी भाषा और नागरी लिपि का आन्दोलन चलाने वाले कट्टर वैष्णव समाज-सुधारक मदन मोहन मालवीय (जो शुरू में विधवा-विवाह और स्त्रियों के वोट देने के अधिकार के भी विरोधी थे) के काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के वेद-विभाग में 20वीं सदी में भी दशकों तक स्त्रियों को वेद-अध्ययन का हक नहीं था। स्त्री शिक्षा का सवाल भारतीय समाज का एक ऐसा अंतर्विरोध था जो भारतीयों के निजी प्रयत्नों के बिना, सिर्फ विदेशी सरकार के हस्तक्षेप से कभी हल नहीं हो सकता था।”⁸

शायद यही कारण है कि भारत के विभिन्न प्रान्तों में स्त्री-शिक्षा के लिए निजी तौर पर प्रयत्न किये गए। ईश्वरचंद विद्यासागर से लेकर जे.ई.डी.बेथुन, द्वारिकानाथ गांगुली, लाला देवराज, ज्योतिबा फुले तथा साबित्री बाई फुले जैसे अनेक सुधारकों ने इस दिशा में महत्वपूर्ण प्रयास किये। हिन्दी की प्रमुख स्त्री पत्रिकाओं में जिस तरह के आलेख लिखे जा रहे थे उससे भी इस बात का अंदाजा लगाया जा सकता है कि उस समय तक स्त्री-शिक्षा और पुरुष-शिक्षा दोनों के लिए अलग-अलग पाठ्यक्रमों की बात की

जा रही थी। स्त्रियों के लिए शिक्षा का मुख्य उद्देश्य घर-गृहस्थी को कुशलता-पूर्वक चला लेने के साथ ही बच्चों का उचित तरीके से पालन-पोषण तथा एक आदर्श भारतीय समाज के निर्माण में सहयोग प्रदान करना था। चाँद पत्रिका के सम्पादक रामरख सहगल नवम्बर 1924 के अपने सम्पादकीय में लिखते हैं- "अपने गृह को सुन्दर एवं परिष्कृत करने के लिए उसे विज्ञान के ज्ञान की आवश्यकता है, किस प्रकार घर का विभाजन करें, कहाँ हो शयनागार और कहाँ हो पाकशाला, किस प्रकार पदार्थों को श्रेणीबद्ध करें इत्यादि विषयों का वैज्ञानिक ज्ञान हुए बिना वह अपने घर को ठीक-ठीक नहीं रख सकती है, घर का हिसाब-किताब होता है, धोबी को कपडे देना है, मजदूरनी को मजदूरी चुकाना है, नित्य का हिसाब रखना, इसके लिए उसे गणित जानने की आवश्यकता है। अपने देश और समाज के महत्व को पहचानने के लिए तथा अपने हृदय की प्रवृत्ति के सुन्दर विकास के लिए उसे अपने देश के साहित्य को पढ़ने की परम आवश्यकता है। गृहस्थाश्रम को मधुर और आनंदमय बनाने के लिए उसे संगीत में, घर की सुन्दर सजावट के लिए चित्रकला में, अपने खाली समय के उचित उपयोग के लिए काढ़ने, सीने, पिरोने में तथा और अनेक ललित कलाओं में कुशलता प्राप्त करना भी उसके लिए परम आवश्यक है। उसे एक दिन माता बनना है, इसलिए शिशु के जनन, पालन तथा रक्षण को बताने वाली धातृ शिक्षा तो उसके लिए अनिवार्य है।"⁹

इस तरह के विचारों से हम यह समझ सकते हैं कि उस समय तक स्त्री शिक्षा एक जरूरी मसला बन चुका था और किसी के लिए भी इसे नजरअंदाज कर पाना संभव नहीं था किन्तु इसका मुख्य उद्देश्य स्त्री को आत्मनिर्भर बनाने की कोशिशों से जुड़ा हुआ नहीं था। इसके पीछे भारतीय समाज की बुराइयों को दूर करना तथा उसे गौरवशाली बनाकर प्रस्तुत करना एक बड़ा कारण था। अंग्रजों के आने के बाद से यह बात हमेशा से उठती रही थी कि भारतीय इस मामले में पिछड़े हुए हैं कि उन्होंने अपनी महिलाओं को शिक्षा के प्रकाश से दूर रखा है। चाँद पत्रिका में लिखे जाने वाले अनेक आलेख इस बात की पुष्टि करते हैं कि उस समय तक भारतीयों के सामने दोहरी चुनौती थी- अपनी बालिकाओं को शिक्षित भी बनाना था और पाश्चात्य शिक्षा के प्रभाव से बचाना भी था। इसकी पुष्टि इन उदाहरणों के माध्यम से हो सकती है - श्रीमती सरलाबाई जी नायक एम.ए. नाम की एक महिला लिखती हैं- "आज कल की लड़कियाँ जो मिशनरी स्कूलों में पढ़ती हैं फैशन की गुलाम होती हैं, समाज की चिरस्थायी मर्यादा का अपमान करती हैं और बड़े-बूढ़ों की कोई इज्जत नहीं करती। इनके हृदय में श्रद्धा का लेश भी नहीं होता। इनके जीवन का न तो कोई उद्देश्य ही दिखलाई देता है।"¹⁰

इसी तरह से श्री पद्मवती कुमारी जी लिखती हैं- "प्रिय पाठकों हमारा अभिप्राय कदापि यह नहीं है कि स्त्रियाँ भी पुरुषों के सामान एम.ए. वा बी.एल. पास करके कौंसिलों में बहस करें व देश-विदेश की यात्रा करके लज्जा को तिलांजलि दे दें। मेरे कहने का अभिप्राय केवल यही है कि जिस प्रकार पुरुष बाहरी बातों पर विचार करते हैं तथा

धनोपार्जन करके उसकी रक्षा करते हैं उसी प्रकार स्त्रियाँ भी सब गृह सम्बन्धी कार्यों का सुविचार तथा उसका सुप्रबंध करती हैं। जब तक स्त्रियाँ शिक्षिता न होंगी तब तक वे अच्छी-अच्छी बातें कैसे विचार सकेंगी ?”¹¹

आधुनिक शिक्षा प्रणाली की आलोचना करती हुई श्रीमती रमाजी बाई धर्मपत्नी मि. मेहरचंदजी लिखती हैं “आधुनिक शिक्षा प्रणाली से तो हम आर्य देवियों के उस उच्च आदर्श से अभी तक वंचित हैं जिस आदर्श को शास्त्रों ने हमारे लिए नियत किया है। प्यारी बहनों बड़े शोक का विषय है कि आजकल हम लोगों के हृदयों में से प्राचीन सभ्यता का सर्वथा ही लोप हो गया है, महाराणी सीता जी तथा सावित्री आदि की जीवनियों से हम कुछ शिक्षा ग्रहण नहीं करती। पाश्चात्य सभ्यता की इतनी प्रधानता हमारे मनों में पाई जाती है कि उसी को सब सुख सम्पत्ति का उपाय समझ रहे हैं, परन्तु याद रखिये कि पाश्चात्य सभ्यता तथा हमारी सभ्यता में जमीन-आसमान का अंतर है। पाश्चात्य सभ्यता हमें शारीरिक सुख भोग तथा विषय विलासिता की ओर ले जाती है परन्तु हमारी सभ्यता हमें मानसिक शांति तथा ईश्वर पारायणता सिखला कर परमानन्द की उपलब्धि करवाती है।”¹² आगे वे कहती हैं कि शिक्षा ऐसी होनी चाहिए जो स्त्री को गृह कार्यों में कुशल बनाने के साथ-साथ संतान पालन में सहयोग कर सके।

इन सब बातों के आधार पर हम यह कह सकते हैं कि नवजागरण के दौरान स्त्री-प्रश्न प्रमुखता से चिंतन के केंद्र में आये जरूर लेकिन उनके पीछे जो दृष्टि थी वह स्त्री को आत्मनिर्भर बनाने की नहीं अपितु भारतीय समाज में कुछ सुधार से जुड़ी हुई थी। इसके साथ ही विचारकों को इस बात का भी डर था कि कहीं ऐसा न हो कि स्वतंत्र स्त्री अपने अधिकारों के लिए उठ खड़ी हो इसलिए उसे बार-बार पतिव्रत धर्म की याद दिलाई जाती थी। जिस समाज में स्त्री की वर्जिनटी को लेकर आज तक सवाल खड़े किये जाते हों वहाँ किस तरह के विधवा-विवाह हुए होंगे, इसकी हम सहज कल्पना कर सकते हैं। पहले तो उन विधवाओं के विवाह को ही मान्यता दी गई जिनका उनके पति से कोई सम्बन्ध स्थापित नहीं हुआ था। अगर इसके अतिरिक्त किसी विधवा का विवाह हुआ भी तो ज्यादातर मामलों में पति की उम्र उसकी उम्र से बहुत ज्यादा होती थी। यह बात भी सत्य है कि जिन विधवाओं ने पुनर्विवाह किया समाज उन्हें बहुत अच्छी नजरों से नहीं देखता था। स्त्री-शिक्षा की बात तो की गई लेकिन यह शिक्षा गृहस्थ-धर्म के समुचित पालन के लिए दी जाने वाली थी। इक्का-दुक्का उदाहरण ऐसे देखे जा सकते हैं जिनमें महिलाएँ पढ़-लिख कर अपने पैरों पर खड़ी हुईं। हिंदी नवजागरण का यह अंतर्विरोध इतना बड़ा था कि हिंदी समाज पर आज भी इसका प्रभाव देखा जा सकता है। एक पुत्र की लालसा में कितनी भ्रूण हत्याएँ हो जाती हैं कहना मुश्किल है।

सन्दर्भ

1. सिंह, सुधा : स्त्री सन्दर्भ में महादेवी, प्रथम संस्करण, अनामिका पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स (प्रा.) लिमिटेड, नई दिल्ली 2017 पृष्ठ संख्या-10
2. सेंटर फॉर वूमन'स डेवेलपमेंट स्टडीस : चाँद संकलन-1922-1931 विधवा प्रश्न, बाल विवाह, प्रथम संस्करण- नयी किताब प्रकाशन दिल्ली 2021 पृष्ठ संख्या-59
3. वही, पृष्ठ संख्या-94
4. वही, पृष्ठ संख्या-28
5. वही, पृष्ठ संख्या-29
6. वही, पृष्ठ संख्या-120
7. तलवार, वीरभारत : रस्साकशी, प्रथम संस्करण, वाणी प्रकाशन नई दिल्ली 2017 पृष्ठ संख्या-34
8. वही, पृष्ठ संख्या-35
9. सेंटर फॉर वूमन'स डेवेलपमेंट स्टडीस : चाँद संकलन-1922-1931 स्त्री शिक्षा, प्रथम संस्करण, नयी किताब प्रकाशन 2021 पृष्ठ संख्या-53
10. वही, पृष्ठ संख्या-93
11. वही, पृष्ठ संख्या-100
12. वही, पृष्ठ संख्या-103



सूर्य आत्मा जगत्स्थरथुषश्च

—डॉ० आशुतोष द्विवेदी

असिस्टेंट प्रोफेसर—संस्कृत विभाग
जय प्रकाश विश्वविद्यालय
छपरा (बिहार)

प्रस्तावना

अखिल भूमण्डल के स्वामी व सृष्ट्युत्पत्ति के प्रबल कारक सूर्य; इस चराचर जगत् में प्रत्यक्ष देव के रूप में स्तुत्य हैं। यद्यपि दैवीय सृष्टि संचालन का दायित्व सर्वकारीय—मंत्रीमण्डल एवं अलग—अलग देवों के अधीन है परन्तु इन सबके मूल में सूर्य है, जो समस्त जीव, जन्तु, नदियों, नक्षत्रों व पर्वतों के सम्यक् संचालन का आधार है। वैदिक काल से अद्यावधि पर्यन्त सूर्य ही प्रत्यक्ष और प्रमाणिक देवता के रूप में विद्वत्समाज में सुपूजित है। इनके विशिष्टता का ही परिणाम है कि ऋग्वेदादि शास्त्रों में सूर्य का उल्लेख अनेक बार आया है। सूर्य के विशिष्ट व्यक्तित्व पर केन्द्रित अनेक लौकिक और वैदिक ग्रन्थ सर्वविदित है। सूर्यपुराण, सूर्यसिद्धान्त तथा साहित्य की पद्य शैली में उल्लिखित मयूर भट्ट का सूर्यशतकम् आदि ग्रन्थ इसके प्रमाण है। प्रकृति के संचालक व विज्ञान के संसाधक सूर्य, सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड के स्वामी है। इनके प्रताप से ही संसार संसरण करता है। यह चर प्राणियों के आत्मा है। यह सूर्य; जल, थल और नभ का एक मात्र पालक है। यह नहीं होता तो इस ब्रह्माण्ड में जल और वायु का भी कोई अस्तित्व नहीं होता। यद्यपि 'अप एव ससर्जादौ' यह वक्तव्य ग्रन्थों में प्राप्त होता है तथापि आम जनमानस तक जल अन्न का मुख्य स्रोत सूर्य है। रघुवंश महाकाव्य के प्रथम अंक में महाकवि कालिदास लिखते हैं—

प्रजानामेव भूत्यर्थं स ताभ्यो बलिमग्रहीत् ।

सहस्रगुणगुणमुत्सृष्टुमादत्ते हि रसं रविः ॥११

इस श्लोक का भाव है कि सूर्य; समुद्र से जल का शोषण (आहरण) कर अनुकूल स्थान पर सम्यक् अन्न के उत्पादन हेतु वृष्टि करता है। श्रीमद्भगवद्गीता में श्रीकृष्ण कहते हैं—

अन्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसम्भवः

यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञःयज्ञकर्म समुद्भव ॥१२

सम्पूर्ण प्राणी अन्न से उत्पन्न होते हैं, अन्न की उत्पत्ति वृष्टि से होती है, वृष्टि यज्ञ से होती है और यज्ञ, विहित कर्मों से होने वाला है। उक्त सभी के मूल में सूर्य है। सूर्य के

अभाव में वृष्टि का भी अभाव संभव है, जिससे 'अन्नं वै प्राणिनां प्राणाः'³ का उपनिषद् वाक्य भी अधुरा हो जायेगा ।

ब्रह्माण्ड नायक सूर्य के प्रभाव से शैत्य तथा उष्ण प्रान्तों में जन जीवन के अलावा जलीय प्राणियों का भी जीवन सरल हो जाता है। इनके न होने से जैसे जगत् अन्धकारमय हो जाता है। इस सूर्य की भूमिका न केवल शरीर को स्वस्थ रखने में है अपितु वृक्षों, लताओं और पौधों से प्राप्त होने वाली औषधियाँ भी सूर्य के प्रभाव से ही हमें प्राप्त होती हैं। इसलिए सूर्य को प्राण कहते हैं। इसके अतिरिक्त जैसा कि मैंने ऊपर में कहा कि सूर्य स्वयं में एक विशिष्ट औषधि है जिसके बारे में हमें अनेक तथ्य प्राप्त होते हैं। काव्यप्रकाश की 'मयूरादिनामनर्थनिवारणम्'⁴ इस तथ्य को प्रमाणित करती है। यद्यपि इस पंक्ति का तत्स्थान पर काव्य की महत्ता के सन्दर्भ में वर्णन है, परन्तु प्रकृत पंक्ति में विद्यमान सूर्य की विशिष्टता भी विचिन्तनीय है। ऐसी किंवदन्ति है कि मयूर कवि श्वेत रोग से पीड़ित थे, जिसके लिए वह शत श्लोकों के माध्यम से सूर्य की उपासना करते थे, जिसके परिणाम स्वरूप वे स्वस्थ हुए। इसी तथ्य को राजानक मम्मट ने उक्त श्लोक के माध्यम से कहा है। किसी को यदि मयूरशतकम् के पाठ से सामाजिक कुरीति 'अस्पृश्यता' से मुक्ति मिलती है तो यह भी सूर्य को प्राणतत्त्व के रूप में प्रतिष्ठापित करता है। इन्हीं तथ्यों को अन्यान्य वैदिक व लौकिक प्रमाणों से प्रकृत लेख को समृद्ध किया जा रहा है।

मुख्य बिन्दु

सूर्य हमारे प्रत्यक्ष देव है। विश्व का एक-एक जीव उनकी कृपा का कृतज्ञ है। स्थावर-जंगम सभी उनसे विकास की शक्ति पाते हैं। इसी दृष्टि को लेकर करोड़ों जन प्रतिदिन से शिरसा नमन करते हैं। यह प्रकाशमय देव हमें सत्कर्मों में प्रवृत्त होने की प्रेरणा देते हैं। गायत्री मंत्र में इन्हीं सवितादेव के तेजोमय रूप के ध्यान का वर्णन है। 'सूर्यो याति भुवनानि पृथन्तः'⁵ सूर्य लोक को उनके कर्मों को देखते हुए चलते हैं। अतः सूर्य का गमन प्रत्यक्ष सिद्ध है। 'मरुच्चलो भूरचला स्वभावतः'⁶ इस उक्ति के अनुसार पृथ्वी अचला और सूर्य गतिशील है। भगवान् सूर्य दिव्य तेजोमय, ब्रह्मस्वरूप होने से कर्मों के प्रेरक होने से सविता सर्वोत्पादक, आकाशगामी होने से सूर्य कहे जाते हैं। सूर्य सम्पूर्ण जगत् का आत्मा है। यह भगवान् सूर्य प्रातः आश्चर्यजनक रूप से रात्रि के संपूर्ण अंधकार का विनाश कर सम्पूर्ण ज्योतियों की ज्योति लेकर उदित होते हैं। ये मित्र, वरुण और अग्नि आदि देवों के चक्षु स्वरूप हैं। सारे देव मनुष्य आदि के रूप में सूर्य के उदय में ही अभिव्यक्त होते हैं। सूर्य उदित होकर आकाश तथा भूमि को अपने तेज से व्याप्त कर देते हैं। सूर्य चर-अचर सभी के आत्मा है। वे सब के अन्तर्यामी हैं। देवों के द्वारा प्रतिष्ठित तथा देवों के हितकारक विश्व के शुद्ध निर्मल चक्षु स्वरूप सूर्य पूर्व दिशा में उगते हैं। उनकी अनुकंपा से हम सब शत वर्ष पर्यन्त सम्पन्न नेत्र शक्ति से उन्हें देखते हैं।

चित्रं देवानामुदगादनीकं चक्षुर्मित्रस्य वरुणस्याग्नेः

आ प्रा द्यावा पश्ची अंतरिक्ष सूर्य आत्मा जगत्स्तस्युषश्च ॥17

**तच्चक्षुर्देवहितं पुरस्ताच्छुक्रमुच्चरत् पश्येम शरदः शतं जीवेम शरदःशतं शृणुयाम
शरदःशतं प्रव्रवाम शरदः शतमदीनाःस्याम शरदःशतं भूयश्चशरदःशतात् ॥८**

वैदिक वाङ्मय, सूर्य देवता के महात्म्य, उनकी विश्व संचालन में चेतनात्मक भूमिका तथा सूर्योपासना के लाभों के विवरणों से भरा पड़ा है। वेद सूर्य को विश्व में जीवन और गति के महान् प्रेरक के रूप में मानता है। सूर्य वैदिक ऋषि की दृष्टि में चराचर विश्व का संचालक है वह घटी, पल, अहोरात्र, मास व ऋतु आदि का विभाजक है। लौकिक संस्कृत साहित्य के अद्भुत विद्वान् पण्डित अम्बिका दत्त व्यास ने अपने गद्यात्मक काव्य शिवराजविजयम् के प्रारम्भ में भगवान् सूर्य के सम्बन्ध में लिखते हैं।

अरुण एष प्रकाशःपूर्वास्यां भगवतो मरीचिमालिनः। एष भगवान् मणिराकाशमण्डलस्य, चक्रवर्ती खेचर—चक्रस्य, कुण्डलमाखण्डलदिशः, दीपको ब्रह्माण्डभाण्डस्य, प्रेरान् पुण्डरीकपटलस्य, शोक—विमोकः, कोक—लोकस्य, अवलम्बो रोलम्बकदम्बस्य, सूत्रधार सर्वव्यवहारस्य, इनश्च दिनस्य। अयमेव अहोरात्रं जनयति, अयमेव वत्सरं द्वादशसु भागेषु विभनक्ति, अयमेव कारणं शण्णामृतूनाम्, एष एवाङ्गी करोति उत्तरं दक्षिणं चायनम्, एनेनैव संपादिता युगभेदाः, एनेनैव कृताः कल्पभेदाः, एनमेवाश्रित्य भवति परमेष्ठिनः परार्धसङ्ख्या, असावेव चर्कर्ति, बर्भर्ति, जर्हर्ति च जगत्, वेदाः एतस्यैव वन्दिनः, गायत्री अमुमेव गायति, ब्रह्मनिष्ठा ब्राह्मणाः अमुमेवाहरहरूपतिष्ठन्ते।^१

अर्थात् यह भगवान् सूर्य देव आकाश मण्डल के रत्न, नक्षत्र समूह के सम्राट् इन्द्र की दिशा (पूर्व) रूपी नायिका के कुण्डल, ब्रह्माण्डरूपी गृह के दीपक, कमलकुल के प्रेमपात्र, चक्रवाकों का शोक दूर करने वाला, भ्रमर समूह का आश्रय समस्त व्यवहार के प्रवर्तक दिन के स्वामी दिन और रात के जनक है। ये ही वर्ष के बारह भागों में विभाजित करते हैं। ये ही छः ऋतुओं के कारण हैं तथा ये ही उत्तरायण तथा दक्षिणायन का अवलम्बन करते हैं, इन्होंने ही सत्य, त्रेता द्वापर तथा कलियुग का भेद किया। इन्होंने ही कल्पों का विभाग किया। इनका आधार लेकर ही ब्रह्मा की परार्ध संख्या पुरी होती है और ये ही बार—बार जगत् की सृष्टि पालन और संहार करते हैं। वेद इन्हीं की वन्दना करते हैं। गायत्री इन्हीं का गान करती है और ब्रह्मनिष्ठ ब्राह्मण प्रतिदिन इन्हीं की उपासना करते थे।

ऋग्वेदभाष्य भूमिका में सूर्य शब्द की व्याख्या इस प्रकार है—

‘सरति गच्छति वा सुरयति प्रेरयति वा तत्तद् व्यापारेषु कृत्स्नं जगदिति सूर्यः।

यद्वा सुष्ठु ईर्यते प्रकाशपवर्षकादि व्यापारेषु प्रेर्यते इति सूर्यः’।¹⁰

यह नाम की व्युत्पत्ति का द्योतक व प्रवृत्तियों का परिचायक वर्णन है। आप्टे शब्दकोष में सूर्य इस पद का विग्रह कुछ इस प्रकार दिया गया है ‘सरति आकाशे सूर्यः यद्वा सुवति कर्मणि लोकं प्रेरयति।’ सूर्य को समर्पित चौदह सूक्तों में ऋग्वेद के ऋषि हमें बताते हैं— ‘अग्नेरनीकं बृहतः सपर्य दिवि शुक्रं यजतं सूर्यस्य’¹¹ अर्थात् आकाश में सूर्य का ज्वलन्त प्रकाश मानों अमूर्त अग्निदेव का मुख है। ऋग्वेद के पांचवें मण्डल के एकासिवें सूक्त में सूर्य के सम्बन्ध में बड़ी ही सुंदर व्याख्या मिलती है—

‘उतेशिषे प्रसवस्य त्वमेक इदुत पूषा भवसि देव यामभिः।

उतेदं विश्वं भुवनं विरजासि श्यावाश्वस्ते सवितः स्तोममानशे।।12

इसका भावार्थ इस प्रकार होता है कि देवाधिपति सूर्य रचयिता, पोषक सविता है। समस्त लोगों को यह आलोकित करता है इस प्रकार अत्रि कुल का श्यावृय सविता को आत्मसत्ता के अंदर एक ऐसे आलोक प्रदाता सत्य के रूप में प्रतिष्ठित करने में सफल हो चुका है, जो रचयिता है— प्रगतिशील है मानव मात्र का पोषक है मनुष्य को अहंभाव की सीमा से निकालकर विश्वव्यापी बना देता है। ससीम को असीम कर देता है। वेदों में स्थान—स्थान पर सूर्य के महत्त्व का विवरण मिलता है। ऋषि लिखते हैं कि ‘पश्येम् नु सूर्यमुच्चरंतम् (ऋग्वेद—03/39/05) अर्थात् जीवन का अर्थ ही सूर्योदय का वर्णन करना है। इस प्रकार सूर्य धरती पर जीवन के प्रकटीकरण का प्रतीक है। वे यह भी कहते हैं कि अभी प्राणी उन पर अवलंबित है। सूर्यस्य चक्षु रज सैत्यावृतं तस्मिन्नार्पिता भुवनानि विश्वा¹³ यही नहीं वैदिक मनीषी के अनुसार ‘सूर्य विश्वकर्मा है’ ‘सृष्टि रचयिता है’ येनमा विश्वा भुवनान्याभूता विश्वकर्मणा विश्वदेव्यावता¹⁴ यही नहीं, वे उस सहस्र युग का आदि और अंत है, जो ब्रह्मा का दिन कहलाता है।

यदहो ब्रह्मणः प्रोक्तं सहस्रयुग सम्मितम्

तस्य त्वमादिरंतश्चकालज्ञे संप्रकीर्तितः ।।15

वेद मंत्रों में सूर्य को जगत् का अभिन्न तत्त्व बताया गया है। उपनिषदों में सूर्य ब्रह्म स्वरूप से वर्णित है। ऋषि सूर्य की प्रार्थना करते हुए कहते हैं— हे ! विश्व के पोषण करने वाले, एकाकी गमन करने वाले, संसार के नियामक प्रजापति पुत्र सूर्यदेव ! आप अपनी किरणों को हटा ले, अपने तेज को समेट लें, जिससे मैं आपके अत्यंत कल्याणमय रूप को देख सकूँ। इसके पूर्व का मंत्र भी इसी आशय को अभिव्यक्त करता है—

हिरण्यमयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम् ।

तत्त्वं पूषन्नपावशु सत्यधर्मायदृटये ।।16

वैदिक ग्रन्थों से इतर प्रायः सभी लौकिक व पौराणिक काव्यों में भी सूर्य का वर्णन प्राप्त होता है। श्रीमद्भागवत् पुराण में सर्वान्तर्यामी श्री सूर्य की प्रार्थना की गई है—

प्रत्नस्य विष्णो रूपं यत्सत्यस्यर्तस्य ब्रह्मणः ।

अमशतस्य च मशत्योश्च सूर्यमात्मानमीमहि ।।17

हे सविता देव ! आप हमारे सभी पापों को दूर करें और जो कल्याणकारक हो उसे दें कह कर—

‘विश्वानि देव सवितार्दुरितानि परा सुवा। यद् भद्रं तन्न आ सुव’18

अर्थात् हम भगवान सूर्य से सब पापों के विनाश के साथ आत्म कल्याण के लिए प्रार्थना करते हैं।

भारतीय संस्कृति में आरंभ से ही सूर्य की महिमा सर्वातिशायी रही है। यह भारतीय आध्यात्मिक जीवन का उच्चतम आदर्श प्रस्तुत करती है। स्वामी रामतीर्थ के शब्दों में सूर्य सबसे बड़े संयासी हैं, क्योंकि वह सब को प्रकाश और जीवन प्रदान करते हैं।

प्रकाश देने का काम आचार्य का है। वैदिक काल में ही सूर्य को आचार्य रूप में प्रतिष्ठा प्राप्त हुई थी। भगवान् सूर्य ने याज्ञवल्क्य को वाजसनेयि-संहिता का उपदेश दिया था। गायत्री के 'धियो यो नः' के द्वारा सूर्य का गुरुत्व, ब्रह्मचारी और आचार्य के सम्बन्ध में प्रस्फुटित हुआ है। वैदिक युग से ही उपनयन में अपनी और विद्यार्थी की अंजलि जल से भरकर आचार्य के मंत्र पढ़ने की विधि रही है—

तत् सवितुर्वर्षणीमहे वयं देवस्य भोजनम् ।

श्रेष्ठं सर्वधातमं तुरं भगस्य धीमहि ॥19

अर्थात् हम सविता देव के भोजन को प्राप्त कर रहे हैं। यह श्रेष्ठ है, सबका पोषक और रोग नाशक है। यह मंत्र पढ़कर आचार्य अपने हाथ का जल विद्यार्थी की अंजलि में डाल देते हैं और उसका हाथ अंगूठे से पकड़ लेते थे और इसके पश्चात् आचार्य कहते थे।

देवस्य त्वा सवितुःप्रसवेर्ध्वनोर्बाहुभ्यां पूष्णो हस्ताभ्यां गश्र्णाम्यसौ ॥20

सविता देव के अनुशासन में अश्विद्वयकी बाहों से, तथा पूषा के हाथों से मैं तुम्हारा हाथ पकड़ता हूँ।' इस प्रकार शिष्य और आचार्य के सम्बन्ध में सूर्य की उपस्थिति प्रमाणित होती थी और यह सिद्ध किया जाता था कि जैसे सूर्य प्रकाश देकर जगत् का अंधकार निरन्तर दूर करते हैं वैसे ही आचार्य शिष्य का अज्ञान अंधकार दूर करते रहेंगे। इस अवसर पर सूर्य से प्रार्थना की जाती है 'मयि सूर्यो भ्राजो दधातु' अर्थात् सूर्य मुझ में प्रकाश की प्रतिष्ठा करें। इस सूर्य से आजीवन हमें कर्म योग की शिक्षा प्राप्त होती है। परंपरा भी सूर्यवंश में निष्काम कर्मयोग और आत्मज्ञान के कोष रही हैं। सूर्य के पुत्र यम से नचिकेता ने कर्म योग की शिक्षा प्राप्त की थी। सूर्य की उपर्युक्त विशेषताओं के आधार पर पौराणिक युग में सौर संप्रदाय का प्रवर्तन हुआ। किसी देवता के नाम पर संप्रदाय बनना तभी संभव होता है जब वह सृष्टि का कर्ता हो, उससे सारी सृष्टि का उद्भव होता हो और अंत में उसमें सारी सृष्टि का विलय भी हो जाता हो। इसकी पुष्टि सूर्योपनिषद् में प्राप्त होती है। ऋग्वेद में भी इस धारणा का परिपाक हुआ है। ऋग्वेद में सूर्य का नाम विश्वकर्मा मिलता है, इससे उनके सृष्टि रचना की योग्यता प्रमाणित होती है। सूर्योपनिषद् में सूर्य का वह स्वरूप स्पष्ट रूप से वर्णित है, जिससे वह सबका उद्भव और विलय का आश्रय प्रतीत होते हैं—

सूर्याद् भवन्ति भूतानि सूर्येण पालितानि तु सूर्ये लयं प्राप्नुवन्ति यःसूर्यःसौहमेव च।॥21

अर्थात् सूर्य से सभी भूत उत्पन्न होते हैं सूर्य सब का पालन करते हैं और सूर्य में ही सब का विलय हो जाता है। जो सूर्य है वही मैं हूँ। उपनिषदों में आदित्य को सत्य मानकर उन्हें ब्रह्म बताया गया है इस प्रकार चाक्षुष पुरुष की आदित्य पुरुष से अभिन्नता है। यथा—

तद् यत्तत् सत्यमसौ स आदित्यो य एष एतस्मिन् मण्डले पुरुषो यश्चायं दक्षिणेक्षन्

पुरुषस्तावेता वन्योन्यस्मिन् प्रतिष्ठितौ॥22

उक्त विवेचनों के आधार पर हम यह निश्चित तौर पर कह सकते हैं कि सूर्य इस

ब्रह्माण्ड का सबसे सशक्त तत्व है, जो सबमें व्याप्त है। जिसको वैदिक व लौकिक ग्रंथों में अन्तरिक्ष का देवता माना गया है। शास्त्रों में वर्णित प्रत्यक्ष देवताओं में सूर्य शीर्षस्थ है। यह पृथ्वी, अप, तेज, वायु और आकाश आदि सबका नियंत्रक है। इन पांच तत्वों से निर्मित यह मानव शरीर सूर्य से व्याप्त है जो चराचर जगत् का प्राणस्वरूप है। वैदिक और लौकिक वैज्ञानिकों द्वारा अनुमोदित पृथ्वी; सूर्य का ही एक अंश है। जो करोड़ों वर्षों तक आग के गोला की भांति तपती रही। जिस पर कालान्तर में दीर्घावधि पर्यंत हुई वृष्टि के कारण वृक्षों और फिर जीवों का प्रदुर्भाव हुआ। यह जल भी सूर्य के माध्यम से जलों को वाष्पीकरण के द्वारा मेघों तक पहुंचता है जो दूर देशों में वृष्टि का कारण होता है। एवमेव आकाश और वायु का आधार भी सूर्य है जो जीवन धारण में एक महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह करता है। इस प्रकार प्रत्येक स्वयं में पूर्ण होते हुए भी ब्रह्माण्ड में सुशोभित जीव जंतुओं को समृद्ध करने को तत्पर है।

लौकिक काव्यों में भी आधुनिक कवियों ने परम्परा से विरत हो सूर्य को ही सर्वश्रेष्ठ देवता के रूप में प्रतिष्ठित किया है।¹⁹ शताब्दी के अन्त में संस्कृत और हिन्दी भाषा के अतिरिक्त दशाधिक विदेशी भाषाओं पर अपना पूर्ण अधिकार रखने वाले महामहोपाध्याय आचार्य रामावतार शर्मा ने कल्पित ब्रह्मा की सत्ता का खण्डन कर प्रत्यक्ष देव सूर्य को ही ब्रह्माण्ड का ब्रह्म कहा है। वे अपने दार्शनिक ग्रन्थ परमार्थदर्शनम् में लिखते हैं—

“सौर्यं रविर्मार्तण्ड इत्युच्यते मत्तस्याण्डस्यापत्यत्वात् । ब्रह्मापि हिरण्यगर्भो हिरण्यस्याण्डस्य गर्भो बाल इवेति स्पष्टमेव । तस्मात्तयोरभिन्नत्वम् । सेयमेका व्यक्तिः सूर्यसवितृत्वादिनाम—भिर्ब्रह्मविश्वसृष्ट चतुराननादिनामभिश्च व्यपदिश्यते । सा लोकान् सूते । सा बृहती । ब्रह्म शब्दस्य निरुच्य मानस्य बृहत्त्वमर्थः । बृहतेर्धातोरर्थानुगमात् इति तन्निर्वचने शङ्करौपि । तस्मात् सा ब्रह्मेति गीयते । कीदृशं तस्या व्यक्तेर्बृहत्त्वमित्याहदून सा प्रादेशमात्रव्याप्तस्य दर्पणस्य तुल्येति मन्तव्यम् । ज्योतिविदामबाधितेनानुमानेन प्रयुताधिक भूमतुल्योसावित्युप—पलञ्चत्वात् । परितस्तेजोमयी स दक्षिणोत्तरयोस्तां परितो भ्रमन्त्यामपि पृथिव्यां वसदिर्भर्निस्तेजस्कस्य कस्यापि पृष्ठस्यानुपलम्भात् । इदमेव कारणं तस्याःसर्वतोमुखत्वलक्षण चतुराननत्वव्यपदेशस्य । इत्थं सूर्यस्य ब्रह्म शब्दादि वाच्यत्वमुक्त्वा विश्वसृष्टादि वाच्यत्वमप्याह—सर्वशक्तिमयेन धाम्ना विश्वसृत् स्वयम्भूः । तस्यास्य सूर्यस्य तेजःसर्वशक्तिमयम् । तस्यैव तापो हि जीवादिरूपेण भूग्रहादौ परिणमति । तस्मात् स विश्वसृष्ट । स्वयाम्भूश्चासौ । नहि कुलालेनेव केनापि मृत्पिण्डवत्त्वर्तुलीकृत्य वियति वृसृष्टोसौ ।²³

उक्त सूर्य विषयक व्याख्या से सरल और बोधगम्य आचार्य जी का सूर्य के सम्बन्ध में दिया गया विषय सूची में वर्णन है। जिससे यह और स्पष्ट हो जाता है कि आचार्य जी की सोच भगवान् भुवन भाष्कर सूर्य को लेकर क्या है। वे अपने विषय सूची में लिखते हैं—सृष्टिकारकःसूर्यःएव ब्रह्मा नान्यो व्यक्ति विशेष।²⁴

निष्कर्ष

उक्त तथ्यों का वैदिक और लौकिक पद्धति से मूल्यांकन करने से शोध शीर्षक अपनी पूर्णता को प्राप्त करता हुआ प्रतीत होता होता है। सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुश्च आलोक

में लिखित इस लेख से यह उजागर होता है कि सूर्य ही इस चराचर जगत् का आत्मा है। वह समस्त प्राणियों में ऊर्जा का विशिष्ट स्रोत है। वह जल, थल और नभ में संचरण कर रहे जीव जंतुओं के ऊर्जा का विशिष्ट आधार है। प्राणवायु का जनक है सूर्य पृथ्वी अप तेज वायु और आकाश का सर्जक है। ब्रह्मा विष्णु और महेश के अस्तित्व का खण्डन कर आधुनिक युग के अद्वितीय दार्शनिक महामहोपाध्याय रामावतार शर्मा ने सूर्य को ही संस्कार का कर्ता, धर्ता और हर्ता बताया है। महामहोपाध्याय श्री अंबिका दत्त व्यास ने अपने औपन्यासिक ग्रंथ शिवराजविजयम् का आरम्भ सूर्यश्लाघा से करते हैं और लिखते हैं कि 'इनश्च दिनश्च, अयमेव अहोरात्रं जनयति'। अर्थात् यह सूर्य दिन और रात का विभाजक तथा दिन का स्वामी है। लोगों के जीवन में चैतन्यता का आधार सूर्य है। रात्रि काल; अज्ञानता और अकर्मण्यता के साथ निष्प्राण जीवन का वाचक है। सूर्य साक्षात् चराचर जगत् में चैतन्यता का बोधक है।

सन्दर्भ

1. रघुवंशमहाकाव्य / 01 / 18
2. श्रीमद्भगवद्गीता / 03 / 14
3. भविष्यपुराण 16 / 9 / 30
4. काव्यप्रकाश, आ. मम्मट / प्रथम अंक / श्लोक-02
5. शुक्ल यजुर्वेद 34 / 31
6. सिद्धान्तशिरोमणि / गोलाध्याय / श्लोकांश-05
7. शुक्लयजुर्वेद-7 / 42
8. शु. यजुर्वेद-36 / 24
9. शिवराजविजय : / प्र. निःस्वासः /
10. ऋग्वे. भाष्यभूमि. 09 / 114 / 03
11. ऋग्वेद 10 / 7 / 3
12. ऋग्वेद 5 / 81 / 05
13. ऋग्वेद-01 / 164 / 14
14. ऋग्वेद-10 / 170 / 04
15. महाभारत / 05 / 170
16. ईशा. उप. 15 / 16]
17. श्रीमद्भा. 02 / 20 / 05-
18. ऋक्. / 5 / 82 / 5
19. ऋग्वेद 05 / 42 / 01
20. शुक्लयजुर्वेद 18 / 37
21. सूर्योपनिषद्
22. बृहदारण्यकोपनिषद् .5 / 5 / 2
23. परमार्थदर्शनम् / द्वितीयाध्याये द्वितीयाह्निकम् / म. म. रामाकान्त शर्मा
24. परमार्थदर्शनम् / रामावतार शर्मा / विषयसूची / पृष्ठ संख्या -15



‘The Revival of Buddhism in India in the 20th Century

(An evaluation of the efforts of Dr. B.R. Ambedkar)

Dr. Aparana

Asstt. Prof (Mod. History)
D.S.M.N.R. University, Lucknow

Abstract

The Indian Society was divided into “Varna system,” which was based on profession not on the birth. But soon it was converted into birth system. Slowly society became complex. In 20th century Dr. B.R. Ambedkar criticized this caste system as he felt so many tortures by Hindus. Ambedkar tried to abolish these discriminations but failed to achieve the goal. Soon he came in the contact of Buddhism and lastly he embraced Buddhism with so many his followers. How this effort for revival of Buddhism succeeded, this paper is an attempt to analyze that.

Keywords: Caste System, Buddhism, Varna System, Upper Castes, Revival.

Introduction

The Indian Society in the early vedic period was divided on the basis of varna system. But gradually the caste system evolved on the basis of profession. With the passage of time the caste system became so rigid. The chief curse of this system was untouchability. The upper classes began to regard the low caste with contempt. The “Shudras” could not touch their clothes, utensils and water. They could not even draw water from wells. They could not enter the “Temples” which were meant for upper classes. This condition had become worst in the 6th century B.C. In such a condition the birth of new religions occurred which provided a simple new era of hope and aspiration for the oppressed. Buddhism is one of them.

“Gautam Buddha” the founder of this religion was famous for his simple ideology i.e. the “middle Path”. He believed in equality not in any caste-system. He established the doctrine of “Four Noble Truths” and Eight-fold Path. By dint of its simplicity, Buddhism spread in a very short period

not only in India but also in several countries of the world. It is very strange it has practically disappeared from India- the land of the birth, after 12th -13th A.D.

In the 20th century once again it came into the forefront of India by the great efforts of Dr. B.R. Ambedkar. My research paper will be an effort to analyze the contribution of Ambedkar towards the revival of Buddhism.

X X X X

Dr. B.R. Ambedkar belonged to a Hindu, Mahar Caste, who were were treated as untouchables and subjected to intense socio-economic discrimination.¹ When he entered the middle school at Satara, he was the only untouchable pupil. He was allowed to sit in the same room with other boys, But always by himself in a remote corner. None could play with him or speak to him.²

During his growing period he faced so many experiences like that and since then he started thinking about untouchability.³ As a leading Indian scholar he began to raise all the issues related to untouchables on the social political ground. He began the publication of the weekly "Mooknayak" (Leader of the silent).⁴ He used this journal to criticize orthodox Hindu Politicians and a perceived reluctance of the Indian political community to fight caste-discrimination.⁵

In order to bring about a new social-political awareness among the untouchables, he established "Bahishkrit Hitkarni Sabha" in 1924.⁶ With the help of this organization he tried to solve the problem of social inequality. He always threw himself into three major issues: abolition of Mahar water, the campaigns to gain access to common water sources and public temples.⁷

In a spirit of reform the mahad municipality has previously declared it choulder water tank open to all people without discrimination but infact the tank remained closed to untouchables though not Christians or muslins. Spurred by the head of the day and a shortage of water, Ambedkar determined to lead a processions to the tank. He himself was the first to draw water, orthodoxy was duly outraged, the tank had to be ritually purified and the municipal council was induced to reverse its commitment to non-discrimination.⁸

Ambedkar became so grieved after facing these torturous attitudes of people. He was so afraid from the existing social discrimination in Indian Society. Hence he wanted British rule in India to continue to safeguard the interest of the lower castes.

In this contest he once said in Round Table Conference,⁹ "The condition

of untouchables is different in India amongst all minorities. Firstly, they have been so far from all the civic rights and secondly, their social exploitation. If majority of people are keen to take the support of minority for bringing such a constitution, which enable India to go on a path where govt will stand only for people, by the people and of the people, then they will have to remit all the fear from the heart of the minorities. If it would not be possible then I am telling you so clearly that we will again move towards the Path of the Dominion States.”¹⁰

Infact, he did not have any hatred towards a Brahmin¹¹ but the only bitterness of his mind was for the varna system of Hindu religion.¹² After studying deeply about Hindu religion he came to the conclusion that “Hindu social system is such a system which is based on varna (colour) not on the persons. It is a system where varna has been classified one upon another. It is system where work and position of a human being has already been decided. In this system neither the post or the position of a person could be ever changed nor his social status, as a member of a Varna in which he has been born regarding the other human being of other Varna. The destiny of a person born in high caste and a person born in low caste is always depended on his birth caste”.¹³

In 1935 Ambedkar declared at yeola that he would not die a Hindu, though he born as Hindu.¹⁴

This deteriorating condition of untouchables have further pushed Ambedkar to think the base of their origin. After thorough study of history he found that he was originally Buddhist.¹⁵ According to Ambedkar, “Buddhism is seen to have been destroyed by a Brahminical Counter revolution, which pushed its most determined opponents to the periphery of society and declared to be unclean. This was origin of untouchability.¹⁶ With the result when he started to study of Buddhism profoundly, He found the solution of all the existing problem only in Buddhism.¹⁷ He was highly impressed with these instructions of Buddha elaborated in Tripitak:¹⁸

1. Religion should be related with the facts and originality of life instead of a baseless imagination related to God or the Supreme spirit.
2. The true religion would always, live in the heart of a human being not in any scripture.
3. Man and morality should always have in the forefront of religion if not then religion is only cruel superstition.
4. The purpose of a religion must be reconstruction of the world and make it happier instead of the elaborating its origin and end.

5. The reason behind the sorrow of the world is the Clashes of selfishness and that could only be solved through the Eight fold-Path.
6. Right and peace would come in the hand of one class due to private ownership of the property and the other classes would suffer greatly with grief.
7. It is necessary for the society to fight against its causes for solving the problems of its grief.
8. Every human being is a living being.
9. Quality of a man is important, not his birth.
10. We should never renunciate alliance, association and fraternity towards anybody.
11. Everyone has the right of achieving education. Knowledge is as essential as food for living of a human being.¹⁹

Conclusion

These are the main principles of Buddha. Ambedkar believed that as much as they are older newer also and much they are extensive graver also.²⁰ Infact his major perplexity was for equality. He was troubled from both social and economic discrimination and he found solution only in Buddhism. The constitution of Buddhism monasteries was entirely based on democratic principles. He was just a simple monk amongst all. Moreover he was like Prime Minister among the member of his ministry. He would never behave like an autocrat.²¹

As far as the question of Buddha's opinion towards class- struggleis concerned his theory of Eight-fold Path would recognize this fact that the class struggle is existing in our society which prevails behind our sorrow and sufferings, though it could be solved with the help of Buddhism only.²²

Over and above he declared that the aim of our society is to achieve fraternity, liberty and uniformity. There is no value of uniformity without liberty and fraternity. All the three could only be achieved if we would follow the path of Buddha. Thus he embraced Buddhism.²³

His personal conversion of Buddhism in 1956 was accompanied by the Conversion of millions of Mahar followers; some three quarters of the whole Mahar population had become Buddhism within a period of some years.²⁴ Ambedkar had built a strong connection with the Jatavas of Agra since the time of the Round Table Conference, and a couple of thousand jatavas immediately followed him into Buddhism. This was the world

biggest mass religious conversion.²⁵

Although Buddhism was to all intents dead in the land of birth but Ambedkar has again revived it.

References

1. Charles A Seldom, "Price and Outcast at Dinner in London," **New York Times**, November 30, 1932, based on an interview with Dr. Ambedkar.
2. Ibid.
3. Waiting of visa, **Dr. Babasaheb Ambedkar: Writing and speeches V.12**, Part-1 edited by Vasant Moon, Dr. Ambedkar foundation ministry of social justice and empowerment, Govt. of India, New Delhi, 2014, P.661-685.
4. Ramchandra Kshrivasaquva, **Dalit Movement in India and its leaders**, 1857-1956, Prints Publication Pvt. Ltd., 2017 P. 82.
5. Ibid
6. Shekhar Bandopadhyaya, **The Untouchables**, Oxford University Press, London P.101
7. Ibid
8. Dhananjay Keer, **Dr. Ambedkar: Life and Mission**, popular Prakashan Bombay, 1971, P.69-108
9. **Proceeding of the Round Table Conference** (Frist Session). Govt. of India, Publication branch Calcutta 1931, P.123-129
10. Ibid
- 11- Dhananjay Keer, As above, P.14
12. **Babasaheb Dr. Ambedkar Sampurna Vangmaa**, V.6, Published by Dr. Ambedkar Pratishthan Kalyan Mantralaya, Govt. Of India, New Delhi, 1995, P.146
13. Ibid
14. **The untouchables**, as above, P.79
15. **Writing of Dr. B.R. Ambedkar**, Sampurna Vangnaya, as above V.4
16. **The untouchables**, as above P. 117
17. **Writing of Dr. B.R. Ambedkar**, Sampurna, Vangmaya, as above V.7, P-344-345
18. Ibid
19. Ibid
20. Ibid
21. Ibid P.357
22. Ibid P.349
23. Ibid P.369
24. Smruti Koppikar, **Bhim, Eklavya, From Ambavadekar to Dr. Ambedkar**, The Shaping of India's Dalit Icon, Outlook.
25. **The Untouchables**, as above, P.117



मध्य गांगेय क्षेत्र के सर्वेक्षण से प्राप्त संरचनात्मक अवशेषों का ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य

डा० संजय कुमार कुशवाहा

एसोसिएट प्रोफेसर
प्राचीन इतिहास विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

वर्तमान समय के इतिहास लेखन की आवश्यकता है तथ्यपरक इतिहास लेखन, जो व्यक्ति निष्ठ विचारों से रहित हो, ऐसे इतिहास लेखन के लिए पुरातात्विक सर्वेक्षण के माध्यम से तथ्यों को संग्रहित करना और उनके ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य को स्थापित करना महत्वपूर्ण हो जाता है। किसी भी स्थान या क्षेत्र विशेष की प्राचीनता, इतिहास एवं विरासत को जानने के लिए सर्वेक्षण एक महत्वपूर्ण विधा है और पुरातत्व के लिए सर्वेक्षण उस रोशनी की तरह है जो अन्धेरे में प्रकाश करता है अर्थात् सर्वेक्षण के द्वारा भी अप्रकाशित एवं दबे पड़े पुरावशेषों को उद्घाटित करने का कार्य किया जाता है। मेरे द्वारा मध्यगंगा मैदान में स्थित चन्दौली जिले की सकलडीहा और चन्दौली तहसील में सर्वेक्षण का कार्य किया गया है। यह सर्वेक्षण मुख्यतः चन्दौली जिले के गंगा नदी से लगे भू-भाग का है। इस क्षेत्र में सर्वेक्षण के पीछे मेरा उद्देश्य प्रहलादपुर पुरास्थल के आस-पास और पुरास्थलों को खोजना एवं प्रहलादपुर पुरास्थल का इतिहास प्रथम शताब्दी ईसा पूर्व के लगभग समाप्त हो जाता है क्यों ? और यहाँ पर निवास करने वाला मानव स्थानान्तरित होकर कहाँ चला जाता है ? इस जिले में गंगा नदी से लगभग 3 कि०मी० की दूरी पर स्थित एक और पुरास्थल बैराठ है जहाँ पर अलेक्जेंडर कनिंघम द्वारा सीमित पैमाने पर उत्खनन करवाया गया और इसे दुर्गीकृत पुरास्थल घोषित किया। यह पुरास्थल सकलडीहा तहसील में स्थित है। इन दोनों पुरास्थलों को आधार बनाकर सर्वेक्षण का कार्य किया गया है। इस सर्वेक्षण से बहुत से संरचनात्मक अवशेष प्राप्त हुए हैं इन्हीं को आधार बनाकर प्रस्तुत शोध पत्र का लेखन किया गया है।

इस जिले में इससे पूर्व भी सर्वेक्षण किया गया है जिसमें प्रथम नाम अलेक्जेंडर कनिंघम का आता है इनके द्वारा सर्वप्रथम 1875-76 में सर्वेक्षण का कार्य किया गया था (कनिंघम 1880)। 1877-80 में अलेक्जेंडर कनिंघम के निर्देशन में ए.सी.एल. कर्लाइल द्वारा सर्वेक्षण कार्य किया गया और बैराठ पुरास्थल को उत्खनित कर दुर्गीकृत शहर के

रूप में चिन्हित किया गया (कार्लाइल, 1885)। इसी क्रम में 1891 ई0 में फूहरर द्वारा सर्वेक्षण का कार्य किया गया और एक नवीन पुरास्थल प्रहलादपुर को सर्वप्रथम सर्वेक्षित किया गया (फूहरर; 1891:234)।

इस कार्य के लगभग 60 साल के लम्बे अन्तराल के बाद काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, भारतीय पुरातत्व सर्वेक्षण विभाग एवं उत्तर प्रदेश राज्य पुरातत्व विभाग द्वारा 1957 से लेकर आज तक इस जिले में सर्वेक्षण एवं उत्खनन किया जा रहा है। इस जिले में प्रथम व्यवस्थित उत्खनन का कार्य सन् 1963-64 ईस्वी में काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के प्राचीन भारतीय इतिहास संस्कृति एवं पुरातत्व विभाग के ए.के. नारायण और टी.एन. राय द्वारा प्रहलादपुर पुरास्थल का करवाया गया और जिले का इतिहास प्राक् उत्तरी काली चमकीली मृदभाण्ड परम्परा तक हो गया (नारायण एवं राय, 1968:5-7)। सन् 1962 ईस्वी में इलाहाबाद विश्वविद्यालय के जी.आर. शर्मा द्वारा ककोरिया नामक महापाषाणिक पुरास्थल का उत्खनन करवाया गया हालांकि यह पुरास्थल चन्दौली जिले के पहाड़ी क्षेत्र में स्थित है (पाल, 1986: 1-50)। इस क्षेत्र में और भी पुरास्थल है जिनका उत्खनन कार्य किया गया, जिसमें मल्हर, हेतिमपुर और तकियापार है तथा वर्तमान समय में काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के प्राचीन भारतीय इतिहास संस्कृति एवं पुरातत्व विभाग के प्रभाकर उपाध्याय द्वारा 'मूसाखाड़' नामक पुरास्थल का उत्खनन कार्य करवाया जा रहा है। मल्हर पुरास्थल का उत्खनन कार्य सन् 1997-98 ई0 में उत्तर प्रदेश राज्य पुरातत्व सर्वेक्षण विभाग के द्वारा करवाया गया जहाँ से ताँबे एवं लोहे के भण्डार का प्रमाण मिला है (तिवारी, 1997-98 : 57-67)। इन कार्यों के बाद सन् 1999- 2000 ईस्वी में काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के प्राचीन भारतीय इतिहास संस्कृति एवं पुरातत्व विभाग के पुरुषोत्तम सिंह, राकेश तिवारी और आर.एन. सिंह द्वारा सर्वेक्षण का कार्य किया गया और कुल 24 पुरास्थलों को चिन्हित किया गया। (सिंह एवं अन्य 1999-2000: 137-148) अभी हाल ही में डा0 ओम प्रकाश भारती द्वारा भी चन्दौली जिले के पुरातत्व पर शोध कार्य किया गया जिसमें उनके द्वारा 120 पुरास्थलों को सर्वेक्षित किया गया है।

यदि इन सभी कार्यों को देखा जाय तो ये सभी कार्य चन्दौली जिले के पहाड़ी एवं उनके समीपवर्ती क्षेत्रों में किये गये हैं जो कर्मनाशा और चन्द्रप्रभा नदी द्वारा सिंचित क्षेत्र हैं। गंगा नदी के समीपवर्ती क्षेत्रों में ए.के. नारायण एवं टी.एन. राय के कार्यों के बाद बहुत कम या नगण्य के बराबर कार्य हुआ है जिससे जिले का पुरातात्विक मानचित्र इस क्षेत्र में खाली प्रतीत होता है। इसी खालीपन को भरने का प्रयास मेरे छोटे से सर्वेक्षण कार्य के द्वारा किया गया है और 14 पुरास्थलों को इस गांगेय क्षेत्र में चिन्हित किया गया है इन 14 पुरास्थलों (सारणी सख्या-1) से प्राप्त पुरावशेषों का विवरण प्रस्तुत है-

सारणी संख्या-1

स्व सर्वेक्षण में प्राप्त पुरास्थल एवं अवशेष का विवरण

पुरास्थल	स्थिति	अक्षांश एवं देशान्तर	मृदभाण्ड परम्परा	संरचनात्मक एवं अन्य अवशेष	जल स्रोत गंगा की
केशवपुर	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की सकलडीहा तहसील में	25° 24'39'' उत्तरी अक्षांश, 82° 15'47'' पूर्वी देशान्तर	लाल पात्र, लाल-लेपित पात्र, अलंकृत लाल पात्र एवं काले पात्र	कुआ और पक्की ईट से बनी संरचना	सहायक बाणगंगा नदी
खण्डवारी कोट (जगरनाथपुर)	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की सकलडीहा तहसील में	25° 24'40'' उत्तरी अक्षांश, 83° 12'39'' पूर्वी देशान्तर	लाल, लाल-लेपित एवं कृष्ण-लोहित पात्र	कुआ और पक्की ईट से बनी संरचना	गंगा नदी
देवरापुर	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की सकलडीहा तहसील में	25° 21'30'' उत्तरी अक्षांश, 83° 15'29'' पूर्वी देशान्तर	लाल और लाल-लेपित पात्र खण्ड	पक्की ईट एवं मूर्तियाँ	सुरज कुण्ड ताल
देवरापुर कोट	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की सकलडीहा तहसील में	उत्तरी अक्षांश, 83° 15'29'' 25° 23'57'' पूर्वी देशान्तर	लाल और लाल - लेपित पात्र खण्ड	पक्की ईट एवं मूर्ति की प्राप्ति	सुरज कुण्ड ताल
महेशी (नौल)	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की सकलडीहा तहसील में	25° 23'57'' उत्तरी अक्षांश, 83° 17'52'' पूर्वी देशान्तर		पषाण की मूर्ति	
प्रहलादपुर कोट	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की चन्दौली तहसील में	25° 26'24'' उत्तरी अक्षांश, 83° 27'17'' पूर्वी देशान्तर	ए.बी.पी. डब्लू कृष्ण-लोहित, कृष्ण लेपित, लाल एवं घूसर मृदभाण्ड	कुआ और पक्की ईट से बनी संरचना तथा टेराकोटा का बना खिलौना	गंगा नदी के दायें तट पर
प्रहलादपुर शिवाला	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की चन्दौली तहसील में	25° 26'41'' उत्तरी अक्षांश, 83° 27'3'' पूर्वी देशान्तर	लाल, कृष्ण-लोहित एवं घूसर मृदभाण्ड	पक्की ईट और प्राचीन मन्दिर के अवशेष	गंगा नदी के दायें तट पर

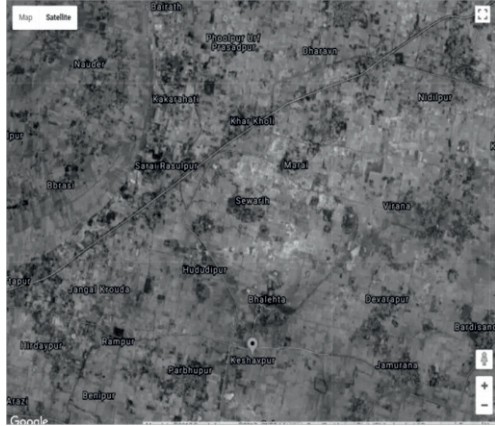
मन्त्री पट्टी चट्टी	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की चन्दौली तहसील में	25° 25'23'' उत्तरी अक्षांश, 83° 26'52'' पूर्वी देशान्तर	लाल, कृष्ण- लोहित एवं लाल-लेपित मृदभाण्ड		गंगा नदी के दांयें तट पर
करजारा कोट	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की चन्दौली तहसील में	25° 24'39'' उत्तरी अक्षांश, 83° 26'39'' पूर्वी देशान्तर	लाल, कृष्ण- लोहित एवं लाल-लेपित मृदभाण्ड	पक्की ईट एवं टेराकोटा का बना मूसल/ लोढ़ा	गंगा नदी के दांयी ओर
भगवती माई कोट (सयैदराजा)	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की चन्दौली तहसील में	25° 15'29'' उत्तरी अक्षांश, 83° 21'19'' पूर्वी देशान्तर	लाल एवं लाल-लोपित मृदभाण्ड	पक्की मिट्टी की ईट	कर्मनाशा नदी के बाँयी ओर पॉच कि०मी० की दूरी पर
भगवती माई कोट (धरहरा)	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की सकलडीहा तहसील में	25° 21'6'' उत्तरी अक्षांश, 83° 15'22'' पूर्वी देशान्तर	लाल एवं लाल-लेपित मृदभाण्ड	पक्की मिट्टी की दुर्गिकृत संरचना एवं परीखा के अवशेष	बाण गंगा नदी से सम्बद्ध प्राचीन ताल के तट पर
भुन्डाडीह (ओनावल)	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की सकलडीहा तहसील में	25° 21'49'' उत्तरी अक्षांश, 83° 19'15'' पूर्वी देशान्तर	लाल, लाल- लेपित एवं कृष्ण-लोहित मृदभाण्ड तथा पात्र की टोटी	प्राचीन कुआ, पक्की ईट एवं पत्थर की बनी शील	लेहरा- मनेहरा नाला
अनजनियाँ बाबा (डेढ़गावा)	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की सकलडीहा तहसील में	25° 22'51'' उत्तरी अक्षांश, 83° 19'34'' पूर्वी देशान्तर		पाषाण की प्राचीन मूर्तियाँ	
गौसपुर	उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की सकलडीहा तहसील में	25° 22' 56' उत्तरी अक्षांश, 83° 19'39'' पूर्वी देशान्तर		पाषाण की प्राचीन मूर्तियाँ एवं स्थापत्य अवशेष	

उपर्युक्त पुरास्थलों में से कुछ पुरास्थल ऐसे हैं जहाँ से संरचनात्मक अवशेष प्राप्त हुए हैं साथ ही साथ कुछ पुरास्थल ऐसे हैं जहाँ से ईंटों के साक्ष्य प्राप्त हुए हैं जिनका सम्बन्ध कहीं ना कहीं संरचनात्मक स्थापत्य से रहा होगा इन अवशेषों का विवरण

निम्नवत् प्रस्तुत है –

केशवपुर :

केशवपुर पुरास्थल (अक्षांश 25° 24' 39" उत्तरी, देशान्तर 82°15'47" पूर्वी) उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की सकलडीहा तहसील में वाराणसी से 30 किमी० और चन्दौली जिला मुख्यालय से 15 किमी० की दूरी पर सकलडीहा से कमालपुर मुख्य सड़क से सलमेपुर–रसुलपुर को जाने वाली सड़क के दायें किनारे पर स्थित है। पुरास्थल के पश्चिम में प्रभुपुर, दक्षिण में सलेमपुर, उत्तर में भलेहटा, तथा पूर्व में जर्मुखा ग्राम स्थित है (मानचित्र–1)। पुरास्थल से 8 किमी उत्तर की ओर गंगा नदी प्रवाहित होती है तथा गंगा नदी से होकर निकलने वाली बाणगंगा नदी लगभग दो किमी उत्तर की ओर प्रवाहित होती है। पुरास्थल पर रेल एवं सड़क दोनों मार्ग के माध्यम से जाया जा सकता है। पुरास्थल के बारे में जानकारी एक सम्बन्धी के यहाँ जाते समय रास्ते में स्थित एक प्राचीन तालाब को देखकर हुई। यह तालाब / कुण्ड पुरास्थल से लगभग 500 मीटर की दूरी पर है। पुरास्थल पर जाने के बाद मुझे ज्ञात हुआ कि यह पुरास्थल बहुत ही प्राचीन और महत्त्वपूर्ण है। पुरास्थल लगभग 500x 500 वर्ग मीटर के बृहद क्षेत्र में फैला हुआ है तथा भूमितल से 7 फीट की ऊँचाई पर



है (चित्र संख्या–1)।

पुरास्थल का आकार आयताकार है ऐसा लगता है जैसे चारों ओर पुरास्थल को दीवाल से घेरा गया हो। पुरास्थल पर खेती का कार्य किया जा रहा है, जिससे टीले का

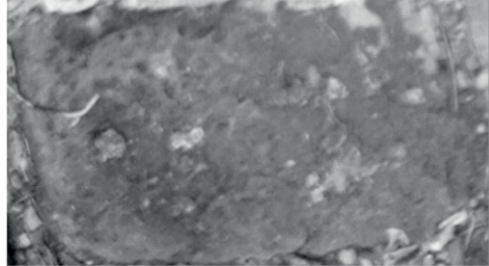
निरन्तर क्षय होता जा रहा है तथा पुरातात्विक अवशेष नष्ट होते जा रहे हैं। केशवपुर गाँव का नाम केशोवदास के नाम पर पड़ा है। जो वास्तव में एक कायस्थ तथा कानूनगो मिर्जापुर कलान के दामाद थे। यह जानकारी केशोव दास के 18वें वंशज श्री नागेश कुमार श्रीवास्तव द्वारा लिखित कायस्थों के ऊपर आलेख से होती है। पुरातात्विक अवशेष के रूप में पुरास्थल पर सर्वेक्षण के क्रम में प्राचीन संरचना, मृदभाण्ड के टुकड़े तथा प्राचीन कुआँ का साक्ष्य प्राप्त हुआ है। जिनका विवरण निम्नवत् दिया जा रहा है—

प्राचीन संरचना :

इस पुरास्थल पर सर्वेक्षण के क्रम में पकी ईंटों से बनी तीन कमरों की संरचना प्राप्त हुई है जो पुरास्थल के मध्य भाग में बनी है हॉलाकि इस संरचना का ऊपरी भाग नष्ट हो चुका है लेकिन आधार का भाग पुर्णतः दिखाई पड़ता है। ऊपर की दीवाल के ईंट को आस-पास के ग्रामीणों द्वारा उखाड़ दिया गया है, तथा अपने प्रयोग के लिए उठा ले जाया गया है। इस संरचना से सटी और भी दीवाल दिखाई पड़ती है लेकिन मिट्टी से ढकने तथा नष्ट होने के कारण स्पष्ट नहीं हो पाती है (चित्र संख्या-2)।



प्राप्त दीवाल की मोटाई लगभग ढाई मीटर तक है तथा ईंटों की माप 30x 20 x 5 सेमी0 के आकार की है (चित्र संख्या-3)। दीवाल को बनाने के लिए मिट्टी के गारे के साथ-साथ सुर्खी-चुने का प्रयोग भी किया गया था। फर्श के निर्माण में सुर्खी-चुने का प्रयोग स्पष्ट दिखाई पड़ता है। एक कमरे की फर्श में एक "पोस्ट होल" का भी प्रमाण मिला है (चित्र संख्या-4)। जिससे प्रतीत होता है कि छत के निर्माण के समय सहारे के रूप में या स्तम्भ के रूप में बाँस या बल्ली का प्रयोग किया गया होगा। ऐसा भी हो सकता है कि यह छिद्र ग्रामीणों द्वारा उसके नीचे रखी सामग्री का पता करने के लिए किया गया हो। कुछ सम्भावना जमीन के नीचे आवास बनाने की भी हो सकती है।



इस दीवाल में जिस प्रकार की ईंटों

का प्रयोग किया गया है। उनकी समानता राजघाट से प्राप्त ईंटों के लगभग समान प्रतीत होती है। (नारायण एवं राय, 1976: 31–35) दीवाल में क्योंकि ईंट के जोड़ एक परत दूसरे परत में एक ही जगह पर प्रायः नहीं मिलते हैं। इस तरह की जोड़ई का प्रमाण उत्खनित स्थल राजघाट, (नारायण एवं राय, 1976: 20–57, प्लेट V-VI) प्रहलादपुर (नारायण एवं राय, 1968: 10–12, V-VII) खैराडीह (सिंह, 2013, 22–23) तथा अगियाबीर के चतुर्थ चरण (सिंह एण्ड सिंह, 2004: 39–40, प्लेट-VIB) आदि मध्य गंगा मैदान के प्रमुख स्थलों से मिलती हैं, यहाँ से प्राप्त आवासीय कक्ष का आकार लगभग 4 x 6 मीटर का है।

खण्डवारी कोट :

(25°24'40" उत्तरी अक्षांश, 83°12' 32" पूर्वी देशान्तर)

खण्डवारी कोट (जगरनाथपुर) पुरास्थल उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की सकलडीहा तहसील में चहनियाँ बाजार से 1 कि०मी० दक्षिण पूर्व में स्थित है। यह पुरास्थल वाराणसी से 30 कि०मी० एवं चन्दौली जिला मुख्यालय से 20 कि०मी० की दूरी पर चन्दौली से चहनियाँ को जाने वाली सड़क के दायीं ओर चहनियाँ बाजार के 1 कि०मी० पहले ही स्थित है।

गंगा नदी पुरास्थल से 2 कि०मी० पूर्व की ओर प्रवाहित होती है। पुरास्थल का विस्तार लगभग 250 x 250 मीटर के वृहद क्षेत्र में है तथा भूमि तल से 20 फिट की ऊँचाई पर स्थित है। पुरास्थल के ऊपरी भाग पर वर्तमान समय का एक माता जी का मन्दिर बना हुआ। पुरास्थल को चारों तरफ से स्थानीय लोगों द्वारा काट कर कृषि कार्य किया जा रहा है। पुरास्थल अपने मूल स्वरूप का आधा बचा हुआ है और दिन-प्रतिदिन ग्रामीणों एवं बारिश के पानी की वजह से अपने अस्तित्व को खोता जा रहा है (चित्र संख्या 5)।



इस पुरास्थल पर सर्वेक्षण के क्रम में प्राचीन संरचना, पकी मिट्टी की ईंट (चित्र संख्या 6) एवं मृदभाण्डों के अवशेष प्राप्त हुए हैं।

प्राचीन संरचना का साक्ष्य पुरास्थल के दक्षिणी-पूर्वी कोने पर खेती के लिए ग्रामीणों द्वारा काटे गये टीले के अनुभाग में दिखाई देता है (चित्र संख्या 7) टीला के ऊपरी भाग पर भी पकी ईंट यत्र-तत्र मिट्टी में धसी हुई प्राप्त होती है। टीले की ग्रामीणों द्वारा की गई कटाई के कारण कुछ प्राचीन संरचना दर्शित होती हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि इनको सुरक्षा के दृष्टिकोण से बनाया गया रहा होगा। टीले के ऊपरी भाग पर बहुत सी चौड़ी-चौड़ी ईंटें बिखरी हुई प्राप्त होती हैं। टीले के सबसे ऊपरी भाग पर एक

वर्तमान समय का मंदिर बना हुआ है जिसके आस-पास इन प्राचीन ईंटों के प्रयोग से फर्श का निर्माण किया गया है। टीले की बनावट, प्राचीन सुरक्षा दीवाल तथा ईंटों की प्राप्ति के आधार पर यह कहा जा सकता है कि यह दुर्गीकृत पुरास्थल रहा होगा। इस पुरास्थल के निकटवर्ती पुरास्थल बैराठ से भी दुर्गीकरण के साक्ष्य प्राप्त हुए हैं। एक और पूरा स्थल केशवपुर भी इन दोनों पुरास्थल से लगभग 5 किलोमीटर की दूरी पर स्थित है (कुशवाहा, 2020:42-51)। यहां से भी प्राचीन दुर्ग व्यवस्था के प्रमाण प्राप्त हुए हैं। यह सभी प्रमाण इस बात की ओर संकेत करते हैं कि यह तीनों पुरा स्थल तत्कालीन समय में एक दूसरे से सम्बन्धित रहे होंगे।



भगवती माई कोट (धरहरा) :

(83° 15'22" पूर्वी देशान्तर, 25° 21'6" उत्तरी अक्षांश)

भगवती माई कोट (धरहरा) पुरास्थल, उत्तर प्रदेश के चन्दौली जिले की सकलडीहा तहसील में वाराणसी से 35 कि०मी० और चन्दौली जिला मुख्यालय से 18 कि०मी० की दूरी पर सकलडीहा से कमालपुर जाने वाली मुख्य सड़क के दाये किनारे पर स्थित है। पुरास्थल धरहरा गाँव के पूर्व में शंकर भगवान के मन्दिर के दांयी ओर अवस्थित है। पुरास्थल से लनगभग 12 कि०मी० उत्तर की ओर गंगा नदी प्रवाहित होती है तथा गंगा नदी से निकलने वाली वाण गंगा नदी पुरास्थल से लगभग पाँच किमी० पश्चिम की ओर प्रावहित होती है। वाणगंगा नदी के प्राचीन जल स्रोत एवं भोपौली से निकलने वाली नहर के जल स्रोत से बने तालाब के दाये किनारे पर यह पुरास्थल स्थित है।

पुरास्थल के मुख्य टीले का विस्तार लगभग 200 x 150 मीटर तथा ऊँचाई भूमि तल से 25 फिट है (चित्र संख्या 8)। पुरास्थल के दक्षिण-पश्चिम की ओर एक वर्तमान समय का बना भगवती माता का मन्दिर है। पुरास्थल का आकर आयाताकार है। पुरास्थल का मुख्य भाग चारों ओर से लगभग 40 फीट चौड़ी खाई (परीखा) से घिरा हुआ है हालांकि वर्तमान समय में खाई की गहराई बहुत कम रह गयी है (चित्र संख्या 9)। पुरास्थल के बारे में ग्रामीण लोगों से बात करने पर पता चला है कि पुरास्थल के चारों ओर की खाई लगभग 20 फीट गहरी तथा 30 फीट चौड़ी थी और टीले की ऊँचाई वर्तमान ऊँचाई की

दो गुनी थी। ग्रामीणों का कहना है कि यहाँ पर प्राचीन कालीन भगवती माता का मन्दिर था तथा कुछ का मानना है कि यहाँ पर अंग्रेजों के द्वारा गोपनीय सभा का आयोजन



किया जाता था। अंग्रेजों का गोपनीय सभा स्थल मानने के पीछे अंग्रेजों द्वारा टीले के उत्तर में बनाया गया एक बुर्ज है।

पुरास्थल पर सर्वेक्षण के क्रम में मिट्टी से ढकी हुई पकी ईंटों की दीवाल (चित्र संख्या 11-12) तथा ऊपरी सतह पर पकी ईंटों के टुकड़े (चित्र संख्या 10) तथा मृदभाण्डों के टुकड़े प्राप्त हुए हैं। पुरास्थल से प्राप्त दीवाल मिट्टी से ढकी हुई है लेकिन मिट्टी के बहने तथा कटाव के कारण लगभग ढाई फीट चौड़ी दीवाल का साक्ष्य स्पष्ट दिखाई पड़ता है। यहाँ से प्राप्त ईंटों के माप 37 x 24 x 7 सेमी० के लगभग है जो राजघाट पुरास्थल के तृतीय चरण से प्राप्त ईंटों के लगभग समान है (नारायण एवं राय, 1976: 28-30)।

टीले के चारों ओर दीवाल के अवशेष मिलते हैं जिससे सम्भावना की जा सकती है कि टीले को दीवाल के द्वारा दुर्गिकृत किया गया है।

पुरास्थल से प्राप्त मृदभाण्डों में लाल पात्र और लाल लेपित पात्र के टुकड़े प्राप्त हुआ। प्रमुख पात्र प्रकारों में प्राप्त अवशेषों के आधार



पर हॉडी, नाँद और तृतरी तथा कोखदार हॉडी के होने की सम्भावना की गयी है। इस तरह के पात्र खैराडीह (सिंह एवं राय, 2013: 8–10) राजघाट (नारायण एवं राय, 1976: 28–30) के तृतीय चरण से प्राप्त हुए हैं जिसके आधार पर इस पुरास्थल के कुषाण कालीन होने की सम्भावना की जा सकती है।



उपर्युक्त विवरणों के आधार पर, अवशेषों की समानता और तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर यह कहा जा सकता है कि एक समय ऐसा था जब इस क्षेत्र में ईंटों का प्रयोग संरचनात्मक स्थापत्य में शुरू हो चुका था लेकिन इसका प्रयोग जनसामान्य तक नहीं था बल्कि राजाओं द्वारा अपने महल को या दुर्ग को बनवाने के लिए ईंटों का प्रयोग किया जाता था। यदि केशवपुर,



खंडवारी कोट, भगवती माई कोट (धरहरा) से प्राप्त अवशेषों को देखा जाए तो यहां पर सुरक्षा प्राचीर बनाने के साक्ष्य दिखाई देते हैं जो इस बात की ओर संकेत करते हैं कि महलों को बनाने से पहले तत्कालीन समय के राजाओं द्वारा सुरक्षा प्राचीर का निर्माण करवाया जा रहा था। प्राचीन भारतीय इतिहास में यदि संरचनात्मक स्थापत्य के विकास क्रम को देखा जाए तो सर्वप्रथम सिंधु सभ्यता में ईंटों के प्रयोग के साक्ष्य प्राप्त होते हैं उसके बाद मौर्य काल में ईंटों के प्रयोग के साक्ष्य दिखाई पड़ते हैं लेकिन यदि बृहद पैमाने पर ईंटों से निर्मित संरचनात्मक स्थापत्य की बात की जाए तो वह कुषाण

काल में शुरू होता है। इस क्षेत्र से प्राप्त संरचनात्मक अवशेषों को ईंटों के आकार-प्रकार एवं बनावट तथा इस क्षेत्र में उत्खनन पुरास्थल प्रहलादपुर एवं बैराठ पुरास्थल से प्राप्त साक्ष्यों के तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर कुषाण काल और गुप्त काल के मध्य का माना जा सकता है। हालांकि अभी भी इस क्षेत्र में विस्तृत सर्वेक्षण के साथ उत्खनन की आवश्यकता है ताकि इस क्षेत्र की ऐतिहासिकता और प्राचीनता को निश्चित कालक्रम प्रदान कर संपूर्ण सांस्कृतिक पक्षों को उद्घाटित किया जा सके और प्राचीन भारतीय इतिहास के पटल पर इसके महत्व को स्थापित किया जा सके।

सन्दर्भ

1. इण्डियन आर्कियोलॉजी: ए रिब्यू, 1962-63।
2. कनिंघम, ए0, 1880 'ए रिपोर्ट आफ टुर्स इन गगेटिक प्रोविन्सेज फ्राम बाँदा टू बिहार इन 1875-76 एण्ड 1877-78' वाल्यूम XI, कलकत्ता।
3. कार्लाइल, ए0सी0एल0, 1885 रिपोर्ट ऑफ टुर्स इन गोरखपुर, सारण एण्ड गाजीपुर इन 1977-80, कलकत्ता।
4. कुशवाहा, संजय कुमार, 2020, मैटेरियल एण्ड स्ट्रक्चरल रिमेन्स फाउण्ड फ्राम, केशवपुर, चन्दौली यू पी : ए रिपोर्ट, 'अर्णव', VOL. IX, NO. 1, Page no. 42-51, अर्णव शोध संस्थान, वाराणसी।
5. तिवारी, राकेश 1997-98 "इन क्वेस्ट ऑफ आयरन एज साइट इन कर्मनाशा वैली" 'प्राग्धारा' नं0 8, लखनऊ।
6. नरायन, ए. के. एवं टी. एन. राय, 1968, द एक्सकैवेशन एट प्रहलादपुर, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी।
7. नरायन, ए.के. एवं टी.एन. राय, 1976, एक्सकैवेशन एट राजघाट, ए.आई.एच.सी. एण्ड आर्कियोलॉजी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी।
8. पाल, जे.एन., 1986, आर्कियोलॉजी ऑफ साउदर्न उत्तर प्रदेश, इलाहाबाद।
9. फुहरर, ए0, 1981 द मानुमेण्टल एन्टीक्वीटिज एण्ड इन्सक्रिप्शन्स इन द नार्थ वेस्ट प्रोविन्सेज एण्ड अवध, नई दिल्ली, आर्कियोलॉजिकल सर्वे ऑफ इण्डिया।
10. राय, टी0 एन0, 1983, द गंगेज सिविलाइजेशन, रामानन्द विद्याभवन: नई दिल्ली।
11. सिंह, पी0, आर0 तिवारी एण्ड आर.एन.सिंह, 1999-2000 "एक्सप्लोरेशन इन चन्दौली डिस्ट्रिक्ट (यू0पी0)" 'प्राग्धारा' नं0 10, लखनऊ उत्तर प्रदेश।
12. सिंह, पी0 एवं अशोक कुमार सिंह .2004. द आर्कियोलॉजी ऑफ मिडल गंगा प्लेन (एक्सकैवेशन एट अगियाबीर). आर्यन बुक्स इन्टरनेशनल: नई दिल्ली।
13. सिंह, बी0पी0 एवं दीपक कुमार राय .2013. एक्सकैवेशन एट खैराडीह (1980-84, 85-86). बी.एच.यू., वाराणसी।
1. कनिंघम, ए0, 1880 'ए रिपोर्ट आफ टुर्स इन गगेटिक प्रोविन्सेज फ्राम बाँदा टू बिहार इन 1875-76 एण्ड 1877-78' वाल्यूम XI, कलकत्ता।
2. कार्लाइल, ए0सी0 एल0, 1885 रिपोर्ट ऑफ टुर्स इन गोरखपुर, सारण एण्ड गाजीपुर इन 1977-80, कलकत्ता।

3. फुहरर, ए0, 1981 द मानुमेण्टेल एन्टीक्वीटिज एण्ड इन्सक्रीप्सन्स इन द नार्थ वेस्ट प्रोविन्सेज एण्ड अवध, नई दिल्ली, आर्कियोलोजिकल सर्वे ऑफ इण्डिया ।
1. तिवारी, राकेश 1997–98 “इन क्वेस्ट ऑफ आयरन एज साइट इन कर्मनाशा वैली” ‘प्राग्धारा’ नं08, लखनऊ ।
2. नरायन, ए.के. एवं टी.एन. राय, 1968, द एक्सकेवेशन एट प्रहलादपुर, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी ।
3. पाल, जे.एन., 1986, आर्कियोलोजी ऑफ साउदर्न उत्तर प्रदेश, इलाहाबाद ।
4. सिंह, पी., आर. तिवारी एण्ड आर.एन. सिंह, 1999–2000 “एक्सप्लोरेशन इन चन्दौली डिस्ट्रिक्ट (यू0 पी0)” ‘प्राग्धारा’ न0 10, लखनऊ उत्तर प्रदेश ।



भारतीय स्वतंत्रता संघर्ष में बिहार की महिलाओं का योगदान

डा० श्वेता गुप्ता

सहायक प्राध्यापिका
इतिहास विभाग
राजेन्द्र महाविद्यालय, छपरा

डा० धनंजय पाठक

सहायक प्रध्यापक,
इतिहास विभाग
पी० के० रॉय मेमोरियल स्नात्कोत्तर महाविद्यालय, धनबाद

भूमिका :

किसी भी पराधीन राष्ट्र देश की स्वतंत्रता प्राप्ति में उस देश के समग्र जनमानस का योगदान होता है। जिनमें नवयुवकों, योद्धाओं, सैनिकों, समाज के अन्य वर्गों का योगदान तो होता ही है, किन्तु उस जनमानस को प्रेरित करने में महिलाओं के योगदान को विस्मृत नहीं किया जा सकता है। भारत के स्वतंत्रता संग्राम में भी कुछ ऐसा ही हुआ।

बिट्रिशकालीन उपनिवेशवाद के काल में आधुनिक शिक्षा, सामाजिक धार्मिक आंदोलनों आदि ने महिला समानता आदि कई विकसित विचारधाराओं ने भारतीय समाज में प्रवेश किया। जिसके फलस्वरूप भारतीय महिलाओं में भी एक नयी प्राण ऊर्जा का संचार हुआ। जिसके कारण उन्होंने पूरे उत्साह के साथ भारतीय स्वतंत्रता संग्राम में भाग लिया।

आज प्रत्येक भारतवासी अपनी आजादी का अमृत महोत्सव मना रहा है, ऐसे में इस महोत्सव का उत्साह तो तभी पूर्ण होगा, जब हम महिलाओं की भारतीय स्वतंत्रता संघर्ष में योगदान को देखें। उन महिलाओं में बिहारी महिला स्वतंत्रता सेनानी जिन्होंने अपनी सम्पूर्ण शक्ति के साथ इस संघर्ष में योगदान दिया। किन्तु, उन महिला स्वतंत्रता सेनानियों के नामों को कहीं भी उचित सम्मान नहीं मिल सका। इतिहास की पुस्तकों में भी पुरुष स्वतंत्रता प्रेमियों के योगदान को ही चित्रित किया गया। अतः प्रस्तुत लेख के माध्यम से बिहार की उन महिलाओं को भी सम्मान प्राप्त होगा जिसकी वे वर्षों से अधिकारिणी रही है।

बिहारी की धरती और स्वतंत्रता आन्दोलन

19वीं शताब्दी तक अंग्रेजों की पाश्चात्य शिक्षा, सुधार आन्दोलनों ने बिहारी महिलाओं में भी एक नयी चेतना जागृत कर दी। अंग्रेजों ने पर्दा प्रथा, विधवा पुर्नविवाह, सती प्रथा के विरुद्ध जो कानून बनाये उससे बिहार की महिलाएँ भी अछूती नहीं रही। बिहार के प्रत्येक जिले में जन सभाओं का संचालन किया, जिसमें ज्यादातर उच्च वर्ग की महिलाओं ने भाग लिया।¹ यह बिहार के सामाजिक जीवन में एक नये परिवर्तन की आहट थी।

भारत की स्वतंत्रता आन्दोलनों की बलिवेदी में बिहार की महिलाओं का योगदान 1919 ई० से शुरू होता है। 1917 ई० के चम्पारण आन्दोलन ने भारत की आजादी का बिगुल फूंक दिया था। जो बिहार की धरती से ही शुरू हुआ। 1919 के मान्टेग्यू-चेम्सफोर्ड के प्रस्तावों के खिलाफ कांग्रेस ने इंग्लैण्ड भेजे गए अपने प्रतिनिधि मंडल में **हसन इमाम** और उनकी बेटी **शमी** को भेजा। वस्तुतः राजनीतिक कार्यों के लिए इंग्लैण्ड जाने वाली बिहार की ये पहली महिला थी।² 1919 के असहयोग आंदोलन के समय गांधी जी, कस्तूरबा गांधी तथा अन्य नेताओं के साथ दिसम्बर 1920 ई० को भागलपुर पहुंचे। कई सभाओं का आयोजन होना था, जिसमें से एक सभा में केवल महिलाओं को ही बुलाया गया था। भारत सरकार के पुराने रिकार्डों में यह तथ्य संकलित भी है कि इस सभा में सभी वर्गों तथा समुदायों की महिला प्रतिनिधियों ने भाग लिया। गांधी जी ने उन्हें सम्बोधित करने के दौरान उन्हें स्वदेशी वस्तुओं के अधिकाधिक प्रयोग की सलाह दी और विदेशी वस्तुओं को न प्रयोग करने को कहा।³ उपरोक्त कथनों से यह पता चलता है कि असहयोग आन्दोलनों के प्रारम्भ होने के पूर्व ही बिहारी महिलाओं ने स्वतंत्रता समर में अपनी आहुति देने का मन बना लिया था। निम्न पंक्तियों में हमने बिहार की कुछ प्रमुख स्वतंत्रता सेनानियों के बलिदानों को रेखांकित करन का प्रयास किया है जिसके कारण आन्दोलनों को जीवंत किया गया।

तारारानी श्रीवास्तव

बिहार की तारारानी श्रीवास्तव का जन्म सारण जिले के महाराजगंज के बाल बंगरा इलाके में हुआ था। वह महात्मा गांधी के भारत छोड़ो आन्दोलन से जुड़ी थी। ये क्रांति को ज्वलंत करने वाली महिला थीं तथा अपने पति के लिए प्रेरणा स्रोत थीं। वे गांधी जी के विचारों से प्रभावित थीं।⁴ मार्च 1942 ई० को महात्मा गांधी से प्रभावित होकर वे और उनके पति फुलेना प्रसाद ने सीवान पुलिस स्टेशन के सामने राष्ट्रीय ध्वज फहराने के लिए एक मार्च आयोजित किया। यह अंग्रेजी कानूनों की खुली अवहेलना थी।⁵ 16 अगस्त 1942 ई० को आन्दोलनकारियों ने डाकघर पर तिरंगा फहराया। जुलुस थाने पहुंचने ही वाला था, झंडा फहराने के कार्य में ही उनके पति पर पुलिस ने गोलियां चलानी आरंभ कर दी। पति के घायल होने पर भी तारारानी ने हौसला नहीं खोया और अपनी साड़ी का एक टुकड़ा फाड़कर पति के घावों को बांधा और पुलिस थाने पर झंडा फहराने आगे बढ़ने लगी। थाने पर तिरंगा फहराने के बाद वह तत्काल वापस आयीं।

किन्तु, तब तक पति की मृत्यु हो चुकी थी। परन्तु उनके चेहरे पर न दुःख की रेखा थी न आंखों में आंसूओं का सैलाब। अपने पति की चिता को स्वयं अग्नि दी।

इन सबके बावजूद सरकार ने घायल अवस्था में ही उन्हें जेल भेज दिया। जेल में इन्होंने कई यातनाएँ सही। भारतीय स्वतंत्रता के लिए दिए गये बलिदानों के लिए वे सदैव याद की जाएगी।⁶

प्रभावती देवी

प्रभावती देवी, जयप्रकाश नारायण की जीवनसंगिनी थी। उनका जन्म बिहार प्रांत के सीवान जिले में हुआ था। उनके पिता ब्रजकिशोर वकील थे, उन्हें आधुनिक बिहार के निर्माताओं में महत्वपूर्ण स्थान दिया जाता है। उनका प्रभाव उनकी पुत्री प्रभावती पर भी पड़ा।

विवाह के बाद उनके पति जयप्रकाश नारायण उच्च शिक्षा ग्रहण करने के लिए अमेरिका चले गए। तब प्रभावती गांधी जी के आश्रम चली गयी। जहाँ वे गांधी जी की पत्नी कस्तूरबा से मिलीं। कस्तूरबा उन्हें अपनी बेटी के रूप में देखने लगीं।⁷ प्रभावती ने अपनी सेवा से दोनों को प्रभावित कर लिया। गांधी जी प्रभावती को अपने साथ 1925 ई0 में बिहार ले गये। तब उनको बिहार की समस्त स्थितियों की जानकारी हुई। 1929 ई0 में जयप्रकाश भारत वापस आये गये। उन्हें प्रभावती के ब्रह्मचर्य के निर्णय का पता चला, वे उनके इस निर्णय से खुश नहीं थे। फिर भी इस दम्पति ने एक दूसरे का सम्मान किया तथा यह फैसला किया कि जब तक भारत मुक्त नहीं होगा तब तक वे अपना परिवार आगे नहीं बढ़ायेंगे। 1930 ई0 में गांधी जी के आह्वान पर वे स्वदेशी वस्तुओं के उपयोग के लिए घूम-घूमकर लोगों को जागरूक करने लगीं।⁸ उन्हें गिरफ्तार कर, लखनऊ जेल भेज दिया गया। जहाँ उनकी भेंट विजयलक्ष्मी पंडित, चन्द्रकान्ता बहन आदि महिलाओं से हुई।

1940 ई0 में उन्हें कांग्रेस के रामगढ़ सम्मेलन में महिला स्वयंसेविका दल का सदस्य बना दिया गया। उस समय बिहार में महिलाओं के स्वावलंबन के लिए कोई प्रमुख संस्था नहीं थी। प्रभावती देवी ने 1946 ई0 को पटना में **महिला चरखा क्लास** के नाम से एक संस्था खोली। इस चरखा समीति के कारण कई गरीब बेसहारा महिलाओं को जीविका जीने के लिए सहारा मिला। 1946 ई0 में अंतरिम सरकार के गठन के बाद हिन्दू मुस्लिम दंगा होना शुरू हो गया था। सरकार की नजर इन पर थी। इन्हें गिरफ्तार करके भागलपुर की जेल भेजा गया।⁹ जब कस्तूरबा गांधी पूना के आगा खां पैलेस में बीमार हो गयीं, तब प्रभावती देवी को कस्तूरबा गांधी के आग्रह पर उन्हें भी वहीं भेज दिया गया। वे चाहती थी कि वे उनकें निकट रहें।¹⁰ इसके बाद वे जेल से निकलकर नारी उत्थान में लग गयीं। उन्होंने हमेशा निस्वार्थ भाव से काम किया, किसी पद से बंधी नहीं और सदैव दूसरों को दिया ही कभी लिया नहीं।

हाजी बेगम

भारतीय स्वतंत्रता आन्दोल की लड़ाई 1857 ई० से शुरू होती है। भारत की तत्कालीन सामाजिक, धार्मिक परिस्थिति में महिलाओं के लिए इस विद्रोह में भाग लेना दुष्कर था। बात अगर बिहार की महिलाओं की करें तो बिहार से भी गिनी चुनी महिलाओं ने हिस्सा लिया। बिहार के भोजपुर के सासाराम, जगदीशपुर, पीरो, बीबीगंज, आरा की अनेक महिलाओं ने गुप्त तरीके से 1857 ई० में कुंवर सिंह की सेना को काफी मदद दी थी। इन्हीं महिलाओं में से एक थी सासाराम की **हाजी बेगम**।¹¹ उनका विवाह छपरा के शहरयार खां से हुआ था। किन्तु, विवाह के कुछ दिनों बाद ही उनके पति का स्वर्गवास हो गया। वे अपने मायके वापस आ गयी। कुछ दिनों बाद पिता का भी निधन हो गया। भाईयों के छोटे होने के कारण पिता के 52 गांवों की जागीरदारी हाजी बेगम ने ही संभाली। उनकी जागीरदारी को जब अंग्रेजों ने अधिग्रहीत करना चाहा तो हाजी बेगम ने उनके खिलाफ विद्रोह कर दिया।

सासाराम में 1857 की क्रांति का आगाज हुआ। अंग्रेजों ने विद्रोहियों को कुचलना आरंभ कर दिया। उसी समय कुंवर सिंह सासाराम पहुंचे। हाजी बेगम ने उन्हें सम्मान सहित महल में ठहराया और उन्हें आजादी की लड़ाई में तन-मन-धन से सहयोग देने का आश्वासन दिया। गुप्तचरों ने कुंवर सिंह के सासाराम में होने की सूचना प्रशासन को दे दी। अंग्रेजी सेना ने हाजी बेगम के महल पर आक्रमण कर दिया। ऐसी परिस्थिति में हाजी बेगम हाथों में नंगी तलवार लेकर अंग्रेजी सेना के सम्मुख आ गयी और जनता से अपील की कि वह अंग्रेजों को विरुद्ध आगे आयें। हाजी बेगम के आह्वान पर जनता ने अंग्रेजों पर आक्रमण कर दिया और अंग्रेजी सेना को भगाने में सफल रहे।

पुनः अंग्रेजों की 17वीं रेजीमेंट की सैनिक टुकड़ी ने कुंवर सिंह और हाजी बेगम पर हमला कर दिया, भयानक युद्ध हुआ। हाजी बेगम ने अपनी तलवार से कई अंग्रेजों को मृत्यु प्रदान की। साथ ही कुंवर सिंह और उनकी साथी धरमन बीबी को सुरक्षित, रातोंरात सीताकुंड पहाड़ी पर पहुंचाया ही नहीं वरन् उन्हें जंगल के रास्ते उन्हें मिर्जापुर जाने में भी सहायता की। जब अंग्रेजों को इस बात का पता चला कि कुंवर सिंह यहां से भाग गए तो क्रोध में आकर उन्होंने हाजी बेगम के महल को बारूद से नष्ट कर डाला। कालान्तर में हाजी बेगम सासाराम से खुर्माबाद चली गयी और वहीं से स्वतंत्रता के संघर्ष की लड़ाई में अपना अमूल्य योगदान देती रहीं।

कादिम्बनी गांगुली

कादिम्बनी का जन्म 1861 ई० में बिहार के भागलपुर में हुआ था। इनके पिता ब्रजकिशोर बसु ब्रह्म समाज से जुड़े रहे और एक महान समाज सुधारक थे। उनके पिता ने अभयचरण मलिक के साथ भागलपुर में पहली महिला संगठन की स्थापना की। जो भागलपुर महिला समीति के रूप में जानी गयी।

कादम्बिनी को ब्रिटिश भारत में चन्द्रमुखी बसु के साथ प्रथम स्नातक महिला होने का गौरव प्राप्त हुआ। पूरे दक्षिण एशिया में वे यूरोपीय औषधीय पद्धति में भी प्रथम महिला चिकित्सक बनीं।¹² 1883 ई० में उनका विवाह ब्रह्म समाज के सुधारक **द्वारिकानाथ गांगुली** के साथ हुआ। विवाह के बाद महिला आन्दोलनों तथा भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस में कादम्बिनी गांगुली की सहभागिता बढ़ गयी। भारतीय नारियों के बीच 1885 ई० में काफी जागृति आयी और वे भी राजनीतिक मंच पर आयीं। 1889 ई० में कांग्रेस के 5वें अधिवेशन में बिहार की स्वराज्य देवी तथा कादम्बिनी गांगुली के साथ 10 अन्य महिलाओं ने भी इसमें अपनी सहभागिता दी। 1890 ई० के 6वें अधिवेशन में श्रीमती गांगुली भारत की प्रथम महिला प्रतिनिधि हुईं जिसने कांग्रेस के मंच से अपने विचारों को लोगों के सम्मुख रखा तथा कांग्रेस संस्था में महिलाओं को आधार प्रदान किया। ऐनी बेसेंट के कथनानुसार “कादम्बिनी प्रथम महिला हैं जिसने कांग्रेस के मंच से महिला शक्ति को पहचान दी है और जो इस बात का प्रतीक है कि भारत की आजादी भारतीय नारियों के विकास का मार्ग प्रशस्त करेगी।”

इसके अतिरिक्त श्रीमती गांगुली को तत्कालीन समाज की निंदा को भी सहना पड़ा। एडिनबर्ग से भारत आने के बाद महिलाओं के लिए जो शिविर कादम्बिनी ने चलाया, उसके लिए अप्रत्यक्ष रूप से एक बंगाली पत्रिका **बंगबाशी** ने उन्हें अपशब्द तक कह दिये। उनके पति ने इस घटना को गंभीर रूप में लिया और इसे न्यायालय में ले गये, जहां पत्रिका के संपादक महेश पाल को 6 महीने की जेल की सजा मिली।¹³

कादम्बिनी गांगुली बिहार की वह पहली शिक्षित महिला थीं, जिन्होंने कांग्रेस के मंच पर सम्मानजनक स्थान प्राप्त किया। यह कार्य न सिर्फ राष्ट्र के लिए गौरव बना बल्कि महिलाओं को राष्ट्रीय आंदोलन में पुरुषों के साथ चलने की प्रेरणा भी प्रदान की।

विन्ध्यवासिनी देवी

विन्ध्यवासिनी देवी का जन्म बिहार के नवादा जिले में 1882 ई० में हुआ था। सात वर्ष में ही उनका विवाह पटना के अम्बिका चरण से हुआ था। तत्कालीन रूढ़िवादी समाज के कारण, उनके पति जब जापान से इंजीनियरिंग की शिक्षा प्राप्त करके वापस स्वदेश आये तो लोगों ने उनके विरुद्ध सामाजिक बहिष्कार का आंदोलन कर दिया तब अपने पति का साथ देते हुए उन्होंने हमेशा के लिए घर का त्याग कर दिया।

मूर्तिपूजक होने के बावजूद उन्होंने भारतीय समाज में व्याप्त रूढ़िवादिता और अंधविश्वासों को नहीं माना। उन्होंने प्रारम्भ से ही खादी को अपनाया और जीवनभर इस पर अडिग बनी रहीं। विन्ध्यवासिनी देवी की गांधी जी से पहली मुलाकात 1919 ई० में मुम्बई में हुई। बम्बई में कुछ दिनों तक उन्होंने श्रीमती अंबतिका बाई गोखले आदि के साथ मिलकर स्वदेशी का प्रचार किया। तत्पश्चात् 1921 ई० में पटना आने के बाद राजेन्द्र प्रसाद के साथ देश सेवा करने लगी। 1930 ई० में मुजफ्फरपुर के तिलक मैदान में एक

सभा हुई जिसमें पुलिस ने लाठीचार्ज कर दिया। विन्ध्यवासिनी देवी को भी गिरफ्तार कर डेढ़ वर्ष की सजा सुनायी गयी। विन्ध्यवासिनी देवी की प्रशंसा करते हुए राजेन्द्र प्रसाद ने अपनी आत्मकथा में लिखा है—“ जब 1930 ई० में सत्याग्रह आरंभ हुआ और गांधी जी ने मद्य निषेध तथा विदेशी वस्त्रों का बहिष्कार को खासकर स्त्रियों का काम बताया तो स्त्रियों में उत्साह की लहर बढ़ चली। शहरों में जहां-तहां दुकानों पर पहरे का काम हो तो स्त्रियां ही करती। दुकानों पर उनके खड़े हो जाते ही कोई खरीददार उस तरफ झांकने का प्रयास न करता। दुकानदार भी सहम जाते और उनके साथ भद्रतापूर्ण व्यवहार करते। पटना में इस प्रकार का पहरा दो चार दिनों के लिए बिठाना पड़ा था। इसमें मुख्य काम करने वाली विन्ध्यवासिनी देवी थीं।”¹⁴ 1934 ई० में उन्होंने काशी में सम्पूर्णानन्द जी के साथ मिलकर देश की काफी सेवा की। यहां भी उन्होंने स्त्रियों को कांग्रेस का सदस्य और खादी, चरखा को अपनाने का प्रयास किया।

निष्कर्ष

उपरोक्त पक्तियों के माध्यम से बिहार की उन 5 स्वतंत्रता सेनानियों का विवरण देने का प्रयास किया गया है, जिन्होंने अपने अदम्य साहस और उत्साह के साथ भारतीय स्वतंत्रता समर में अपना सर्वस्व समर्पण कर दिया। इतिहास की पुस्तकों हम सदैव पुरुषों और उनके कार्यों के विवरण प्राप्त करते हैं किन्तु, उनमें बिहारी महिलाओं के योगदान का जिक्र कहीं नहीं मिलता है। अतः आजादी के अमृत महोत्सव के पावन पर्व पर उन महिलाओं को इस लेख के माध्यम से श्रद्धाजलि अर्पित करने का प्रयास किया गया है। ये केवल 5 महिलाओं के प्रयास तक ही सीमित नहीं है, अनमोला सिन्हा, लेडी अनीस ईमाम, अमला मुखर्जी, अमीना बानो बेगम, किशोरी देवी, कृष्णा देवी, चन्द्रावती देवी, तारेश्वरी सिन्हा, प्रियंवदा नन्दक्यूलियार, भवानी मेहरोत्रा आदि कई नाम हैं जिन्होंने आजादी की लड़ाई में अपना अमूल्य योगदान दिया।

सन्दर्भ

1. कुमार विजय (संपा) बिहार के विकास में महिलाओं की भूमिका, द्वितीय संस्करण, बिहार राज्य अभिलेखागार निदेशालय, पटना 2012 पृ० 36
2. वही पृ० 37
3. सिन्हा सुधाकुमारी, वीमेन एण्ड द फ्रीडम मूवमेंट इन बिहार, प्रथम संस्करण, जानकी प्रकाशन, पटना 2000 पृ० 04
4. शर्मा भारतीय, लेख-तारारानी श्रीवास्तव, कुमार विजय, वही, पृ० 238
5. <https://amritmahotsav.nic.in> द अनसंग ही रोज: अ ट्रिब्यूट लाल बहादुर शास्त्री नेशनल अकेडमी आफ एडमिनिस्ट्रेशन
6. www.thebetterindia.com जोविता अरहना, फ्रीडम फाइटर तारारानी श्रीवास्तव, संपा० श्रुति सिंघल 2018

7. दास संदीप जयप्रकाश नारायण : ए सेन्टनरी वाल्यूम, मित्तल पब्लिकेशन, नई दिल्ली, 2005
8. सिंह डा0 राजेश लेख-“प्रभावती देवी”, कुमार विजय, संपा0 वही, पृ0 249
9. वही पृ0 250
10. कुमारी सरोज, रोल आफ वीमेन इन द फ्रीडम मूवमेंट इन बिहार, जानकी प्रकाशन, पटना, 2005 पृ0 141
11. दास डा0 प्रमोदानंद और डा0 कुमार अमरेन्द्र, आधुनिक बिहार के विकास में महिलाओं की भूमिका संपा0 वही पृ0 127-28
12. www.wikipedia.com अकन्वोकेशन आफ द कोनफरिंग आफ डिग्रिरीज, द टाइम्स आफ इंडिया 15 मार्च 1883, पृ0 09
13. www.wikipedia.com राव आर0 अमृत, ओमोकरीम और हनीफ जी0 मोतीवाला, कोफफ आफ द लाइफ एंड वर्क आफ डा0 कादिम्बनी गांगुली : द फर्स्ट मोर्डन इण्डियन वीमेन फिजिशियन द जर्नल आफ यूरोलाजी पृ0 354
14. कुमार विवेकानंद लेख- “विन्ध्यवासिनी देवी” कुमार विजय, संपा0 वही, पृ0 293-94



समकालीन परिवेश में ग्रामीण समाज में स्थापित खाप पंचायतों कि महत्ता

डॉ० विवेक पाठक

अतिथि शिक्षक

इतिहास विभाग

राम जयपाल कालेज छपरा

बिहार-841301

खाप पंचायतों कि भूमिका

समकालीन भारत में सामाजिक रिश्तों में काफी परिवर्तन होता जा रहा है। जिसके परिणामस्वरूप जो सम्बन्ध मनुष्य का मनुष्य से होता था। अब वह खत्म होता जा रहा है। क्योंकि सामाजिक संस्था में समय के साथ बदलाव न होना कहीं न कहीं प्राचीन व्यवस्था के मापदंडों को नकारने लगे हैं। सामाजिक संस्थाओं के द्वारा ही मनुष्य के कार्यों पर नियंत्रण रखा जाता रहा है। लेकिन आधुनिकता के युग में संस्थाओं ने अपना महत्व खो दिया है। सिर्फ संविधान के द्वारा ही सभ्यता और संस्कृति की विवेचना की जा रही है। जो ग्रामीण सामाजिक संरचना के बिखरने का प्रमुख कारण है। मनुष्यों में प्रेम, आपसी भाईचारा और सहयोग के स्थान पर संघर्ष, द्वेष एवं मानव के अधिकारों के हनन में वृद्धि होती जाती है। प्राचीन समय में मनुष्य के हितों की रक्षा के लिए सामाजिक व्यवस्था का निर्माण किया गया था। जिसके द्वारा न्याय किया जा सके। ऐसे ही खाप पंचायतें निर्णय करने के अंतिम चरण में आती हैं। जबकि सबसे ज्यादा भूमिका गाँव की पंचायतों का होता है। यदि गाँव के पंचायती फरमान से किसी को कोई समस्या या उसके सवैधानिक अधिकारों का हनन हो रहा है तो खाप पंचायतों को इसे दूर करने का प्रयास करना चाहिए। जो खाप पंचायतें अच्छे निर्णय ले रही हैं। उस निर्णय को सभी खाप पंचायतें अपनाएं जो पुरातन व्यवस्था से चिपकी हैं। जिसका कोई औचित्य वर्तमान समय में नहीं है। खाप पंचायतों के समर्थक यदि इस संस्था के गौरवशाली इतिहास को जिंदा रखना चाहते हैं तो उन्हें गोत्र या विवाह जैसे मुद्दों को त्याग करके हरियाणा में समस्याओं की तरफ ध्यान देना पड़ेगा। इन सब के बावजूद यदि खाप पंचायत को लगता है कि सगोत्र विवाह नहीं होनी चाहिए तो हिंसा का रास्ता और मानवधिकारों का हनन हो यह किसी भी एक लोकतांत्रिक देश में स्वीकार नहीं होगा। विशाल भारतीय समाज अनेक धर्मों और जातियों से मिल कर बना है। समाज से हमारा तात्पर्य ऐसे समूह से है जो मिलजुल कर रहता है। सामाजिक नियम जिसे हम व्यवस्था कहते हैं व्यक्ति से जुड़ी परम्पराओं की रक्षा के लिए कुछ बंदिशों का निर्माण करता है। जो अक्सर

ग्रामीण पंचायत के माध्यम से समाज से संबंधित समस्याओं का समाधान भी करता था। ऐलनाबाद से लेकर होडल तक 6 खापों का अपना प्रभाव रहा है। बिनैण, श्योकंद, रेडु, दहिया, मलिक खाप का अपने क्षेत्र में प्रभाव है। खाप ने नशाखोरी, दहेज प्रथा एवं कन्या भ्रूण हत्या जैसे मुद्दों पर कार्यरत रही हैं। सामाजिक बहिष्कार के संबंध में खाप किसी व्यक्ति को कम से कम सात दिन का समय देती है।¹ खाप पंचायतों पर एक आरोप हमेशा से लगता रहा है कि वह कपड़े पहनने पर रोक लगाती है। जबकि सवाल यह होना चाहिए कि खाप पंचायतें पहनावे पर फरमान सुनाती हैं या गाँव की पंचायत या बिरादरी की पंचायत। मुद्दा यह नहीं है कि पंचायतें पहनावे पर रोक लगाती बल्कि मुद्दा यह होना चाहिए कि वह किस तरह के कपड़ों पर रोक लगाती है। इस बात से कोई इंकार नहीं कर सकता है गाँव और शहर के पहनावे में बहुत अंतर होता है। मैंने यही सवाल बीबीपुर गाँव के सरपंच हिम्मत से पूछा था। तो उनका कहना था कि यदि लड़कियाँ लड़कों के कपड़े पहने तो कैसी लगेगी। जो कपड़ा लड़कियों के लिए बना है। उन्हें वहीं पहनना चाहिए।² मैंने कई जिलों में निष्कर्ष पाया कि गाँव और शहर के पहनावे में काफी अंतर था। रोहतक, सिरसा, गुड़गांव, हिसार आदि शहरों कि लड़कियाँ बेफिक्र होकर आधुनिक कपड़े पहनती हैं तो गाँव कि लड़कियाँ अपने परिवार के अनुसार कपड़े का चुनाव करती हैं। यहाँ महत्व कपड़े का न होकर बल्कि स्थान का है कि कहाँ पर किस तरह के कपड़े पहने चाहिए।³ खाप पंचायतें ग्रामीण समाज में जिनके महत्व को नकारा नहीं जा सकता है। हरियाणा का ग्रामीण परिवेश ही ऐसा है कि हम उनकी तुलना आज के आधुनिक परिवेश में करने लगते हैं। जिसका परिणाम यह होता है कि आधुनिकता और पुरानी व्यवस्था के बीच संघर्ष का होना स्वभाविक हो जाता है, समय के साथ खाप पंचायतों ने अपनी सामाजिक संरचना में परिवर्तन नहीं किया। इसी का नतीजा है कि ग्रामीण समाज में सम्मान के नाम पर हत्याएं होती जा रही हैं।⁴ हरियाणा के कुछ जिलों को छोड़ दिया जाये तो अभी ऐसे जिले हैं। जहां गाँव के गाँव में शादी करना असंभव है। लेकिन जिन जिलों में खाप पंचायतें नहीं हैं। वहाँ भी गाँव के गाँव में आज भी शादी करना असंभव है। पानीपत में खाप पंचायत नहीं है। लेकिन गाँव कि पंचायत जो अक्सर जाति, गोत्र या बिरादरी पंचायत होती है, उनमें भी शादी करना असंभव है। निर्वाचित पंचायत के साथ ही मिल करके काम करती है। सामाजिक मुद्दों से जुड़े फैसले पंचायत और निर्वाचित पंचायत मिल के ही करती है। पानीपत के सिवाह गाँव में कादियान गोत्र है। सिवाह गाँव के पड़ोस में स्थित अन्य गाँव जिसमें सिवाह गढ़ी, दीवाना गाँव, डार, बुढसम और भाढ़ना जिन्हें क्रमशः पंचगामा गाँव भी कहा जाता है। इन गांवों में शादिया नहीं होती है।⁵ खाप ने बैठक में यह फैसला लिया कि जात-पात के जहर को खत्म करने के लिए खाप गाँव-गाँव और घर-घर जाएगी। खाप इस कार्य को पूरा करने के लिए गाँव के निर्वाचित पंचायत और समाज सेवी संस्थाओं का भी सहारा लेगी। खाप के द्वारा गठित टीम के साथ ग्रामीण समाज के हर वर्ग को शामिल किया जाएगा ताकि सम्पूर्ण समस्या का समाधान तार्किक तरीके से

किया जा सके। लोग अपने नाम के साथ आना गोत्र भी लिखते हैं। इस चलन को रोकने के लिए गांवों में जाकर युवाओं और ग्रामीणों को अपने नाम के साथ अपने गाँव का नाम लिखने के लिए प्रेरित करेंगे।⁶ खाप ने तय किया कि इस व्यापक सामाजिक बुराई के लिए अभियान छेड़ा जाएगा।⁷ हरियाणा के चरखी में लगातार अपराध के बढ़ते मामलों पर सांगवान खाप पंचायत ने अपराध पर अंकुश लगाने के लिए अपराधियों का साथ नहीं देने का फैसला लिया। गाँव में किसी भी व्यक्ति ने समाज के विरुद्ध कोई अपराधिक कार्य को बढ़ावा दिया तो उसे पुलिस और प्रशासन के माध्यम से दण्डित करने का निर्णय लिया गया। गाँव चरखी के मुख्य चौक पर पंचायत का आयोजन किया गया। पंचायत में सर्वसम्मति से फैसला लिया कि गाँव का कोई व्यक्ति आपराधिक घटना को अंजाम देता है। तो उसका कोई भी ग्रामीण साथ नहीं देगा। पंचायत में लगातार आपराधिक घटनाओं को लेकर विचार-विमर्श किया गया। साथ ही पुलिस अधिकारियों को आश्वासन दिया कि अपराध पर अंकुश लगाने के लिए पंचायत उनके साथ है।⁸ अभी हाल में भारत कि बढ़ती जनसंख्या एक मुद्दा बना। कई राज्यों ने यह तय किया कि दो संतान के अलावा तीसरी संतान होने पर सरकारी सुविधाओं से वंचित कर दिया जाएगा। लेकिन इस कानून के आने से पहले ही उत्तर प्रदेश के शामिली में एक खाप पंचायत ने 'हम दो हमारे दो' का फरमान जारी करके स्पष्ट किया कि दम्पति दो से ज्यादा संतान पैदा नहीं कर सकेंगे। पंचायत का मत है कि आबादी बढ़ने के साथ-साथ बेरोजगारी भी बढ़ रही है। जिससे देश का विकास रुक रहा है। निर्णय की जानकारी देने के लिए खाप पंचायत ने उत्तर प्रदेश के मुख्यमंत्री और देश के प्रधानमंत्री को भी पत्र के माध्यम से सूचित करने का निर्णय लिया। पंचायत के इस फरमान का कुछ लोगों ने जहाँ विरोध किया। तो युवाओं ने खाप के इस फैसले का स्वागत किया।⁹ सातबास खाप ने भी सामाजिक कुरीतियों को समाप्त करने के लिए खाप पंचायत कि बैठक का आयोजन किया। जिसमें निर्णय लिया गया कि गाँव कि जो भी समस्याएँ होंगी। उन्हें लेकर ग्रामीणों के साथ चर्चा कि जाएगी।¹⁰ इसी क्रम में समाज कि भलाई के लिए पिलानिया खाप और पंजाब में पिलानिया समाज के लोगों के लिए मृत्यु भोज पर पूर्ण पाबंदी और कन्या हत्या एवं डीजे पर पाबंदी के साथ-साथ बाल-विवाह का विरोध किया जाएगा। समाज के लोगों को शिक्षा का महत्व बताते हुए खाप पंचायत ने कहा कि उच्च शिक्षा को ग्रहण करना बहुत जरूरी है। वरना अशिक्षित समाज का युवा वर्ग दिशाहीन के सिवा कुछ नहीं होता है।¹¹ फरीदाबाद के सतरोल खाप जिसमें कहा गया कि समय के साथ-साथ खाप पंचायत के कार्यों में भी परिवर्तन का होना बहुत जरूरी है। बिना परिवर्तन के कोई भी संस्था या परम्परा ज्यादा दिन तक नहीं रह सकती है इसलिए सामाजिक ताने-बाने में परिवर्तन बहुत जरूरी है। आगे निर्णय किया गया कि सतरोल खाप की तरह ही अन्य खाप पंचायत भी अपने अंदर जरूरी बदलाव लाएं ताकि आने वाली पीढ़ियों को किसी सामाजिक समस्या का सामना न करना पड़े। अब समय आ गया है कि खाप पंचायत अपने ग्रामीण परिवेश के नियमों में परिवर्तन

लाएं। हालांकि समय के साथ गोत्र के नियमों में पहले की तुलना में काफी ढील दिया गया है। खाप पंचायत के सामने समस्या यह थी कि शादी विवाह के मसले पर चार-चार गोत्र को बचाकर शादियाँ करते थे। इसमें भी अब बदलाव देखने को मिल रहा है। अब सिर्फ दो गोत्र को छोड़ा जाता है। इस क्रम को आगे बढ़ाने के लिए ही पिछले साल चंदीला गोत्र का नागर और अधाना गोत्र में रोटी-बेटी संबंध के साथ-साथ रिश्ता शुरू किया।¹² जहां तक शादी की बात है तो अधिकांश लड़कियों की शादी स्नातक के बाद ही करते हैं। एक या दो मामले प्रेम विवाह मिलते हैं। उसमें भी जाति, गोत्र और गाँव अलग थे।¹³ झज्जर जिले के भापरौड़ा गाँव के निवासी जगदीश दलाल इस पर अपना विचार देते हुये कहते हैं कि गाँव के लड़के या लड़की धीरे-धीरे इस सामाजिक संरचना से परिचित हो जाते हैं। उन्हें इस बात से अवगत कराया जाता है कि अमुक गाँव में तुम्हारे चाचा या ताऊ रहते हैं। शिक्षा के बढ़ते प्रभाव और अधिकारों के बारे में ज्यादा जानकारी होने के कारण खाप पंचायतों का प्रभाव कुछ कम हुआ है। रोहतक जिले में स्थित गढ़ी सांपला गाँव निवासी अमित ओहल्यान कहते हैं कि खाप पंचायतों का प्रभाव कम हुआ है। परंतु सब घर में सरपंच और पंच बने बैठे हैं। झज्जर जिले में स्थित भापरौड़ा गाँव के प्रदीप का मानना है कि कानून का पता चलने के कारण खाप का प्रभाव कम हो रहा है। जहां तक अंतरजातीय विवाह का मसला है तो वह हरियाणा में हो रहे हैं। बस विवाह गाँव के गाँव में नहीं होने चाहिए। यदि किसी ने विवाह कर लिया है। तो सिर्फ परिवार कि रजामंदी होनी चाहिए। करनाल स्थित नीलोखेड़ी गाँव के कश्मीरी लाल का कहना है कि खुद नीलोखेड़ी गाँव के बगल वाले गाँव में एक हरिजन लड़के और बाल्मीकि लड़की ने आपस में प्रेम विवाह किया था। बस फर्क इतना है कि वह गाँव के बाहर रहते हैं। कश्मीर सिंह जो सिक्ख समुदाय से आते हैं उनका मानना है कि यदि जाट और पंजाबी आपस में प्रेम विवाह करना चाहता है तो गोत्र कोई मुद्दा नहीं रह जाता है। कैथल स्थित करोड़ा गाँव निवासी अमन बनवाला से जब यह सवाल किया कि आप को प्रेम और समाज में से क्या चुनेंगे। तो अमन ने कहा कि समाज और प्रेम में से समाज का ही पलड़ा भारी रहता है।¹⁴

विश्लेषण और निष्कर्ष

जहां खाप पंचायतें नहीं हैं वहां पर घटने वाली घटना का दोषी खाप पंचायतों को ठहराया जाता है। चाहे वह हत्या पश्चिम बंगाल या राजस्थान और तमिलनाडू में हो। इस बात का जिक्र किया गया है कि खाप पंचायतें हरियाणा के साथ पश्चिम उत्तर प्रदेश के कुछ जिले अर्थात बागपत से लेकर के मेरठ और मुजफ्फरनगर के जिलों तक फैली है। जबकि पश्चिम बंगाल में होने वाली किसी भी घटना के जिम्मेदार खाप पंचायत न हो करके शालिसी अदालतें होती हैं जिनका कोई इतिहास नहीं है। इसी तरह दक्षिण में कट्टा पंचायतें और राजस्थान में जाति पंचायतें होती हैं जो मुख्य रूप से राजस्थान के बीकानेर, झुनझुन, जोधपुर, सीकर और नागौर तक फैली है जिन्हें शेखावटी का क्षेत्र कहा जाता है। सर्वखाप पंचायत का एक लंबा इतिहास रहा है जिसे आज तक इतिहास

के पन्नों में जगह नहीं दिया गया। ऐसी ही खाप पंचायतें हैं जो सदियों से सामाजिक समस्या का समाधान अपने स्तर से करती आ रही हैं जो समय के साथ मजबूत राजनैतिक संस्था के रूप में उभर कर समाज के सामने आयी। यही कारण है कि परम्परा गतिशील होती है और इसके परिणाम बदलते रहते हैं। यदि समाज या संस्था में आराजकता पनपती है तो जरूरी होगा कि परम्परा में सुधार और इन्हें बदलने का प्रयास किया जाए। समय के साथ किसी संस्था में बदलाव नहीं किया जाए तो वह संस्था कट्टरता का रूप धारण करने लगती है। जिसका समाज, देश में कोई महत्व नहीं रह जाता है।

संदर्भ

1. बिनैण खाप, Publish Date: Mon, 21 Aug 2017 03:00 AM (IST) See Report, Link [-https://www.jagran.com/haryana/fatehabad-khap-panchayat-members-meeting-16576052.html](https://www.jagran.com/haryana/fatehabad-khap-panchayat-members-meeting-16576052.html)
2. 24 फरवरी 2016 को हरियाणा के जींद जिले में स्थित बीबीपुर गाँव के सरपंच हिम्मत सिंह से बातचीत पर आधारित
3. पानीपत, जींद, कैथल, रोहतक, हिसार, सिरसा, सोनीपत, पंजाब (चंडीगढ़, अमृतसर और भटिंडा), फरीदाबाद, पलवल, भिवानी, मेवात, गुड़गांव आदि जिलों का दौरा
4. हरियाणा के सीएम मनोहर लाल खट्टर ने कहा— 'खाप पंचायतें समाज की उपयोगी संस्था हैं,' Updated: 31 “(50@,2016 11:29 AM See Report Link - <https://ndtv.in/india-news/haryana-chief-minister-khattar-said-khap-panchayats-useful-institution-of-society-1271952>
5. 24 फरवरी 2016 को हरियाणा के पानीपत जिले में स्थित सिवाह गाँव के सरपंच खुशदिल कादियान से बातचीत पर आधारित
6. हरियाणा: जाति को लेकर समाज में फैले भेदभाव के खिलाफ खाप पंचायत, Last Updated: Jun 29, 2019, 06:50 PM (IST). See Report, Link - <https://zeenews.india.com/hindi/india/delhi-haryana/khap-panchayat-decision-on-trying-to-end-caste-system-in-haryana/546703>
7. हरियाणा : कन्या भ्रूण हत्या के खिलाफ आवाज उठाने वाले गांव को एक करोड़ का इनाम Updated : 15 “A2>, 2012 4:59 PM See Report, Link - <https://ndtv.in/india-news/haryana-rupee-one-crore-award-to-bibipur-village-352278>
8. प्रदीप साहू चरखी दादरी में सांगवान खाप का फैसला, गांव का कोई भी व्यक्ति नहीं देगा अपराधियों का साथ November 06, 2012, Time – 17:57 (IST). See Report, Link <https://hindi.news18.com/news/haryana/charkhi-dadri-sangwan-khap-decision-in-charkhi-dadri-no-one-from-the-village-will-support-criminals-nodssp-3836474.html>
9. खाप पंचायती फरमान : दो ही बच्चे पैदा करें दंपति

Updated Date: Mon, 15 Sep 2014 18:53:00 (IST) See Repor Link
<https://www.inextlive.com/khap-panchayat-asks-villages-to-follow-two-child-limit-201409150035>

10. खाप पंचायती फरमान: दो ही बच्चे पैदा करें दंपत्ति
Updated Date: Mon, 15 Sep 2014 18:53:00 (IST). See Repor Link
<https://www.inextlive.com/khap-panchayat-asks-villages-to-follow-two-child-limit-201409150035>
11. राज्यों में मृत्यु भोज, भ्रूण हत्या, बाल विवाह और डीजे बैन ब्यूरो/अमर उजाला, सिवानी मंडी (हरियाणा)
Updated Wed, 22 Nov 2017 09:10 AM (IST) See Repor Link
<https://www.amarujala.com/chandigarh/jat-society-pilaniya-khap-panchayat-decision-for-haryana-punjab-uttar-pradesh-rajasthan?pageId=1>
12. समय के साथ हमें भी बदलना होगा: खाप ब्यूरो/अमर उजाला, फरीदाबाद
Updated Sat, 03 May 2014 12:43 PM (IST). See Repor Link-
<https://www.amarujala.com/delhi-ncr/in-changing-society-we-have-have-to-change-khap>
13. 27 फरवरी 2016 को हिसार जिले में स्थित नलवा गाँव के लोगों से बातचीत पर आधारित
13. 25 फरवरी 2016 को कैथल जिले में स्थित करोड़ा गाँव के निवासी अमन बनवाला से बातचीत पर आधारित



संत कबीर के विचारों में निहित मानव मूल्य एवं वर्तमान समय में प्रासंगिकता

डॉ० प्रवीण कुमार झा

सहायक प्रोफेसर
इतिहास विभाग
राजेंद्र महाविद्यालय, छपरा, बिहार

परिचय :

हिन्दुत्व, इस्लाम, गृहस्थ एवं वैराग्य के चौराहे पर खड़ा कबीर का व्यक्तित्व एक चतुर्मुखी दीपक है, जिसकी लौ की सही दिशा का अनुमान लगाना आसान नहीं है। उनका सम्पूर्ण जीवन, उनका कर्म, सभी कुछ विरोधाभासों से पूर्ण रहा है, यहाँ तक कि उनका जन्म भी। अधिकांश विचारकों का मत है कि कबीर का जन्म वाराणसी में एक विधवा ब्राह्मणी के गर्भ से हुआ और लहरतारा के पास तालाब के किनारे जुलाहा नूरी तथा उनकी पत्नी नीमा ने इस नवजात शिशु को अपने घर लाकर अपनी संतान समझते हुए इनका पालन-पोषण किया और इस बालक का नाम कबीर रखा।¹ जनश्रुति के अनुसार जब काजी ने कबीर का नाम रखने के लिए किताब खोली तो कबीर शब्द सबसे पहले दिखाई पड़ा। अतः उसने बालक का नाम कबीर रख दिया।² इस प्रकार कबीर का प्रारम्भिक जीवन तथा पालन पोषण एक मुस्लिम परिवार में हुआ। डॉ. राम कुमार वर्मा के अनुसार, कबीर ने अपने आपको जुलाहा तो कई बार कहा लेकिन मुसलमान एक बार भी नहीं कहा। वे अपने को न हिन्दु मानते थे और न मुसलमान बल्कि इन दोनों से परे अपने को योगी कहते थे जो जुगी जाति का पर्याय है।³

विश्लेषण :

भारतीय समाज में कबीर का पदार्पण उस समय हुआ, जब समूचे हिन्दुस्तान में मुस्लिम शासन की स्थापना हो चुकी थी। कबीर का मध्ययुगीन समाज वर्तमान समाज से पूर्णतया भिन्न तथा उथल-पुथल भरा था। ऐसी सामाजिक स्थिति का चित्रण करते हुए कबीर कहते हैं —

कलि का स्वामी लोभिया, मनसा धरी बधाय।

राज दुबारा यौं फिरे, ज्यूँ हरिहाई गाय।।

कबीर ने तात्कालीन समाज में जिन समस्याओं को देखा, ठीक वही कठिनाईयाँ रूप बदलकर आज के समय में भी मौजूद है। उन्होंने सामाजिक परिस्थितियों को नजदीक से जाना और भेद-भाव रहित समन्वयकारी समाज के निर्माण तथा गठन की भरपूर कोशिश की।

ऐसा कहा जाता है कि कबीर के कोई मानवीय गुरु नहीं थे, जिसका समर्थन पाश्चात्य विद्वान वेस्काट और राम प्रसाद त्रिपाठी भी करते हैं। लेकिन इतना तो कहा जा सकता है कि कबीर की शिक्षा-दीक्षा किसी संस्थान में नहीं हुई। वह बारम्बार इस बात को दुहराते हैं –

मसि कागद छूयो नहीं, कमल गह्ययो नहीं हाथ।

विद्या न परउ वाद नहिं जानउ ॥

अपने जीवन में कबीर ने बहुत कुछ गहरे अनुभवों से प्राप्त किया। इस्लामी जन-जीवन में पल बढ़कर हिन्दू धर्म, दर्शन तथा संस्कृत का ज्ञानार्जन किया। हिन्दू संत गोसाई अष्टानन्द से उन्होंने बहुत कुछ सिखा।¹⁴ कबीर ने मानिकपुर के प्रसिद्ध सूफी शेख तकी से दीक्षा ली और उनके नाम का भी जिक्र करते हुए कहते हैं –

मानिकपुर हि कबीर बसेरी। मदहति सुनी शेख तकि केरी।

मुहासिन फानी के अनुसार कबीर अपने आध्यात्मिक गुरु की तलाश में इधर-उधर भटकते रहे परन्तु कोई उनकी ज्ञान-तृष्णा को संतुष्ट न कर सका।¹⁵ अंततः उन्होंने रामानन्द को गुरु बनाने की ठान ली और जब रामानन्द ब्रह्म मुहुर्त की बेला में पंचगंगा घाट की सीढ़ियों से उतर रहे थे तभी सीढ़ियों पर लेटे हुए कबीर के ऊपर रामानन्द का पैर पड़ गया। रामानन्द के मुख से निकले हुए शब्द – ‘राम-राम कह’ को उन्होंने अपना गुरु मंत्र स्वीकार कर लिया और स्वयं को रामानन्द जी का शिष्य कहने में गौरव का अनुभव करने लगे।¹⁶ कबीर स्वयं कहते हैं—

काशी में हम प्रकट भये हैं रामानन्द चेताये।

निश्चित रूप से कबीर ने जो शिक्षा प्राप्त की उसमें पर्यटन, संत-संगति तथा अनेकानेक सम्प्रदायों के साथ मेल-जोल का परिणाम प्रतीत होता है। कबीर की वाणी में खड़ी बोली, पूर्वी, ब्रज, पंजाबी, अरबी-फारसी आदि बोलियों का मिश्रण मिलता है। उन्होंने जो कुछ भी ज्ञान अर्जित किया वह समाज को अर्पित कर दिया।¹⁷

कबीर ने भले ही जिस रूप-स्वरूप में ज्ञान प्राप्त किया हो, लेकिन गुरु के महत्व पर सर्वाधिक बल देते हैं और गुरु को साधु का दर्जा देते हुए ईश्वरीय ज्ञान से ओत-प्रोत बताते हैं। वह ठीक ही कहते हैं—

कबिरा ते नर अंध है, गुरु को कहते और।

हरि रूटे गुरु ठौर है, गुरु रूटे नहिं ठौर ॥

गुरु गोविंद दोऊ खडे, काको लागे पाय ॥

बलिहारी गुरु आपनो, गोविन्द दियो बताय ॥

कबीर का आगमन जिस मुस्लिम शासित समाज में हुआ था, उस समय सामाजिक-आर्थिक विषमताएं, विश्वासघात तात्कालीन समाज को दुर्बल तथा नष्ट कर रहा था। धर्मांतरण करने की ओर लोग बढ़ रहे थे। जाति प्रथा, धर्म, वाह्य आडम्बर, असत्य, अनाचार के कारण सामाजिक स्थिति दयनीय हो गई थी। अतः कबीर अहिंसक क्रांति भावना द्वारा राज-समाज तथा धर्म के क्षेत्र में क्रांति पैदा करना चाहते थे। उनके पास क्रांति का

अलख जगाने का एक मात्र अस्त्र व्यंग्य था। डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी के अनुसार “आज तक हिन्दी में ऐसा जबरदस्त व्यंग्य लेखक पैदा ही नहीं हुआ”।⁸

कबीर ने धर्म को जनसाधारण का स्वरूप प्रदान करने के लिए उसकी सहजता पर बल दिया। कबीर ने जिस ‘राम’ नाम को भजा वह स्वामी रामानन्द के ‘राम’ से भिन्न थे⁹ क्योंकि कबीर के राम निर्गुण, निराकार, अजन्मा, अगोचर एवं समस्त जगह विराजमान थे। कबीर निराकार ब्रह्म के उपासक थे तथा उनके इस कथन से कि ‘तुर्की धरम हम बहुत हम खोजा’ से यह ज्ञात होता है कि उनका संबंध सूफी संतों से था और इस्लाम धर्म के एकेश्वरवाद से भी प्रभावित थे। उन्होंने स्वतंत्र चिंतन द्वारा छोटी अवस्था में ईश्वरीय रूप-स्वरूप का मर्म समझ लिया था और डंके की चोट पर कहते थे—

दुई जगदीश कहाँ ते आये, कहुँ कौने भरमाया।

अल्लाह, राम, करीमा केसो, हरि हजरत नाम धराया।।

उन्होंने ईश्वर को ‘साहेब’ कहकर संबोधित किया और ईश्वर को अपना सब कुछ मानते हुए कहा है कि—

हरि मोर पिउ, मैं राम की बहुरिया।

हरि जननी, मैं बालक तोरा।।

सर्वप्रथम कबीर ने धर्म को अकर्मण्यता से पृथक करते हुए कर्मयोग के धरातल पर स्थापित कर जनसाधारण के लिए सहज तथा सर्वग्राह्य बनाया। उन्होंने धार्मिक आचरण की शुद्धता पर विशेष बल दिया। उनका धार्मिक विश्वास बुद्धिवाद पर अवलम्बित है।¹⁰

संत कबीर ने ज्ञान तथा कर्म मार्ग के मध्य भक्ति मार्ग द्वारा परम शक्ति को प्राप्त करने हेतु श्रेष्ठ माना और बताया कि जब तक अपने इष्ट के प्रति भक्ति-भाव का आभाव है तब तक जप, तप, स्नान, ध्यान आदि सभी व्यर्थ है।

झूठा जप-तप झूठा ज्ञान।

राम नाम बिन झूठा ध्यान।।

इस प्रकार निश्चित रूप से यह कह सकते हैं कि भक्ति-साधना में वेद-शास्त्र, यज्ञ, तीर्थ, व्रत, मूर्तिपूजा आदि को कोई आवश्यकता नहीं है। उन्होंने जनसाधारण को अपने इष्ट देव से साक्षात्कार के लिए मंदिर-मस्जिद और तीर्थ यात्रा को अनावश्यक बताया और श्रद्धा, आस्था एवं गुरुदेव की कृपा से इसे प्राप्त करने पर बल दिया।

कबीर का युग परस्पर दो धर्मों, संस्कृतियों व सभ्यताओं का संघर्ष था। उन्होंने दोनों धर्मों के प्रचलित सामाजिक कुरीतियों तथा गलत विचारधाराओं की कटु आलोचना की तथा दोनों धर्मों के समन्वय तथा सामाजिक समानता पर जोर देते हुए कहा—

एक ही रक्त से बने हैं, को ब्राह्मण को शुद्रा।

कोई हिन्दू कोई तुरक कहावे, एक जमीं पय रहिये।।

इन्होंने हिन्दू एवं मुसलमान को एक की ईश्वर का संतान बताया। भले ही दोनों धर्मों की पूजा की विधि भिन्न हो, परंतु मुहम्मद एवं महादेव तो एक ही हैं। दोनों एक ही छत

के नीचे रहते हैं।

हिन्दू तुरक की राह एक है, सतगुरु इन्हें बताई।

कबीर ने घृणा का भाव रखने वाले दोनों धर्मों के व्यक्तियों को नजदीक लाने का महती प्रयास किया और कहा कि 'ईश्वर' तो एक ही है, उसे 'राम' कहने के बजाय 'रहीम' कह देने से क्या फर्क पड़ता है? उन्होंने भेद-भाव करने वाली दोनों संप्रदायों की अज्ञानता को प्रकट किया है।¹¹

हिन्दू कह मोहि राम पियारा, तुरक कहे रहिमाना।

आपस में दोउ लरि-लरि मुए, मरम न काहू जाना।।

कबीर चाहते थे कि इन दोनों धर्मों के बीच जो अविश्वास की दीवार खड़ी है, उसे मिटा दें। इसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए उन्होंने हिन्दू एवं मुसलमान दोनों पर कटाक्ष करते हुए कहा कि-

अरे इन दोउन राह न पाई।

हिन्दू अपनी करै बड़ाई, गागर छूवन न देई।।

वेश्या के पाइन तर सौवे, यह देखो हिन्दुवाई।।

मुसलमान के पीर औलिया, मुरगी मुरगा खाई।

खाला के घर बेटी व्याहै, घर ही में करै सगाई।।

प्रो० ताराचंद ने उचित ही कहा है कि "कबीर का लक्ष्य एक ऐसे धर्म का प्रचार था जो सभी धर्मों एवं जातियों को संगठित कर दे। उन्होंने हिन्दुत्व और इस्लाम के उन तत्त्वों को जो कि इस भावना के विरुद्ध थे और जो व्यक्ति के वास्तविक आध्यात्मिक कल्याण के लिए नहीं थे, को अस्वीकार कर दिया। उन्होंने जान बूझकर दोनों धर्मों को दूर करने वाली बातों का परित्याग किया और मध्य मार्ग अपनाया।"¹²

कबीर ने न केवल दोनों संप्रदायों के लोगों की पृथक मानसिकता पर ही आक्रमण नहीं किया बल्कि ईश्वर भक्ति के प्रपंचों को भी चुनौती देने की हिम्मत दिखाई। संभवतः वे पहले ऐसे संत थे जिन्होंने ईश्वर भक्ति पर इतने तीखे प्रहार किये हों।

उन्होंने हिन्दू-मुसलमानों में व्याप्त अंधविश्वास, रूढ़िवादिता, वाह्य आडम्बर एवं पाखंड की कटु आलोचना की। कबीर ने मूर्ति-पूजा का व्यापक विरोध करते हुए कहा है, "यदि पत्थर पूजने से ईश्वर की प्राप्ति हो सकती है तो मैं पहाड़ की पूजा करूँगा।" अगर तीर्थ स्थानों के जल में स्नान करने से मोक्ष की प्राप्ति होती, तो सर्वप्रथम यह सौभाग्य मेढक को प्राप्त होता। नग्न घूमने पर मोक्ष की प्राप्ति होने पर सबसे पहले मोक्ष हिरण को प्राप्त होता। हिन्दुओं के 'माला और तिलक' धारण करने मात्र से सद्गति मिलने की आलोचना की और कहा-

दाढ़ी मूँछ मुंडाई के, हुआ घोटम घोट।

मन को क्यों नहीं मूँडिये, जा मैं भरिया खोट।।

मूँड मुड़ाये हरि मिले, सब कोई लेहि मुँडाय।

बार-बार के मूँडते, भेड़ न बैकुंठ जाय।।

वहीं दूसरी ओर मुसलमानों की धार्मिक कार्य-प्रणाली पर सवाल उठाए। मुसलमानों के नमाज, रोजे, कब्रों की पूजा आदि का विरोध किया। नमाज पढ़ने के ढंग पर व्यंग्य करते हुए उन्होंने कहा-

कांकर पाथर जोरि के, मस्जिद लई चुनाय।

वा चढ़ि मुल्ला बांग दे, क्या बहिरा हुआ खुदाय।।

वर्तमान दौर में भी जाति-धर्म के नाम पर लोग एक-दूसरे से झगड़ा कर रहे हैं, यह उस वक्त भी था और आज भी है। कबीर के अनुसार जात-पात के समस्त भेद-भाव मनुष्य ने अपने स्वार्थों की पूर्ति के लिए किए हैं। कबीर छोटे-बड़े का भेद नहीं करते थे। कबीर ने 600 वर्ष पहले ही लिखा था 'हरिजन सवीन जाति' अर्थात् हरिजन से बढ़कर कोई जाति नहीं है।¹³ समाज में व्याप्त छुआ-छूत की घृणित प्रथा पर व्यंग्य करते हुए कबीर कहते हैं कि 'छुआ-छूत को मानने वाले हिन्दू पंडित गाय की तो पूजा करते हैं लेकिन बछड़े के हिस्से का दूध प्रेम से पीता है तथा उसी गाय के मरने पर उसकी खाल को मात्र कुछ आने पैसे के लालच में चमार के हाथों बेच देता है जिससे पुर (मसक) तथा मसकवेन (बाजा) बनता है। मसक का पानी चमार भी पीता है तथा पंडित भी पीता है। पंडित को इस खाल से कोई छूत नहीं लगती लेकिन वह चमार से छूत मानता है।'¹⁴

अतः कबीर ने इस सामाजिक विषमताओं को दूर करने हेतु सभी मनुष्यों को उत्पत्ति की दृष्टि से समान बताया है और ऊँच-नीच का भेद-भाव करने वाले को भ्रमित पशु की संज्ञा दी है। वह सभी को एक समान मानते थे। उनका कहना था कि-

एक जाति ने सब उपजाया, को वामन को सूदा।

कबीर ने सर्वदा जाति भेद से उपर उठकर मनुष्य के भीतरी रूप को देखा तथा जातीयता के घिनौने अनुबन्धों को पूर्णतया निःसार बताया। उन्होंने कहा था "ए मनुष्य तू जाति-भेद तथा धर्म के आधार पर क्यों कलह करता है", जन्म से पहले तुम्हारा जाति भेद कहाँ था, मरने के बाद तुम अपने को किस जाति का कहोगे। कबीर ने छुआ-छूत की निःसारता का प्रतिपादन करते हुए हृदय की शुद्धता पर बल दिया। भारत में कुछ समय से जन्म से ही मनुष्य को छोटा-बड़ा मान लेने की जो प्रवृत्ति चल पड़ी है, उसके ऊपर कबीर ने तीव्र प्रहार किया। वास्तव में यह दोष वर्ण व्यवस्था के सिद्धान्त का नहीं है। इसका व्यवहार प्राचीन काल की तरह गुण-कर्म के आधार पर ही होना चाहिए। कबीर की शिक्षा इसी से मिलती जुलती है और उन्होंने वास्तव में अछूतों को ऊँचा उठाने में प्रशंसनीय कार्य किया।

निःसंदेह कबीर मानवतावादी विचार धारा के प्रति आस्थावान थे। वे सभी मानवों के बीच मैत्री स्थापित करना चाहते थे। वे यह चाहते थे कि समाज में सभी मानव मिल-जुल कर शान्ति और सदभाव से रहें। डॉ० बच्चन सिंह कबीर के संबंध में लिखते हैं- "उन्हे कोई भी मत स्वीकार नहीं जो मानव-मानव के बीच भेद उत्पन्न करता है। उन्हें कोई अनुष्ठान या साधन मंजूर नहीं है, जो बुद्धि विरुद्ध है, उन्हें कोई शास्त्र मान्य नहीं जो

आत्मज्ञान को कुंठित करे। वेद, किताबें भ्रमोत्पादक है, अतः स्वीकार्य नहीं है। तीर्थ, व्रत, पूजा, अवतार, नमाज, रोजा गुमराह करते हैं इसलिए अग्राह्य हैं। पंडित—पांडे, काजी—मुल्ला उन धर्मों के ठेकेदार हैं, जो धर्म नहीं हैं। अतः घृणास्पद है।¹⁵

भारतीय मानव समाज की जो कल्पना उन्होंने की थी, वह इतनी मजबूत निकली की आज भी वह हमारे साथ है और हम उसी कल्पना को साकार रूप देने के लिए संघर्ष कर रहे हैं। कबीर की दृष्टि से धर्म तथा सम्प्रदाय का संबंध सम्पूर्ण मानव समाज से था। मानव धर्म का मार्ग प्रशस्त करने के लिए जो कल्याणकारी मिला उसे ग्रहण किया और शेष को अस्वीकार कर दिया। वे वर्ग—संघर्ष के विरोधी थे और समाज के बीच शोषक—शोषित का भेद मिटाकर साम्य स्थापित करना चाहते थे। जीवन पर्यंत वे सबकों समझाते रहे कि जन्म से सभी मनुष्य समान है—

एक बूँद एकै मल मूतर, एक चाम एक गुदा।

एक ज्योति से सब उत्पन्ना, को बामन को सूदा।।

जिस व्यक्ति ने अपने कर्मों को पवित्र बना लिया, षड्विकारों से ऊपर उठ गया, उसकी जाति के संबंध में प्रश्न उठाना तो और भी अनुचित है।

जाति न पूछो साधु की, पूछि लीजियो ज्ञान।

मोल करो तरवारि का, चढ़ी रहन दो म्यान।।

ऐसी स्थिति में कबीर ने सहज धर्म को अपनाया। यह धर्म मानवतावाद का सबसे सुखद और सुलभ मार्ग है। इस मार्ग पर चलने वाले मानव मात्र को वाह्य आडम्बरों का परित्याग कर सरल जीवन व्यतीत करना पड़ता है। उसे अपने पराये, हिन्दू—मुसलमान, राम—रहीम सभी को समदृष्टि से देखना पड़ता है। इसी कारण कबीर धर्म का मर्म समझ पाए जो सेवा, परोपकार, सदाचार, निर्मल अंतःकरण, ईमानदारी के साथ जीने के अलावा और कुछ नहीं है। धर्म के इस मर्म को जानकार ही कबीर अपने समय के सबसे धर्म—निरपेक्ष व्यक्ति उभर कर सामने आते हैं जो मानव—मानव के बीच उत्पन्न खाई को पाटने में काफी हद तक सफलता प्राप्त की। उनका कथन उचित प्रतीत होता है कि एक ही ज्योति सभी में विद्यमान है, कोई अन्य तत्व नहीं।

एक ही ज्योति सकल घट, व्यापक दूजा तत्त न होई।

कहै कबीर सुनौ रे संतो, भटकि मरै जनि कोई।।

कबीर ने सदैव ही शारीरिक श्रम की महत्ता को स्वीकार किया। कर्म के आधार पर जुलाहे के कार्य को भी महत्वपूर्ण माना। जैसे गाँधी जी ने चरखा चलाने को एक धर्म कार्य का रूप दिया, उसी प्रकार कबीर कपड़ा बुनने में भगवान की भक्ति और आध्यात्मिक प्रगति का अनुभव करते थे।¹⁶ इन्द्रियों पर नियंत्रण रखते हुए धर्म भाव से किया गया कर्म मनुष्य को नैतिक बनाता है। नैतिक व्यक्ति सदैव शील, सत्य, दया एवं धर्म को ही अपने कार्यों का अंग समझता है।¹⁷

समकालीन समाज का प्रथम वर्ग अर्थात् उच्च वर्ग अत्यंत भोग विलासी हो गया। फलस्वरूप शक्ति—सम्पन्न वर्ग द्वारा निम्न वर्ग का अत्यधिक शोषण होता था। कर्महीन

व्यक्ति बगैर परिश्रम किए सारी सुविधाओं को प्राप्त करने का हिमायती था उस दौर में साधु संतों द्वारा गृहस्थ जीवन का त्याग कर भजन—उपवास करते हुए समय बीता देना एक लक्षण मान लिया गया था। भले ही उनके द्वारा दिया गया कर्म का उपदेश वरदान के रूप में आम जन को दिया जा रहा हो। उनकी कथनी और करनी के अंतर पर व्यंग्य करते हुए कबीर ने कहा है कि —

कथनी मीठी खांड सी, करनी विष की होय।

कथनी तजि करनी करै, विष से अमृत होय।¹⁸

तात्कालीन दौर में ऐसे अनेक अकर्मण्य साधु एवं सन्यासियों का आविर्भाव हो गया, जिनके दैनिक जीवन का भार समाज को उठाना पड़ रहा था। अनेकों साधु—संत, शान—शौकत तथा विलासी तरीके से रहते थे। कबीर ने स्वयं का उदाहरण प्रस्तुत कर इसका प्रतिकार किया और अपने परिश्रम की कमाई से सदैव अपना जीवन निर्वाह किया। कबीर गौरवान्वित होकर कहते हैं —

जति जुलाहा मति को धीर, हरषि—हरषि गुण रमें कबीर।

मेरे राम की अमै पद नगरी, कहै कबीर जुलाहा।।

तु बामन मैं काशी का जुलाहा, बुझौ मोर गियाना।।

इस तरह कबीर पूरी निष्ठा से कर्म करते हुए ईश्वरीय उपासना पर बल देते हैं। यह कहना गलत नहीं होगा कि एक संत ने अपने साधारण व्यवसाय को उच्च माना और उसका त्याग किए बिना ही गौरव प्राप्त किया। उनके उपदेश में नीहित था — सत्कर्म करने वाला व्यक्ति ही अंत में ईश्वर को प्राप्त कर परम गति को पाता है। इसलिए कबीर ने तात्कालीन अकर्मण्यता वाले समाज की 'काम मिलावे राम' का समाजवादी नारा दिया।¹⁹

संत कबीर के लिए, सामाजिक कुरीतियाँ यथा— सती प्रथा, बाल—विवाह, पर्दा प्रथा, नारी वर्ग का अवमूल्यन एवं विशेष रूप से आर्थिक विषमता सहानुभूति के विषय थे। उन्होंने पाखंड, आडम्बर, वेश्यागमन, जादू—टोना, जीव हिंसा की प्रमुख वजह शिक्षा के अभाव को माना। अतः अपने प्रबल व्यक्तित्व से सामाजिक कुरीतियों को मिटाकर एकत्व की स्थापना का निर्णय लिया।

वर्ग—भेद भी तात्कालीन समाज की एक कठिन समस्या थी। हिन्दुस्तानी सल्तनत पर मुस्लिम शासक काबिज थे और उनके द्वारा हिन्दू जनमानस पर आर्थिक अत्याचार बड़े पैमाने पर हो रहे थे। साधारण व्यक्ति कठिन परिश्रम द्वारा एक—एक पैसा बचाकर यदि किसी कार्य के लिए कुछ धन एकत्रित भी करता है तो धनवान एवं बलवान सहज ही उसे अपहृत कर लेते थे। धनवान समस्त भौतिक सुख—सुविधाओं को प्राप्त कर लेना चाहते थे धनी और निर्धन के बीच आर्थिक असमानता का अन्तर बढ़ता ही जा रहा था। मध्ययुगीन संतो में कबीर पहले व्यक्ति हैं जिन्होंने समाज के आर्थिक स्वरूप को नजदीक से समझा और धन को एक ऐसा जरिया माना जो समाज को अनेकोनेक वर्गों में विभक्त कर देता है। भाई—भाई में वैमनस्य असद् व्यवहार को जन्म देता है। अतः कबीर ने

समाज तथा परिवार में धन की निस्सारता का उद्घोष किया।²⁰ आर्थिक मामलों में समाज को संदेश देते हुए कहा कि जब निर्मोही यमराज पकड़ कर ले जायेगा तो विलासी जीवन, वैभवशाली महल सभी रिक्त हो जायेंगे और इसमें काग बोलते दिखाई देंगे।

कोटि धन साह, हस्ती बंध राजा।
किपन को धन कौने काजा।।
सातों सबद जु बाजते, घटि-घटि होते राग।
ते मंदिर खाली पड़े, वैसण लागे काग।।

कबीर ने धन को अनिवार्य माना और आवश्यकता के अनुसार अर्जित करने पर बल दिया। अधिक धन संचय को पाप और जनहित धनोपार्जन को उपयोगी बताया। गरीब-अमीर को भाई-भाई मानते हुए कबीर ने कहा कि यदि हम सर्वभूत को एक मानें तो समस्त विवाद को जड़ से समाप्त किया जा सकता है।

निरधन सरधन दोनों भाई, प्रभु की कला न मेटी जाई।
कह कबीर निरधन है सोई, जाके हिरदय नाम न होई।।

कबीर ने धनवानों को दुत्कारते हुए कहा कि अत्यंत छोटे जीवन के लिए धन संग्रह करना व्यर्थ है क्योंकि यह जीवन क्षणिक है और मृत्यु के उपरांत सब कुछ यहीं रह जाता है।

कबिरा गरब न कीजिये, इह जीवन कह आस।
टेसू फूल दिवस दस, खाखर भया पलास।।
पनी केरा बुदबुदा, अस मानस की बात।
देखत ही छिप जाएगा, ज्यों तारा परभात।।

कबीर ईश्वर से धन मांगकर धनवान नहीं होना चाहते थे, क्योंकि वे जानते थे कि शिव साधना से धन प्राप्त कर रावण अहंकारी हो गया था और उनकी दुर्दशा किसी से छुपी नहीं है। कबीर ने धनवानों को लज्जित करने की लालसा से ईश्वर से मात्र दो वक्त का भोजन अपना पेट भरने के लिए माँगा और कहा—

साई इतना दीजिए, जाये कुटुम्ब समाय।
मैं भी भूखा ना रहूँ, साधु न भुखा जाय।।

इस तरह कबीर ने धनवानों को अहंकार से बचने एवं विलासी न होने के लिए चेताया। वहीं गरीबों को घनघोर आर्थिक विपन्नता में धैर्य से जीविकोपार्जन करने का ढाढ़स बंधाया। वे कहते हैं—

जो पग धरूँ सोई परिकरमा, जो कुछ करों, सो सेवा।
जब सोऊँ तब करूँ दण्डवत, पुजँ और न देवा।

कबीर ने समाज में फैली दुष्प्रवृत्तियों को मिटाने के लिए बड़े जोरदार ढंग से प्रचार किया। देवी-देवताओं के नाम पर जीव हिंसा करने वालों को फटकारते हुए कहा—

‘संतों ! पाण्डे निपुण कसाई, बकरा मार भैंसा पर धावें, दिल में दर्द न आई।’

इसके साथ ही मुसलमानों के लिए भी कहा— 'गाय बधे तेहि तुरक कहिए, इतने क्या वे छोटे।'²¹

प्रशासकीय भोजनालयों में बड़े पैमाने पर जानवरों को मारकर भोजन बनाया जाता था। लोगों को मांस—मदिरा के सेवन के लिए आमंत्रित किया जाता था, जिसे भोज कहते थे। कबीर ने हिन्दू और मुसलमानों द्वारा की जा रही इस हिंसात्मक कारवाई का विरोध किया। उन्होंने कहा कि—

बकरी पाती खात है, ताकी काढ़ी खाल।

जे नर बकरी खात है, ताकी कौन हलाल।।

तात्कालीन हिन्दू समाज में प्रचलित बलि प्रथा के कारण अनेक निरीह पशुओं की हत्याएँ कर दी जाती थीं। मुस्लिम समाज भी पशु हत्या को अपने विधान के अनुकूल बताते थे। कबीर ने इसका विरोध करते हुए कहा था कि ईश्वर सभी प्राणियों में विद्यमान हैं और वह सभी से न्यायपूर्ण व्यवहार की आशा करता है। ईश्वर के दरबार में हत्यारे के मुख पर लगातार उतने ही प्रहार किये जायेंगे जितने उसने अन्यों के ऊपर किये हैं।

कबीर ने व्यक्ति के चारित्रिक पतन पर भी चिन्ता प्रकट की है। तात्कालीन समाज में भी सुरा—सुन्दरी का प्रचलन आम बात हो गयी थी। दिल्ली के सुल्तान तथा अमीर (उमरा) वर्ग की विलासिता चरमोत्कर्ष पर पहुँच चुकी थी। मध्य युग में सरकार द्वारा मृत अमीरों की सम्पत्ति जब्त कर ली जाती थी। अतः यह वर्ग अपने जीवन काल में ही पूर्ण रूप से मजे उड़ाने के बारे में सोचता रहता था। मनुष्यों को पतन की ओर ले जाने वाले सामाजिक स्थिति को देख कबीर ने विलासी जीवन को नरक के सदृश बताया। उन्होंने प्रत्येक व्यक्ति को अपने चरित्र को उज्ज्वल बनाने तथा पराई स्त्री से दूर रहने का संदेश दिया। सती प्रथा²² तथा पर्दा प्रथा²³ जैसी सामाजिक कुरीतियों की खुलकर आलोचना की और विधवाओं को समाज में सम्मान जनक स्थान दिलाने का प्रयास किया।

इस प्रकार जनता में सत्य, अहिंसा, धर्म और सत शिक्षाओं का आजीवन प्रसार करने वाले संत कबीर मध्यकाल में अंधविश्वासों और मुल्ला—पंडितों द्वारा निर्मित अंध परम्पराओं को लेकर सामाजिक कुरीतियों पर जितना घातक प्रहार किया उतना शायद ही किसी आय संत या आध्यात्मिक विभूति ने किया हो।

संत कबीर की चेतना मूलतः आध्यात्मिक थी। उनकी ईश्वर भक्ति में प्रेम को विशेष महत्व प्राप्त था। जहाँ एक ओर कबीर भक्ति को महत्वपूर्ण मानते हुए कहते हैं—

कबीर हरि की भगति बिन, धिग जीमण संसार।

धूवाँ केरा धौलहर, जात न लागै बार।।

इसलिए उन्होंने साधन के सभी वाह्यचारों का विरोध किया है। यद्यपि कबीर ज्ञान के सहारे ही मूर्तिपूजा, तीर्थ—यात्रा, तिलक, माला, कंठी जैसे वाह्यचारों का खंडन करते हैं। तथापि पुस्तकीय कथनों को निरर्थक मानते हैं। इन्हीं धार्मिक ग्रंथों के सहारे पंडितों ने जनता में अंधविश्वास फैलाकर उनका शोषण किया है। वे स्पष्ट शब्दों में कहते हैं

कि पढ़ने के फेर में मत पड़ो। पुस्तकें सहज बातों को सहज तरीके से न कहकर और भी अधिक उलझा देती हैं।

मेरा तेरा मनुआ कैसे इक होई रे।

मैं कहता हों आँखिन देखी, तु कहता कागद की लेखी।

मैं कहता सुरझाबनहारी, तु राख्यों अरुझाई रे।।

कबीर के लिए ज्ञान ऐसा व्यंग्यात्मक अस्त्र था जिनके सहयोग से वह धर्म और मत-मतांतर के खंडन प्रतिपादन में अपनी रक्षा और विरोधियों का पराजित करते थे। उनके लिए पुस्तकों में लिखे विचारों की जानकारी ज्ञान नहीं है। इनके अनुसार धार्मिक ग्रंथों के अध्ययन से ज्ञान की प्राप्ति नहीं होती। ज्ञान तो केवल ईश्वरी प्रेम के द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है—

पढ़ि-पढ़ि के पत्थर भया, लिखि-लिखि भया जु ईंट।

कहै कबीर प्रेम की, लगी न एकों छींट।।

पोथि पढ़ि-पढ़ि जग मुआ, पंडित भया न कोय।।

ढाई अक्षर प्रेम का, पढ़ै सो पंडित होय।।

कबीर ईश्वर को सर्वव्यापी मानते हुए कहते थे— 'मोको कहाँ ढूँढे बन्दे मैं तो तेरे पास में।' ऐसे ईश्वर की प्राप्ति केवल परोपकार, दूसरों के साथ भलाई करने और प्रेम से प्राप्त किया जा सकता है। कबीर ने परमेश्वर की प्राप्ति हेतु प्रेम और भक्ति को आवश्यक माना। प्रेम और भक्ति एक-दूसरे के पूरक हैं। इनका संबंध मनुष्य एवं वातावरण या जल एवं मछली की भाँति अन्योन्याश्रित है। लेकिन इन्होंने परमेश्वर की प्राप्ति में विभिन्न आडम्बरों का विरोध किया और एकेश्वर की ही भक्ति पर विशेष बल दिया—

एक निरंजन अलह मेरा, हिन्दू तुरुक दहूँ नहिँ मेरा।

राखूँ व्रत न मरहम जाना, तिस ही सुमिरु जो रहे निदाना।।

पूजा करूँ न निमाज गुजारूँ, एक निराकार हिरदै नमस्कारूँ।

न हज जाऊँ न तीरथ पूजा, एक पिछाण्या तौ क्या दूजा।।

कहै कबीर भरम सब भागा, एक निरंजन सूँ मन लागा।

कबीर ने एकेश्वर भक्ति के साथ समाज में विभिन्न धर्मों के बीच सामंजस्य स्थापित करने का सराहनीय प्रयास। किया इन्होंने हिन्दू-मुस्लिम समन्वयवाद का नारा लगाया।²⁴ राम व रहीम तथा पूजा व नमाज का उद्देश्य एक माना जिसका आधार प्रेम एवं भक्ति है—

गहना एक कनक तें गहना, इन मँह भाव न दूजा।

कहन सुनन को दुई करि थापिन, एक निमाज इक पूजा।।

कबीर कहते हैं, जिस धर्म में भक्ति का स्थान नहीं, वह धर्म ही नहीं है। कबीर ने अपने प्रेम तथा भक्ति रूपी सूत्रों के द्वारा विभिन्न धर्मों एवं जातियों के लोगों को संगठित करने का प्रयास किया था। कबीर एक हिन्दू होकर भी हिन्दू नहीं थे, एक मुसलमान होकर भी मुसलमान नहीं थे, वह तो ईश्वर के अनन्य भक्त थे और प्रेम इनका धर्म था।²⁵ संत कबीर के निजी जीवन की ओर दृष्टिपात करने पर यह ज्ञात होता है कि एक

कुलहीन व्यक्ति और वह भी अनपढ़ जिसकी अँगुलियों ने कभी कागज और कलम को छुआ तक, नहीं कैसे इतना साहित्य सृजन किया, अपने व्यक्तित्व में कहा से इतनी प्रभावकारी क्षमता अर्जित की, जिसमें समाज के समस्त क्षेत्रों को प्रभावित किया और उनकी जड़े हिला दीं।

जहाँ एक ओर आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी ने अपनी पुस्तक 'कबीर' में कबीर के व्यक्तित्व का सही-सही विश्लेषण करते हुए लिखा है- "कबीर ऐसे ही मिलन बिन्दु पर खड़े थे, जहाँ एक ओर हिन्दुत्व निकल जाता है और दूसरी ओर मुसलमानत्व, जहाँ एक ओर ज्ञान निकल जाता है और दूसरी ओर अशिक्षा, जहाँ एक ओर योगमार्ग निकल जाता है दूसरी ओर भक्तिमार्ग, जहाँ एक ओर निर्गुण भावना निकल जाती है दूसरी ओर सगुण साधना। उसी प्रशस्त चौराहे पर वह खड़े थे। वह दोनों ओर देख सकते थे और परस्पर-विरुद्ध दिशा में गए हुए मार्ग के गुण-दोष इन्हें स्पष्ट दिखाई दे जाते थे।"²⁶ वहीं दूसरी ओर डॉ. बच्चन सिंह ने उन्हें समाज-सुधारक मानने से इनकार किया है। अपने 'हिन्दी साहित्य का दूसरा इतिहास' में वे लिखते हैं- "उन्हें (कबीर) समाज-सुधारक कहना उनके महत्व को कम करना है। वे एक ऐसे धर्म की स्थापना करना चाहते थे, जिसमें न कोई हिन्दू हो, न कोई मुसलमान, न कोई मुल्ला हो, न कोई पुरोहित, न कोई शेख हो, न ब्राह्मण, सभी मानव हों। यह क्रांतिकारी कदम था न कि सुधारवाद।"²⁷ कबीर का समाज में प्रभाव और अनुयायियों की एक बड़ी संख्या होते हुए भी उनके व्यक्तित्व की इस समृद्धि और सम्पन्नता की ओर देखने पर आध्यात्म तथा धर्म को जीवन विद्या में नीहित शक्ति जागरण की महानतम संभावनाओं के रूप में स्वीकार करना ही पड़ता है।

प्रासंगिकता :

इस प्रकार कबीर ने जीवन के समस्त क्षेत्रों में महत्वपूर्ण विचारधारा का बीजारोपण किया। अपने दिव्य उपदेशों और शिक्षाओं से भारतीय समाज को अमूल्य और नवीन दृष्टिकोण प्रदान किया, जिस पर चलकर मानव परमेश्वर की आराधना करते हुए मोक्ष प्राप्त कर सकता है, जिसका आधार निःस्वार्थ भक्ति, और प्रेम है। साम्प्रदायिकता वाह्य आडम्बर, जात-पात, आर्थिक विषमता, हिंसा, सतीप्रथा, चारित्रिक पतन आदि को दूर करने का सार्थक प्रयास किया। यद्यपि उन्होंने समाज को बहुत कुछ दिया, परन्तु समकालीन समाज एवं धर्म के क्षेत्र में वर्ण व्यवस्था पर कुटाराघात, सांप्रदायिक तत्वों का बहिष्कार एवं भक्ति की सादगी जैसी बातों का निश्चित रूप से प्रभाव पड़ा था। भले ही कबीर का अविर्भाव 600 वर्ष पूर्व हुआ हो, किन्तु आज उनकी शिक्षाएँ एवं मूल्यों की आवश्यकता तात्कालीन युग की अपेक्षा अधिक है। कबीर ने अपने समय में जिस संघर्ष को छोड़ा था, यदि उसी रूप में आगे बढ़ा होता तो भारतीय समाज का नक्शा ही कुछ और होता। आज की विद्रोही पीढ़ी कबीर को अपने समीप पाती है। कबीर की वाणी आज भी वजनदार, धारदार एवं प्रासंगिक है। जहाँ एक ओर कबीर ने अकबर एवं दाराशिकोह के 'सुलह-ए-कुल' (सभी के शान्ति की नीति) के सिद्धांत के प्रतिपादन में

अपना योगदान दिया, वहीं दूसरी ओर हिन्दू-मुस्लिम समन्वय की पृष्ठभूमि तैयार कर, महर्षि दयानन्द, स्वामी विवेकानन्द तथा महात्मा गांधी का पथ-प्रदर्शन किया। कबीर की उपलब्धियों का यही वास्तविक मूल्यांकन है।

सन्दर्भ

1. यह शब्द अरबी भाषा का है, जिसका अर्थ 'महान' होता है।
2. युसुफ हुसैन, ग्लिम्पसेस ऑफ मेडिवल इण्डियन कल्चर, बम्बई, 1959 पृ. 17
3. डॉ. राम कुमार वर्मा, संत कबीर, इलाहाबाद, 1957, पृ. 69.
4. युसुफ हुसैन, पूर्वोद्धृत, पृ. 17.
5. मुहसिन फानी, दबिस्तान-ए-मजाहिब, लखनऊ, 1904, पृ. 32.
6. रामचंद्र शुक्ल, हिन्दी साहित्य का इतिहास, वाराणसी, 1929, पृ. 77
7. डॉ. झारखण्डे चौबे एवं डॉ. कन्हैया लाल श्रीवास्तव, मध्ययुगीन भारतीय समाज एवं संस्कृति, लखनऊ, 2005, पृ. 331
8. हजारी प्रसाद द्विवेदी, कबीर, राजकमल प्रकाशन, तृतीय संस्करण, नई दिल्ली, 1976, पृ. 164
9. लईक अहमद, मध्यकालीन भारतीय संस्कृति, इलाहाबाद, 2009, पृ. 37
10. डॉ. झारखण्डे चौबे एवं डॉ. कन्हैया लाल श्रीवास्तव, पूर्वोद्धृत, पृ. 333
11. अशोक श्रीवास्तव, भारत का सामाजिक एवं आर्थिक इतिहास, गोरखपुर, 2003 पृ. 57
12. ताराचंद, इन्प्लुएन्स ऑफ इस्लाम ऑन इण्डियन कल्चर, इलाहाबाद, 1963, पृ. 150
13. राष्ट्र गौरव, युग चेतना ट्रस्ट, शांतिकुंज, हरिद्वार, 2005 पृ. 128
14. अशोक श्रीवास्तव, पूर्वोद्धृत, पृ. 56
15. बच्चन सिंह, हिन्दी साहित्य का दूसरा इतिहास, राधाकृष्ण प्रकाशन, नई दिल्ली, 2009, पृ. 88
16. राष्ट्र गौरव, पूर्वोद्धृत, पृ. 128
17. वही, पृ. 129
18. अशोक श्रीवास्तव, पूर्वोद्धृत, पृ. 63
19. वही, पृ. 63
20. नीरज श्रीवास्तव, मध्यकालीन भारत, प्रशासन समाज एवं संस्कृति, नई दिल्ली, 2010 पृ. 188
21. राष्ट्र गौरव, पूर्वोद्धृत, पृ. 129
22. एम.ए. मैकलिफ, दि सिख रिलीजन, खण्ड-छः ऑक्सफोर्ड, 1909, पृ. 163
23. वही, पृ. 213-14
24. ए. रशीद, सोसाईटी एण्ड कल्चर इन मेडिवल इण्डिया, कलकत्ता, 1969, पृ. 248
25. लईक अहमद, पूर्वोद्धृत, पृ. 38
26. हजारी प्रसाद द्विवेदी, पूर्वोद्धृत, पृ. 189
27. बच्चन सिंह, पूर्वोद्धृत, पृ. 84



Family As An Instrument To Strengthen Cultural Values

Dr. Geetanjali Srivastava

Asst. Professor, Center for Social Work
Prof. Rajendra Singh (Rajju Bhaiyya) University Prayagraj (UP)

Abstract

A family has been considered as a basic unit of the society in which every human being becomes a social being from animal. It is the first agency of the socialization of a person in relation to the cultural values. This is the family in which a person primarily learn and practice the values of humanity for survival of each other. According to **P.N. Prabhu** "The interaction of each of the member with others in the family is of profound significance in determining the individual's mental attitudes and his behavior in society.

The psycho social influence of the family environment on the child is so deep and so quick that in the view of the psychologists the child acquires almost all its personality and character traits of later adulthood during childhood. All the altruistic attitudes of man could be traced to their roots in the family life. Cooperation , self -sacrifice , services to humanity , universal brotherhood , love for living beings have been traced back to their origins to cooperation in the family life .In Indian society family is considered as an individual in itself .A person is highly valued in association-ship with his or her family. From ancient to modern time family is always considered as equivalent to the organic cell in human body and cultural values are the nutrition for its healthy functioning .Similarly defect in social cells can lead to the cancer in many forms within the society. Hence continuous strengthening of cultural values are necessary for a healthy society.

Key words

Humanity , Survival, Adulthood , Personality ,Cells , Healthy Functioning, cooperation

Introduction

A family has been considered as a basic unit of the society in which every human being becomes a social being from animal. It is the very first agency of the socialization of a persons in relation to the cultural values. This is the family in which a person primarily learns and practices the values of humanity

for survival of each other. According to **P.N. Prabhu** “The interaction of each of the member with others in the family is of profound significance in determining the individual’s mental attitudes and his behavior in society.

The psycho social influence of the family environment on the child is so deep and so quick that in the view of the psychologists the child acquires almost all its personality and character traits of later adulthood during childhood. All the altruistic attitudes of man could be traced to their roots in the family life. Cooperation , self -sacrifice , services to humanity , universal brotherhood , love for living beings have been traced back to their origins to cooperation in the family life .In Indian society a person has no identity without connotation of family. A person is highly valued in association-ship with his or her family. From ancient to modern time family is always considered as equivalent to the organic cell in human body and cultural values are the nutrition for its healthy functioning .As the integration among all the elements of the cell is essential for a healthy human body, in the same manner integration among all the members of a family is essential for a socially and culturally healthy society. In this connection the defect or malfunction in a single cell leads to the verity of diseases to the human body, in the same manner defect in functioning of a family could also lead to the malfunctioning of whole society. Therefore defect in social cells can lead to the cancer in forms of different social problems in the society. Hence continuous strengthening of family values are necessary for a healthy society.

In the words of Burges and lock ‘A Family is a group of persons united by ties of marriage , blood or adoption, constituting a single house hold , interacting and communicating with each other in respective social roles of husband and wife , mother and father , son and daughter , brother and sister , creating and maintaining a common culture’. Family is always considered as an only institution which converts a person from animal beings to social being. A person learns about basic cultural values in form of identification of relations, behavior patterns, rituals, moral values, ideals and traditional values. This is the family which teaches the lesson of self-control, discipline, tolerance and value of togetherness through various formal and informal ways to it members.

The Unity of any group is the function of similarity of values and attitude among the various members. Hence family plays the role of an institution to strengthen up the cultural values through family organization in which every member inculcates and practice the values which are oriented towards the well-being of other members of the family. The role of family may be viewed through two perspective in strengthening of cultural values. These are General Perspective and Indian perspective.

General Perspective

In most of the communities, family is always considered as the most intimate social group. A complete family organization is depends upon the unity of its interacting members who are held together with certain psychological, emotional, social, economic and cultural factors. When these factors are satisfied, the family may be said to be an organized family. Here it is remarkable that there are some cultural values attached with all factors contributing to the organization of the family. In this reference Elliot and Merrill said that that the prosperity and happiness of a family is characterized by the following three cultural values:

1. **Unity of Objectives** :A family generally promotes the culture of integrity in terms of uniform objectives for all the family members .Usually every member of a family possess similar attitude and sentiment on most important aspects of their joint activities such as care and discipline of the children , their education ,allocation of various items in the family budget in accordance to needs of all the members of the family , location of the home , determination and prohibition of the sex relations and other matter deeply of a personal nature.
2. **Unity of Personal Ambitions**: A family promotes the value of integration of personal harmony with coordination of the welfare of other members of the family. It may be difficult in a democratic society because of different ideologies and personality types. But due to the strong family bonding, the culture to subordinate their own interest to the family welfare always supersedes. For instance, a father always invest all his earnings to the fulfillment of the needs of all the family members. Similarly a mother also feels a sense of proud in sacrificing her personal desires for well-being of her children .Hence the family promotes and strengthen the cultural value in relation to the integration and togetherness.
3. **Unity of Interest**: Unity of interest is the biggest strength of a family. It reflects especially in matters of religious practices, education, recreation and economic activities, in which every member of the family participate as an integral part of a unit. It also reflect a sense of reciprocity of the relations of the family through which family life operates more smoothly in different circumstances. It gives strength to all the members to deal with various life situations as well as prohibits the negativity developed out of human interactions. In this way a family strengthen the ties among all the members through the promotion of the culture of common interests.

Indian Perspective

We can take the reference of Aashram Vyavastha as a tool to promote and strengthen cultural values in India society. Joint family system is also another effective tool to promote cultural values in terms of humanity, integration, sacrifice, collective interest, integration, tolerance and trust building. We can understand the role of family in strengthening the cultural values through these tools as follows:

1. **Grihastha Ashrama** : In Indian philosophy , span of hundred years is considered as complete age of a person. These hundred years are divided among four categories with specific roles and responsibilities in relation to the wellbeing of an individual as well as whole society .These four categories are termed as Brahmacharya , Grihastha , Vanaprastha and Sayasa Ashama .Every ashrama denotes twenty five years .Grihastha Ashrama begins from the marriage after the age of 25 years of a person .It is the phase in which a person practices all the values learned in Bramacharya Ashrama. In this phase a person dedicates his life for wellbeing of other members of the family. This dedication makes the life valuable and meaningful .This phase of a person's life is most sacrificing phase of his life.

In Grihastha Ashrama , a person is entitled to perform his duties towards his/her children ,old age parents , sick and helpless people in the family and also towards his/ her life partner. Through performance of all these responsibilities, a person indirectly serves the society. Grihastha Ashrama or family life encourage a person to adopt the value of togetherness, help, selfless attitude towards the needs and pains of others and a sense of we feeling .It teaches the chapter of integration to all the members.In Indian philosophy the Grihastha Ashrama is considered as equivalent to the Yog Sadhna in which a person is controls and restricts most of his / her individualistic desires just to fulfill the needs of other members of the family.his Ashrama spreads the message that the life of an individual is mend to be utilized for wellbeing of whole society. In this way this tool promotes the culture of collective consciousness and collective wellbeing.The Grihastha Ashram also provide a platform to be free from Pittra Rina to attain the salvation, the ultimate goal of life.

2. **Joint family System**: Since the ancient period, Joint Family System has been an important unit of social life. In the words of Dr. Iravati Karve "A joint family is a group of people who generally live under one roof, who eat food cooked at one hearth, who hold property in common and participate in common worship and are related to each other as some particular kind of Kindred". Basically joint family consist of minimum

three generation living all together. In other words a joint family is cooperative system based on the relation established through marriage in which minimum of three generation live together. It follows socialist system with a common ancestral property. The roles and responsibilities are unlimited towards each other. It works as a single economic unit tied with emotional bonds among all the members. A joint family strengthens the cultural values in the following ways:

- i. The common property of a joint family Promotes the value of **collective sharing** and consumption.
- ii. Common living place promotes the sense of **cooperation** in all the situation wethere adverse or favorable.
- iii. Respect and honor towards the head of the family cultivetes the culture of obedience and **honor** towards elders in the family.
- iv. A joint family is always helpful to **transform and sustain the traditional values** from generation to generation
- v. The hierarchical relation among members is **helpful to avoid dual burden** of roles and responsibilities.
- vi. The socialist structure of the family endorses the **culture of collective value**. It controls the spread of individualistic attitude.
- vii. Joint family provides **security to the helpless people** like infants, children , sick , old age people, disabled (mentally and physically)
- viii. It **controls the adulteration in cultural values** as they get transformed from grandfather to father and father to son and similarly in case of mother, daughter and granddaughter. Hence it acts as an agency to sustain the cultural values from generation to generation.
- ix. A joint family **teaches the values of humanity** to the all the members of the family. For example, a son learns the value of serving elders through his father, if his father takes care of his grandfather with full dedication.
- x. In Indian society Joint family is always considered as an **agency to perform Panch Mahayagya** to be free from Panch Maharina.
- xi. It acts like **social insurance** to all the members in case of any adverse situation.
- xii. Joint family system provides a **healthy entertainment** to all the members of the family especially children and old age people.
- xiii. Joint family system is also helpful to **control severe conflict** among members.

On the basis of above mentioned description it may be said that the joint

family system and philosophy of Grihastha Ashrama in India are the most important agencies to strengthen cultural values through its multi-dimensional accomplishments.

Challenges to the family in relation to strengthen cultural values: No matter the family as an institution is still performing its functions as equivalent to the function of a cell in human body which will never be substituted by any other entity. But due to influence of western culture, over population, industrialization, infrastructural development in form of advanced mode of transportation, strict legislation and sometimes disorganized environment of joint family, the functions of family has been diluted and substituted by some other agencies like crèches, Old age homes, tiffin service and other support services to perform the duties of a family. These changes have just replaced the duties of the family members but still the value of unconditional family bonds as remaining same .Basic functions of the family are still valuable, especially the cultural legacy of the family has no replacement.

With reference to the decisions of Supreme Court in relation to the live in relations and adulteration, the function of the family to preserve the cultural value may face a big threat to be sustained for a longer period of time. Decisions related to these issues has diluted the importance of family institution. Because it is only a family which makes us different from animal living which has no cultural value. If we shall not be attentive to address this issue on the common social platform, the day is not so far to reach a savage and uncivilized life in human society. Hence interventions are necessarily required to be made to protect and sustain the values of family for the sake of wellbeing of next generation as a part of our moral responsibility. It is essentially needed to sensitize the people from all the generation to recognize the value of this institution. Family Social Work practices must be adopted to handle the issues related to the sustainability of the family as an important institution for the continuation wellbeing of human society.

References

1. Montek Singh Ahluwalia 2001, Report of the Task Force on Employment Opportunities. New Delhi: Planning Commission, Government of India (July).
2. Prakash Bhattacharya, 2002, 'Old age income security: Indian perspective', Insurance Chronicle (July).
3. J. C. Caldwell, P. H. Reddy and Pat Caldwell, 1982, The Causes of Demographic Change in rural South India', Population and Development Review, 8 (4): 689-727.
4. Census of India, 2001, Provisional Population Totals. New Delhi: Registrar General and Census Commissioner, India.

5. M. Chen, 2000, Perpetual Mourning: Widowhood in Rural India. Delhi: Oxford University Press.
6. J. Dreze, 1990, 'Widows in rural India', DEP Paper No. 26. Development Economics Research Programme, STICERD. London: London School of Economics.
7. M. Mignan Maskerhance, 1991, Family Life Education: Vikas Publishing House Pvt. Limited, New Delhi.
8. P.H. Prabhu, 1978, Hindu Social Organisations: Popular Publisher, Delhi
9. ILO, 1996, Child Labour: Targeting the Intolerable. Geneva: International Labour Office.
10. G. K. Agarwal, 1998, Indian Social Institutions: Agra Book Store, Agra
11. K. M. Kapadia, 1985, Marriage and Family in India: Oxford University Press.
12. D. Barbara Miller, 1981, The Endangered Sex (Neglect of Female Children in Rural North India). Ithaca: Cornell University Press.
13. Radhakrishnana, Religion and Society: 1966, Rawat Publications, New Delhi



सामाजिक-राजनीतिक दर्शन में अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता, चुनौतियाँ और दायित्व बोध

डॉ० उत्तम सिंह

असिस्टेंट प्रोफेसर, दर्शनशास्त्र
श्यामा प्रसाद मुखर्जी राज० स्नातकोत्तर
महाविद्यालय, फाफामऊ, प्रयागराज

मानवीय गरिमा को सुनिश्चित करने के उद्देश्य से अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता को आवश्यक माना गया है। यह अकारण नहीं है कि भारत सहित विश्व के अनेक देशों में संवैधानिक स्तर पर व्यक्तियों को अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता मिली हुई है। इसके पीछे का उद्देश्य यही है कि नागरिकों के नैसर्गिक अधिकारों के रूप में उनकी व्यक्तिगत स्वतंत्रताओं को संरक्षित किया जाए, ताकि मानव के व्यक्तित्व के सम्पूर्ण विकास का मार्ग प्रशस्त हो सके तथा उनके हितों की अभिवृद्धि और रक्षा हो सके। वस्तुतः, अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का अधिकार न केवल लोकतांत्रिक जीवन पद्धति की ठोस नींव है, बल्कि उसका अपरिहार्य अंग भी है। इस तरह के अधिकार को लोकतंत्र की जीवंतता के लिए भी आवश्यक माना गया है, क्योंकि लोकतंत्र में व्यक्तिगत स्वतंत्रताओं का होना आवश्यक माना गया है।

स्वतंत्रता चाहे अभिव्यक्ति की हो चिंतन की हो अथवा काम करने की हो, उसे मानव विकास एवं शोषण-मुक्त समाज के लिए आवश्यक तो माना गया है, किन्तु इस स्वतंत्रता का यह अर्थ कदापि नहीं लगाना चाहिए कि हम उच्छृंखल एवं अनियंत्रित होकर मनमाना व्यवहार करने लगें। यह बात अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता पर भारतीय एवं वैश्विक दोनों परिप्रेक्ष्यों में लागू होती है। कोई भी स्वतंत्रता इतनी आत्याधिक एवं असीमित नहीं होनी चाहिए कि उससे लोकहित प्रतिकूल रूप से प्रभावित हो तथा सामाजिक समरसता एवं सौहार्द पर आघात पहुंचे। वस्तुतः, अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का उपभोग करने वाले नागरिकों के साथ यह जिम्मेदारी स्वतः जुड़ जाती है कि वे मनमाने ढंग से इसका इस प्रकार इस्तेमाल न करें, जिससे कि लोकहितों एवं कानून-व्यवस्था पर आंच आए। अर्थात् इस अधिकार का प्रयोग करते हुए एक लक्ष्मण-रेखा का निर्धारण स्वयं नागरिकों को कर लेना चाहिए। अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के अधिकार का प्रयोग करते हुए राष्ट्रीय एवं सामाजिक हितों को सर्वोपरि रखना चाहिए तथा इसके निर्बाध, निरंकुश एवं मनमाने प्रयोग से बचते हुए इसका युक्तिसंगत प्रयोग करना चाहिए। नागरिकों को अपने संतुलित एवं उत्तरदायित्वपूर्ण व्यक्तित्व के विकास के लिए इस अधिकार का प्रयोग करना चाहिए न कि अफवाह फैलाने अथवा माहौल को बिगाड़ने के

लिए।

हम अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के युक्तिसंगत प्रयोग की बात अवश्य करते हैं, किन्तु यह दुर्भाग्यजनक है कि भारत सहित विश्व के अनेक देशों में इसके मनमाने प्रयोग, जिसे दुरुपयोग करना चाहिए, के द्वारा वितंडा खड़े किए जा रहे हैं, तो कहीं अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता पर अतिवाद एवं आतंकवाद के प्रहार भी देखने को मिल रहे हैं। स्पष्ट है कि इस अधिकार को लेकर हमने अपनी जिम्मेदारियों से मुंह मोड़ा है और कहीं-न-कहीं उस जिम्मेदारी का निर्वहन करने में असफल रहे हैं, जो अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के साथ जुड़ी है।

वस्तुतः, वाक् और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता लोकतांत्रिक व्यवस्था का अनिवार्य अंग है। अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता की अवधारणा तो अत्यंत व्यापक है। इसके अंतर्गत, अपनी भावनाओं को अभिव्यक्ति करने के सभी अधिकार शामिल हैं। यही कारण है कि इस व्यापक स्वतंत्रता के दुरुपयोग की दुष्प्रवृत्तियाँ भी पनपीं, जिनसे अप्रिय एवं कटु स्थितियाँ भी पैदा हुईं। स्पष्ट है कि हमने अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के अधिकार का अतिक्रमण किया।

आज न केवल भारत में, बल्कि विश्व के अनेक देशों में अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के अधिकार के बेवजह प्रयोग के कारण अप्रिय स्थितियाँ पैदा हो रही हैं। सोशल मीडिया के आविर्भाव के बाद से तो अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के अधिकार के दुरुपयोग की बाढ़-सी आ गई है, अभिव्यक्ति का स्वतंत्रता के अधिकार की आड़ में कभी दूसरों के धर्मों का अपमान किया जाता है, तो कभी उनका मजाक उड़ाया जाता है। कभी चित्रों के माध्यम से तो कभी आपत्तिजनक भाषा एवं बयानों के माध्यम से माहौल को बिगाड़ने की कोशिशें की जाती हैं। इन दुष्कृत्यों को बड़ी कठोरता के साथ 'मुक्त अभिव्यक्ति' की संज्ञा दी जाती है, जो कि उचित नहीं है इसका आशय तो यही हुआ कि हम अभिव्यक्ति के न तो सही अर्थ को ही समझते हैं और न ही उससे जुड़ी जिम्मेदारी को। अभिव्यक्ति का अर्थ मनमाना आचरण नहीं है। वस्तुतः, अभिव्यक्ति तो एक प्रकार का सौहार्द्रपूर्ण भावबोधक अभिविन्यास होता है, जो व्यक्ति के संदर्भ में पंसदगी एवं नापसंदगी को व्यक्त करने के संवेगात्मक तरीके के रूप में अभिहित किया जाता है। अभिव्यक्ति से भाव एवं संवेदना का जुड़ाव होता है, न कि कठोरता एवं असंयतता का। अभिव्यक्ति परिमार्जित, संयत एवं भावबोधक होनी चाहिए तथा इसमें एक अच्छे नागरिक की नैतिक एवं सामाजिक जिम्मेदारी के भाव भी निहित होने चाहिए। अनियंत्रित एवं अमर्यादित अभिव्यक्ति के अनेकानेक दुष्परिणाम हो सकते हैं।

प्रायः अमर्यादित अभिव्यक्तियों के कारण तूफान खड़े हो जाते हैं। सामाजिक समरसता जहाँ प्रतिकूल रूप से प्रभावित होती है, वहीं देशों की एकता और अखण्डता के प्रति भी खतरा बढ़ जाता है। परस्पर सौहार्द्र में कमी आती है, तो अशांति एवं अस्थिरता भी बढ़ती है। एक स्थिति यह भी पैदा होती है कि अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता पर असहमतियों

को लकर हिंसात्मक गतिविधियां बढ़ जाती हैं, जिन्हें किसी भी प्रकार से उचित नहीं ठहराया जा सकता है। आतंकवाद बढ़ता है, तो समाज में अतिवादिता भी बढ़ जाती है। हिंसा-प्रतिहिंसा की घटनाएं मानवता को कलंकित करने लगती हैं। अमर्यादित एवं अनियंत्रित अभिव्यक्तियां जहाँ लोगों को उकसाने का काम करती हैं, वहीं उनकी भावनाओं एवं मान-सम्मान को भी आहत करती हैं। उच्छृंखल एवं अमर्यादित अभिव्यक्तियों के नुकसान ही नुकसान है, फायदा कोई नहीं है। ये और अधिक घातक तब हो जाती हैं, जब इन्हें समाज के जिम्मेदार लोगों द्वारा अपनी जिम्मेदारी की उपेक्षा एवं अवहेलना कर व्यक्त किया जाता है।

श्रेष्ठ मानवतावादी व्यवस्था, जीवंत लोकतंत्र एवं मानवीय गरिमा को देखते हुए अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का अधिकार, आवश्यक एवं औचित्यपूर्ण है। उतना ही औचित्यपूर्ण एवं आवश्यक यह भी है कि हमारे बीच अभिव्यक्तियों की भावबोधक भूमिका हो। अर्थात् अभिव्यक्तियाँ ऐसी हों, जो कि तनाव को कम करें, समाज के विभिन्न सदस्यों के बीच आपसी तालमेल एवं भाईचारे को बढ़ाएं, सामाजिक समरसता एवं सहिष्णुता को मजबूती प्रदान करें। अर्थात् ये भावबोधक भूमिका निभाएं, न कि विध्वंसक।

हमें यह समझना चाहिए कि अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता की एक सीमा होती है तथा इसके साथ एक जिम्मेदारी भी जुड़ी होती है। अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के आधार पर किसी धर्म, समाज, व्यक्ति अथवा व्यक्ति समूहों का निरादार और अपमान किया जाना उचित नहीं है। यह भी उचित नहीं है कि ईश्वर के नाम पर आतंक फैलाया जाए अथवा हत्याएं की जाएं।

हमें यह भलीभांति समझना होगा कि अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता एक अधिकार से ज्यादा, एक ऐसा कर्तव्य है, जिसे बिना किसी को आहत किए हुए निभाना चाहिए। हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के साथ ही बोलने की आजादी से जिम्मेदारियों की एक अटूट श्रृंखला भी जुड़ी होती है, जिनका निर्वहन किया जाना आवश्यक होता है।

देश में सात दशक पहले संविधान लागू हुआ और भारत का लोकतांत्रिक गणराज्य के रूप में उदय हुआ। संविधान ने नागरिकों को आजाद जीवन जीने के कई मौलिक अधिकार दिये। इन्हीं में से एक महत्वपूर्ण अधिकार है **अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता**। संविधान ने इसके तहत नागरिकों को मर्यादा के साथ ही साथ बोलने, लिखने या कहने की स्वतंत्रता दी थी, किन्तु आज देश में एक शोर है कि संविधान की मूल भावना पर कुठाराघात किया जा रहा है। हालांकि यह आरोप लगाने वाले स्वयं अभिव्यक्ति की आजादी के अधिकार की मूल भावना को आत्मसात नहीं कर रहे हैं। इस अधिकार में आजादी है तो एक बंधन और सीमा भी है और दोनों ही आवश्यक भी हैं। जैसे एक सिक्के के दो पहलू होते हैं, वैसे ही सहमति और असहमति, दोनों लोकतंत्र के दो महत्वपूर्ण पहलू हैं। समझना होगा कि संविधान हमें अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का

अधिकार देता है न कि स्वच्छंदता का। स्वतंत्रता और स्वच्छंदता में बहुत सूक्ष्म अंतर होता है, लेकिन इस अंतर में काफी गहरी खाई भी है। स्वतंत्रता का उपयोग जिम्मेदारी या उत्तरदायित्व के साथ किया जाता है जबकि स्वच्छंदता दूसरों की सुविधा या असुविधा नहीं देखती। अमेरिका के 16वें राष्ट्रपति **अब्राहम लिंकन** का कथन है कि “जो लोग दूसरों की आजादी बाधित करते हैं, वे स्वयं उस आजादी के हकदार नहीं हैं।” भारत के कुछ राज्यों में जहां हिंसक प्रदर्शनों, नेटबन्दी या धारा-144 लगाने के दौरान अभिव्यक्ति की आजादी का इस्तेमाल व दुरुपयोग और उस पर सरकारी कार्यवाही बहस के केन्द्र में रही। इस अधिकार का दायरा तब और विस्तृत हो गया जब कश्मीर में इंटरनेट पर पाबन्दी मामले की सुनवाई पर सुप्रीम कोर्ट ने पहली बार इसे अनुच्छेद-19 से जोड़ा।

हमारे संविधान निर्माताओं ने इस बात को ध्यान में रखकर ही अनुच्छेद 19-22 तक व्यक्तिगत स्वतंत्रताओं को समर्पित किया। अनुच्छेद-19 वाक् और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता, शांतिपूर्ण तथा निरायुध सम्मेलन की स्वतंत्रता, संगम या संघ बनाने की स्वतंत्रता, भारत में सर्वत्र स्वतंत्रतापूर्वक भ्रमण करने की स्वतंत्रता, भारत की राज्य क्षेत्र के किसी भाग में निवास करने तथा बस जाने की स्वतंत्रता तथा वृत्ति, उपजीविका, व्यापार या कारोबार की स्वतंत्रता के अधिकार दिये गये हैं। साथ ही नागरिकों को अनुच्छेद 21 में प्रदत्त प्राण एवं दैहिक स्वतंत्रता का अधिकार भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है। जहाँ तक भारतीय संविधान का प्रश्न है, तो इसमें जिन स्वतंत्रताओं पर बल दिया गया है, उनमें से अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता भी एक है। इसे हमारे मूल अधिकारों के रूप में स्थान मिला हुआ है। इसके दुरुपयोग की संभावनाओं को भी ध्यान में रखते हुए मूल अधिकारों को अनेक परिसीमाओं एवं प्रतिबंधों से घेर कर भी रखा गया है। वस्तुतः, ये मूल अधिकार न तो निर्बाध ही हैं और न ही किसी मायने में परम अधिकार ही हैं। भारतीय संविधान के अनुच्छेद 19 से 22 स्वतंत्रता के अधिकारों का वर्णन करते हैं। भारतीय संविधान के अनुच्छेद 19(1)(क) के अंतर्गत प्रत्येक भारतीय नागरिक को वाक् तथा अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का अधिकार तो प्रदान किया गया है, किन्तु इसके दुरुपयोग की संभावना को ध्यान में रखते हुए यह भी व्यवस्था बनाए रखी गई है कि कोई भी ऐसा अधिकार न तो आत्यांतिक रूप से प्रदान ही किया जा सकता है और न ही नितांत निरंकुश एवं उच्छृंखल ही हो सकता है। इसी प्रकार, अनुच्छेद 19(2) में उन शर्तों का उल्लेख है, जिनके आधार पर वाक् एवं अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता पर युक्तियुक्त निर्बंधन लगाया जा सकता है।

सर्वोच्च न्यायालय ने अपने निर्णय में निर्वाचन में प्रत्याशियों को नकारे जाने के मतदाताओं के अधिकार को संविधान के अनुच्छेद 19 (1)(क) के तहत भारतीय नागरिकों को प्राप्त वाक् एवं अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के अधिकार का भाग माना। शीर्ष अदालत के निर्णय के बाद 16वीं लोक सभा चुनाव में पहली बार समग्र रूप से मतदाताओं को

नोटा का विकल्प उपलब्ध कराया गया। इस चुनाव में 1.1 प्रतिशत मतदाताओं द्वारा इस विकल्प का प्रयोग किया गया। उल्लेखनीय है कि अब तक जनप्रतिनिधित्व अधिनियम की धारा 49 (0) में किसी भी प्रत्याशी को मत देने के अनिच्छुक मतदाताओं के लिए प्रावधान था, जिसके तहत ऐसे मतदाताओं के लिए पीठासीन अधिकारी सम्बन्धित रजिस्टर में उस व्यक्ति के हस्ताक्षर या अंगूठा निशान लेकर फार्म 17 (A) भरवाते थे, परन्तु इस प्रक्रिया के हस्ताक्षर या अंगूठा निशान लेकर फार्म 17 (A) भरवाते थे, परन्तु इस प्रक्रिया में नकारात्मक मतदान करने वाले व्यक्ति का मत गोपनीय नहीं रह जाता था। नोटा के प्रादुर्भाव के साथ यह बाधा तो दूर हो गई, किन्तु साथ ही निर्वाचन आयोग द्वारा इस संदर्भ में यह स्पष्टीकरण जारी कर दिया गया कि मतदाताओं के नोटा विकल्प के मत अधिक होने पर भी सर्वाधिक वैध मत पाने वाला प्रत्याशी को ही विजयी माना जायेगा होना यह चाहिए था कि यदि उम्मीदवारों के सापेक्ष नकारने को मिले वोटों की संख्या ज्यादा हो, तो किसी को भी विजेता घोषित न किया जाय और नये उम्मीदवारों को लेकर पुनः चुनाव सम्पन्न करवाया जाय। दोबारा चुनाव के लिए सरकार द्वारा विधेयक लाये जाने की आवश्यकता है। यह कार्य मुश्किल नहीं है, बशर्तें सरकार की पहल सकारात्मक हो और उसकी मंशा साफ हो।

सरकार द्वारा व्यवस्था के लिए खतरा होने और वैमनस्यता पैदा करने की स्थितियों में दण्डात्मक कार्यवाही करने का प्रावधान रखा गया है। इन दोनों ही पहलुओं को सुप्रीम कोर्ट भी प्रमुखता से स्पष्ट कर चुका है। एक मामले में शीर्ष अदालत ने जहाँ अभिव्यक्ति की आजादी को लोकतंत्र का आधार बताया तो वही एक अन्य मामलों में इसकी मर्यादाओं पर कहा कि एक व्यक्ति का अधिकार दूसरों के अधिकार को बाधित करने की बिल्कुल इजाजत नहीं देता।

हिंसा और तोड़-फोड़ द्वारा अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का जो माखौल उड़ाया जाता है वह देश के समझ एक गंभीर चुनौती है—

1. प्रदर्शनकारी आये दिन यातायात रोककर, पत्थरबाजी करके, बसों—रेल गाड़ियों तथा सार्वजनिक सम्पत्तियों को आग लगाकर, हमलावर होकर अभिव्यक्ति के अधिकार को कठघरे में खड़ा कर देते हैं। इन कृत्यों से आमजनता का जीवन जीने का अधिकार भी बाधित होता है।
2. अभिव्यक्ति की आजादी पर लगाम लगाने वाली धारा—144 के उपयोग पर भी सवाल उठाये जाते हैं। ब्रिटिश औपनिवेशिक शासन काल से चला आ रहा यह कानून राज्य सरकारों और स्थानीय पुलिस को कई विशेषाधिकार देता है, लेकिन लोगों को विरोध जताने से रोकने के लिए सरकारों द्वारा इसे हथियार के रूप में इस्तेमाल करने का आरोप भी लगाता है। सी0ए0ए0, शाहीनबाग जैसे विरोधी प्रदर्शनों में भी यह कुछ हद तक देखने को मिला।
3. उ0प्र0 सरकार ने सी0ए0ए0 विरोधी प्रदर्शनों के दौरान हुए नुकसान की भरपाई

हेतु हिंसा करने वाले लोगों या परिवार के मुखिया से ही वसूली शुरू करने की पहल की, जिसको लेकर मुख्यमंत्री योगी आदित्यनाथ की काफी आलोचना भी हुई। लेकिन उनके इस कदम को कुछ लोगों द्वारा सराहना भी की गई। राजनीतिज्ञ और बुद्धिजीवी वर्ग इस विषय पर बंटे नजर आए। हालांकि विधि और संविधान के जानकारों ने इस कदम को कानून-सम्मत करार दिया। संविधान विशेषज्ञ सुभाष कश्यप के अनुसार 'सार्वजनिक सम्पत्ति के निर्माण में प्रत्येक नागरिक का योगदान होता है।'

21वीं शताब्दी में धार्मिक-स्थलों को लेकर हिंसक विवाद खड़ा करने वालों को क्या कहा जाय ? विकासमूलक सोच तो वह है जिसके तहत विज्ञान अकादमी, नेचुरल हिस्ट्री म्युजियम, आधुनिक विश्वविद्यालय और आधुनिक अस्पताल के निर्माणों को प्राथमिकता दी जाती है, सबकी शिक्षा एवं सबके स्वास्थ्य की चिंता की जाती है, अमीरी और गरीबी की खाई कम करने की दिशा में कदम उठाये जाते हैं। सभ्य समाज के निर्माण के लिए मानवाधिकार, नारियों को समान अधिकार और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता को महत्व देना ही होगा।

वस्तुतः, इस उपमहाद्वीप में अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता की क्या स्थिति है? इसका पता फ्रांस की विख्यात संस्था "रिपोर्टर सैन फ्रटियर्स" की प्रकाशित सूची से चलता है। मीडिया की स्वतंत्रता या प्रेस फ्रीडम में 180 देशों की सूची में भारत 150वें स्थान पर है, जबकि पिछले साल भारत 142वें स्थान पर था। पाकिस्तान-157, अफगानिस्तान-156 पर है। अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के शुरूआती पांच स्थान क्रमशः नार्वे, डेनमार्क, स्वीडन, एस्तोनिया और फिनलैण्ड है। स्पष्ट है कि गणतंत्र, मानवाधिकार और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के मामले में उत्तरी यूरोप के देश सबसे आगे है।

भारत की प्रभुता और अखण्डता, राज्य की सुरक्षा, विदेशी राज्यों के साथ मैत्रीपूर्ण संबंध, लोक व्यवस्था, शिष्टाचार और सदाचार, न्यायालय की अवमानना, मानहानि या अपराध के लिए प्रोत्साहन देने पर वाक् और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता को प्रतिबंधित करने के नियम बनाए जा सकते हैं, ताकि किसी व्यक्ति को इन्हें प्रभावित करने वाले दुष्प्रचार से रोका जा सके।

स्पष्टतः, हम कह सकते हैं कि अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का अधिकार लोकतंत्र को मजबूती प्रदान करने वाला एक महत्वपूर्ण अधिकार है। आवश्यकता इस बात की है कि इस अधिकार के साथ जुड़ी नैतिक एवं सामाजिक जिम्मेदारी को हम न केवल समझें, बल्कि उसका निर्वाह भी शिद्दत से करें। हमारी अभिव्यक्तियां निरंकुश, उच्छृंखल एवं अमर्यादित न हों, बल्कि वे 'जनअभिव्यक्तियां' हों। अर्थात् इन अभिव्यक्तियों के साथ जनहित, जनकल्याण एवं जनभावनाएं जुड़ी हों। ये सृजनात्मक और रचनात्मक हों, न कि विध्वंसक एवं इतनी नकारात्मक की वह उथल-पुथल मचा दें।

संदर्भ

1. शर्मा, मनीष, अदालत में अभिव्यक्ति, अमर उजाला, प्रयागराज, 26 जनवरी, 2020
2. नसरीन तस्लीमा, इस दौर में उदारता, अमर उजाला, प्रयागराज, 20 जून, 2022
3. अग्रवाल, अनिल, परीक्षामंथन (निबन्ध), मंथन प्रकाशन, इलाहाबाद, 2016-17, पृ0 32-33
4. वर्मा, वेद प्रकाश, नीतिशास्त्र के मूल सिद्धान्त एलाइड पब्लिशर्स प्राइवेट लि0 नई दिल्ली चतुर्थ संस्करण, 1994, पृ0सं0 134
5. तिलक, बाल गंगाधर, गीता रहस्य, केसरी मुद्रणालय, पूना, 1911, पृ0 33
6. काका कालेकर, गांधीवाद और समाजवाद, सस्ता साहित्य मण्डल, इलाहाबाद, 1967, पृ0 56
7. दादा धर्माधिकारी, स्वराज्यशास्त्र, सस्ता साहित्य मण्डल, नई दिल्ली, 1956, पृ0 26
8. दादा धर्माधिकारी, अहिंसक क्रान्ति की प्रक्रिया, अखिल भारतीय सर्वसेवा संघ, प्रकाशन, वाराणसी, 1984, पृ0 36
9. विपिन चन्द्र: स्वतंत्रता संग्राम, नेशनल बुक ट्रस्ट, नई दिल्ली, 1992, पृ0 27
10. Kriplani, J.B. Non-Violent Revolution, Bombay, 1938, p. 45
11. Kothari, Rajani, Politics and the People, Ajanta Publication, Delhi, 1989, p. 85



उत्तर प्रदेश में किसान आंदोलन (1918–1922) : एक अध्ययन

डॉ० धीरज कुमार चौधरी

एसोसिएट प्रोफेसर

ईश्वर शरण महाविद्यालय, प्रयागराज।

हिमांशु त्रिपाठी

शोध छात्र

ईश्वर शरण महाविद्यालय, प्रयागराज

सारांश

उत्तर प्रदेश में किसान आंदोलन में क्षेत्र आधारित परिवर्तन देखने को मिलता है। शक्ति संरचना के बदलते स्वरूप और उनकी समस्याओं के विविधीकरण के कारण आंदोलन में प्रतिरोध के स्वरों में अंतर पाया जाता है। यह आंदोलन राष्ट्रीय आंदोलन के साथ अपने को समाहित करते हुए अपनी मांगों को ब्रिटिश सरकार से मनवाने का माध्यम थी। इसी के कारण ब्रिटिश सरकार को कृषि प्रक्रिया में सुधारों को लागू करना पड़ा। अंग्रेजों के साम्राज्यिक हित की भावना के विरुद्ध आंदोलन को संगठित करके किसानों ने अपनी भूमिका को राष्ट्रीय आंदोलन में समाहित किया और वर्गीय चरित्र की ओर अग्रसर किया। यह आंदोलन ज्यादा सफल नहीं रहा, फिर भी इसकी भूमिका को नजरअंदाज नहीं किया जा सकता है। वर्तमान में इसकी उपयोगिता को देखा जा सकता है कि आज के किसान आंदोलन अपनी मांगों को सरकार से कैसे मनवाते हैं, संगठन की क्या भूमिका है, प्रतिरोध की प्रक्रिया क्या होगी, यह सब भूत के किसान आंदोलनों से सीखा जा सकता है। किसान आंदोलन एक ऐसे मार्ग की ओर ग्रामीण क्षेत्रों को ले गया जो विकास के लिए आत्मनिर्भरता का लक्ष्य प्राप्त कर सकता था। किसान आंदोलन ने भारतीय इतिहास को समावेशी दृष्टिकोण प्रदान किया। अपनी मांगों के लिए प्रतिरोध करने के लिए सक्षम बनाया।

प्रमुख बिंदु

औपनिवेशिक काल, ब्रिटिश, जमींदार, किसान, आन्दोलन, भूमि, कृषि, कांग्रेस, आगरा, अवध, किसान सभा, राष्ट्रीय आंदोलन, भूमिहीन मजदूर, तालुकदार, क्रांति, शोषण, कर्ज, संघर्ष, प्रतिरोध।

अंग्रेजी राज्य की स्थापना के प्रथम चरण में यह प्रांत बंगाल प्रेसीडेंसी का एक हिस्सा था और इसे पश्चिमी प्रांत के नाम से जाना जाता था। 1833 में आगरा प्रेसीडेंसी का

निर्माण कर इसे बंगाल प्रेसीडेंसी से अलग किया गया। 1836 में इसका नाम बदल कर उत्तर-पश्चिम प्रांत कर दिया गया। 1856 में अवध को भी ब्रिटिश साम्राज्य में शामिल कर लिया गया। 1877 में अवध और आगरा का एकीकरण करके इसका नाम उत्तर पश्चिम प्रांत, आगरा और अवध कर दिया गया। 1902 में इसका नामकरण आगरा और अवध का संयुक्त प्रांत कर दिया गया। 1936 में इसका नाम संयुक्त प्रांत कर दिया गया। 24 जनवरी 1950 से इसका नाम उत्तर प्रदेश कर दिया गया।

उत्तर प्रदेश एक कृषि प्रधान राज्य है। यह क्षेत्र गंगा और यमुना की घाटी में उपजाऊ क्षेत्र में व्याप्त है। उत्तर प्रदेश के मैदानी क्षेत्र होने के कारण यहाँ कृषि क्षेत्र का विकास हुआ है। ज्यादातर जनसंख्या ग्रामीण किसानों की है। औपनिवेशिक शासन की स्थापना के बाद उत्तर प्रदेश भी अंग्रेजी साम्राज्य के अंतर्गत आया। यह क्षेत्र भू राजस्व वसूली के महालवाड़ी बंदोबस्त के अंतर्गत था। ग्राम समूह राजस्व को इकट्ठा कर के सरकार को देते थे। इसी के चलते गाँव में विभिन्न जमींदार, साहूकार, तालुकदार जैसे-वर्गों का उदय हो गया था। 1901 में उत्तर प्रदेश में 1.5 मिलियन किसान '1 से भी कम भूमि कर अदा करते थे। जमींदार जब चाहे उन्हें जमीन से बेदखल कर सकता था।' किसान और जमींदार के मध्य छोटी-मोटी झड़पें औपनिवेशिक काल में होती रहती थी परन्तु कोई भी संगठित आंदोलन या संगठन उत्तर प्रदेश में नहीं था। इसका नतीजा यह था कि किसान शोषण प्रक्रिया से ग्रस्त थे। इसका प्रतिफल हम 1857 की क्रांति में देखते हैं जिसने विभिन्न सुधारों को करने के लिए विवश कर दिया।

1857 की क्रांति के बाद ब्रिटिश सरकार ने कृषि के लिए अनेक कानूनों का निर्माण किया परन्तु उससे किसानों का कोई भला नहीं हुआ बल्कि जमींदारों और तालुकदारों ने उनकी शोषण प्रक्रिया को प्रबलतम रूप से स्थापित कर दिया। भूमि का किराया बढ़ा दिया और किसानों से राजस्व के रूप में अधिक कर वसूल करने लगे। तालुकदारों के शोषण से किसानों को बचाने के लिए ब्रिटिश सरकार ने कोई कार्य नहीं किया। इसी परिप्रेक्ष्य में संयुक्त प्रांत लेजिस्लेटिव काउंसिल ने 1901 में एक टेनन्सी एक्ट पारित किया जिसमें यह व्यवस्था की गई कि पश्चिमी उत्तर प्रदेश के किसान लगातार 12 वर्षों से जिस जमीन को जोत रहे हैं उन्हें उस पर अधिकार प्राप्त होगा। इस कानून के बनने से आगरा क्षेत्र के करीब 90% किसानों को फायदा हुआ।² यह अवध के किसान पर लागू नहीं किया गया। अवध क्षेत्र में लगभग 2.02% जोतदारों को भूमि पर अधिकार प्राप्त था। इस तरह अवध के 82% किसानों के पास भूमि पर अधिकार नहीं था। इस प्रकार की विभिन्नता के कारण शक्ति का वितरण एक जगह नहीं रह पाया और आंदोलन के लिए आधार का कार्य किया। यही कारण है कि किसान आंदोलन का ज्यादातर क्षेत्र अवध में था जबकि आगरा क्षेत्र में कम था।

बीसवीं शताब्दी के आरंभिक वर्षों में खासकर गाँवों में ब्रिटिश सरकार का हस्तक्षेप बढ़ता जा रहा था। किसानों को विभिन्न शोषण प्रक्रियाओं का सामना करना पड़ता था जिसके कारण भूमिहीन कृषि मजदूरों की संख्या में वृद्धि हो रही थी। भूमिहीन मजदूरों की संख्या

1911 में 19% और 1921 में 26.5% हो गयी।³ इस प्रकार यह लगता था कि लोग स्वेच्छा से भूमि पर अधिकार नहीं छोड़ रहे थे बल्कि जबरन उनको बेदखल किया जा रहा था। इस प्रकार के आँकड़ें भूमि में शक्ति संरचना की विविधता को दर्शाते हैं। 1906 में प्रतापगढ़ में 936 को बेदखली नोटिस जारी की गई। 1919-20 की अवधि के दौरान यह संख्या बढ़कर 2593 हो गई। 1920 में प्रतापगढ़ के जिलाधिकारी ने लिखा कि कर अदा करने के लिए लोग अपनी बेटियों को बूढ़ों के हाथों बेच रहे थे।⁴

उत्तर प्रदेश में ग्रामीणों की समस्या भी बहुत जटिल थी। बीज और खाद्यान्न ऋणों के अतिरिक्त किसान लोग लगान, मवेशियों की खरीद तथा अन्य सामाजिक दायित्वों की पूर्ति के लिए भी कर्ज लेते थे। 1929 की बैंकिंग जाँच कमेटी के अनुसार कर्जों का 40% भू स्वामियों तथा 28.5% महाजनों द्वारा लिया जाता था। पूर्वी उत्तर प्रदेश के भू-स्वामियों को सूदखोरों से अत्यधिक लाभ था इसलिए उस स्थान पर कृषि की उन्नति के लिए कदाचित कोई पूँजी लगाता था। साहूकारी प्रथा से उच्च वर्ग को ज्यादा लाभ होता था। यही कारण हमें पूर्वी उत्तर प्रदेश के अधिक पिछड़ेपन की ओर ले जाता है। सरकारी कानून भी इस सम्बन्ध में जमींदारों के ही पक्ष में थे।

जवाहर लाल नेहरू ने अपनी आत्मकथा में लिखा है कि अवध के काश्तकारों की संख्या नगण्य थी। केवल अस्थायी किसान थे जिनको कभी भी बेदखल किया जा सकता था। इसी कारण उनको संगठित करना अपेक्षाकृत आसान था।⁵ आगरा के विषय में उन्होंने अपनी आत्मकथा में लिखा कि आगरा का टेनेंसी एक्ट भी सामान्य रूप से जमींदारों के अधिकारों का रक्षक और किसानों का उत्पीड़न था। किसानों में हताशा व्याप्त थी। केवल एक प्रतिरोध ही समस्या को भयानक रूप दे सकता था।⁶

किसान बहुत ही पीड़ित और दबे हुए थे। कांग्रेस भी 1947 से पूर्व में राष्ट्रीय आंदोलन के दौरान कोई संगठित किसान आंदोलन चला पाने की स्थिति में नहीं थी। कांग्रेस को भय था कि किसानों का कोई भी संगठित संघर्ष आगे चलकर वर्ग संघर्ष का रूप ले सकता था। अपनी आत्मकथा में जवाहर लाल नेहरू ने लिखा है कि कांग्रेस पूर्ण रूप से एक राष्ट्रीय संस्था है जिसमें किसान, मध्यवर्गीय समूह तथा कुछ बड़े जमींदार आदि सदस्य थे और वह कोई ऐसा काम नहीं करना चाहती थी कि संघर्ष पैदा हो जाए और अन्य सदस्य नाराज हो जाएँ।

20वीं शताब्दी के प्रारंभ में प्रथम विश्व युद्ध और उसके परिणामस्वरूप तत्कालीन महंगाई की मार झेल रहे किसानों के प्रति जमींदारों के अत्याचारों ने उनकी कमर तोड़ दी। परिणामस्वरूप गौरीशंकर मिश्र, इंद्र नारायण त्रिवेदी, पुरुषोत्तम दास टंडन, मदन मोहन मालवीय आदि के प्रयासों से फरवरी 1918 में संयुक्त प्रांत किसान सभा का गठन किया गया। पुरुषोत्तम दास टंडन इसके अध्यक्ष तथा इंद्र नारायण त्रिवेदी को इसका महामंत्री नियुक्त किया गया था। इसका दूसरा अधिवेशन गंगा घाट पर 31 जनवरी 1919 को किसान कार्यकर्ता राम नाथ त्रिपाठी की अध्यक्षता में हुआ। इसके उपाध्यक्षों में पंडित गोविंद बल्लभ पंत भी थे। इस संगठन ने स्थानीय स्तर पर किसानों को संगठित किया

था।

सरकार को विभिन्न प्रक्रियाओं के द्वारा किसानों की मांगों से परिचित करवाया गया। संयुक्त प्रांत सभा का तीसरा तथा चौथा अधिवेशन 21 जनवरी 1920 तथा 7 फरवरी 1921 को प्रयाग में हुआ। 1930 तक उत्तर प्रदेश किसान सभा की शाखाएँ 173 तहसीलों में पहुँच गईं। फतेहपुर, मैनपुरी, बनारस, कानपुर, जालौन, बलिया मथुरा, आगरा, प्रयाग, रायबरेली, एटा और गोरखपुर जिले में अनेक बैठकें हुईं। 1919 में अमृतसर में हुए कांग्रेस अधिवेशन में किसान बड़ी संख्या में शामिल हुए थे। 1919 के अंतिम दिनों में किसानों का संगठित आंदोलन खुलकर सामने आया। प्रतापगढ़ जिले की एक जागीर में नाई धोबी बंद सामाजिक बहिष्कार संगठित कार्यवाही की पहली घटना थी। इलाहाबाद तथा उसके आसपास के जिलों में प्रदर्शन तथा ज्ञापनों के जरिए अपनी मांगें सरकार से मनवाने का कार्य किसान सभाएँ करने लगीं। इसकी अपील केवल उच्च जाति के ब्राह्मण राजपूत और जोतदार तथा छोटे जिम्मेदारों के लिए होती थी।⁷ ऐसा प्रतीत होता है कि मालवीय जी राष्ट्रीय आंदोलन के आदर्शों के माध्यम से किसानों में राजनैतिक चेतना लाना चाहते थे। अवध के तालुकदारों में किसान सभा के नेतृत्व में किसानों की बैठकों की प्रक्रिया प्रारंभ हो गई। इस आंदोलनात्मक प्रक्रिया में झिबुरी सिंह एवं दुर्गा पाल सिंह ने महत्वपूर्ण भूमिका निभाई।

बाबा रामचन्द्र ने भी किसान आंदोलन में महत्वपूर्ण भूमिका अदा की थी। 13 वर्ष की अत्यायु में ही घर से निकल चल पड़े। गिरमिटिया मजदूर के रूप में कार्य करने फिजी चले गए। 1909 में फिजी से लौटने के बाद उन्होंने अपना कार्य क्षेत्र फैजाबाद को अपनाया। प्रारंभिक जीवन में 1920 तक उन्होंने एक साधु की तरह जीवन यापन किया। वे तुलसी दास की रामचरित मानस लेकर गाँव जाते थे। मानस की चौपाइयां सुनाते थे। उनमें संगठन की अदभुत क्षमता थी। वह स्वयं भी किसानों को अपने ऊपर होने वाले अत्याचारों का प्रतिरोध करने के लिए कहते थे। बाबा रामचंद्र ने राष्ट्रीय आंदोलन के नेताओं से भी किसान आंदोलन में सहयोग की प्रार्थना की थी। 1920 के प्रारंभ में करीब 200 किसान प्रतापगढ़ से बाबा राम चंद्र के नेतृत्व में पैदल इलाहाबाद गए और नेहरू जी को अपनी समस्याएँ बताई और उनको अवध के गाँव में आने के लिए आमंत्रित किया। जून और अगस्त 1920 के मध्य नेहरू जी ने कई बार ग्रामीण इलाकों का दौरा किया और किसान सभा के आंदोलन से संपर्क स्थापित किया। उनके दौरों में दबे कुचले सताये गए किसानों ने एक नया विश्वास अर्जित किया और उन पर जमींदारों तथा पुलिस का आतंक कम होने लगा। इसमें संघर्ष की शुरुआत एक छोटी सी घटना से हुई— एक गाँव का जमींदार जो अपने आदमियों तथा कारिंदों से घिरा बैठा था उसी के गाँव के किसान ने उसके ऊपर अपनी पत्नी के प्रति अनैतिक तथा अनुचित व्यवहार का आरोप लगाकर थप्पड़ मारा। इस घटना की खबर चारों तरफ फैल गई। जवाहर लाल नेहरू ने किसानों को आशाजनक रूप से अहिंसक बताते हुए इस घटना को हिंसा के रूप में प्रस्तुत किया।⁸

तत्कालीन समय में किसानों की सभा के आंदोलन का प्रतिरूप रूर गाँव, जो प्रतापगढ़ जिले का एक गाँव है, में उभर कर सामने आया। गौरीशंकर मिश्र यहाँ के प्रमुख सक्रिय सदस्य थे। तालुकदारों ने किसान आंदोलन को कुचलने के लिए 28 अगस्त 1920 को किसानों के जुझारू नेता बाबा रामचन्द्र और 32 अन्य किसानों को चोरी के झूठे आरोपों में गिरफ्तार करवा दिया। इस घटना से स्थानीय किसानों में व्यापक रोष व्याप्त हुआ। लगभग 500 किसान बाबा रामचंद्र से जेल में मुलाकात करने के लिए प्रतापगढ़ में इकट्ठा हुए। बहुत समझाने बुझाने के बाद ही किसान वापस गए। कुछ समय में यह भी खबर फैल गई कि महात्मा गाँधीजी प्रतापगढ़ आ रहे हैं। जवाहर लाल नेहरू अपनी आत्मकथा में लिखते हैं कि बाबा राम चंद्र का जेल से रिहा होना किसानों की एक बड़ी जीत थी जिससे किसान समझ गए कि संख्या बल का बहुत महत्त्व है और उनको सरकार अनदेखा नहीं कर सकती थी।⁹

1921 में रायबरेली के किसानों ने तालुकदारों, जमींदारों के विरुद्ध सामूहिक विद्रोह किया। किसानों का बड़ा दल एक जमींदारी से दूसरी जमींदारी में घूमकर जमींदारों की व्यक्तिगत जमीन की फसल नष्ट कर रहा था।¹⁰

फुरसतगंज बाजार की घटना का विवरण देते हुए और वहाँ व्याप्त तनावपूर्ण स्थिति का वर्णन करते हुए मजिस्ट्रेट ने लिखा कि किसान सूदखोरों और जमींदारों के विरुद्ध बहुत उत्तेजित थे। जब मैंने भीड़ को तितर-बितर करने के लिए हवाई फायर का आदेश दिया तो किसान और प्रतिरोध करने लगे और बाद में लखनऊ से अतिरिक्त पुलिस तथा सेना की टुकड़ियाँ भेजी गईं और बहुत से किसानों की गिरफ्तारी हुई।¹¹

कांग्रेस ने सितंबर 1920 के कलकत्ता अधिवेशन में पास कर दिया जिसमें उत्तर प्रदेश के अनेक राष्ट्रवादी नेताओं ने हिस्सा लिया था। किसान सभा के विभिन्न नेताओं के प्रयास से अक्टूबर के अंत तक 330 किसान सभाएँ इस नए किसान मंडल में शामिल हो गईं। इस नए किसान मण्डल का नाम अवध किसान सभा था। दिसंबर में अवध किसान सभा की अयोध्या में विशाल रैली हुई जिसमें लगभग 1,00,000 किसानों ने भाग लिया। इस रैली में बाबा रामचंद्र रस्सी से बंधे हुए आए। ऐसा उन्होंने यह दर्शाने के लिए किया कि किसानों की हालत ऐसी है। उन पर अत्याचार हो रहा है। इस सभा के बाद से उत्तर प्रदेश में किसानों में जागृति से चारों तरफ तालुकदार के जुल्मों के खिलाफ किसानों का आंदोलन शुरू हुआ। सुल्तानपुर जिला भी किसान आंदोलन से पीछे नहीं रहा था। इस क्षेत्र में ना केवल किसानों की गिरफ्तारी हुई बल्कि सरकार और जमींदारों के खिलाफ किसानों का विद्रोह चलता रहा।

सुल्तानपुर के एक गाँव में स्वराज की घोषणा करते समय समानांतर शासन चलाना प्रारंभ कर दिया जिस पर सरकार ने कठोर दमन का सहारा लिया। 6 मार्च को इंडिपेंडेंट में इसका वर्णन करते हुए लिखा कि इस समय सरकारी दमन कल्पनातीत है। जब कोई व्यक्ति गिरफ्तार किया जाता है तो उसे तब तक क्रूरता से पीटा जाता है जब तक कि वह पुलिस की इच्छानुसार बयान न दे दें।

1921 को करहरिया में होने वाली एक प्रतिबंधित सभा में जब किसान नेताओं बृजपाल सिंह तथा झिनकू सिंह को गिरफ्तार करने का प्रयास किया गया तो किसान और पुलिस के मध्य संघर्ष शुरु हुआ। पुलिस की गोली चलाने के कारण उग्र किसानों ने पुलिस को घेर लिया। इस प्रक्रिया में किसानों का प्रतिरोध सामने आता है।

जवाहर लाल नेहरू ने लिखा था कि 10 तथा 11 मई को इलाहाबाद में हुए राजनैतिक सम्मेलन में संयुक्त प्रांत में किसानों की स्थिति के बारे में विस्तार से विचार किया गया था। सरकारी सूत्रों के अनुसार इस सम्मेलन का उद्देश्य किसान सभा में असहयोग आन्दोलनकारियों का वर्चस्व कायम करना था। इसके लिए कई पर्चे बांटे गए। बाद में स्थिति से निपटने के लिए ब्रिटिश सरकार द्वारा विभिन्न प्रकार के पुलिस बलों के माध्यम से कार्रवाई की गई। संयुक्त प्रांत के किसान आंदोलन ने राष्ट्रीय आंदोलन से मिलकर पूरे प्रदेश में चिंताजनक स्थिति पैदा कर दी जिससे सरकार ने इस विद्रोह की ओर ध्यान देना शुरु कर दिया। सरकार ने अपनी रिपोर्ट में कहा कि किसान विद्रोह के कारण कानून व्यवस्था की स्थिति बहुत गंभीर है जिससे भू-राजस्व के परंपरागत नियमों में प्रशासन के लिए खतरा पैदा हो गया था।¹²

किसानों की मांगों और आंदोलन से विवश होकर सरकार ने अवध की राजस्व वसूली की जाँच के लिए एक आयोग का गठन किया। इस आयोग की रिपोर्ट प्राप्त होने के बाद रेंट ऐक्ट ऑफ 1921 पारित किया गया, लेकिन किसानों को इस भूमि कानून का कोई लाभ प्राप्त नहीं हुआ। शोषण की प्रक्रिया लगातार जारी रही तथा पहले की तरह किसानों से भूमि के अधिकतर हिस्से लगातार छीने जा रहे थे जिससे किसानों में असंतोष लगातार बना रहा। बाद में अधिकारियों ने स्वीकार किया कि इस कानून में जरूरतमंदों की सहायता के लिए अभी संशोधन आवश्यक है।

इलाहाबाद जिले के एक गाँव में आंदोलन का समाचार 22 मई को प्रकाश में आया जिसके अनुसार गाँव के मुस्लिम जमींदारों तथा अधिकांश हिंदू किसानों के मध्य तनाव व्याप्त हो गया परन्तु सूझबूझ से उस वक्त किसान नेताओं की कुशलता से संघर्ष सांप्रदायिक रूप लेने से बच गया।

असहयोग आंदोलन की वापसी के घटनाक्रम में 5 फरवरी 1922 को गोरखपुर में चौरी चौरा की घटना घटी थी। लगभग 2100 से ज्यादा किसानों ने जुलूस निकाला था जिसे तितर-बितर करने के उद्देश्य से पुलिस ने उन पर गोलियाँ चलाईं। जब तक सारी गोलियाँ समाप्त नहीं हुईं तब तक गोलियाँ चलाते रहे। इससे अनेक लोगों की मौत हो गई। अपने साथियों की मौत से नाराज भीड़ ने थाने में आग लगा दी। बारदोली में कांग्रेस महासचिव की बैठक हुई जिसमें आंदोलन को समाप्त करने का निर्णय लिया गया। स्थानीय कमेटियों को आदेश दिया गया कि वो काश्तकारों को सलाह देकर सरकार की जमीन का लगान और दूसरे टैक्स जिनका भुगतान रोक रखा है दे दें। प्रस्ताव में आगे ये भी कहा गया कि कांग्रेस वर्किंग कमिटी के पास शिकायत आई है कि रैय्यत जमींदारों को लगान नहीं दे रहे हैं। वर्किंग कमिटी कांग्रेस कार्यकर्ताओं और

संगठनों को सलाह देती है कि वे रैयत को सूचित करें कि लगान को इस तरह रोकना कांग्रेस के प्रस्ताव के खिलाफ है और वह देश के सर्वोत्तम हित के विरुद्ध है। वर्किंग जमींदारों को आश्वासन देती है कि कांग्रेस आंदोलन का कोई भी मकसद उनके कानूनी अधिकारों पर आक्रमण करने का नहीं है और कमिटी को जमींदारों से सहमति के माध्यम से गतिरोध दूर करना चाहिए।

हरदोई जिले के 100 से ज्यादा किसानों ने लाठी और ईट पत्थर से लैस होकर जमींदारों के घरों पर धावा बोल दिया। पुलिस जमींदारों की रक्षा के लिए आई और उसने गोलियाँ चलानी शुरू कर दी। किसानों ने जमकर मुकाबला किया जिससे अनेक किसान मारे गए और अनेक जख्मी हुए। जिले में हुई किसान सभा में वक्ताओं ने ब्रिटिश शासकों को मार भगाने तथा जिलाधिकारियों को मौत के घाट उतार देने का आह्वान किया। ब्रिटिश सरकार ने ग्रामीणों के इस क्रांतिकारी आंदोलन को कुचलने के लिए कठोर कदम उठाया। ट्रक भर-भर कर सैनिक विभिन्न जिलों में भेजे गए। दस्ते जगह जगह तैनात किए गए। एक तरफ से लोगों को गिरफ्तार किया गया। सजा दी गई। सरकारी अदालतें किसानों को सजा देने में सुबह से लेकर रात तक व्यस्त रहती थी।¹³

यह आंदोलन की मजबूती थी जिसने सरकार को कठोर कार्रवाई के लिए मजबूर कर दिया। उत्तर प्रदेश किसान आंदोलन का प्रारंभिक चरण निश्चित रूप से किसान संघर्ष को एक आधार प्रदान करता था, परंतु प्रारंभिक होने के साथ ही इस आंदोलन का विश्लेषण करने पर इसकी कमजोरियों के कारण अनेक किसानों का मजबूत संगठन नहीं बन पाया। इस प्रकार के किसानों का विद्रोह कठोर दमन के बीच समाप्त हो गया लेकिन इस आंदोलन की सफलता यह रही कि इससे किसानों में एक अभूतपूर्व चेतना का संचार हुआ। अब किसान अपनी समस्याओं तथा मांगों के लिए उत्साहित हुए। फलस्वरूप संघर्ष करने के लिए प्रेरित हुए। इस आंदोलन ने अपने विरोधी पक्ष जमींदार तथा उनके संरक्षक ब्रिटिश शासन को समान रूप से दुश्मन माना। यह एक स्फूर्ति आंदोलन था जिसमें जनता सक्रिय रूप से हिस्सेदार थी जिसने अपने आंदोलन का लक्ष्य जमींदारों और साहूकारों को बनाया जो किसानों के उत्पीड़क तथा शोषक थे। इस प्रकार उनका यह संघर्ष और प्रतिरोध उनकी मांग और लक्ष्य का प्रतीक था।

सन्दर्भ

1. धनाग्रे, डी0 एन0, पीजेण्ट मूवमेन्ट इन इण्डिया, (1920-1950), ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, नई दिल्ली, 1983, पृष्ठ-12
2. मिश्रा, बी0 आर0, लैण्ड रेवेन्यू पालिसी इन द यूनाइटेड प्रॉविंस, पीपुल पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, 1955, पृष्ठ-166
3. डॉ0 ताराचंद, हिस्ट्री ऑफ फ्रीडम मूवमेन्ट इन इण्डिया, पब्लिकेशन डिवीजन, नई दिल्ली, 1992, पृष्ठ-78

4. गोपाल, सर्वपल्ली, जवाहर लाल नेहरू—जीवन चरित्र, ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, नई दिल्ली, 2011, पृष्ठ-43
5. नेहरू, जवाहर लाल, ऐन ऑटोबायोग्राफी, पेंग्यून रैण्डम हाऊस, नई दिल्ली, 1972, पृष्ठ-54
6. नेहरू, जवाहर लाल, ऐन ऑटोबायोग्राफी, पेंग्यून रैण्डम हाऊस, नई दिल्ली, 1972, पृष्ठ-59
7. बेली, सी0ए0, द डेवलपमेन्ट ऑफ पोलिटिकल आर्गनाइजेशन इन द इलाहाबाद लोकैलिटी (1800-1925), कैंब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, 2008, पृष्ठ-326
8. नेहरू, जवाहर लाल, ऐन ऑटोबायोग्राफी, पेंग्यून रैण्डम हाऊस, नई दिल्ली, 1972, पृष्ठ-59
9. नेहरू, जवाहर लाल, ऐन ऑटोबायोग्राफी, पेंग्यून रैण्डम हाऊस, नई दिल्ली, 1972, पृष्ठ-60
10. प्रताप, डॉ0 महेन्द्र, उत्तर प्रदेश का किसान आंदोलन, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, 2017, पृष्ठ-59
11. चौधरी, सुखवीर, पीजेण्ट एण्ड वर्कर्स मूवमेन्ट इन इण्डिया, पीपुल पब्लिकेशन हाऊस, नई दिल्ली, 1968, पृष्ठ-267
12. चौधरी, सुखवीर, पीजेण्ट एण्ड वर्कर्स मूवमेन्ट इन इण्डिया, पीपुल पब्लिकेशन हाऊस, नई दिल्ली, 1968, पृष्ठ -99
13. चौधरी, सुखवीर, पीजेण्ट एण्ड वर्कर्स मूवमेन्ट इन इण्डिया, पीपुल पब्लिकेशन हाऊस, नई दिल्ली, 1968, पृष्ठ-123



Gender Deconstruction in Indian Cinema : Post-Independence Assessment

Dr. Mohammad Rais Khan

Asstt. Prof.

Department Higher & Technical Education

UT Govt. of Puducherry/ Govt. of India

Abstract

Our society's sexual division of labour may not be as fixed as we think. It suggests that the subordination of women and the dominance of men are neither natural nor eternal. A change toward a more egalitarian society is possible, a change that could fulfil the potentials of all human beings with their dignity and human rights. This paper attempts to highlight this gender issue in the Indian context. The focus of the debate here is Indian cinema and its narration of gender issues, such as the deconstruction of gender in cinema. This paper examines and suggests that to change these problematic relations between women and men, we have to examine them and challenge the inequalities and subordination in human societies. The paper explores some of these issues in depth. It introduces some theories and approaches to understanding the aspects of gender discourse with the assessment of cinematic deconstruction of gender roles.

Keywords : Subordination, Ethnicity, Development, Empowerment, Depiction

Status of women in India and Indian Cinema

The paper argues that the portrayal of women and men's relationships in Indian cinema reflects the subordinate status of women in India, and it is imperative to look at the status of women in India through a historical lens. It is said that "sometimes a woman's life also tells the story of a nation" (Misra, 2006). Throughout India's history, women have been subject to violence and harmful practices and rarely considered independent individuals. Taking into account the psycho-socio-politico-economic-cultural history of India, Jugal Kishore Misra (2006) states that "denied of her own ontology/autonomy, being and becoming, she is at best a shadow, an image of domestic doulas, a prisoner of the comfortable concentration camp, in other words of the 'house'." (Misra, 2006). An Indian woman's role and status in society are defined by her bodily functions of providing sexual satisfaction

to men and reproduction, bearing the man's offspring (Mathur, 2008). Simply put, an Indian woman is not equal to an Indian man.

In most Indian families, as Kanchan Mathur (2008) argues, daughters are considered inferior compared to their brothers and other male members of the family. On the other hand, sons are celebrated and idolized; 'may you be the mother of a hundred sons' is a common Hindu wedding blessing. (Mathur, 2008). Mathur explains that virginity and chastity are virtues at the heart of the pattern of the socialization of young girls. Where the notions of bravery and 'macho' are entrenched in the upbringing of the son as the right to inflict violence, on the other hand, daughters are expected to be at the receiving end of the violence, be chaste, obedient, and 'good' (Mathur 2008). Being a 'good woman' entails upholding the family's honour, maintaining the culture of silence', and being obedient and sacrificing (Mathur, 2008). Throughout the upbringing of the girl child, she is to follow certain norms of behaviour which include "how to speak, how to dress, or for whom to dress up, how to sit and behave in the presence of males, her mobility is restricted to the extent that very often move outside the home has to be with prior permission." (Mathur, 2008). Mathur adds that consciously and unconsciously, women are socialized and disciplined to be the bearers of familial and social honour - a symbol of tradition (Mathur, 2008).

The origin and cause of the patriarchal perception of women in India can be traced back to several factors and eras, ranging from Hindu mythology and medieval India to colonial and post-colonial India (Mathur 2008, Gull 2014). Judith E. Walsh (2004) views the status of women in India in two eras, pre-colonial and nineteenth-century India, which she terms 'old patriarchy', and colonial and post-colonial era, which she terms 'new patriarchy' (Walsh, 2004). The difference in the status of women between these eras, and the journey from old to new patriarchy, is essential in comprehending the current perception of women in India and is, therefore, relevant to the thesis.

Old patriarchy- Many regard medieval India as a period of "Dark Ages" for Indian women (Gull, 2014). Throughout history, India was subject to numerous foreign invasions and, consequently, foreign cultures, negatively impacting women's status (Gull, 2014). As an effect of such invasions, a protective attitude towards Indian women was developed by Indian men, giving rise to new evils such as child marriage, sati (immolation of a widow on her husband's funeral pyre), and banning of education (Gull, 2014). These practices were seen as a way of implementing sanctity. However, these practices and customs were not solely the result of foreign invasions. This traditional Hindu view of women's roles and relationships was also based on

legends and law codes of Sanskrit literature (Walsh, 2004). Sanskrit literature, such as “Laws of Manu”, the forefather of humanity in some Hindu traditions and customary traditions, was informed from a male perspective (Walsh 2004, Gull 2014). These scriptures and customary traditions defined a woman’s purpose in life as one of child-bearer and constrained her by dharma that required her obedience within her own or her husband’s family; as this verse from “Laws of Manu” states, “her father guards her in childhood, her husband guards her in youth, and her son guards her in old age. A woman is not fit for independence.” (Walsh, 2004). Apart from being confined to the home, custom decreed the restriction of women to learn to read and write, for doing so would bring death upon their husbands (Walsh, 2004). Husbands were given the status of a god, and the wife needed to be devoted to him; as stated in this verse from “Laws of Manu”, “a virtuous wife should constantly serve her husband as God, even if he behaves badly, freely indulges his lust and is devoid of any good qualities.” (Walsh, 2004).

In India, colonial rule gained legitimacy through its mission of defeating and replacing the Mughal rulers. However, upon the descent of colonialism in India, this traditional and customary setup came under scrutiny (Gull, 2014). This can be seen in the justification of colonizing India by the British. British rule in India began through the East India Company (EIC), which was purely an economic venture. However, in 1858, the EIC’s rule was replaced by the Crown as the legal sovereign (Chitnis & Wright 2007). This change in colonial rule, and the overall colonial authority throughout the Victorian period, was premised on an ideology of “civilizing mission” (Chitnis & Wright 2007).

In contrast, legitimacy for the population back home was gained “through the self-proclaimed role of ‘civilizing’ the natives” by initiating reforms that represented the British’s enlightened spirit—the forerunner of progress and modernity (Chitnis & Wright 2007). This brought about the era of social reform in India, where women’s questions began to receive attention (Gull, 2014). This is the beginning of what Walsh refers to as the ‘new patriarchy’.

New patriarchy- In response to the British’s focus on the status of Indian women, Hindu nationalists—the male elite—made use of India’s glorious past to dissuade the civilizing mission of the British. They implied that the mission was a way of depriving Indian men of their male role and identity by “asserting that they were not capable of taking care of their women.” (Chitnis & Wright, 2007). The abolishment of the lower status of women, an essential component of Indian culture, would mean the colonial powers’ cultural defeat of the Indian masses (Gull, 2014). Therefore, this became an issue of cultural pride for the Hindu nationalists. To protect women from the modernizing forces, anti-colonial nationalists replaced older patriarchal traditions with

new patriarchy created by them (Walsh, 2004). The concessions made through the new patriarchy freed women of only a few older patriarchal traditions. The 'new woman' constructed by the nationalists could move outside her home and be educated (Walsh 2004, Gull 2014). Although this new patriarchy allowed for women's reform through education, they were still defined as different from men (Walsh, 2004). Furthermore, gaining an education was only possible if their place at home was not jeopardized in the process (Walsh, 2004).

The British colonial rule over India has been widely criticized and is blamed for the emergence of the new patriarchy by several feminist historians. The British provided sufficient space for religious communities' traditional and religious laws in their efforts to enlighten and "secularise" Indian society (Chitnis & Wright, 2007). Many argue that this distance from the domestic domain, by honouring the local customs, the colonial state constituted a domestic domain that "Indian nationalists later cherished as free from colonial interference." (Tambe, 2000). In the British's defence, some argue that the colonial authorities could not implement positive gender reform. However, in this regard, the nineteenth-century laws against female infanticide, which saw successful monitoring of family records of half a million people, show that "when the colonial state had the will, enforcement of laws affecting the personal domain was not only possible but also effective." (Tambe, 2000)

This change from 'old patriarchy' to the 'new patriarchy' is evidence that, although the British civilizing mission, which sought to bring Western enlightenment to the native Indian family by abolishing harmful customary and traditional practices that were oppressive towards women, was unsuccessful, not because the British were incapable of bringing constructive change, rather they were unwilling to do so. This is contradictory because women's derogatory and inferior status in India was the justification for the British colonial mission and the reason behind their presence in India. The subordinate status of women in India, especially the 'harmful traditional practices, was seen with British eyes and "were exaggerated constructs that never represented true Indian family relations." (Chitnis & Wright, 2007). The British colonial officers, and the entire colonial setup, were deeply patriarchal. The slogan of 'liberating women' was merely a dress-up of their power projects of colonialism. Liberating Indian women, while women in the UK did not have the right to vote, is evidence of this.

India's colonial past has shaped its present, especially in terms of the status and perception of women. The reinterpretation of 'traditional' and 'national' in post-colonial India was guided by its colonial history (Chaudhuri, 2012). One of the legacies of colonialism is that in today's India, the secular laws

for women are either protectionist and patriarchal or otherwise, modern Indian women are not in a position or are unable to exercise their legal rights in meaningful ways (Chitnis & Wright, 2007). The reason behind this is that, as noted in the theorization of the portrayal of women and men in Hindi cinema, the nationalist project is patriarchal. It is argued that the 'new patriarchy' constituted in the colonial era is still prevalent in India today, which perceives women as a symbol of culture, purity, and nation. What causes the unequal power relation between men and women? Why are women's identities limited to their sexuality?

Many, in their search for an answer to these questions, focus on the historical and cultural perspectives of Indian society. While it is true that family values, norms, traditions, religion and culture have played a role in creating this 'second-class citizen status of women in the society, however, what this paper aims to illuminate is a part of the Indian society that, until recently only a few had researched: the Indian film industry, specifically Mumbai-based film industry. The Indian film industry has seen exceptional growth over the decades. Bollywood, a name derived from its American counterpart Hollywood, is a part of the Indian film industry (Agarwal, 2014). It is based in Mumbai and produces films in the Hindi language. A major film production centre, it was granted an "industry status" by the government of India in 1998 (Punathambekar, 2013) and has since expanded globally. An estimated 200 Bollywood films are produced annually, with an audience not restricted to India but extending to the South Asian subcontinent, Africa, South America, Eastern Europe, and Russia (Dudrah, 2006). Bollywood is the most popular part of the Indian film industry due to its broad-based language appeal, Hindi, which is understood in neighbouring Pakistan and other South Asian countries (Dudrah, 2006).

What has caught scholars' and activists' attention the most is the portrayal of women in Indian cinema. There are different genres of Indian cinema, but at a basic level, almost every Hindi movie revolves around a boy-meets-girl storyline consisting of a hero and heroine and a villain who serves as an opposition to their romance. The portrayal of women in the majority of Indian films is highly stereotypical. Women are portrayed as homemakers, caring for the family, dependent on men, or objects of male attention. Many claims that the objectification of women in Indian films contributes to the increasing sexual violence against women in India by constructing gender roles and misrepresenting gender relations. These claims can be backed by the so-called item songs, or item numbers, in Indian Hindi films. An increasing

number of films feature item songs, a song and dance number featuring scantily clad actresses dancing explicitly to indecent lyrics. While some actresses see the songs as the way forward, feminists and social activists are critical of them. Many believe that the stereotypical portrayal of women in Indian films and the objectification of women in item songs not only demeans women but also makes it okay for men to eve-tease and harass women, among others.

It is argued that Hindi films are a reflection of Indian society. It is true in the sense that the audience makes or breaks a film. Out of the 200 films produced annually, only 20 per cent is a box-office hit (Dudrah, 2006). In this regard, the producers of the films are catering to the audience's demand. Therefore, if a film with an item song is a hit, the masses appreciate the film's content. The portrayal of women through the storyline or item songs creates gender roles determining how women and men should carry themselves and how they should act, think, dress, and speak. How are gender roles portrayed in Hindi cinema? How are these gender roles perceived? These questions are the foundation of the paper.

It is essential, however, to acknowledge and clarify the assumptions of the paper's central argument. Firstly, the main argument's focus on Indian cinema might indicate that the stereotypical portrayal of women is a trait of films alone. This is not entirely true, as the literature used in the paper suggests; it is also a trend visible in the Western film industry of Hollywood (Raza, 2015). The focus on Indian Cinema and India derives from my background, as I have been acquainted with and have watched Indian films since childhood. Secondly, as mentioned above, not *all* women have a subordinate status in India. Due to India's considerable size, women's position differs from state to state, religion to religion, and from urban to rural areas. Last but not least, Hindi Cinema is only a part of the broader Indian film industry and has several genres. Thus, not all portrayals of women are stereotypical.

Indian cinema and nation-building

There have been countless debates surrounding the Indian Cinema's role as a medium and an institution. While on the one hand, some argue that the content of Hindi films reflects reality, on the other hand, Indian cinema constructs reality as a widespread view among many. Some believe that neither of the above beliefs defines Indian films; instead, they tend to lean on the more economical side of the film industry, in that they believe that it is influenced, merely and solely, by the factors of demand and supply; thus, comprising a view that cinema is a product of capitalism (Dwyer & Pinney

2001, Jolly, Wadhvani & Barretto 2007). However, the most exciting and relevant debate to the paper is that Indian cinema does not only reflect society but also construct it. Hindi films are described as a “*cultural and ideological force*” that “*do not merely reflect social reality but also construct it*” (Banaji, 2006). According to Ravinder Kaur (2007), popular cinema consists of narratives emerging from socio-political transformations (Kaur, 2007). She argues that the relationship between cinema and society is reciprocal. Where popular cinema’s content reflects and influences culture, society, in return, “*presents the raw stock to be woven into film narratives*” (Kaur, 2007). This raw stock entails the history and beliefs of a nation. Kaur argues that although film technology was developed in the West and imported to India in colonial times, it quickly became a “*Swadeshi (homegrown) project*”, consisting of Indian images and narratives (Kaur, 2007). Post-independence, the portrayal of traditional Indian women and values in Bollywood films was post-colonialist. The emphasis on Indian tradition and family values was a way of restoring pride in the motherland and promoting and constructing nationalism (Jain & Rai 2002, Dwyer & Pinney 2001, Jolly, Wadhvani & Barretto 2007, Ganti 2004).

Indian cinema was conceived as an “*ideological apparatus*”, which means to formalize national identity, and create influential paradigms with the notion of “*Indianness*” at its centre (Ansari, 2007). In this sense, it is argued that depicting women as ‘traditional’, embodying Indian norms and family values, was a national project and strategy endorsed and mapped out by the Indian state (Ansari, 2007). This gives rise to an important question. If Indian cinema was perceived as an ideological apparatus to shape and create a national identity, through its portrayal of women and men, in the light of “*Indianness*”, what does “*Indianness*” entail?

In the view of what Asha Kasbekar (2001) refers to as “*the nationalist project*”, the portrayal of women as “*muses*” rather than erotic objects was encouraged by the new leaders of post-independence India (Kasbekar, 2001). This nationalist project, according to Sanjay Srivastava (2006), is a masculine construction of the nation (Srivastava 2006). The notion of the “*ideal Indian woman*” was promoted, which perceived an Indian woman as “*someone who was chaste, modest, submissive, self-sacrificing, and virtuous.*” (Kasbekar, 2001). Not much has changed in terms of the portrayal of women from post-independence.

India to modern India: As noted by Guha-Thakurta, “*In the new urban art forms of modern India, the woman’s form had undergone a striking metamorphosis, posing a new configuration of the ‘modern’ and the ‘traditional’.* While its form was ‘modernized’, the concepts and ideas it

signified always harked back to 'tradition' - to ... Indian values and ethics." (Freitag, 2001). Interesting in this regard is the perception of the woman's body. Concerning traditions, women were not only considered to be the "carrier of tradition", but women's bodies became "the site on which tradition was seen to be", thus becoming the tradition itself (Srivastava, 2006). This is a characteristic of a masculine nation.

In contrast with the portrayal of women, the portrayal of men as "the angry young man", fighting against social inequities, and showing resistance against colonialism, was the common depiction of men in cinema in post-independence India (Deckha 2007, Srivastava 2006). This was followed by a nation-building approach with the portrayal of men as, what Nitin Deckha (2007) refers to as, the "Five Year Plan" hero of Indian Hindi cinema, usually depicted as an "engineer, doctor, scientist, and bureaucrat." (Deckha, 2007). In his analysis of the portrayal of men in Bollywood films, Srivastava agrees with Deckha's analysis and argues that the male identity on-screen was linked to the economic development philosophy as part of the "formulation and implementation of the Five-Year-Plans" (Srivastava, 2006). The emergence of the FYP hero saw a shift in the Indian masculinity portrayed in films, which attached manliness to "bodily representations or aggressive behaviour, but, rather, to being 'scientific' and 'rational.'" (Srivastava, 2006).

However, Deckha argues that there persists demand for traditional Indian masculinity in popular culture in modern India (Deckha, 2007). He cites that as a result of globalization, a time where "more and more work is being feminized", a crisis of male identity and patriarchy, and a real and imagined loss of male power have occurred (Deckha, 2007). Due to the increasing visibility of women in public spaces, male bodies and muscular male bodies become a symbol, and represent masculinity in the age of globalization; as Deckha states, "as male spectators and consumers seek grounds to assert their manhood and masculinity, society (including Bollywood) tells them to turn to their bodies" (Deckha, 2007).

Through the theorizing of the portrayal of women and men in Indian Cinema over the years, one can argue that throughout history, the portrayal of women and men has reflected and implemented the development discourses, from the development discourse of nation-building in post-independence India to FYP hero in the age of globalization prevalent in India. In this sense, should reflection and implementation of women empowerment development discourse be visible in current Indian Hindi films? In the light of the recent releases of female-centric movies, one can argue that this argument holds.

However, this theorization has brought an exciting trend which needs to be

illuminated. As time and development discourses change, so does the men's portrayal from 'angry young man' to more 'rational and scientific' - the FYP hero. However, this is not true for the description of women. Changes in development discourses translate into the portrayal of women on screen in that they are depicted as modern. Still, they remain traditional in their values, as noted by Guha-Thakurta above. It shows that it is more important to portray women as 'traditional' than men.

Moreover, it is essential to explore the empowerment development discourse and the 'Indianness' of the female characters over the years. As examined above, women's portrayal in Indian Hindi films is that of a chaste, virtuous, and submissive woman who is traditional in her values. Therefore, a movie with a female character in the lead might, on the surface, reflect and implement the empowerment development discourse. Still, to determine whether she is truly empowered, it becomes necessary to look minutely at the depiction of women. Are they portrayed as modern but traditional? How are they traditional? As mentioned by Srivastava above, how do women's bodies epitomize Indian tradition? In the search for answers to these questions, it is helpful to turn to feminist film theory and apply it to Indian Cinema's context.



References

- ◆ Agarwal R. (2014), *Shifting Roles of Women: Through The Lens Of Bollywood*, Vienna: 10th International Academic Conference.
- ◆ Ansari U. (2007), *Tempting Sights and Seven Seas: The Diasporic Self, Bollywood and the Gendered Politics of National Longing*, in Jolly G. Wadhvani Z. & Barretto D. (2007), *Once Upon a Time in Bollywood: The Global Swing in Hindi Cinema*, Canada: Coach House Printing Available at: <http://goo.gl/Nr8WrW> - [Accessed on June 10 2015]
- ◆ Banaji S. (2006), *Reading 'Bollywood': The Young Audience and Hindi Films*, New York: Palgrave Macmillan
- ◆ Chaudhuri M. (2012), *Indian 'Modernity' and 'Tradition': A Gender Perspective*, Polish
- ◆ Chitnis V. & Wright D. (2007), *The Legacy of Colonialism: Law and Women's Rights in*
- ◆ *Culture: The Mythic and the Iconic in Indian Cinema*, New Delhi: Oxford University Press Tambe A. (2000), *Review: Colluding Patriarchies: The Colonial Reform of Sexual Relations in India*, *Feminist Studies*, Vol. 26, No. 3, 586-600
- ◆ Deckha N. (2007), *From Artist-as-Hero to the Creative Young Man: Bollywood and the Aestheticization of Indian Masculinity*, in Jolly G. Wadhvani Z. & Barretto

- D. (2007), *Once*
- ◆ Dudrah R. (2006), *Bollywood: Sociology Goes to the Movies*, SAGE Publications
 - ◆ Dwyer R. & Pinney C. (2001), *Pleasure and the Nation: The History, Politics and Consumption of Public Culture in India*, New Delhi: Oxford University Press
 - ◆ Freitag S. (2001), *Visions of the Nation: Theorizing the Nexus between Creation, Consumption, and Participation in the Public Sphere*, in Dwyer R. & Pinney C. (2001)
 - ◆ Ganti T. (2004), *Bollywood: a guidebook to popular Hindi cinema*, Routledge Film Guidebooks Series
 - ◆ Gull R. (2014), *Of Feminism, Colonialism and Nationalism in India: Drawing a Relationship*, The International Journal of Social Sciences, Vol. 19, No. 1
 - ◆ J. & Rai S. (2002), *Films and Feminism: Essays in Indian Cinema*, New Delhi: Rawat Publications
 - ◆ Jain J. & Rai S. (2002), *Films and Feminism: Essays in Indian Cinema*, New Delhi: Rawat Publications
 - ◆ Jolly G. Wadhvani Z. & Barretto D. (2007), *Once Upon a Time in Bollywood: The Global Swing in Hindi Cinema*, Canada: Coach House Printing
 - ◆ Kasbekar A. (2001), *Hidden Pleasures: Negotiating the Myth of the Female Ideal in Popular Hindi Cinema*, in Dwyer R. & Pinney C. (2001), *Pleasure and the Nation: The History, Politics and Consumption of Public Culture in India*, New Delhi: Oxford University Press
 - ◆ Kaur R. (2007), *Viewing the West Through Bollywood: A Celluloid Occident in the Making*, in Jolly G. Wadhvani Z. & Barretto D. (2007), *Once Upon a Time in Bollywood: The Global Swing in Hindi Cinema*, Canada: Coach House Printing
 - ◆ Mathur K. (2008), *Body as Space, Body as Site: Bodily Integrity and Women's Empowerment in India*, Economics and Political Weekly, Vol. 43, No. 17, 54-63
 - ◆ Misra J. (2006), *Empowerment of Women in India*, The Indian Journal of Political Science, Vol. 67, No.4, 687-878
 - ◆ Raza Nudrat, (2015), *Deconstructing Gender Roles in Bollywood Films: Through Women's Empowerment Development Discourse* (Unpublished thesis), Department of Society and Globalisation, Roskilde University.
 - ◆ Punathambekar A. (2013), *From Bombay to Bollywood: The Making of a Global media industry*, New York University Press
 - ◆ Srivastava S. (2006), *The Voice of the Nation and the Five-Year Plan Hero: Speculations on Gender, Space, and Popular Culture*, in Lal V. & Nandy A. (2006), *Fingerprinting Popular*
 - ◆ Walsh J. (2004), *Domesticity in Colonial India: what women learned when men gave them advice*, Rowman & Littlefield Publishers



राजशेखर और प्रतिहार शासक

डॉ. सत्य प्रकाश श्रीवास्तव

असिस्टेंट प्रोफेसर (संस्कृत)

सी.एम.पी. महाविद्यालय,

इलाहाबाद विश्वविद्यालय

प्रयागराज-211002

राजशेखर ने 'शट्प्रबन्धों' की रचना की थी, जिनमें 'हरविलास' उपलब्ध नहीं है। काव्य-मीमांसा 'अलंकारशास्त्रीय' ग्रंथ है। बालरामायण रामकथा पर आधारित दस अंकों पर आधारित 'नाटक' है। बालभारत अथवा प्रचण्ड-पाण्डव महाभारत की कथा पर आधारित नाटक है जिसका मात्र दो अंक उपलब्ध है। विद्वशालभंजिका चार अंकों की सुन्दर 'नाटिका' है और कर्पूरमंजरी प्राकृत भाषा में 'सट्टक' है। अपने काव्य-सौष्ठव के कारण राजशेखर संस्कृत साहित्य में अत्यंत प्रसिद्ध हो गये थे। यही कारण है कि उनकी काव्य-प्रतिभा का उल्लेख लगभग 980 ई. से 990 ई. के बीच शासन करने वाले त्रिपुरी के कलचुरि शासक युवराज द्वितीय कालीन बिलहरी प्रस्तर अभिलेख में भी किया गया है' -

मुशिलण्टबन्धघटना विस्मित कविराजशेखर स्तुत्या।

आस्ताभियमाकल्पं कृतिश्च कीर्तिश्च पूर्वाच।।

बालरामायण और बालभारत क्रमशः रामायण और महाभारत के कथा के साथ ही साथ राजशेखर कालीन कुछ महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक तथ्यों पर प्रकाश डालते हैं। बालरामायण का मंचन प्रतिहार सम्राट् महेन्द्रपाल की राजसभा में हुआ था।¹ इसी प्रकार बालभारत का भी मंचन प्रतिहारों की राजधानी महोदयनगर अर्थात् कान्यकुब्ज (कन्नौज) में श्री निर्भय नरेन्द्र नन्दन सम्राट् महीपाल की सभा में हुआ था।² महीपाल के लिए प्रयुक्त 'श्री निर्भयनरेन्द्रनन्दन' से ज्ञात होता है कि महीपाल के पिता महेन्द्रपाल को 'निर्भयराज' भी कहा जाता था।³ -

तेन च रघुवंशमुक्तामणिनार्यावर्त्त महाराजाधिराजेन श्री निर्भयनरेन्द्रनन्देनाराधिताः सभासदः।

राजशेखर ने प्रतिहार सम्राट् महेन्द्रपाल के गुणों का वर्णन करते हुए उसे रघुवंशियों में श्रेष्ठ एवं अपना शिष्य बताया है⁴ -

आपन्नार्तिहरः पराक्रम धनः सौजन्यवारांनिधि-

स्त्यागी सत्यमुधाप्रवाह शशभृत्कान्तः कवीनां मतः।
वर्ण्यं वा गुणरत्नरोहणगिरेः किं तस्य साक्षादसौ
देवो यस्य महेन्द्रपालनशक्तिः शिष्यो रघुग्रामणीः॥

इसी क्रम में उल्लेखनीय है कि प्रतिहार वंश की उत्पत्ति रघुवंश में राम के लिए प्रतिहारी का कार्य करने वाले लक्ष्मण से माने जाने के कारण राजशेखर ने महीपाल को भी रघु का वंशज बताया है⁶ —

सा सूक्तिर्निधिनाथकेलिचषकं वेणीविभूषामणिः।
सीतायाः स च कुम्भसंभवमुनेः प्राप्ता च सैकावली
पर्यक् स च विद्रुमद्रुममयस्तद्रामसिंहासनं
चिह्नं यस्य यशोर्निधिर्विजयतां सोश्र्यं रघोरन्वयः॥

राजशेखर ने 'प्रचण्ड-पाडव' में महीपाल की विजयों का वर्णन करते हुए लिखा है कि उसने मुरलों, मेकलों, कलिंगों, कुलूतों और रमठों को पराजित किया था —⁷

नमितमुरलमौलिः पाकलो मेकलानां
रणकलितकलिंग केलितट केरलेन्द्रैः।
अजनिजित कुलूतः कुन्तलानां कुठारो
हठशरमठश्रीः श्रीमहीपालदेवः॥

संभवतः इन्हीं विजयों के संदर्भ में असनी प्रस्तर अभिलेख में महीपाल को 'परमभट्टारक महाराजाधिराजपरमेश्वर श्री महीपालदेव' कहा गया है।⁸ इस प्रकार राजशेखर का बालभारत अर्थात् 'प्रचण्ड-पाण्डव' महीपाल की इतनी महत्त्वपूर्ण उपलब्धियों के बारे में जानकारी प्रस्तुत करता है, जिसके बारे में आभिलेखीय साक्ष्य मात्र संकेत करते हैं। ध्यातव्य है कि असनी अभिलेख में महीपाल के पिता 'महेन्द्रपाल'⁹ को भी 'परमभट्टारक महाराजाधिराज परमेश्वर' कहा गया है। अतः राजशेखर के शिष्य और रघुकुल में अग्रणी सम्राट् महेन्द्रपाल की उपलब्धियों के बारे में भी तदनुकूल कल्पना की जा सकती है। 'बालरामायण' में गुर्जर प्रतिहार सम्राट् महेन्द्रपाल की प्रशंसा तथा 'प्रचण्ड-पाण्डव' में उसके पुत्र महीपाल की विजयों के वर्णन से स्पष्ट है कि राजशेखर निश्चित रूप से गुर्जर प्रतिहार सम्राट् महेन्द्रपाल और महीपाल के राजसभा से सम्बन्धित थे। प्रतिहार (रघुवंशी) सम्राटों की राजधानी महोदयनगर अर्थात् कान्यकुब्ज के प्रति अत्यधिक प्रेम के कारण ही राजशेखर ने लंका से अयोध्या आते समय श्रीराम के मार्ग में ही परिवर्तन कर दिया है और उन्हें समुद्र, केरल, द्रविड़, आन्ध्र, कर्णाट, विदर्भ, लाट, उज्जैन और मथुरा के पश्चात् कान्यकुब्ज की भी यात्रा करा दिया¹⁰ और उसे महापवित्र भी बता दिया है¹¹ —

इदं द्वयं सर्वमहापवित्रं परस्परालंकरणैक हेतुः।

पुरं च हे जानकि कान्यकुब्जं सरिच्च गौरीपतिमौलि माला।।

इस प्रकार राजशेखर ने अपने ग्रंथों में प्रतिहार शासकों — महेन्द्रपाल और महीपाल तथा

उनकी राजधानी कान्यकुब्ज में नाटकों के मंचन आदि के बारे में जो जानकारी प्रस्तुत की है, वह ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक दृष्टि से विशेष महत्त्वपूर्ण है।

सन्दर्भ

1. मिराशी, वी.वी.: कार्पस इन्स्क्रिप्शनम् इण्डिकेरम, जिल्द 4, पृ. 215
2. भो भो भुजस्तम्भालानितलक्ष्मीकरेणुना रघुकुलैकतिलकेन महेन्द्रपालदेवेनाधिकशताः सभासदः सर्वानेश वो गुणनिधिर्विज्ञापयति। बालरामायण, 1/1-2
3. कथम्। एते महोदयनगरलीलावतंसा विद्वान्सः सामाजिकाः। बालभारत (प्रचण्ड-पाण्डव) 1/5-6
4. बालभारत (प्रचण्ड-पाण्डव), 1/7-8
5. बालभारत, 1/11, बालरामायण, 1/18
6. बालभारत (प्रचण्ड-पाण्डव), 1/6
7. बालभारत (प्रचण्ड-पाण्डव), 1/7
8. फ्लीट, जे.एफ. : असनी इन्स्क्रिप्शन ऑफ महीपाल, इण्डियन एण्टीक्वेरी, जिल्द 16, पृ. 173-175.
9. फ्लीट ने असनी अभिलेख में महीपाल के पिता का नाम 'महिशपाल' पढ़ा है, किन्तु शुद्ध पाठ 'महेन्द्रपाल' है। द्रष्टव्य, श्रीवास्तव, ओम प्रकाश लाल : गुर्जर प्रतिहार सम्राट् महीपाल का असनी अभिलेख : पुनर्विवेचन, गुर्जर साम्राज्य, भारतीय गुर्जर इतिहास परिषद्, हरिद्वार, 2003, पृ. 111-115, इतिहास एवं पुरातत्त्व के नवीन आयाम, बी.आर. पब्लिशिंग कार्पोरेशन, दिल्ली, 2021, पृ. 81-84
10. श्रीवास्तव, सुलभ : रघुवंश और बालरामायण में वर्णित श्री राम का लंका से अयोध्या आने का मार्ग, जर्नल ऑफ गंगानाथ झा कैम्पस, जिल्द 69 (1-4), 2014, पृ. 23-30.
11. बालरामायण, 10/89.



सारथी श्रीकृष्ण

डॉ० संदीप कुमार यादव

असिस्टेंट प्रोफेसर

संस्कृत विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

श्रीकृष्ण एक सम्पूर्ण योद्धा थे। युद्ध में जितनी महत्ता रथी का होता है उतना ही सारथि का। इसीलिये कुशल सारथि के अभाव में कर्ण युद्ध में पराजित होता और अर्जुन श्रीकृष्ण का सारथ्य प्राप्त कर महाभारत के युद्ध में विजयश्री की प्राप्ति करते हैं। सारथि के विषय में आचार्य शुक्र कहते हैं कि जो व्यक्ति घोड़ों के मनोभाव, उनकी जाति, रंग, भौरी, गुण, चाल, सीख (शिक्षा), रोगों की परिचर्या, ताकत, क्षमता, रोग, शुभाशुभ लक्षण, पालन-पोषण का ढंग, उँचाई, घुड़सवारी, दाँत गिनकर उनकी उम्र की जानकारी रखने वाला, शूरवीर, व्यूह-रचना में प्रवीण और अत्यन्त बुद्धिमान हो। इनके अतिरिक्त भारवहन करने में सक्षम, रथ में जोते जाने वाले घोड़ों को एवं रथ की मजबूती आदि, हाँकना, घुमाना, राह बदलना जानता है तथा अपने रथ की विशेष गति से शत्रुओं के आयुधों के लक्ष्य को विफल बनाने वाला, शत्रुओं के घोड़ों के साथ मुठभेड़ होने पर अपने घोड़ों को बचाने की कला में निपुण व्यक्ति ही सारथि के योग्य होता है।¹

उत्तम सारथि युद्ध में पराजय को प्राप्त हो रहे महारथी को अपने बुद्धि एवं कला से विजयश्री की ओर उन्मुख कर देता है। यद्यपि श्रीकृष्ण ने उत्तम सारथ्य की कोई शिक्षा ग्रहण नहीं किया था किन्तु फिर भी उनके कार्य-व्यवहार से यह ज्ञात होता है कि उनमें उत्तम सारथि के समस्त गुण विद्यमान थे। महाभारत-युद्ध की दुन्दुभि बजने पर श्रीकृष्ण उस युद्ध में एक योद्धा के रूप में नहीं वरन् अर्जुन के सारथि के रूप में परिलक्षित होते हैं। श्रीकृष्ण का सारथि बनना अनेक दृष्टि से महत्वपूर्ण था। प्रथम वह कि जब अर्जुन मोहाच्छन्न हो गया तो श्रीकृष्ण ने अर्जुन को 'गीता' का महान् उपदेश दिया, वह इस धरा पर न आ सकती, जो मानव कल्याण के लिये लिये तब से लेकर अनन्त-काल तक परमोपयोगी रहेगी। वे अर्जुन के माध्यम से अधर्मियों का विनाश कर धर्म की स्थापना किये।² यदि श्रीकृष्ण योद्धा या सेनापति होते, तो उनके और अर्जुन के मध्य जो सामीप्यता थी, वह नहीं होती। जिसका उपयोग कर अर्जुन ने इस महायुद्ध को जीता। आधुनिक युग के कुछ प्रच्छन्न विद्वान् जो इस युद्ध का सूत्रधार श्रीकृष्ण को बताकर उन पर जिस वज्रवचना का आरोप लगाते हैं, उसका भी समाधान श्रीकृष्ण ने स्वयं सारथि होकर कर दिया था। श्रीकृष्ण ने सहायतार्थ द्वारका आये हुये दुर्योधन एवम् अर्जुन दोनों के साथ समान न्याय करते हैं। दुर्योधन उनकी सशक्त गोप-सेना को माँगता है और अर्जुन सारथि श्रीकृष्ण को प्राप्त करता है।³

श्रीकृष्ण युद्ध-कला में जितने निपुण थे, उतने ही सारथ्य-कला में भी। इसीलिये दारुक कहता है

कि आप जिनके सारथि बने हुये हैं, उनकी विजय तो निश्चित है ही। उनकी पराजय कैसे हो सकती है? कर्ण पर्व में भी कहा गया है कि जिनका सारथ्य श्रीकृष्ण ने स्वयं किया हो उसका विजय तो निश्चित ही है।⁵ इसका तात्पर्य यह नहीं कि श्रीकृष्ण केवल सारथ्य-कर्म करते थे अपितु वे अपने दूरदर्शी प्रतिभाचक्षु से भावी परिस्थितियों को भाँप लेते थे और उसी के अनुसार अपने कृतकार्य को परिणाम देते थे। श्रीकृष्ण के अनुसार रथी के आदेशानुसार रथ हाँकना चाहिये तथा सारथि को भी अच्छी तरह से रथ हाँकना आना चाहिये, जिससे वह शत्रु के अस्त्र-शस्त्रों से अपने रथी की रक्षा कर सके। भीष्म पर्व में युद्ध के प्रथम दिन जब दोनों सेना आमने-सामने डटी हुई थी, तब अर्जुन श्रीकृष्ण से कहता है कि मेरे रथ का दोनों सेनाओं के मध्य स्थित कीजिए, जिससे मैं युद्धाभिलाषी अपने शत्रुओं को भली प्रकार से देख सकूँ।⁶ युद्ध के तीसरे दिन अर्जुन के कहने पर श्रीकृष्ण ने उसके रथ को भीष्मपितामह के रथ के समीप ले गये।⁷ उस समर भूमि में जब भीष्म तीव्र बाणों की वर्षा करने लगे, उस समय श्रीकृष्ण उनके बाणों को व्यर्थ करते हुये बड़ी फुर्ती के साथ रथ को 'मण्डलाकार' चलाने लगे।⁸ सुचारु रूप से रथ-सञ्चालन तभी सम्भव है, जब सारथि का अश्वों पर पूर्णतः नियन्त्रण हो। घोड़े की रास पकड़ने की कला में कुशलता ही अश्वनियन्त्रण एवं सञ्चालन में प्रमुख है। श्रीकृष्ण इस कला में दक्ष थे।⁹ वे अतिवेग से रथ-सञ्चालन करते थे। उनकी गति के सम्मुख कोई टिक नहीं पाता था। अर्जुन जिस क्षण, जिस दिशा में तथा जिस स्थान पर रथ की उपस्थिति चाहता था, तत्क्षण रथ वहाँ विद्यमान हो जाता था।¹⁰ जब तक शत्रु बाणों का संधान कर लक्ष्य करते थे, तब तक अर्जुन का रथ वहाँ से इतर हो जाता था और शत्रु का बाण विफल हो जाता था। युद्ध के तेरहवें दिन कौरवपक्षीय योद्धा भगदत्त ने अपने 'सुप्रतीक' हाथी को श्रीकृष्ण एवम् अर्जुन को मारने के आगे बढ़ाया। जैसे ही हाथी इन दोनों के समीप पहुँचा कि श्रीकृष्ण ने अपने रथ को इस प्रकार घुमाया कि वह हाथी इनके रथ के दाहिने हो गया।¹¹ इसी तरह भगदत्त द्वारा अर्जुन पर छोड़े गये वैष्णवास्त्र को श्रीकृष्ण ने निष्फल कर दिया।¹² इस प्रकार श्रीकृष्ण ने अपने सारथि धर्म के अनुरूप अर्जुन की प्राण-रक्षा की। युद्ध के सत्रहवें दिन जब अर्जुन और कर्ण के मध्य युद्ध हो रहा था, उस समय कर्ण ने अर्जुन के शिरच्छेदन के लिये सर्पमुख बाण छोड़ा, तब श्रीकृष्ण ने अपने पैर से रथ को दबा दिया, जिससे रथ का कुछ भाग भूमि में धँस गया; रथ के नीचे धँस जाने के कारण सर्पमुख बाण अर्जुन के मुकुट को ही गिरा सका और अर्जुन के प्राणों की रक्षा हो सकी।¹³

महाभारत के अवलोकन से यह ज्ञात होता है कि श्रीकृष्ण ने सारथि की उत्तम शिक्षा प्राप्त की थी। द्रोण पर्व में सञ्जय का धृतराष्ट्र के प्रति कथन है कि श्रीकृष्ण उत्तम, मध्यम और अधम तीनों प्रकार के 'मण्डल' दिखाते हुये अपनी उत्तम रथ शिक्षा का प्रदर्शन करते थे।¹⁴ तीनों प्रकार के मण्डल गति के विषय में आचार्य शुक्र ने कहा है कि चाल सिखाने में घोड़े के लिये एक मण्डल का प्रमाण हजार हाथ का होता है, जो 'उत्तम' मण्डल कहलाता है। उसका आधा पाँच सौ हाथ का मण्डल 'मध्यम' मण्डल कहलाता है और उसका आधा दो सौ पचास हाथ का मण्डल 'अधम' माना गया है।¹⁵ नीतिकल्पलता के अनुसार सहदाचापपरिमित मण्डली ही घोड़े की गति के शिक्षण के लिये उत्तम माना गया है। उससे आधा मध्यम होता है। सौ धनुष के परिणाम वाला मण्डल तथा उससे भी कम आधा कहा गया है। इस प्रकार के मण्डलों में सिखाया गया घोड़ा सौ योजन का

मार्ग चल सकता है।¹⁶ युद्ध में श्रीकृष्ण के रथ की गति गुरुड़ एवं वायु के समान थी। सूर्य, इन्द्र, रुद्र, तथा कुबेर के रथ को अतिक्रान्त कर देने वाली अर्जुन के रथ की गति थी। श्रीकृष्ण रणभूमि में सेना के भीतर प्रवेश करके अपने घोड़ों को तीव्र वेग से हाँकते थे। रथियों के समूह के मध्यभाग में पहुँचकर भूख और प्यास पीड़ित होने पर भी कठिनाईपूर्वक रथ को वहन करते थे। रणभूमि में श्रीकृष्ण सहदरों पर्वताकार हाथी, घोड़े, रथ और पैदल, मृत-मनुष्यों के ऊपर-ऊपर लघाँकर रथ सञ्चालन करते थे।¹⁷ इस प्रकार रथ को अतिवेग से चलाकर श्रीकृष्ण रथ को शत्रुसैन्य में प्रविष्ट करके अर्जुन को शत्रुओं के समक्ष युद्ध करने का अवसर प्रदान किया।¹⁸ इस प्रकार श्रीकृष्ण अर्जुन के रथ को मन की अभिलाषा के अनुरूप शीघ्र गति से चलाते थे।¹⁹

सारथि को युद्ध-क्षेत्र में थके हुये अश्वों की थकान शीघ्र दूर करना तथा घायल अश्वों की चिकित्सा करना भली-भाँति ज्ञात हो; क्योंकि सारथि अपने रथी को युद्धक्षेत्र में तभी सहायता कर सकता है, जब उसके रथ के घोड़े स्वस्थ, वेगशाली और हृष्ट-पुष्ट हो। युद्ध के चौदहवें दिन जयद्रथ की ओर रथ ले जाने से पूर्व श्रीकृष्ण कंकपत्रयुक्त बाणों से क्षत-विक्षत हुये घोड़े को रथ से खोल दिया।²⁰ फिर उन घोड़ों को टहलाया, घोड़ों के परिश्रम, थकावट, वमन, कम्पन और घाव—इन सारे कष्टों को दूर किया। श्रीकृष्ण ने अपने दोनों हाथों से बाण निकालकर उन घोड़ों को मला और यथोचित रूप से टहलाकर उन्हें पानी पिलाया। उसके पश्चात् उन्हें नहलाया, घास और दाने खिलाये तथा जब उनकी सारी थकावट दूर हो गयी, तब पुनः उन घोड़ों को रथ में जोत दिया।²¹ सारथि का प्रधान कर्तव्य है कि वह अपने रथी को पराक्रम दिखाने के लिये उत्साहित करे तथा उसे कायरतापन से अलग करे। रथी द्वारा की गयी प्रतिज्ञा के पूर्ति कराने में भी सहायक बने। श्रीकृष्ण में ये समस्त गुण विद्यमान थे। युद्ध के प्रथम से लेकर समाप्ति पर्यन्त वे अर्जुन को पराक्रम-प्रदर्शन के लिये प्रोत्साहित करते रहे। प्रथम दिन जब अर्जुन को अपने बन्धु-बान्धवों के प्रति मोह हो गया, तब वे 'गीता' का महान् उपदेश देकर अर्जुन को युद्ध में प्रवृत्त किये।²² युद्ध के चौदहवें दिन जब अर्जुन जयद्रथ-वध का निश्चय कर रणभूमि में जाता है, उस समय दुर्योधन अर्जुन का बाधक बनता है। दुर्योधन को सम्मुख देख श्रीकृष्ण अर्जुन को प्रोत्साहित करते हुये कहते हैं कि मैं समझता हूँ कि इस समय इसी से युद्ध करने का अवसर प्राप्त हुआ है। यहाँ तुम लोगों के अधीन जो रणद्यूत होने वाला है, वही विजय अथवा पराजय का कारण होगा। तुम बहुत दिनों से सँजोकर रखे हुये अपने क्रोधरूपी विष को इसके ऊपर छोड़ो। दुर्योधन ही पाण्डवों के समस्त अनर्थों का जड़ है। आज यह तुम्हारे बाणों के मार्ग में आ गया है। इसे तुम अपनी सफलता समझो; अन्यथा राज्य की अभिलाषा रखने वाला राजा दुर्योधन तुम्हारे साथ युद्धभूमि में कैसे उतर सकता है?²³

तुम्हारे रथ के समीप आये हुये इस अनर्थकारी दुर्योधन को तुम युद्ध में मार डालो; क्योंकि पाण्डवों के दुःख एवं द्रौपदी के अपमान को स्मरण करके अपने पराक्रम का प्रदर्शन करो। इसके मारे जाने पर अनाथ हुई इस कौरव-सेना का संहार करो, दुरात्माओं की जड़ काट डालो, जिससे इस वैररूपी यज्ञ का अन्त होकर अवभृथस्नान का अवसर प्राप्त हो।²⁴ श्रीकृष्ण के इस प्रकार समझाने पर भी अर्जुन के बाण विफल होने लगे। तब पुनः श्रीकृष्ण कहते हैं कि तुम्हारे गाण्डीव धनुष की शक्ति पहले-जैसी ही है न? तुम्हारी मुट्झी और बाहुबल भी पूर्ववत् हैं न? आज तुम्हारी और तुम्हारे इस शत्रु की अन्तिम भेंट का समय नहीं आया है क्या? शत्रुओं के शरीर को विदीर्ण करने वाली

तुम्हारी ये बाण आज निष्फल हो रही है, यह कैसी विडम्बना है।²⁵ श्रीकृष्ण के ऐसा कहने पर अर्जुन का शौर्य बड़ जाता है और दुर्योधन पराजित होकर भाग जाता है। कर्ण पर्व में शल्य अपने रथी कर्ण से कहता है कि यदि तुम युद्ध में मारे जाओगे तो मैं अकेले ही श्रीकृष्ण और अर्जुन को मार डालूँगा। शल्य के इस वचन को सुनकर अर्जुन अनन्यमनसा हो जाता है। उस समय श्रीकृष्ण अर्जुन का उत्साहवर्धन करते हुये कहते हैं कि यदि किसी तरह ऐसा हो जाये तो संसार उलट जायेगा। मैं अपनी दोनों भुजाओं से ही युद्धभूमि में कर्ण तथा शल्य को मसल दूँगा।²⁶ इसके अतिरिक्त श्रीकृष्ण रणभूमि में जाने से पूर्व रथ को युद्ध-सामग्री से भी सुसज्जित करते थे।

सन्दर्भ

1. अश्वानां हृदयं वेति जातिवर्णभ्रमैर्गुणान्।
गतिं शिक्षां चिकित्साञ्च सत्त्वं सारं रुजं तथा॥
हिताहितं पोषणाञ्च मानं यानं दतो वयः।
शूरश्च व्यूहवित् प्राज्ञः कार्योऽश्वाधिपतिश्च सः॥
एभिर्गुणैश्च संयुक्तो धुर्य्यान् युग्यांश्च वेति यः।
रथस्य सारं गमनं भ्रमणं परिवर्तनम्॥
समापतत्सुशास्त्रास्त्रलक्ष्यसन्धाननाशकः॥
रथगत्या स रथपो हयसंयोगगुप्तवित्॥ शुक्रनीति 2/129-132
2. परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्।
धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे॥ भीष्म पर्व 28/8
3. ते वा युधि दुराधर्षा भवन्त्वेकस्य सैनिकाः।
अयुध्यमानः संग्रामे न्यस्तशास्त्रोऽहमेकतः॥ उद्योग पर्व 7/19
4. जय एव ध्रुवस्तस्य कुत एव पराजयः।
यस्य त्वं पुरुषव्याघ्र सारथ्यमुपजग्मिवान्॥ द्रोण पर्व 79/43
5. यस्य चक्रे स्वयं विष्णुः सारथ्यं जगतः प्रभुः।
मनस्वी बलवान् शूरः कृतास्त्रोऽथ तपोधनः॥ कर्ण पर्व 87/74
6. हृषीकेशं तदा वाक्यमिदमाह महीपते।
सेनयोरुभयोर्मध्ये रथं स्थापय मेऽच्युत॥
यावदेतान्निरीक्षेऽहं योद्धुकामानवस्थितान्।
कैर्मया सह योद्धव्यमस्मिन्नणसमुद्यमे॥ भीष्म पर्व 25/21-22
7. ततोऽश्वान् रजतप्रख्यानं नोदयामास माधवः।
यतो भीष्मरथो राजन् दुष्प्रेक्ष्यो रश्मिवानिव॥ भीष्म पर्व 59/49
8. अदर्शयद् वासुदेवो हययाने परं बलम्।
मोघान् कुर्वन् शरांस्तस्य मण्डलान्याचरल्लघु॥ वही 59/60
9. अथ जग्राह गोविन्दो रश्मीन् रश्मिविदां वरः।
मातलिर्वासवस्येव वृत्रं हन्तुं प्रयास्यतः॥ द्रोण पर्व 84/19
10. ततः कृष्णः स्मितं कृत्वा प्रतिनिन्द्य शिवेन तम्।
प्रावेशयत् दुर्धर्षो यत्र यत्रैच्छदर्जुनः॥ वही 19/4
11. ततस्तु शरजालेन महताभ्यवकीर्य तौ।
चोदयामास तं नागं वधायाच्युतपार्थयोः॥
तमापतन्तं द्विरदं दृष्ट्वा क्रुद्धमिवान्तकम्।
चक्रेऽपसव्यं त्वरितः क्यन्दनेन जनार्दनः॥ द्रोण पर्व 28/27-28
12. विसृष्टं भगदत्तेन तदस्त्रं सर्वघाति वै।

- उरसा प्रतिजग्राह पार्थ संच्छाद्य केशवः॥ वही 29/18
13. तं प्रेक्ष्यं दीप्तं युधि माधवस्तु त्वरान्तं सत्वरयैव लीलया।
पदा विनिष्पिष्य रथोत्तमं स प्रावेशयत् पृथिवीं क्विचदेव॥
क्षितिं गता जानुभिस्तेऽथ वाद्य हेमच्छन्नाश्चन्द्रमरीचिवर्णाः।
ततोऽन्तरिक्षे सुमहान् निनादः सम्पूजनार्थं मधुसूदनस्य॥
ततः शरः सोऽभ्यहनत् किरीटं तस्येन्द्रदत्तं सुदृढं च धीमतः।
अथार्जुनस्योत्तमगात्रभूषणं धरावियद्द्योसलिलेषु विश्रुतम्॥ कर्ण पर्व 90/29, 30, 32
14. रथशिक्षां तु दाशार्हो दर्शयामास वीर्यवान्।
उत्तमाधममध्यानि मण्डलानि विदर्शयन्॥ द्रोण पर्व 99/6
15. सहदाचापप्रमितं मण्डलं गतिशिक्षणे।
उत्तमं वाजिनो मध्यं नीचमर्द्धं तदर्द्धकम्॥ शुक्रनीति 4/7/130
16. सहदाचापपरिमितं मण्डलं गति शिक्षणे उत्तमम्,
वाजिनो मध्यमं तदर्थं च तदर्द्धकम्।
अल्पशतधनुः प्रोक्तमत्यल्पं च तदर्द्धकम्,
शतयोजन गन्ता स्याद्विद्वैकेन यथा हयः॥ नीतिकल्पलता 8/54
17. ताक्षर्यमारुतरंहोभिर्वाजिभिः साधुवाहिभिः।
तदागच्छदधृषीकेशः कृत्स्नं विस्मापयन् जगत्॥
न तथा गच्छति रथस्तपनस्य विशाम्पते।
नेन्द्रस्य न तु रुद्रस्य नापि वैश्रवणस्य च॥
प्रविश्य तु रणे राजन् केशवः परवीरहा।
सेनामध्ये ध्यांस्तूर्णं चोदयामास भारत॥
ततस्तस्य रथौघस्य मध्यं प्राप्य हयोत्तमाः।
कृच्छ्रेण रथमूहुस्तं क्षुत्पिपासासमन्विताः॥
हतानां वाजिनागानां रथानां च नरैः सह।
उपरिष्ठादतिक्रान्ताः शैलाभानां सहदाशः॥ द्रोण पर्व 99/10 से 14, 16
18. रथमार्गप्रणामं तु कौन्तेयो निशितैः शरैः।
चकार यत्र पन्थानं ययौ येन जनार्दनः॥
यत्र यत्र रथो याति पाण्डवस्य महात्मनः।
तत्र तत्रैव दीर्यन्ते सेनास्तव निशाम्पते॥ वही 99/4-5
19. नान्यस्य समरे राजन् गतपूर्वस्तथा रथः।
यथा ययावर्जुनस्य मनोऽभिप्रायशीघ्रगः॥ वही 99/13
20. वासुदेवो रथात् तूर्णमवतीर्य महाद्युतिः।
मोचयामास तुरगान् विनुन्तान् कङ्कपत्रिभिः॥ द्रोण पर्व 100/2
21. उपावर्तयदव्यग्रस्तानश्वान् पुष्करेक्षणः।
मिषतां सर्वसैन्यानां त्वदीयानां विशाम्पते॥
तेषां श्रमं च ग्लानिं च वमथुं वेपथुं ऽणान्।
सर्वं व्यपानुदत् कृष्णः कुशलो ह्यश्वकर्मणि॥
शल्यानुद्धृत्य पाणिभ्यां परिमृज्य च तान् हयान्।
उपावर्त्य यथान्यायं पाययामास वारि सः॥
स ताल्लब्धोदकान् स्नातान् जग्धान्नान् विगतक्लामान्।
योजयामास संहृष्टः पुनरेव रथोत्तमे॥ वही 100/13-16
22. भीष्म पर्व 25 से 42 अध्याय।
23. तेन युद्धमहं मन्ये प्राप्तकालं तवानद्य।
अत्र वो द्यूतमायत्तं विजयायेतराय वा॥

- अत्र क्रोधविषं पार्थ विमु च चिरसम्भृतम्।
एष मूलमनर्थानां पाण्डवानां महारथः॥
सोऽयं प्राप्तस्तवाक्षेपं पश्य साफल्यमात्मनः।
कथं हि राजा राज्यार्थी त्वया गच्छेत संयुगम्॥ द्रोण पर्व 102/4-6
24. वही 102/8-18
25. कच्चिद् गाण्डीवजः प्राणस्तथैव भरतर्षभ।
मुष्टिश्च ते यथापूर्वं भुजयोश्च बलं तव॥
न वा कच्चिदयं कालः प्राप्तः स्यादद्य पश्चिमः
तव चैवास्य शत्रोश्च तन्ममाचक्ष्व पृच्छतः॥
विस्मयो मे महान् पार्थ तव दृष्ट्वा शरानिमान्।
व्यर्थान् निपतितान् संख्ये दुर्योधनरथं प्रति॥
वज्राशानिसमा घोराः परकायावभेदिनः।
शराः कुर्वन्ति ते नार्थं पार्थ काद्य विडम्बना॥ वही 103/7-10
26. यदि चैतत् कथंचित् स्याल्लोकपर्यासनं भवेत्।
हन्यां कर्णं तथा शल्यं बाहुभ्यामेव संयुगे॥ कर्ण पर्व 87/106



1858 से पूर्व कृषि—व्यवस्था

डॉ० नीरांजलि सिन्हा

सहायक आचार्य (इतिहास) / क्षेत्रीय समन्वयक (लखनऊ)
उ०प्र० राजर्षि टंडन मुक्त विश्वविद्यालय प्रयागराज

प्राचीन समय से ही भारतीय ग्राम स्थानीय स्वशासन तथा भूमिकर की ईकाई के रूप में कार्य करते रहे हैं। पूर्व—पूँजीवाद अर्थव्यवस्था में मुख्य रूप से टीडरमल द्वारा स्थापित प्रणाली ही चलती रही थी और अंग्रेज विजेताओं ने भारत के प्रशासन से अधिकाधिक लाभ प्राप्त करने के उद्देश्य से कई प्रयास किये। कम्पनी मुख्यतः एक व्यापारी कम्पनी थी इसलिए उसने आयात तथा निर्यात कर से अधिक राजस्व प्राप्त करने की अनुमति नहीं थी तथा राजस्व का मुख्यस्रोत भूमि कर ही रहा। कृषि व्यवस्था एवं भू—राजस्व सम्बन्धित प्रणालियों के विषय में नये—नये प्रयोग किये गये, जिनका कृषि—उत्पादन तथा किसान वर्ग, उद्योग तथा समाजिक क्षेत्र पर गहरा प्रभाव पड़ा था।'

प्लासी के युद्ध के पश्चात् अंग्रेजी ईस्ट इण्डिया कम्पनी द्वारा बंगाल में राजनीतिक सत्ता स्थापित की गयी थी तत्पश्चात् 1765 में कम्पनी को बंगाल की दीवानी प्राप्त हुई। उस समय बंगाल में राजस्व की यह पद्धति प्रचलित थी कि किसान या रैयत अपनी उपज का एक निश्चित हिस्सा नगद या अनाज के रूप में जमींदार को देता था। जमींदारों का कार्य राजस्व एकत्र करने का होता था, किन्तु धीरे—धीरे जमींदार का पद वंशानुगत हो गया। और जमींदारी उसकी भू—सम्पत्ति हो गयी। जमींदार अपने क्षेत्र का राजस्व रैयत से एकत्र करके उसका 9/10 हिस्सा मुगल शासक या वायसराय को देता था तथा 1/10 हिस्सा अपने लिए रखते थे। 1765 में जब कम्पनी को बंगाल की दीवानी प्राप्त हुई, उस समय राजस्व वसूली का काम अंग्रेजों द्वारा देशवासियों पर छोड़ दिया गया परन्तु 1769 में कुछ संदिग्ध परिस्थितियों में अंग्रेज निरीक्षकों की नियुक्ति कर राजस्व वसूली को नियंत्रित करने का प्रयास किया गया 1772 में हेस्टिंग्स ने लगान की व्यवस्था पाँच वर्ष तक सर्वाधिक बोली बोलने वाले को दे दी।

1772 में हेस्टिंग्स ने पंचवर्षीय बन्दोबस्त चलाया। यह पंचवर्षीय व्यवस्था हालांकि असफल साबित हुई अतः 1777 में यह व्यवस्था पाँच वर्ष के स्थान पर एक वर्ष कर दी गई। हेस्टिंग्स को ब्रिटिश सरकार द्वारा यह निर्देश दिया गया कि वह एक वर्षीय व्यवस्था ही लागू रखें परन्तु यह अस्थिर भू—अधिकार जो सर्वव्यापक सहमति से स्वीकारा गया था वह गलत हुआ।

कार्नवालिस ने यह रिपोर्ट की कि जब वह भारत आया उस समय कृषि तथा व्यापार

नष्ट होने की स्थिति में थे। रैय्यत व जमींदार गरीबी में डूब रहे थे और महाजन ही सिर्फ समृद्ध वर्ग समाज में थे।¹³ कार्नवालिस को बंगाल का गवर्नर बनाकर इस आदेश के साथ भेजा गया था कि वह भारत में राजस्व समस्या का— जो कि कम्पनी के लिए एक सिरदर्द थी—समाधान करे और एक ऐसी व्यवस्था कायम करें।

जिससे कंपनी एक निश्चित तथा अधिक से अधिक राशि प्राप्त कर सके। कार्नवालिस ने भारत पहुँचते ही भूमि विषयक नियमों, लगान आदि के सम्बन्ध में जॉन शोर के निर्देशन में जाँच का आदेश दिया।

कार्नवालिस के कार्यभार सँभालने से पूर्व मैक्फरसन ने गवर्नर जनरल की हैसियत से कार्य किया और उसी के काल में यह तय हुआ कि कलेक्टरों को जिलों में भेज दिया जाये। जिले पुनर्गठित करके कम संख्या में 35 कर दिए गये। यह एक तरह का विकेन्द्रीकरण था और 1772-73 की स्थिति पर पुनः लौटना था जिसे डाइरेक्टरों ने सितम्बर 1785 के एक डिस्पैच में स्वीकार कर दिया। इस तरह से नियुक्त जिला कलेक्टरों को केवल राजस्व ही नहीं वसूलना था बल्कि बन्दोबस्त भी करना था।

1781 में चार सदस्यीय राजस्व समिति फिर से बनाई गई और इसे बोर्ड आफ रेवन्यु का नाम दिया गया जिसकी अध्यक्षता गवर्नर जनरल की कौंसिल का सदस्य करता था, जो इसका पाँचवाँ सदस्य होता था। 1784 में पिट का इण्डिया एक्ट पारित किया गया जिसने स्थाई व्यवस्था की वकालत की और जमींदारों के पक्ष में मत दिया पर इस सम्बन्ध में अभी तक कोई ठोस कदम नहीं उठाया गया।

रैय्यतों की स्थिति पहले की ही भाँति खराब बनी रही। जिलों में कलेक्टर फिर से नियुक्त कर दिये गये परन्तु प्रजा के सम्बन्ध में उनका उत्तरदायित्व भी अस्पष्ट था। इन परिस्थितियों में कार्नवालिस डाइरेक्टरों से यह निर्देश लेकर आया कि वह जमींदारों के साथ मध्यम दर पर बन्दोबस्त कर ले जो नियमित रूप से और निश्चित समय पर सरकार को मिल जाय। बोर्ड आफ रेवन्यु का नेतृत्व सर जानशोर के हाथ में कार्नवालिस के आगमन से पूर्व ही था जिसने राजस्व के मसलों पर पर्याप्त अनुभव प्राप्त कर लिया था। मुख्य शेरिस्तेदार जेम्स ग्राण्ट राजस्व पत्रावलियों के निकट सम्पर्क में थे और धीरे-धीरे राजस्व के सैद्धान्तिक क्षेत्र में पर्याप्त ज्ञान प्राप्त कर चुके थे। अन्य महत्वपूर्ण और अनुभवी अधिकारी जो गवर्नर जनरल के लिए सहायक हो सकते थे, वे थे— चार्ल्स स्टुअर्ट, डंकन एवं सर विलियम जोन्स।

राजस्व बन्दोबस्त की समस्या के किसी अन्तिम निष्कर्ष पर पहुँचने से पूर्व इन अधिकारियों की सहायता से कुछ सुधार किये गये।

- (1) आर्थिक परिस्थिति को ध्यान में रखकर 35 जिलों से घटाकर 23 जिले कर दिये गये।
- (2) राजस्व एवं न्यायिक कार्य एक बार फिर जोड़ दिये गये जिसके अन्तर्गत जिलों में नियुक्त कलेक्टरों से नागरिक न्याय करने को भी कहा गया। बाद में फौजदारी न्याय के कुछ अधिकार भी उन्हें सौंपे गये। नागरिक मुकदमों में

कलेक्टरों के सहायतार्थ भारतीय रजिस्ट्रारों को भी अधिकारित किया गया जो 200 रू0 तक के मुकदमों का निर्णय कर सकते थे।

1777 में प्रारम्भ किया गया सालाना बन्दोबस्त कार्नवालिस ने तब तक रहने दिया जब तक कि उसका सम्पूर्ण अध्ययन करके वह कोई स्थायी व्यवस्था न प्रारम्भ कर दे। इस सम्बन्ध में दो विचारधाराएं सामने आईं, एक विचारधारा का नेतृत्व जेम्स ग्राण्ट ने किया, जिसका आधार मुख्य शेरिस्तेदार के कागजात आदि थे। जेम्स ग्राण्ट का मत था कि जमींदारी की कोई अधिकारिता नहीं थी। स्थायी बन्दोबस्त के स्थान पर एक लम्बा बन्दोबस्त कर दिया जाय और राज्य को भूमि का असली अधिकारी मान लिया जाय तथा उसे यह अधिकार दे दिया जाय कि वह भूमि पर जितना चाहे किसानों से बढ़ाकर कर की माँग कर सके।

दूसरे विचारधारा का पोषक वर्ग जानशोर के नेतृत्व में था जिसे व्यवस्था का व्यावहारिक ज्ञान था। उनका कहना था कि जमींदार मात्र आबादकार ही नहीं है वह चाहते थे कि जमींदारों को भू-स्वामी माना जाय और राजस्व का एकत्रीकरण ठेके के आधार पर किया जाये। वह उनके साथ एक लम्बे बन्दोबस्त के हामी थे जिससे जमींदार भूमि का विकास कर सके और राज्य की समृद्धि में सहायक हो सके।

कार्नवालिस जान शोर से सहमत तो थे पर उन्होंने उनकी यह बात नहीं मानी। डायरेक्टरों से वह जो निर्देश लेकर आया था और 1784 के तत् सम्बन्धी संसद के एक्ट ने उसे इस दिशा में प्रोत्साहित किया और जॉन शोर ने जो कि फिलिप फ्रांसिस के मत से सहमत थे, 1789 में अपनी रिपोर्ट पेश की उसमें उन्होंने लिखा, “मैं जमींदारों को उस जमीन का मालिक समझता हूँ, जो उन्हें उनके धर्मगत कानूनों के अनुसार उत्तराधिकार में मिली है। अतः विधिसम्मत उत्तराधिकारियों के होते हुए, सरकार न तो उन्हें उस अधिकार से वंचित कर सकती है और न ही उक्त उत्तराधिकार में किसी तरह का फेर-बदल कर सकती है। अपनी जमीन को बेचने या रहन रखने का उन्हें बुनियादी अधिकार है और हमें दीवानी मिलने से पहले ही लोग उक्त विशेषाधिकार का प्रयोग करते रहे।

कार्नवालिस ने जो कि ब्रिटिश प्रणाली का पक्षपाती थे, शोर के विचारों को स्वीकृति प्रदान की तथा कम्पनी सरकार ने बंगाल में जमींदारों को भूस्वामी मानते हुए भू-राजस्व व्यवस्था इन जमींदारों के माध्यम से की। व्यवस्था करते समय किसी प्रकार की पैमाइश नहीं की गई। 10 फरवरी 1790 को यह व्यवस्था 10 वर्षों के लिए लागू की गई लेकिन कार्नवालिस इस पक्ष में नहीं थे। वह तो इसे स्थायी बनाना चाहते थे। 18 सितम्बर 1789 के अपने भाषण में उन्होंने कहा था कि “भू-स्वामी को जोकि जमीन का वास्तविक स्वामी है, अगर 10 वर्ष तक ही मालिक बनाना है और उसके बाद उसे फिर से नए कर निर्धारण का सामना करना है तो फिर अत्याचार के अतिरिक्त और क्या आशा हो सकती है, मैं इसे सुधार नहीं मानता हूँ बल्कि यह निराशा को ही जन्म देगी।” 1790 में उन्होंने जमींदारों से दस साला बन्दोबस्त किया। उन्होंने यह भी घोषित किया कि इसके स्थायी

हो जाने की सम्भावना है।

1793 में कार्नवालिस ने सर जॉन शोर के परामर्श के विरुद्ध डून्डास पर यह दबाव डाला कि दसवर्षीय व्यवस्था को स्थायी बन्दोबस्त बना दिया जाये। डून्डास ने कार्नवालिस के सुझाव का स्वागत किया तथा प्रधानमंत्री पिट्ट के साथ विम्बलडन में विचार विमर्श किया। अन्त में उन्होंने कार्नवालिस के पक्ष में तथा शोर के विरुद्ध अपना निर्णय दिया। 22 मार्च 1793 को स्थायी बन्दोबस्त लागू कर दिया गया। यह बन्दोबस्त बंगाल में उस समय पाये जाने वाले चार जमीदार वर्गों के साथ किया गया।

- (1) वे स्वतंत्र सरदार जो मुगल सम्राटों को नजराने के रूप में लगान देकर अपने-अपने इलाके पर कब्जा जमाए बैठे थे, जैसे कूच बिहार, असम, त्रिपुरा के राजा आदि।
- (2) राजशाही, बर्दवान, दिनाजपुर आदि के राजाओं जैसे पुराने जमींदार परिवार जो स्वतंत्र सरकारों की भांति सम्राट को निश्चित भूमि-कर देते थे।
- (3) वे लगान उगाहने वाले, जिन्हें मुगल सरकार ने लगान वसूल करने का अधिकार दिया था और जो कई पीढ़ियों के बाद एक पुश्तैनी अधिकार बन गया था।
- (4) वे किसान जिनको कम्पनी ने लगान वसूल करने का अधिकार दिया था और जिन्हें जमींदार का नाम दिया था। वास्तव में इनमें से अधिकतर कलकत्ता के वे बनिए ही नहीं थे जिन्होंने बेनामी पट्टेदारों की हैसियत से बोली के रूप में बड़ी-बड़ी रकमें देकर इस अधिकार को प्राप्त किया था वरन् कम्पनी के कुछ कर्मचारी भी थे। फ्लाउड कमीशन ने भी इस वर्ग का उल्लेख करते हुए कहा था कि "इस वर्ग की उत्पत्ति उस समय हुई जब भू-राजस्व सम्बन्धी विचार हो रहा था और इस वर्ग की उत्पत्ति के लिए स्पष्टतः ब्रिटिश सरकार जिम्मेदार थी।"

आयोग ने यह भी लिखा था, "स्पष्ट है कि यदि किसी के साथ समझौता करना हो अभीष्ट था तो पहले दो वर्गों का पक्ष काफी मजबूत था, तीसरे का उनसे कम मजबूत था और चौथे का तो न के बराबर था।"

बंदोबस्त द्वारा उपज के तीन भागीदार बताए गए—

- (1) सरकार
- (2) बिचौलिए या जमींदार
- (3) कृषक या काश्तकार

इनमें पहले दो भागीदारों की स्थिति निश्चित कर दी गई और भूमि की उपज में सरकार का भाग सदा के लिए निश्चित कर दिया गया। इससे सरकार को आशा के अनुरूप ही अधिकतम लाभ हुआ जहां तक इस व्यवस्था के आर्थिक पक्ष का सम्बन्ध था, इसके अनुसार इतना अधिक भू-राजस्व निर्धारित किया गया जितना पहले कभी नहीं हुआ था। भूमि के अनुमानित लगान में से, जोकि लगभग पौने चार करोड़ रुपए वार्षिक था, सरकार का 89 प्रतिशत भाग रखा गया और केवल 11 प्रतिशत ही जमींदारों के पास

राजस्व संग्रह से संबद्ध कार्यों के लिए रखा गया।

इस स्थायी बन्दोबस्त पर इतिहासकारों ने विभिन्न मत पारित किये हैं।

जे०सी० मार्शमैन के अनुसार "यह साहस, बहादुरी और बुद्धिमानी का कार्य था। इस प्रादेशिक अधिकार पत्र के प्रभाव के कारण जिसने प्रथम बार भूमि के स्थायी लगान और अधिकारों को स्थापित किया, जनसंख्या में वृद्धि हुई, कृषि में उन्नति हुई और व्यक्तियों के स्वभाव एवं सुविधाओं में धीरे धीरे स्पष्ट रूप से सुधार दिखायी देता है।"

होम्स के अनुसार "स्थायी बन्दोबस्त बहुत बड़ी गलती थी, छोटे काश्तकारों को इससे कोई लाभ न हुआ। हर बार जमींदार सरकारी किराया देने में असमर्थ रहे और सरकारी लाभ के लिए उनकी जागीरें बेच दी गयी।"

उपरोक्त उद्धरित मत एक दूसरे के विपरीत हैं परन्तु असंगत नहीं हैं। 1793 में इस व्यवस्था को बंगाल बिहार एवं उड़ीसा में स्थायी कर दिया गया और कालान्तर में इसे उत्तर प्रदेश, बनारस खण्ड में तथा उत्तरी कर्नाटक में भी लागू किया गया। स्थायी भूमिकर व्यवस्था तत्कालीन ब्रिटिश भारत की लगभग 19% भूमि पर लागू की गई। सर्वप्रथम यह व्यवस्था बंगाल में लागू की गई। इस व्यवस्था के अन्तर्गत जमींदारों से मालगुजारी के रूप में एक निश्चित आय हमेशा के लिए निश्चित कर ली जाती थी। जमींदार किसानों से प्राप्त लगान का 10/11 भाग सरकारी कोष में जमा करता था तथा शेष 1/11 अपने खर्च परिश्रम एवं दायित्व के लिए अपने पास रख लेता था।

स्थायी बन्दोबस्त को लागू करना कई रूपों में लाभकारी था। इसके द्वारा जमींदारों की दशा में सुधार हुआ, जब तक वह लगान देने में सक्षम थे, तब तक सुरक्षित रहे तथा जो लगान सरकार को देने से बचता था, उसको अपने उपयोग में लाता था। अब जमींदार को उत्तराधिकार के समय जुर्माना नहीं भरना पड़ता था और न ही जमींदारी को बेचने के समय अनुमति लेने की आवश्यकता थी। स्थायी बंदोबस्त के तहत जमींदारों को अपने क्षेत्र की समुचित व्यवस्था से भी मुक्ति मिल गयी थी। स्थाई बन्दोबस्त के कारण बंगाल में ब्रिटिश सरकार को स्थिरता व लोकप्रियता प्राप्त हुई। बंगाल प्रान्त को धनी व समृद्ध बनाया। इस व्यवस्था के कारण राज्य की आय में वृद्धि हो गयी क्योंकि दर में 1765 से दोगुनी वृद्धि कर दी गयी थी। इससे राज्य को एक निश्चित आय निश्चित समय पर प्राप्त हो जाती थी, पैदावार हो या न हो। यदि कोई जमींदार लगान अदा करने में असमर्थ रहा तो उसकी भूमि के एक टुकड़े को बेचकर सरकार लगान के बराबर आय प्राप्त कर लेती थी। इस व्यवस्था को पूरे राज्य में लागू किया गया जिसमें एकरूपता थी। जमींदारों से न्याय सम्बन्धी अधिकार ले लिये गये जिससे दो लाभ हुए। एक तो जमींदारों को कृषि की ओर ध्यान देने का अवसर मिला तो दूसरी ओर न्याय के क्षेत्र में इससे कार्य क्षमता आई तब यह कार्य उन लोगों के हाथ में सौंप दिया गया, जो इस कार्य के लिए प्रशिक्षित किये गये थे।

अंततः इसके समर्थकों ने कहा कि यदि इस व्यवस्था ने जमींदारों का पक्ष लिया तो

इसने रैय्यतों के हित की भी अनदेखी नहीं की। जमींदारों को उन्हें पट्टा देना पड़ता था और यदि वे उनके अधिकार पर हस्तक्षेप करते तो रैय्यत: न्यायालय का दरवाजा खटखटा सकती थी और आत्मरक्षा के लिए लड़ सकती थी।

इसके विपरीत स्थायी बन्दोबस्त का तात्कालिक प्रभाव यह पड़ा कि कुछ जमींदार वंश को इसने नष्ट कर दिया। कई जमींदार जो किसानों से कर वसूल करने में असमर्थ थे तथा सरकारी बकायों का भुगतान नहीं कर पा रहे थे उनको विवश होकर नये भू-स्वामियों के हक में अपने पैतृक भू-सम्पत्ति के अधिकार खो देने पड़े। जो जमींदार लगान के बोझ को सहन कर गये तथा जो नये जमींदार आये उनको स्थायी बन्दोबस्त ने अन्ततः सरकार तथा रैय्यत दोनों की कीमत पर अत्यधिक लाभ पहुँचाया। उनसे जो अपेक्षा की गई थी कि वे अपनी रियासत को विकसित करेंगे, गलत सिद्ध हुई। जमींदारों द्वारा सम्मिलित रूप से जो धन सरकार को दिया जाता था, वह लगभग तीन सवा तीन मिलियन स्टर्लिंग निश्चित था। परन्तु कर के रूप में जो धन उनके द्वारा रैय्यत से प्राप्त किया जाता था, वह 13 मिलियन स्टर्लिंग से भी अधिक होता था।

बंगाल के भूस्वामियों को विशेष सुविधा प्रदान करने के लिए सरकार को अपनी आय में कमी को पूरा करने के लिए उन्हें देश के शेष प्रान्तों से अत्यधिक करों की वसूली करनी पड़ी। यद्यपि कार्नवालिस ने रैय्यत के कष्टों को कम करने का प्रयास किया था परन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि उसको इसमें कोई सफलता प्राप्त हुई। रैय्यतों की स्थिति निःसन्देह बिगड़ती गई और 1859 में बंगाल एक्ट द्वारा उन रैय्यतों को सुविधाएं प्रदान कर दी गई। 10 परिश्रम के बल पर जिन लोगों ने सरकार की माँगें प्रारम्भ में पूरी कर दी, वे धीरे-धीरे धनी होते गये और अपना गाँव छोड़कर नगरों में जा बसे। ये गाँव की देखभाल किये बिना पराश्रयी वहाँ रहने लगे। इन पराश्रयी जमींदारों ने अपने एजेन्टों के माध्यम से रैय्यत से कर की वसूली की। इस तरह एक नया शासक वर्ग तैयार हो गया। यह एक ऐसा परजीवी वर्ग था जिसने रैय्यत के बोझ को बढ़ा दिया क्योंकि वैध और अवैध सभी तरह का धन ये वसूलने लगे। बंगाल के एक नागरिक पिंडिंग्टन ने लिखा है "मैं यह कहते हुए आलोचना के पात्र होने का भय करता हूँ कि सही जमाबंदी पर 20 से 40 प्रतिशत तक गरीब रैय्यत से चूसा जाता है।"

रामगोपाल के अनुसार "एक खराब मौसम जमींदार को सम्पन्न बना देता था क्योंकि उसे कर मिल जाता था और वह और कर माँगता था। जहाँ यह करदाता को बर्बाद कर देता था, क्योंकि उसकी फसल नहीं होती थी, वहीं उसे कर और लगान दोनों देना पड़ता था।"

सेट्टान कार ने लिखा है "स्थायी बन्दोबस्त ने जमींदारों के हित की रक्षा की, किसानों के हित को टाल दिया और राज्य के हित का बलिदान कर दिया।"

राम गोपाल के अनुसार "राज्य केवल एक निश्चित धनराशि ही वसूल सकता था। चाहे कृषि के उत्पादन में दस गुना वृद्धि क्यों न हो जाय। इस तरह जहाँ पंजाब में राज्य की

आय का 60 प्रतिशत भू-राजस्व से जाता था, उत्तर प्रदेश से यही 50 प्रतिशत आता था, वहाँ बंगाल सरकार को मनोरंजन कर और मुद्रांक शुल्क पर निर्भर करना पड़ता था।

स्थायी बन्दोबस्त से जमींदार अपने आपको भू-स्वामी समझने लगे थे तथा जो किसान उनको लगान देते थे। एच० बेवरेज के अनुसार “उनको वे न तो अपना काश्तकार समझते थे और न हो प्रजा के रूप में समझते थे” केवल जमींदारों के साथ समझौता करके और किसानों के अधिकार को पूर्णतः भुलाकर एक महान भूल और अन्याय किया गया।”

स्थायी बन्दोबस्त के अनेक सकारात्मक और नकारात्मक परिणाम समय के साथ सामने आये। यह कहा जा सकता है कि स्थायी व्यवस्था के अधिकांश लाभ भली-भांति समान रूप से दीर्घकालिक व्यवस्था से उपलब्ध हो सकते थे और सरकार को धरती की अनुपार्जित समृद्धि से बढ़ती हुई आय की उपलब्धि के सभी अधिकारों से वंचित न होना पड़ता।

श्री ई० डो० मैशियागन के अनुसार “स्थायी बन्दोबस्त में ब्रिटिश भू-कर के कोई भी गुण मौजूद नहीं थे, और वह कर न होकर सिर्फ किराया वसूली था जिसका भार भूमि की क्रय-विक्रय मूल्य की वजह से बहुत पहले ही छोड़ दिया गया।”

इस व्यवस्था से कम्पनी की आय में कमी, भूमि की उर्वरा शक्ति का हास एवं जमींदारों के अधिक शक्तिशाली होने में सहयोग मिला।

यह अच्छा होता है कि स्थायी बन्दोबस्त कम से कम 10 या 20 वर्ष के लिए टाल दिया जाता तो ऐसी स्थिति में संभवतः इस अवस्था को इसके कई दोषों से मुक्त किया जाना संभव हो पाता एवं कार्नवालिस द्वारा सिविल सेवा में लाये गये सुधारों से अधिकारियों का प्रशिक्षित वर्ग तैयार किया जा सकता था जो इस विस्तृत और पेचीदे विषय को सफल बनाने में सक्षम हो सकते थे।

1793 से लेकर 1813 में लाई हेस्टिंग्स के बंगाल के गवर्नर जनरल बनने में पूर्व के काल में गवर्नर जनरलों में कृषि नीति व भू-राजस्व व्यवस्था के विषय में कुछ सराहनीय कार्य किये।

अठारहवीं शताब्दी के अन्त में मद्रास प्रेसिडेंसी में भी स्थायी बन्दोबस्त की प्रणाली लागू की लेकिन मैसूर से अधिगृहीत भू-भागों में उपनिवेशवादी उन सांमतों की जमीन पर अपनी पकड़ मजबूत बनाने के लिए तैयार नहीं थे, जो अभी कुछ समय पहले तक उनके खिलाफ लड़ रहे थे। इस वजह से 1793 में वहाँ भू कर की एक दूसरी प्रणाली लागू की गयी, जो बाद में रैयतवारी प्रणाली के नाम से प्रसिद्ध हुई। 1818 से 1823 की अवधि में इस प्रणाली को विस्तृत करके मद्रास प्रेसिडेंसी के उन भागों में भी लागू कर दिया गया, जिनमें स्थायी बन्दोबस्त अभी तक लागू नहीं हुआ था।

रैयतवाड़ी प्रणाली के अन्तर्गत ब्रिटिश उपनिवेशवादियों ने जमींदारों को नहीं बल्कि मिरासदारों, (अर्थात् ग्राम समुदायों के उन सदस्यों को, जो दाय योग्य हिस्सों के मालिक थे) और किसानों ने उन सभी प्रवर्गों को वैध भूस्वामियों के रूप में मान्यता प्रदान की,

जिन्हें मीरासदारों के रूप में वही अधिकार तो प्राप्त नहीं थे, लेकिन राज्य को भू-राजस्व सीधे अदा करते थे। अंग्रेजों के आगमन के पहले भी कुछ इलाकों में कई मीरासदार क्षुद्र सामंतों के रूप में प्रकट हो चुके थे और कभी-कभी तो पूरा का पूरा गाँव एक मीरासदार की शक्ति के अधीन आ जाता था। वह पहले राज्य के हित में और फिर अपने फायदे के लिए राजस्व वसूली करता था। इस प्रकार वह धीरे-धीरे एक ऐसे छोटे भू-स्वामी में परिवर्तित हो गया, जिसकी जमीनों को अंग्रेजों के शासन के अन्तर्गत उसकी निजी सम्पत्ति माना जाने लगा। पहले स्थानीय परम्पराओं के अनुसार, उन्हें तब तक जमीन से बेदखल नहीं किया जा सकता था, जब तक वे अपने दायित्वों को पूरा करते रहते थे और ग्राम समुदायों के मुखियाओं को अपनी काशतों के लिए आवश्यक लगान देते थे। अब अधिकांश मामलों में उन्हें भूमि पर अपने अधिकारों से वंचित कर दिया गया और वे अधिकार रहित काशतकार अथवा बटाईदार बन गये। उनकी काशतों पर लगान कभी भी बढ़ाया जा सकता था और उन्हें कभी भी बेदखल किया जा सकता था।

पहली रैयतवादी भूमि कर व्यवस्था को 1792 में मद्रास में “बारामहल” जिले में लागू किया गया। सर टॉमस मुनरो व रीड की अनुशंसा के आधार पर लार्ड हेस्टिंग्स के समय रैयतवाड़ी व्यवस्था को मद्रास प्रेसीडेंसी में लागू किया गया। कैप्टन रीड ने टॉमस मुनरो की सहायता से खेत की अनुमानित आय का लगभग आधा भाग भूमि कर के रूप में निश्चित किया गया। यह तो पूरे आर्थिक भाटक से भी अधिक था। यही व्यवस्था अन्य भागों में भी लागू कर दी गई।

टॉमस मुनरो जो मद्रास के 1820 से 1827 तक गर्वनर रहे उन्होंने पुरानी कर-व्यवस्था को अनुचित माना। उन्होंने कुल उपज का तीसरा भाग भूमि-कर का आधार मानकर रैयतवाड़ी पद्धति को, स्थाई भूमि व्यवस्था के प्रदेशों को छोड़कर, शेष समस्त प्रान्त में लागू कर दिया। दुर्भाग्यवश यह भार लगभग समस्त आर्थिक भाटक जितना ही था, दूसरे, भूमिकर, क्योंकि धन के रूप में देना पड़ता था तथा इसका वास्तविक उपज अथवा मंडी में प्रचलित भावों से कोई सम्बन्ध नहीं था, इसलिए कृषक पर अत्यधिक बोझ पड़ा।

मुनरो ने अपने देश के अधिकारियों को अच्छी तरह से समझा दिया था कि स्थायी बन्दोबस्त को पूरे ब्रिटिश इलाके में लागू करना मूर्खतापूर्ण होगा। भू राजस्व व्यवस्था जमींदारों की अपेक्षा सीधे ही उन छोटे जमींदारों पर लागू करनी चाहिए जो अपनी भूमि को दूसरे कमजोर (काशतकारों) भूमिहीन लोगों की सहायता से जोतते हों। वैसे ही रैयतवाड़ी व्यवस्था भारतीय परम्परा के अनुकूल थी क्योंकि लगान का भुगतान उसको करना था जो भूमि की जोतगा। इस व्यवस्था के समर्थन में यह भी कहा गया कि ब्रिटिश शासन की शक्ति का आधार खेतिहरों का शोषण करने वाले कुछ गिने-चुने जमींदार ही नहीं होंगे, बल्कि अधिकतर कृषक वर्ग होगा। खेती की भावी उन्नति के लिए यह व्यवस्था उपयुक्त होगी क्योंकि रैयत पुश्तैनी अधिकार पाकर अधीनस्थ काशतकार की अपेक्षा भूमि की अधिक सेवा कर सकेगी। संपत्ति का जादू उद्यम को बढ़ावा देगा और

खेती का स्तर सुधारने में भी सहायता मिलेगी।

मुनरो की भूमि कर व्यवस्था लगभग 30 वर्ष तक चलती रही। 1855 में इस व्यवस्था में सुधार के अन्तर्गत भूमि की पैमाइश तथा उर्वरा शक्ति के आधार पर कुल उपज का 30% भाग लगान के रूप में निर्धारित किया गया। 1864 में कम्पनी सरकार ने भू-भाटक को 50% निश्चित कर दिया।

इस व्यवस्था के अन्तर्गत रैय्यत (किसान) को भू-स्वामी माना गया व सीधे उसी से जिलाधिकारियों द्वारा कर वसूला गया। इसे बम्बई के कुछ हिस्सों, बरार तथा वर्मा, असम व कुर्ग के कुछ हिस्सों में भी लागू किया गया।

रैय्यतवाड़ी प्रणाली के अन्तर्गत चरागाहों और परती भूमि को जिन पर पहले ग्राम समुदाय का अधिकार था, अब अंग्रेजों ने जब्त कर लिया। इस तरह किसानों को उनमें अपने जानवरों को निःशुल्क चराने और ईंधन के लिए लकड़ी इकट्ठा करने के अवसर से वंचित कर दिया गया। अपने दृष्टिकोण को इस सिद्धान्त पर आधारित करते हुए कि भूमि औपनिवेशिक राज्य की संपत्ति है अंग्रेज अधिकारी रैय्यतों को अपने ऐसे स्थायी काश्तकार मानने लगे, जिनसे मानों उन्हें लगान की कोई भी रकम माँगने, यानि उन पर मनमाने राजस्व की माँग थोपने का अधिकार था। व्यवहार में इसका तात्पर्य यह था कि उस अधिकतम रकम को वार्षिक राजस्व निश्चित किया गया, जिसे भारतीय किसान अदा कर सकता था, बशर्ते कि परिस्थितियाँ इष्टतम हो। मद्रास राजस्व विभाग के अभिलेखों के अनुसार, रैय्यतवाड़ी स्थापित करने के पहले प्रयासों ने लगभग हर मामले में देश से सरकारी वसूली को बहुत बढ़ा दिया। किसानों के लिए इतना अधिक राजस्व देना लगभग असंभव था और उन पर राजस्व का बकाया निरन्तर बढ़ता गया। मद्रास में किये गये नये बन्दोबस्त, के कारण करभार बढ़ गया। बम्बई प्रेसीडेन्सी में 1866 में नये बन्दोबस्त के दौरान मालगुजारी इतनी बढ़ा दी गई कि किसान पिस गए। रमेश दत्त के अनुसार, "सच्ची बात तो यह कि खेती की लागत और सरकार को कर चुकाने के बाद कुछ भी बचता नहीं था।"¹⁹ भारत सचिव सर सेम्स मैलट जैसे अधिकारी ने यह स्वयं माना "कार्यरूप में कर का परिणाम लगान के बराबर था और कई बार, मैं समझता हूँ कि, उससे भी बढ़ जाता था।"

जमींदारी पद्धति के अधीन क्षेत्र 48 प्रतिशत था, जिसमें से 29 प्रतिशत में सामयिक रूप से 20 से 30 साल तक के लिए बन्दोबस्त हुआ था और 19 प्रतिशत में स्थायी बन्दोबस्त था। स्थायी बन्दोबस्त वाले इलाके को छोड़कर बाकी क्षेत्र में भू राजस्व इतना अधिक था कि काश्तकार के पास विनियोग के लिए कुछ भी नहीं बचता था। ईस्ट इंडिया कम्पनी की भूमि कर की इस नई प्रणाली का परिणाम भारतीय अर्थव्यवस्था के लिए बड़ा भयानक रहा। धीरे-धीरे भारतीय ग्रामीण अर्थव्यवस्था एवं भारतीय कृषि का रूप बदलने लगा। अब उत्पादन के ऐसे साधन प्रयोग में लाये जाने लगे जिसमें धन की आवश्यकता पड़ती थी इससे मुद्रा अर्थव्यवस्था एवं कृषि के वाणिज्यीकरण को प्रोत्साहन मिला।

लार्ड हेस्टिंग्स के शासन काल में ही 1822 में रॉबर्ट मार्टिन बर्ड ने महालवाड़ी व्यवस्था की योजना तैयार की। इस पद्धति के अनुसार, भूमि कर की ईकाई कृषक का खेत नहीं अपितु ग्राम अथवा महल (जागीर का एक भाग) होता था। भूमि समस्त ग्राम सभा की सम्मिलित रूप से होती थी जिसको भागीदारों का समूह कहते थे। ये लोग सम्मिलित रूप से भूमिकर देने के लिए उत्तरदायी होते थे, यद्यपि व्यक्तिगत उत्तरदायित्व भी होता था। सरकारी लगान को एकत्र करने के प्रति पूरा महाल या क्षेत्र सामूहिक रूप से जिम्मेदार होता था। महाल के अन्तर्गत छोटे व बड़े सभी स्तर के जमींदार आते थे।

महालवारी व्यवस्था का प्रस्ताव सर्वप्रथम, आयुक्तों के बोर्ड के सचिव होल्ट मैकेन्जी ने 1819 के पत्र में उत्तरी भारत में ग्राम समाजों की ओर ध्यान आकर्षित किया तथा यह सुझाव दिया कि भूमि का सर्वेक्षण किया जाय, भूमि में लोगों के अधिकारों का लेखा तैयार किया जाए प्रत्येक ग्राम अथवा महल से कितना भूमि कर लेना है, यह निश्चित किया जाय तथा प्रत्येक ग्राम से भूमि कर प्रधान अथवा लम्बरदार द्वारा संग्रह करने की व्यवस्था की जाय।

1822 के रेग्यूलेशन-VII द्वारा इस सुझाव को कानूनी रूप दे दिया गया। भूमिकर 30% निश्चित किया गया। यह व्यवस्था उत्तर भारत जैसे संयुक्त प्रान्त, अवध, मध्य प्रांत, आगरा: एवं पंजाब में सर्वप्रथम लागू की गयी।

विलियम बैंटिक की सरकार ने 1822 की योजना की पूर्णरूपेण समीक्षा कर, विचार-विमर्श के पश्चात् 1833 के रेग्यूलेशन पारित किए गए जिसके द्वारा भूमि की उपज तथा भूभाटक का अनुमान लगाने की पद्धति सरल बना दी गई। लगान की राशि जमीन की उत्पादन क्षमता उसमें उगाई जाने वाली फसलों व फसलों के मूल्यों के अनुसार निर्धारित की जाती थी। यह नई योजना मार्टिन बर्ड की देखरेख में लागू की गई। उन्हें उत्तरी भारत में भूमि कर व्यवस्था का प्रवर्तक के नाम से स्मरण किया जाता है। प्रथम बार खेतों के मानचित्रों तथा पंजियों का प्रयोग किया गया। मार्टिन बर्ड के अनुसार, एक भाग की भूमि का सर्वेक्षण किया जाता था, जिसमें खेतों की परिधियां निश्चित की जाती थी और बंजर तथा उपजाऊ भूमि स्पष्ट की जाती थी। इसके पश्चात् समस्त भाग का और फिर समस्त ग्राम का भूमिकर निश्चित किया जाता था। प्रत्येक ग्राम अथवा महल के अधिकारियों को स्थानीय आवश्यकता के अनुसार समायोजन करने का अधिकार होता था। भाटक का 66% भाग राज्य सरकार का भाग निश्चित किया गया तथा यह व्यवस्था 30 वर्ष के लिए की गई। इस योजना के अन्तर्गत भूमि व्यवस्था का कार्य 1833 में आरम्भ किया गया, जेम्स टॉमसन जो 1843 से 1853 तक लेफ्टिनेन्ट- गवर्नर रहे, के काल में समाप्त किया गया। परन्तु भाटक का 66% भूमि कर के रूप में प्राप्त करना भी बहुत अधिक था तथा चल नहीं सका। इसलिए लार्ड डलहौजी ने इसका पुनरीक्षण कर 1855 में सहारनपुर नियम के अनुसार 50% भाग का सुझाव दिया। इस व्यवस्था का परिणाम भी कृषकों के प्रतिकूल रहा परिणामतः 1857 के विद्रोह में इस व्यवस्था से प्रभावित

बहुत से लोगों ने हिस्सा लिया।

कम्पनी के शासन काल में गवर्नर-जनरलों द्वारा लागू कृषि-व्यवस्था व भू-राजस्व नीति के बड़े दूरगामी परिणाम निकले। इसने पूर्व-प्रचलित मान्यताओं तथा व्यवस्थाओं को तोड़कर अर्थव्यवस्था तथा सामाजिक जीवन में बुनियादी परिवर्तन किये और पुरानी ग्रामीण आत्मनिर्भरता की स्थिति को समाप्त किया।

नानावती और अंजारिया के अनुसार "स्थायी बन्दोबस्त की पद्धति से कई बुराईयाँ उत्पन्न हुईं जैसे जमींदारों का अपने इलाके में न रहना और बैठ कर आय को उड़ाना, अधिक से अधिक लगान वसूल करना, किसानों की आर्थिक गुलामी इत्यादि। दूसरे प्रकार की व्यवस्था के क्षेत्र उन बुराईयों से मुक्त रहे हों, ऐसी बात नहीं है। इसके अलावा किसी प्रकार के स्पष्ट सिद्धान्तों की एक पद्धति न होने के कारण राजस्व पद्धति भी अन्यायपूर्ण और मनमानी हो जाती है। इसी के साथ-साथ फार्म को जो पद्धति गरीब किसानों की असहायता से विकसित हुई है, उससे वे और भी गरीब हो गए हैं और फलस्वरूप जमीन का बेतरतीब इस्तेमाल होता है।"

मार्क्स के शब्दों में, "कार्नवालिस और पिट ने कृत्रिम ढंग से बंगाल की ग्रामीण आबादी का स्वत्वहरण किया।" कम्पनी के राज्यकाल में भारतीय अर्थव्यवस्था के ग्रामीण तथा शहरी भागों में बहुत काफी परिवर्तन हुए थे। बन्द ग्रामीण अर्थव्यवस्था के एकाएक खुल जाने से शहरी महाजन तथा पूँजीपति गाँवों में जमीनों के लिए सामने आये। इस विकास के फलस्वरूप देहाती पूँजीपतियों और जमींदारों का एक नया वर्ग उत्पन्न हुआ जिसे जमीन के लगान से और किसान के कर्जों पर सूद से आमदनी प्राप्त होती थी। बन्दोबस्त की पद्धति चाहे जो भी रही हो, देश के हर भाग में देहातों में एक अनुत्पादक और बहुत कुछ लुटेरा वर्ग उत्पन्न हो चुका था। यह नया वर्ग खेतिहरों को कर्ज देकर उसके सूद और जमीन के लगान पर जीता था, पर इसने खेती की उन्नति करने या उत्पादन बढ़ाने में कोई दिलचस्पी नहीं ली। कम्पनी के शासन में किसानों को जमींदार और महाजन के अत्याचारों से कोई राहत नहीं मिली।

ईस्ट इण्डिया कम्पनी ने देश के साधनों को विकसित करने की दिशा में कुछ भी नहीं किया। सार्वजनिक निर्माण, विशेष रूप से सड़कों और सिंचाई की अवहेलना की गयी। देश की दस्तकारियों को नष्ट कर दिया गया। जैसा कि टामसन ने लिखा है, "भारत की भूमि पर एक अभिशाप सदा था और मालगुजारी की दर, जमींदारों द्वारा किसानों पर अत्याचार और खेती की उन्नति के कार्यों की अवहेलना के कारण, खेती की उत्पादकता बहुत तेजी से गिर रही थी।"

सामान्यतया भारत में औपनिवेशिक सरकार की आर्थिक नीति एक दोहरी नीति थी, एक ओर नये आर्थिक क्षेत्रों तथा नये संचार साधनों के विकास को प्रोत्साहित किया जा रहा था, जबकि ग्राम समुदायों का हास हो रहा था, दूसरी ओर कराधान के जरिये किसानों के सामंती शोषण को तेज किया जा रहा था और भूमि के निजी स्वामित्व को इस कदर मजबूत बनाया जा रहा था कि भूस्वामी अपनी जमीन बटाईदारों को लगान पर दे रहे

थे और किसानों को लगभग भूदासों जैसी ही स्थिति में ला रहे थे। एक ओर भारत को ब्रिटेन के लिए कच्चे मालों और कृषिजन्य उत्पादों के एक स्रोत में परिवर्तित किया जा रहा था और यह एक ऐसा विकास था कि जो देश में पूँजीवादी उत्पादन के मार्ग में विभिन्न प्रकार की सामन्ती प्रथाएं और बाधाएं भारतीय अर्थव्यवस्था के विकास को रोक रही थी। कम्पनी की कृषि नीति कम्पनी के उद्देश्य, अत्यधिक धन की प्राप्ति की दृष्टि से सफल व भारतीय हितों की दृष्टि से असफल थी।

सन्दर्भ

1. गोपाल, एस0 : ब्रिटिश पॉलिसी इन इण्डिया
2. राबर्ट्स, पी0ई0 : हिस्ट्री आफ ब्रिटिश इण्डिया पृ0 227.
3. राबर्ट्स, पी0ई0 : हिस्ट्री आफ ब्रिटिश इण्डिया पृ0 228.
4. बंगाल प्रान्त की भूमि के स्थायी बंदोबस्त के बारे में जॉन शोर का 18 जून का विवरण (पैराग्राफ 370)
5. राय, सत्या : भारत में उपनिवेशवाद (1983 दिल्ली) पृष्ठ 41.
6. बंगाल रेवेन्यू कमीशन (1943) की रिपोर्ट
7. ताराचन्द : भारतीय स्वतंत्रता का इतिहास पु० 300.
8. मार्शमैन, जे0 सी0 : दि हिस्ट्री आफ इण्डिया 1871 भाग II पृ0-35
9. होम्स : हिस्ट्री आफ दि इण्डियन म्यूटनी पृ0 12.
10. राबर्ट्स, पी0 ई0 : हिस्ट्री आफ ब्रिटिश इण्डिया पृ0 230.
11. छाबड : आधुनिक भारतीय इतिहास एक प्रगत अध्ययन अनुवादक एस0डी0 द्विवेदी भाग-2 1813 1919
12. रामगोपाल : द ब्रिटिश रूल इन इण्डिया पृ0 35-37.
13. छाबड़ा : आधुनिक भारतीय इतिहास एक प्रगत अध्ययन अनुवादक एस0 डी0 द्विवेदी भाग-2 1813-1919
14. रामगोपाल : द ब्रिटिश रूल इन इण्डिया दिल्ली 1963 70 35-37.
15. बेवेरेज एच0 : ए कम्प्रेहेन्सिव हिस्ट्री आफ इण्डिया भाग-2 पृ0 631.
16. इम्पीरियल गजेटियर आफ इण्डिया भाग IV, पृ0 220
17. राय, सत्या : भारत में उपनिवेशवाद, पृ0 43.
18. ताराचन्द, भारतीय स्वतंत्रता का इतिहास पृ० 503.
19. दत्त, रमेश : दि इकोनॉमिक हिस्ट्री आफ इण्डिया इन दि विक्टोरियन एज पृ0 469.
20. दत्त, रामेश : दि इकानामिक हिस्ट्री आफ इण्डिया इन दि विक्टोरियन एज (1906 का संस्करण) पृ0 322.
21. ताराचन्द, भारतीय स्वतंत्रता का इतिहास पृ0 254.
22. नानावती और अंजारिया, पृष्ठ 42.
23. मार्क्स कार्ल : नोट्स ऑन इण्डियन हिस्ट्री पृ० 118
24. ताराचन्द : भारतीय स्वतन्त्रता आन्दोलन का इतिहास पृ0 247.



स्त्री विमर्श के विविध आयाम एक समाजशास्त्रीय अध्ययन

डॉ० शशि पाण्डेय

असिस्टेन्ट प्रोफेसर
एस.एस. खन्ना गर्ल्स डिग्री कॉलेज, प्रयागराज

समाज में स्त्री विमर्श चिंतन का महत्वपूर्ण पहलू है क्योंकि स्त्री विमर्श के द्वारा ही इन्हें इनके प्रति हो रहे शोषण अन्याय एवं अत्याचार से बाहर निकाला जा सकता है। पित्र सत्तात्मक समाज में स्त्रियाँ परम्परागत बंधनों में बंध कर समाज में अपनी परम्परागत भूमिका का निर्वहन कर रही है। इन बंधनों को तोड़कर बाहर निकलना एवं अपनी एक अलग पहचान निश्चित करना शायद इनके लिए एक बहुत बड़ी चुनौती है।

आधुनिक समाज ने निःसंदेह महिलाओं की परम्परागत बेड़ियों को कमजोर किया है तथा महिलाओं को नवीन अवसर उपलब्ध कराएँ हैं किन्तु क्या मात्र कुछ महिलाओं का सामाजिक राजनैतिक मंच तक पहुँचने से यह कहा जा सकता है की अब महिलाओं को पूर्ण रूप से स्वतंत्रता प्राप्त हो चुकी है तथा लैंगिक असमानता समाप्त हो गयी। यहाँ प्रश्न यह उठता है कि आखिर यह लैंगिक असमानता अथवा महिलाओं का शोषण क्यों समाप्त नहीं हो रहा है। इसको स्पष्ट करते हुए साइमन द बोउआर अपनी पुस्तक 'द सेकंड सेक्स' में कहती है कि स्त्री का शरीर उसको कमजोर करता है, बच्चों को जन्म देने से वह कमजोर हो जाती है जिसके कारण शोषण सहने के लिए वह मजबूर होती है। नारीवादी लेखिका के इस विचार के आने के बाद समाज में एक हलचल सी आ गयी जिसने अन्य लेखक एवं लेखिकाओं को लिखने के लिए सन्दर्भ उपलब्ध करा दिया।

नारीवाद नारी मुक्ति का शंखनाद है। वास्तव में नारीवाद जिस स्त्री की वापसी के लिए प्रयत्नशील है वह वही स्त्री है जिसकी परम्परागत समाज में अपनी कोई आवाज एवं पहचान नहीं थी उसकी पहचान एक पुरुष से होती थी। पुरुषों द्वारा वह आरोपित पहचान महिलाओं को जीने के लिए मजबूर करता था किन्तु आधुनिक समाज ने इनको एक अलग पहचान दी जिसने न केवल इनकी परिस्थिति को उच्च किया बल्कि आगे बढ़ने के लिए अन्य महिलाओं को सकारात्मक सन्दर्भ भी प्रस्तुत किया। इस प्रकार स्त्री विमर्श का सरोकार स्त्री समुदाय की समस्याओं, विषमताओं एवं स्थितियों से है जो उसे

अपने अस्तित्व के प्रति जागरूक बनाकर अपनी स्थिति से लड़ने के लिए भूमि तैयार किया एवं शक्ति प्रदान किया जिससे उनमें एक सशक्त भूमिका का जन्म हो एवं विश्व समाज के सामने एक प्रभावी भूमिका में प्रस्तुत हो सके।

अब प्रश्न यह उठता है कि स्त्री विमर्श का महिलाओं के विकास एवं सशक्तिकरण में क्या भूमिका है। कहा जाता है कि स्त्री वर्ग सम्पूर्ण जनसंख्या में आधी जनसंख्या का प्रतिनिधित्व करती हैं तो क्या उसके अधिकार भी उसी समानता के स्तर के हैं क्या उन्हें पुरुष के समान अधिकार एवं अवसर उपलब्ध है।

स्त्री विमर्श पुरुष वादी समाज में इस आधी जनसंख्या को समानता के स्तर पर लाने का प्रयास है क्योंकि महिला और पुरुष में असमानता बाल्यावस्था से ही प्रारम्भ हो जाती है जब लड़के के लिए खिलौने के रूप में मोटर गाड़ी, बन्दूक एवं लड़की के लिए गुड़िया लाई जाती है इसके अतिरिक्त लड़की एवं लड़के के व्यवहार में भी अंतर को इस प्रकार दर्शाया जाता है कि लड़कियों को सरल स्वभाव, मृदुभाषी एवं सीधी होना चाहिए जबकि लड़कों को तेज एवं कुशल वक्ता होना चाहिए। लड़कियों को हल्का भोजन करना चाहिए जिससे कि वे पतली दुबली रहें एवं लड़कों को शारीरिक रूप से मजबूत होना चाहिए जिसके पीछे यह तर्क प्रस्तुत किया जाता है कि यह समाज की मांग है। इसको देख कर यह कहा जा सकता है कि महिला एवं पुरुष में असमानता की शुरुआत कहीं न कहीं परिवार से ही होती है अर्थात् समाजीकरण के मूल में ही असमानता के कारण छुपे होते हैं इस सन्दर्भ में जान स्टुअर्ट मिल ने कहा है कि 'परिवार मातृत्व एवं शिशु पालन सहित समस्त सामाजिक गतिविधियों एवं संस्थाओं में स्त्रियों की भूमिका अन्य सामाजिक आर्थिक शोषण उत्पीड़न के साथ ही यौन भेद पर आधारित एक जटिल संरचना है।

आज स्त्री विमर्श पूरे विश्व में एक चर्चा के रूप में उभर के आया है जिसमें स्त्री के सभी आयामों को पुरुष के बराबरी में रख कर देखा जाने लगा है। यह एक ऐसा मुद्दा बन चुका है जिसमें स्त्री अपने अधिकारों की मांग पुरुष के बराबर करती है। इन अधिकारों में निर्णय में समान सहभागिता, समान शारीरिक गतिशीलता, समान शिक्षा, समान स्वतंत्रता एवं समान पहचान आदि सम्मिलित है।

स्त्री विमर्श में अनेक विद्वानों ने भी अपने विचार प्रस्तुत किये। मैत्रेयी पुष्पा का कहना है कि नारीवादी ही स्त्री विमर्श है अर्थात् नारी की यथार्थ स्थिति के बारे चर्चा करना ही स्त्री विमर्श है।

इसी प्रकार प्रभा खेतान का कहना है कि 'नारीवाद न मार्क्सवाद है और न पूजीवाद, स्त्री हर जगह है हर वाद में है मगर संस्कृति के निश्चित फलक पर आज भी वह वस्तुकरण की इस पारम्परिक प्रक्रिया को पुरुष दृष्टि से ही नहीं बल्कि स्त्री दृष्टि से देखने एवं समझने की जरूरत है'।

साइमन द बोउआर 'स्त्री पैदा नहीं होती बनाई जाती है यह समाज ही उसे स्त्री की संज्ञा देता है' ।

कात्यायनी के अनुसार, स्त्री विमर्श पुरुष और स्त्री के बीच नकारात्मक भेदभाव की जगह स्त्री के प्रति सकारात्मक पक्षपात की बात करता है वस्तुतः इस रूप में देखा जाय तो स्त्री विमर्श अपने समय और समाज के जीवन की वास्तविकताओं को तलाश करने वाली दृष्टि है ।

इनका कहना है स्त्री चिंतन की शुरुआत आन्दोलन के रूप में पश्चिम से हुई और इसकी कई धाराएँ हैं, स्त्रियाँ जो जीवन जीती आयी हैं, उसी से वे लड़ती रहीं हैं ।

इस प्रकार स्त्री विमर्श एक ऐसा विमर्श है जो सदियों से पीड़ित एवं शोषित महिलाओं के लिए बनाई गयी संरचना है जो विभिन्न आंदोलनों का परिणाम है । यदि विचार किया जाय तो स्त्री विमर्श का मुख्य मुद्दा लिंग भेद के कारण असमानता एवं अधिकारों से वंचित होने का कारण रहा है । इसी लिंग भेद के चलते इस पुरुषवादी समाज में शक्ति का केंद्रीकरण हो चुका है एवं पुरुष स्वयं को शक्ति संपन्न एवं महिला शक्तिहीन मानता है । बचपन से ही लड़कियों के अन्दर लड़कियों वाले गुण विकसित करने का प्रयास किया जाता है और यही कारण है कि लड़कियां समाज के मातृसत्तात्मक मूल्यों के अंतरीकरण के कारण लड़कियां बन जाती हैं उनके अन्दर पित्र सत्ता के मूल्यों के प्रवेश पर उन्हें कठोर दंड दिया जाता है और अगर उसका कोई व्यवहार पुरुष के जैसा है तो उसे यह कहा जाता है कि लड़की हो लड़की बन कर रहो जबकि दूसरी तरफ जब कोई पुरुष महिला जैसा व्यवहार करता है तो उसे हीन दृष्टि से देखा जाता है और उसके व्यवहार की समानता स्त्रियों से होती है जैसे क्या लड़कियों की तरह शर्मा रहे हो, लड़कियों की तरह क्यों चल रहे हो, क्या लड़कियों की तरह चूड़ी पहन के बैठे हो, लड़कियों की तरह धीरे-धीरे क्यों बोल रहे हो, आदि । ये सारी बातें इस बात की ओर इंगित करती हैं कि लड़कियों का व्यवहार दोगुना दर्जे का है किसी पुरुष के लिए इसे अपनाना अपमान जनक माना जाता है ।

वर्तमान में अगर महिलाओं से सम्बन्धित मुद्दों की बात की जाय तो पर्दा प्रथा (हिजाब), तीन तलाक, आनर किलिंग के मुद्दे के साथ-साथ महिलाओं के प्रति हो रहे हिंसा का विकृत रूप भी देखा जा सकता है जिसमें निर्भया हत्याकांड, आरुषी हत्याकांड, श्रद्धा हत्याकांड इस बात को प्रस्तुत करतें हैं वर्तमान में महिलाओं की स्थिति क्या है, क्या मात्र वे सेक्स ऑब्जेक्ट ही हैं इसके अलावा उनका कोई अस्तित्व नहीं । क्या उनकी स्वतंत्रता का उनको यही परिणाम मिलता रहेगा, वर्तमान में ऐसे बहुत से तथ्य हैं जो विमर्श के मुद्दे बनते रहेंगे ।

इस प्रकार स्त्री विमर्श प्रत्येक समाज में होने वाली एक ऐसी बहस है जो प्रत्येक समाज में किसी न किसी रूप विद्यमान होती है । स्त्री और मुक्ति आज भी नदी के दो किनारे

की तरह हैं जो कभी मिल नहीं पाती और सतही स्तर पर देखा जाय तो पता चलता है कि भारत ही नहीं विश्व पटल पर ये निरंतर संघर्ष करती आ रही हैं और किसी न किसी रूप में ये विमर्श के केंद्र में रहती हैं। अतः इनकी स्थिति मात्र लेखन के स्तर पर दिखाकर कुछ भी नया नहीं होगा बल्कि स्त्रियों को संगठित होकर हर स्तर पर अपनी शक्ति का समुच्चय करके ही अपने अधिकारों का बलपूर्वक पाना होगा तभी इनकी स्थिति में सुधार हो सकता है।

सन्दर्भ

1. स्त्री उपेक्षिता : साइमन बोउआर, (1990) प्रस्तुति प्रभा खेतान पृष्ठ 371.
2. साइमन द बोउआर 'सेकेण्ड सेक्स' (1947), पृष्ठ 45
3. लता शर्मा 'औरत अपने लिए' (2010), सामयिक प्रकाशन, नई दिल्ली।
4. आशा रानी वोहरा 'नारी कलाकार' (2020), प्रभात प्रकाशन नई दिल्ली।
5. अंजू श्रीवास्तव (2015) 'स्त्री विमर्श : एक समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण' जर्नल ऑफ एडवांसेज एंड स्कालरी रिसर्च इन अलाइड एजुकेशन, वॉल्यूम-9.



Nada Yoga Meditation

'Sound, Self and Silence'

Dr. Malobika Routh

Yoga Psychologist and Therapist

Conference Theme : 'Yoga for Inclusion and Holistic Approach in Education and Skill Development'

Abstract

Yoga is a culture embedded with practices to rejuvenate the complex human mechanism. There are many sides to yoga, tuning the physical, mental, emotional to universal consciousness. One side of yoga is sound to infuse devotion and bring equanimity within through meditation. When we utter a word it represents sound pervading and encompassing everywhere every time. Take an instance of communication done on a regular basis the way we speak, react, and respond symbolizes sound, setting an influence on tone and volume alongside actions creating vibrations. Self denotes single action and reaction cocooned with choices in behaviour and attitude. Silence is not a blank canvas but full of infinite possibilities. It is the blankness from which innovative thoughts emerge. Silence is the involvement; of leaning within, ceasing sound, and withdrawing attention to merge with the ultimate energy without the feeling of disservice to the world. Meditation embraces silence calming the self and balances the physical mental and, emotional characteristics. The study describes that sound is all-around that awakens the self to experience silence. The purpose of the study is to observe how nada yoga manifests meditative upliftment. The method selected was auto-ethnography qualitative research to describe the power of silence. How can one narrow to get some distance from the inner disturbances and practice meditation to experience silence as the phenomenon under investigation? The result depicts that nada yoga invokes purity of mind, body, and emotion balancing the ecosystem holistically.

Key words: nada yoga, silence, self, meditateness, balance

Introduction

The term "union" often used in Yoga discussions, so what does it mean from the standpoint of practitioners? What level of commitment does it imply? As previously said, yoga is a culture of possibilities comprised of ancient writings and practises aimed at comprehensively calibrating the human system. Yoga is brimming with devices of varying speeds, depending

on how much, to what extent, and how far the individual manifests how much, to what extent, and how far is relevant. Sound can be found in nature, in instruments, and in words. The ancient texts included powerful phrases that expressed the divine. The words exude charm and a desire for dedication. Reciting the verses signifies sound, having an impact on the quality of one's involvement and dedication, turning to pious activities, and summoning purity in endeavours.

Yoga is an invitation to a yogic lifestyle because stress is inescapable, so managing self demands a certain level of involvement. Self symbolizes nurturing the inner cocoon, understanding others through self-awareness, regulating emotions and handling situations without being affected. Why do you meditate, you might wonder? Distractions must be addressed, stress must be reduced, and the ability to think through a healthier approach must be developed. Understanding blossoms, reaction lessens emotions, and conflicts are avoided with a calm mind and rejuvenated body. This is the first step of quiet becoming meditative and experiencing a sense of separation from oneself. Silence is an experience of possibilities; it is looking inward without feeling disconnected from the outside world. Because distractions keep us from seeing the truth, this is the genuine terrain of survival.

The majority human communication and action are motivated by ignorance, unawareness, and the belief that suffering empowers life. Without the promise of respite, thinking habits capture, producing physical, psychological, and emotional harm. The entanglements and duties become the only source of survival, thus it's critical to grasp that yogic books are prescriptions for practising and tuning the complicated human system as a whole. Preparation begins with involvement to understand the potential of Nada yoga to promote silence, so providing steadiness to the mind, body, and emotions. Since its inception, Nada yoga has had a positive impact on the senses, allowing them to acquire clarity, become gentle with no reactions, and handle emotions without difficulty. The practitioner gradually progresses to the first level of quiet, in which the mind perceives stillness. It is from this point that the practitioner is able to distinguish between good sound and distracting noise. By this point, the body, mind, and emotions have developed the awareness needed to control and regulate interferences. As the ability to think increases, comprehension matures, beliefs in a better approach grow, and the capacity to listen emerges with the least effort as meditateness improves.

Research Question

The study's goal was to examine how sound produces meditateness through nada yoga. The method chosen was auto-ethnography qualitative research to describe how one experiences the power of quiet. The phenomenon

under consideration is how one can obtain some distance from the inner disturbances and practise meditation to feel silence.

Data and Method

The information represented the investigator's best guess without getting carried away and demonstrating a grasp of the subject under inquiry. The investigator followed the prejudiced methodology and the reader's thoughts. The investigator chose the auto ethnography qualitative approach to convey the power of quiet through the investigator's experience of yogic practises and how the practises shaped understanding about living mindfully with attention while keeping distance from distractions. The goal was to see how nada yoga promotes meditative upliftment.

Observation and Description

Nada yoga represents a symbiotic relationship with sounds that surround us. It's important to think about how sound affects the system. Sound draws one's attention in any situation, from the evolutionary to the consciousness levels. Anxiety grows when emotions confuse ambiguity, and all appears to be lost. We find ourselves in the midst of a swirl of diversions. We have a tendency to flee and seek refuge. Inner vibrations can sometimes direct the path and provide relief. The investigator saw circumstances where stillness was nurtured, and the practitioner entered the door of devotion, where reciting of lines enhanced the connection between sound and self. What we call the self is difficult since it is not acting in accordance with nature and is surrounded by transient objects. Such engagements drew us away from the reality of living. We are not working as well as we should, which leads to pain such as constricted muscles, rapid respiration, and unstable emotions. When we talk about union, we're talking about striking a balance in how we work, regulate emotions, and deal with problems. Self dwells on perceptions whether to follow bhakti, raja, jnana, karma, or hatha routes, but practises infuse the quality of stillness, self-observation, and meditation. Furthermore, the practitioner distinguishes between self and others, as well as self and self.

Another thing to consider is how our five senses function. When we talk, there are two ways to listen: hearing and listening. We hear words, sounds, and expressions on a surface level, dismissing the majority of what is conveyed. Listening is a conscious act of paying attention to the message while keeping one's intentions in mind so that one's reaction is obvious. Furthermore, on our internal tranquillity, we are either loud, or mild while dialogues, express reactions, or remain affected. Even one's choice of words throughout a discussion reveals one's inner self. Overall, one's level of awareness in social situations. Taste denotes reverence because the main access of life belongs to nature, implying that nothing is personal and that

we have mortgaged everything required for survival. Similarly, regulating emotions via reflection indicates that everyone is one, regardless of borders. The study also looked at how noises can lead to meditative states on the inside. The investigator gave some examples to illustrate his point. The verse 'athayoganushasanam /1.1/' articulated quality of presence that is bringing awareness at the present in Patanjali Yoga Sutra chapter 1; Samadhi Pada; these texts are aimed to integrate such rich lessons into life. Because there will be difficulties and difficult situations, awareness is an experience that can fulfil the need to delve deeper. Every syllable of the yoga sutra is a form of survival therapy.

The sound AUM, the sanctified seed mantra, is another example. The focus on chakras is reflected in each letter. The fundamental value of sound is established in scriptures including Bhagwat Gita, Patanjali Yoga Sutra, and Upanishads. Vibrations around the vocal cord clear the sinuses, allowing for profound concentration. Toxins are cleansed as a result of the vibrations' resonance, which stimulate blissfulness while also removing ailments (Kleshas) techniques that produce calm and silence. Furthermore, the study discussed 'The Bhagavad Gita,' which stated that yoga is 'samatvam,' which indicates that yoga balances the physical, psychological, and emotional edges, allowing the flow to run smoothly. Yogas thahkurukarman is angamtyaktvadhanan jayasiddiyohsamobutvasamatvam yogauchyate – Bhagavad Gita II: 48. The passage suggested that devotion is important for carrying out obligations and keeping one's health in check. The self is drenched in blissfulness as a result of the composed state's tranquilly and oneness.

Results

The examination under consideration described how one can narrow to gain some distance from inner noises and feel silence. Because silence is not separation or isolation, but rather a self-experiential connection with the source of creation, it creates a distance from oneself and others. Inner disturbances are feelings that are framed either by influence or by self-built mortgaging thinking capabilities; otherwise, individual circumstance could have experienced instability with self and others. Silence is meditateness without withdrawing from the outside world, a self-induced holistic lifestyle rich in strategies for living in harmony with oneself and others. As a result, nada yoga instils contemplative qualities such as attention, mysticism, and determination to balance the environment holistically. Being mindful is an experience that allows you to examine your own growth through meditation and physical activity. Mindfulness reduces stress and enhances mental development, but it is not something that can be learned in a day. It necessitates participation and a desire to improve every day. Meditation is a self-practiced surrender to the divine that cannot be taught. Intensifying

daily activities to manage stress and anxiety, such as nada yoga, a therapy in which a practitioner chants devotional hymns while listening to peaceful music, can help to calm the mind. Because yoga is a culture of yogic practises, it is related with divine energy, which takes numerous forms for us to grasp the merits of nada yoga. The observed phenomena of stillness is within how, via meditation, one could hush the disruptions to experience bliss has to be pondered. The truth is that we don't know what happens after death until today. We must learn to remove the scraps and refashion ourselves.

Conclusion

The study concluded that describing events, issues, and interruptions are all transient, and that sole objective would be to discipline oneself without becoming engrossed in meaningless activity. Rather than succumbing to repentance, it is time to realize oneself abandon the sources of stress, and instead focus on self-refinement and nurture. Nada yoga is a therapy that rekindles human desire to create a holistic future in harmony with other yogic practises, with the goal of progressing down the devotional path and eventually reaching silence. To experience transformation from evolutionary to consciousness elevation, the frequency of such practises must be encouraged. The study discovered how sound influences senses to move towards meditateness, so that every activity in one's everyday routine is invoked with purity.

It is vital to recognise the capacity of the self in stimulating inwardness, meditateness, and leaning into quiet in order for ideas to emerge. The force of stillness and meditation clears unwanted attention and intents, culminating inside the flow of energy in a union. The study was carried out in order to comprehend and describe how practising nada yoga helps to recognize the potential of sound in changing one's way to experience silence. The investigator is optimistic that she will be able to continue working on the phenomenon in order to gather more information to gain a better knowledge of it, as the issue is broad and complex.

References

1. AmaroAjahn. (2012, November 9). The Sound of Silence. Lion's Roar—Buddhist Wisdom for Our Time. Retrieved from <https://www.lionsroar.com/the-sound-of-silence>.
2. Gerety. M.M. Finnian. (2021). 'Between Sound and Silence in Early Yoga: Meditation on 'Om' at Death. The University of Chicago Press Journals. Vol.60 (3).



Pramathanath Bisi: Revisiting the Art of Storytelling

Sukanta Mondal

Ph.D Scholar, Department of Bengali
Visva-Bharati
Santiniketan, West Bengal

Keyword : Personal life, Short Story, Humor, Mythology, Political Satire, Historicize.

Abstract

The question, who is the actual pioneer of Bengali humorous short stories, is a matter of contention. Names arise of Rabindranath Tagore, Shibram Chakraborty, Rajsekhar Basu when the journey of short story in Bengali literature comes in front. But among them the most underrated name is Pramathanath Bisi a.k.a Pra.na.bi. and this essay takes up the task of cultivate his craftsmanship and mastery in our literature. At the same time the task of categorization of his works into three different genres—mythological, political and historical will also be done. How modernization of mythology or depiction of reality through history or polity of our country, have been executed by him, will also be the subject matter in this essay. At the same time, comparisons of other contemporary Bengali short story writers will be drawn to point out the place, we can attribute him with.

Discussion

The question of claiming the throne in the short story genre in Bengali literature is full of controversy. Amidst writers like, Rabindranath Tagore, Bibhutibhusan Mukhopadhyay, Shibram Chakraborty, Rajsekhar Basu and Pramathanath Bisi is an underdog name. He is mostly known as an essayist. His famous essay, '*Rabindranath o santiniketan*' paved his way as an essayist. But by nature he was a short story writer, and he wrote more than a hundred short stories and the humour in his writing failed to give him the recognition he deserved. This essay deals with this issue.

The three main genres in which Pramathanath Bisi had catagorised his works were –mythological, political, and historical. Along with analyzing these

categories, his mastery over his subject will be explained, but at first a little introduction needs to be made about him and his writing.

On June 11, 1901, Pramathanath Bisi was born at a village called, Jowari, Rajsahi, Bangladesh (Now). In the year 1910, he came to Santiniketan for education, and got in touch with Rabindranath Tagore. From his childhood, a sense of humour, was visible in him. Very soon his witty mind got known to all. Now this may appear needless, but it must be mentioned as it paved the path of his satirical mind whose reflection is clear in his later works.

‘Wit’ and ‘satire’ were the two tools, relying upon which he created a new dimension in Bengali literature. Bisi challenged the established narratives of mythology through his unique use of satire and wit in his short stories. The content and manner of his satirizing broke the traditional notions regarding myth and its implications. For instance his short story named ‘Na- Na- Lou - Ba -Li’ begins in a distinct manner: “At the garden of heaven, under the holy tree, a huge crowd gathers. Dieties of all ages gather, just to read an advertisement on a piece of paper hanging from the tree.”¹ This advertisement is for a company that would connect the heaven and the hell through an iron bridge, for which three honest and saintly workers are required. The narrator says that: “Everywhere in heaven got infested with advertisements, as an epidemic. Even the chariot of Indra, the back of Airavata, the Dheki of Narada, the neck of Uchhaishraba could not spare.”²

He took the historical backdrop of Second World War and put it in a satirical backdrop of heaven. He showed, it was even the heaven, which could not survive the nuisance of advertisements, when he says—“So is swarga (heaven) facing the curse of unemployment? Well, it is not unnatural. The population of heaven has increased from 33 crores to 43m crores. After the Great War between Devas and Asuras, this situation worsened. This is truly a weary situation.”³ We clearly understand here that this heaven is a reference to war-torn Bangladesh. He showed that gods are also struck by unemployment. The thematic exposition and expression are indeed praiseworthy. He showed how holy mythological characters like Buddha, Jesus, Yudhisthira were corrupted by the effect of the era. Such portrayal of mythic legends as corrupted humans lends his narrative a unique perspective that delves deeper into the sociological problems of the era. For example the narrator says that, “Those who don’t have passes, started infiltrating illegally. Jesus said, I will not take bribes, but if it is for other amusements, I

have no issue. Buddha says, I am a noble man and don't take bribe, but if there is any gift for my nobility, you are welcome. Yudhistira says, I see you don't have any pass. I don't take bribe but gift is fine. Where is it?"⁴

His popular story 'Bramhar Hasi' is also known as a great satire. The context of the story is based on heaven. The main protagonist Bhulu is an avid lover of films. When Bhulu dies on his way to a cinema he is brought to heaven. In the following conversation between Bhulu and Brahma we get an insight into the contemporary social reality. Bhulu argues with Brahma that Bengalis cannot live without national anthem in a similar manner that cripple cannot walk without his walking stick. Saying this Bhulu takes a jibe at the moral degradation of Bengali community:

*"Tang Hi Durga Dash-Praharanadharani
Kamala Kamaladalanibasini
Namami Tarining
Ripudalabarining
Bahubaladharining Matarang"*⁵

Bramha asks Bhulu, "Who is your Maa! Bhulu says shyly—'ci-ne-ma'"⁶ He says further—"We are Gaurians, you can do anything to us. You can beat, kill, throw into sewage, you can make this country a Noakhali, but interfering with our cinema, will not be tolerated."⁷ This goes to show the cultural regression and collective passive approach of Bengali community. When the whole country was struggling with crisis of basic amenities and food Bengalis were culturally controlled to remain engrossed in the imaginary world of films. Bisi through his narratives sought to intervene and shock the cultural passivity inherent in Bengalis of the time. Evan Gottlieb says about satire that, "Satire is the art of making someone or something look ridiculous, raising laughter in order to embarrass, humble, or discredit its targets." Evan Gottlieb's remark on satire in this regard bears this truth.

His political satires also bear the same temperament as his mythological ones, and his story, 'Jantrer Bidraha' is the best example. The post-independence turmoil serves the backdrop here. The agitation to the newly formed government after the independence is clear here and his inclination towards Gandhism and dislike for Marxism are visible here. Due to his active participation in politics, he saw the true colours of people and this helped him compose this backdrop. In the story the machines start to revolt against human beings and this symbolized the resurgence against the government. Through the characterizations of machines our society is depicted. All machines realized that humans have been exploiting them by not paying

back anything and so they organize themselves in a revolt against mankind. All machines except the bullock cart join the revolt, in this context the personified bullock cart says: "Friends, you all are upgraded ones, I am an old machine, weak, irrelevant. Today for your own sake you are calling me one of your own. But ever since I was treated like a 'horijon.'"⁸ This clearly reflects the political ideology of the time when politicians often sought to persuade the common people to vote for them. The machine here is metaphor for subaltern communities who have remained on the fringes of society.

His another satire which is in the form of a fable—'Sindhya bader Astam Samudrajatar Kahini'; strikes the concept of colonialism in India. In the kingdom of lambs one of the people asks about humans "I have heard that, they all are same. How is it possible?"⁹

Sindhya bader says, "Why not, some drive the wheel; some get stamped under, where is the difference.

Question- What is social integrity?

Answer- The right to please the rich is called social integrity.

Question- What is politics?

Answer- A vocal workout to arouse is politics. This is why most of the meetings are called upon at the evening."¹⁰

Though the above quotation the author criticizes the bourgeois mentality of the contemporary elite.

Pramathanath Bisi's historical satires are also very thought provoking, witty as well as jabbing. The way he pick up historical elements, mixes up with humour and creates his own fiction, really deserves recognition. May be this type of satires lack historical authenticity, but the way they are presented, is truly witty. In the story of 'Sekandar Shar Pratyabartan', he in a very funny way presented the advent of the return of Sekandar Shah, which is solely his fiction and has no historical authenticity. Basing upon a diary of a Greek soldier, Peskados Ariofis, one of sah's friends, Bisi creates a fictional story where he shows Helen, falling in love with a captive foreigner, deserting Shah, and this breaks the heart of Shah and he gave up the idea of leaving India. Helen writes a letter to Shah.

"Dear King,

Rescuing the hostage by crook, with an urge to become the king's mistress, we two are escaping. Don't ever try to find us, which you can't, if you even can, I won't come back, because I am now the hostage's. I thank you for all yours giving to me so long. I wish you health and want to request,

don't drink much, this is your biggest nemesis.

Yours sincerely
Now of Gour
Helen.”¹¹

Such a witty combination of satire, historical references with deep imagination is very rare in Bengali literature. Another example in this genre is the story- 'Se Sanyasitir Ki Hoilo'. A funny, witty fictional story of lords Buddha's taking up ascetism, is the theme here. 'Nanasaheb' is another ore like this. How different people explain Nanasaheb differently is quite funny. Other stories like 'Chachatua', 'Sabaner Tukro', 'Kalacharcha' are also important.

Whatever it is political, mythological or historical, every content attained a new perspective which is solely his own, full of wit, humor, satire, with no historical authenticity but full of contemporary realism. Critic Dr. Sati Chakraborty has argued that:

*Pramathanather Chotogalpo Jeno Ek Choritroshla. Bivinyo Shrener Protinidhi Tanr Sahityer Patai Jibantavabe Upasthapito Hoieche... Amra Panka Ke Chai na, Chai Pankajke, Chai Sundarke. Tabuo Pankajer Kotha Bolte Gie Panker Kotha Ba Asundarer Kotha Savabikvabei Ese jai. Parasparbirodhi Ei Dui Charitra Pramathanath Tanr Chotogolpe Amdani Kore Amader Bolte Chaiechen Je Sahityer Modhye Thekei Jiboner Prasasta Rajpath Nirmito Hoi. Se Rajpath Satya o Sundorer Rajpath.*¹²

Despite his creative excellence Pramathanath Bisi still remains a relatively unknown writer in the Bengali canon. The reason for this status of Bisi is indeed worth pondering. However it is my belief that the works of Pramathnath have radically transformed the nature of wit, humour and satire in Bengali literary canon. His unique style of satire revolutionized the genre and has opened up new avenues of discussion. For this Bengali literature will always be indebted to Bisi.

References

1. Pramathanath Bisi, 'Na. Na. Lou. Ba. Li', *Galpa Samagra (Vol-I)*, First Edition, Poush 1409, Mitra o Ghosh, Kolkata-73, Page no- 7 (My Translation)
2. Ibid, Page no- 8 (My Translation)
3. Ibid, Page no- 7 (My Translation)

4. Ibid, Page no- 13,14 (My Translation)
 5. Pramathanath Bisi, 'Brambhar Hasi', *Galpa Samagra (Vol-II)*, First Edition, Shraban 1410, Mitra o Ghosh, Kolkata-73, Page no- 28 (My Translation)
 6. Ibid, Pageb no- 28 (My Translation)
 7. Ibid, Page no- 28 (My Translation)
 8. Pramathanath Bisi, 'Jantrer Bidhbraha', *Galpa Samagra (Vol-I)*, First Edition, Poush 1409, Mitra o Ghosh, Kolkata-73, Page no- 21,22 (My Translation)
 9. Pramathanath Bisi, 'Sindhyabader Astam Samudrajatrar Kahini', *Galpa Samagra (Vol-I)*, First Edition 1409, Mitra o Ghosh, Kolkata-73, Page no-47 (My Translation)
 10. Ibid, Page no- 47,48 (My Translation)
 11. Pramathanath Bisi, 'Sekendar Sar Pratyabartan', *Nilbarna Srigal*, First Edition, Ashwin 1363, Sri Guru Library, Kolkata-6, Page no- 49 (My Translation)
- Dr. Sati Chakrobarti, *Chhoto Galper Angane Promothonath Bishi*, First Edition- January 2000, Arpita Prakashani, Kolkata-12, Page no- 21



Post–Feminist Response to Rape: The Representation of the Female Avenger in Stieg Larsson’s Millennium Trilogy

Arijit Saha

Ph.D Research Scholar
Department of English
Visva-Bharati University
Santiniketan West Bangal

Abstract

Contemporary popular culture has widely appropriated feminist symbolism through representations in fiction and media. The female avenger figure resorting to spectacular and gruesome forms of violence as a response to rape and sexual abuse against women is one such instance. My contention is that such representation goes against the second wave feminist position on rape and undermines the value of true legal justice. A feminist analysis of the texts and the films shows that the popular claim that the avenger figure Lisbeth Salander is a feminist champion is based on a false understanding of feminism fuelled by post-feminist discourses.

Keywords

Popular culture, Female Avenger, Rape, Post-feminism

Introduction

Stieg Larsson’s fictional character Lisbeth Salander from the *Millennium trilogy* of novels has been hailed as a feminist icon by the media. The avenger figure has shaped a popular understanding of feminism which seriously undermines the achievements of second wave feminism. The theoretical framework and critique provided by the radical feminists proved instrumental in bringing changes in legal reforms and in exposing rape as a dominant form of patriarchal control. Their work clearly showed the underlying political implications of violence in rape and sexual crimes. They considered legal reform and proper political representation as the most effective way to fight and subvert the systematic violence against women. However the advent of post-feminism in the late 1980s and early 1990s, occasioned with a boom in media culture marked a shift in feminism- a shift from political activism towards popular representation. The populism of post-feminism categorically

brushed aside the achievements of radical feminist movements and projected the figure of the liberated individual woman as the ideal that feminism had strived for many years. Media led discourses championed the image of the modern woman as an individual not dependent on male support and not asking for male validation. This apparently reflected social, political and sexual freedom for women. Films and television shows in the west like *Bridget Jones Diary* (2001), *Lara Croft* movies (2001,2003,2018), *Kill Bill* movies (2003, 2004) *Sex and the City* (1998-2004), *Friends* (1994-2004), *Desperate Housewives* (2004-2012), *Ally Mcbeal* (1997-2001) featured this new liberated woman. Critics have argued that such post-feminist representations of the image of the individual woman are fraught with inherent sexism and misogyny and goes against feminist notions. In this paper I argue that as a continuation of this prevalent sexist ideology in popular culture, female violence and avenging against rape and sexual abuse has been construed as a standard reaction and staple of feminist representation. Hence the female avenger figure fights back against rape with sensational forms of violence. Post-feminist media responses to rape spawned the emergence of popular fictions that championed these avenger figures as feminist icons. Although the narratives of these fictions negotiate the issues of rape and violence, such engagements cannot be defined as feminist owing to their entanglement with post-feminist ideology. One of the most prominent areas of difference is in the cultural understanding of rape as a crime. The popular understanding of feminist issues sought to subvert the ideology of second wave feminism. It is my contention that the representation of the female avenger figure caters to popular fantasies of female empowerment and evidently lacks any feminist disposition.

Second Wave Feminism on Rape

Second wave feminists argued that justice in legal terms should be the prime response to rape. Since rape laws favour men and discriminate against women, they rallied for legal reforms. They viewed rape as a political tool of domination against women and hence believed collective response within the purview of justice as the most important means to address rape. To consider women as individuals would also entail considering rape as a crime against an individual. This would undermine their assertion that rape is a patriarchal tool for subjugation of all women in society. So they focused on the commonality of shared experiences of women and believed the most potent response to rape should be a collective response through political activism. Their theories on rape played a key role in validating the political activism of feminist groups.

Susan Brownmiller in her ground breaking book *Against Our Will: Men, Women and Rape* (1975) claimed that sexual violence, particularly rape is a

political issue rather than a sexual crime. In her book *Brownmiller* traced the history of rape in warfare, riots and revolutions across different cultures. The significance of her work lies in the fact that it foregrounded important issues like inter-racial rape, the 'police blotter rapist' who comes to the attention of police, prison rape, sexual abuse of children, the myth of the heroic rapist that has persisted in history, the conscious fantasies surrounding rape and the idea of the beautiful victim and how rape has been used as tool to infuse fear and subjugation among women.¹ Susan Griffin argued that the fact that rape is considered a crime does not mean that it is not encouraged by society and its norms. The fact that most rapes are planned indicates that rape is not a rare instance of men fulfilling their sexual desire, but an instance of exerting dominance. Society's conception of male sexuality is grounded on aggression and the idea that male sexual needs outweigh those of women. Griffin's argument exposed that rape is considered an understandable and natural behaviour by society. Moreover rape being a pervasive tool of subjugation has links to pornography. Feminists like Catherine Mackinnon and Andrea Dworkin had extensively argued that pornography has not only shaped sexual practices but has also led to increase in violence against women.

Politics of Post-Feminism

The late 1980s marked a phase in which feminism moved from focussing on shared female experiences to recognising and celebrating difference within the category of womanhood. This shift from a sense of similarity of experience to a sense of difference of individuality could be seen through the politics of representation in media and popular culture. Post-feminism emerged within this shift and served to complicate the problems of identifying feminism. Susan Faludi in her influential work *Backlash: The Undeclared War Against American Women* (1991) argued that post-feminist tendencies appeared much earlier than many would like to believe (1920s press) and this renewed attempt by the media in the 1980s aimed to turn the attention from collective concern, agitation for law reforms and understanding of sexual assault into narratives of personal grievance, loss and revenge.² Katie Roiphe argues that radical feminist critiques of rape and sexual abuse created an image of women that portrayed them as victims. According to her this has only increased societal problems for women. Germaine Greer argued that post-feminism is a something of a consumerist market led phenomenon which views women as their prime targets. The allure for women 'to have it all' centres on consumer beauty goods, fashion products and foods.³ The new cultural shift marked a rapidly increasing consumerism. Cosmetics, makeup products, plastic surgeries became the norm of the day. Moreover in its explicit heterosexual stance post-feminism

seldom condemns pornography and projects the whole idea of rape and sexual abuse as exaggerated notions within society. Rosalind Gill has argued that objectification of women's bodies has been a common trend in media representations. Gill argues that the intense focus on women's bodies has led to a pervasive form of sexualisation in contemporary culture. Post-feminist media discourses have routinely expressed the notion that performing femininity can be seen as a feminist act. The contemporary media representations of women have needlessly sexualised their image.

The Representation of the Female Avenger Figure

Stieg Larsson's *The Millennium Trilogy* consists of *The Girl with the Dragon Tattoo* (2008), *The Girl who Played with Fire* (2009), and *The Girl who Kicked the Hornet's Nest* (2009). Larsson begins each section of the novel with statistical data which suggests the prevalence of sexual abuse against women in Swedish society as a common phenomenon. This also creates an atmosphere within the text whereby it is easy to locate women as victims. It is in this context that the female avenger figure is introduced in the novel as a socially ostracised introvert geek, who it is revealed later has a past history of abuse. Lisbeth works secretly for a security agency and earns her living through her computer hacking skills. She is tech savvy and pays no heed in maintaining socially accepted forms of behaviour. It is only after Lisbeth faces sexual abuse at the hands of her newly appointed legal guardian Nils Bjurman that we see her avenging nature come to the fore. Simultaneously the text also engages with the issue of a legacy of sexual violence in presenting the narrative of Harriet Vanger. In due course, Lisbeth herself gets involved in solving the disappearance of Harriet Vanger with the journalist Mikhael Bloomkvist.

Lisbeth's status and popularity as an avenger figure is fuelled by her representation as an uncompromising and 'sexy' avenger who kills men who hate women. Her textual representation in the novel actually caters to popular fantasies of female empowerment. Her avenging is largely interpreted as a new brand of feminism where women take back control of their life by violently fighting back. The violence with which Lisbeth exacts vengeance is sensational and outside the realm of legal course of actions. This is problematic because the text seems to advocate and subscribe to forms of vigilante justice outside the legal framework. Sexual violence is a necessary pre-requirement for the avenging motif to come in within the narrative. Therefore, the avenging narrative often creates the legacy of sustained sexual violence against women. This in turn makes the trope of victimhood as a necessary requirement for the rise of the avenger figure. In this regard the novel creates a dystopian world within the narrative where women are subjected to gruesome forms of sexual violence. This world is a

reflection of the actual scenario prevalent in Sweden. The trope of victimisation is therefore a narrative strategy whereby Lisbeth is first shown to be a victim of rape and only then she is transformed into an avenging figure. This narrative framework also serves to justify the violent avenging within the text- “an eye for an eye” should be the appropriate response to sexual violence as Eva Gabrielson says that Larsson believed.⁴ Although the narrative does engage with issues of sexual violence, the representation of the female avenger figure sabotages any claim of the narrative being feminist in its intent. Rather, the avenger figure is represented in such a manner that reinforces patriarchal notions of imagined female empowerment and offers no real solution to the problem of sexual violence against women.

Rape is often a part of a broader pattern of violence against women. In the novel Lisbeth is often threatened by her state appointed guardian Nils Bjurman that she will not be provided any financial assistance if she refuses his demands for sexual gratification. This same man conspired to lock her up in a children’s psychiatric hospital when Lisbeth was 12 years old. Bjurman clearly enjoys the position of the custodian and derives sadistic pleasure in raping her. Bjurman’s role as a legal guardian adds to his sexual pleasure. This is not new for Lisbeth as throughout her life she has suffered in the hands of authority and the legal system. This constitutes her deep mistrust of the system. Lisbeth Salander fulfils the role of the ideal victim. Lisbeth Salander is a victim of stereotyping that labels her as weak, mentally retarded person with no sense of civility. She is an outcast, a misinformed geek whose life needs to be regulated and monitored by authority. She is considered an addict set on the path of self -destruction. It is obvious that this type of stereotyping is problematic in the context of social justice for sexual abuse. Larsson’s narrative in the form of the Harriet Vanger murder case provides an insightful look in to the deep rooted sexism of the Swedish society dating back to the days of Nazi regime. This not only establishes a timeline of sexual crimes over a period of many decades but also establishes a continued legacy of victimhood. Martin Vanger’s indoctrination in to the bloody practices of sexual abuse happened with the guidance of his father Gottfried. Larsson’s narrative unveils that it was Gottfried who taught Martin how to hate and manipulate women and treat them as objects. These lessons were combined with sessions of sexual abuse on Martin’s sister Harriet. Martin and Gottfried Vanger as well as Bjurman all belong to the elite class of the society. They permeate and dominate the social set up within which the legal system functions. While Bjurman is a reputed lawyer, Martin is the captain of the one of the largest business houses of the country. It is obvious that in such a situation justice for Lisbeth or Harriet seems almost impossible. This is true for both Harriet and Lisbeth as they suffer abuse in the hands of the

patriarchal father figure. The figure of the dominant oppressive male has shaped the character of Salander. In the third book of the trilogy her biological father Alexander Zalachenko tells her that her half-brother Niedermann should rape her because it might do her so good⁵. It is obvious that being the head of a crime syndicate Zalachenko is no different than Bjurman or Martin in his treatment of women. He is a man who repeatedly tortured his girlfriend and he insults Lisbeth's mother as a "whore" who purposely got pregnant to trap him in to a relationship. It is in such a backdrop that Larsson shapes the character of Lisbeth and the millennium series offers an alternative path of vigilante justice.

If the Millennium trilogy caters to the visions of female empowerment, its conception of the very same is inherently flawed. First of all, Lisbeth is represented as geek outcast, genius hacker, and introvert, and she is far from the likes of a common girl. This locates the figure of the female avenger in the realm of the extraordinary, as someone with whom any identification is impossible for the common women. Secondly, Lisbeth's avenging is more of a solo individual act of vendetta, although she does collaborate with Blomkvist, her avenging is seen to reflect a tendency to act alone. This makes the avenging motif in the narrative as a singular tale of courage, heroism and vigilante justice. This marks an important facet of the avenging female figure as it locates the discourses of female empowerment outside the framework of community resistance and hence her vigilante status is championed as a mark of her unwavering strength and detective genius. Judith Lorber describes Lisbeth Salander in her article titled "The Gender Ambiguity of Lisbeth Salander: Third-Wave Feminist Hero?", as a person who "revels in sexual openness, outrageous gender self-presentations, and emotional coolness. But Salander never identifies as a feminist, nor does she use her (criminally acquired) wealth or her computer skills for any institutionalized activism... She fights alone, mostly to defend herself or to get revenge on those who have harmed her. But she belongs to no movement."⁶

The marketing of the film heavily depended on the much exposure by Rooney Mara (actress playing Lisbeth), one of the posters showed her topless with her breasts covered by Daniel Craig's (actor playing Bloomvist) hand from behind. Even the trailers for the film highlighted Lisbeth as someone who is different in every way. Body piercings, the tattoo at the back, her unusual hairstyle and wardrobe, and her matter of fact behaviour are focused in this film adaptation. Lisbeth's transformation from the textual to the visual undermines much of what the novel stood for, the avenger of the Larsson's text is much more commercialised for mass consumption in Fincher's visual adaptation. The film with its depiction of a much more sexualised Lisbeth

caters to the audience's expectations for a 'sexy' female avenger, whose quest along with the dashing Bloomvist offers a perfectly worked out fantasy of female empowerment. It is obvious that Daniel Craig who plays Michael Bloomvist has certain amount of fame for having a sexual appeal to the audience. In that sense, the casting of the beautiful Rooney Mara as Lisbeth along with Daniel Craig adds up to the couple's sexual appeal to the audience. The film elaborately and frequently shows them making love with each other. Interestingly Lisbeth's bisexuality is rather poorly represented in the movie. While the scenes with the male protagonist and the rape scene elaborately displays her nudity, the scene with her female companion in bed lasts only for a few seconds and with very little nudity. This tendency to represent her as heterosexual female is a clear post-feminist influence.

Conclusion

Therefore the popularity of Lisbeth as an avenger figure is largely due to two factors. Firstly Lisbeth's use of violence to avenge herself and women like her caters to popular fantasies of female empowerment that is not based on any reality and is fantastical in nature. Secondly, Lisbeth is needlessly sexualised in the text and its cinematic adaptation. Both of these factors relate to post-feminist notions of hetero-normative individuality and sexualised representation. The concept of avenging as shown in the text directly goes against the feminist position on rape. In portraying the avenger figure as a vigilante the trilogy subverts notions of true justice in a society and this exposes the post-feminist response to rape as misguided, sexist and pervasive in nature.

References

1. Susan Brownmiller *Against Our Will: Men, Women and Rape* (1975). Pg 2
2. Susan Faludi *Backlash: The Undeclared War Against American Women* (1991). Pg-126
3. Germaine Greer *The Whole Woman* (1999) Pg-52
4. Gabrielsson, Eva *From Gabrielsson's memoir Stieg And Me as quoted in the 2-18-2011 issue of the Daily Mail:*
<http://www.dailymail.co.uk/femail/article-1358412/Revenge-girl-dragon-tattoo.html> Accessed 26/11/2017.
5. Ibid 200
6. Lorber, Judith. "The Gender Ambiguity of Lisbeth Salander: Third-Wave Feminist Hero?" *Dissent* 7th July 2011.
https://www.dissentmagazine.org/online_articles/the-gender-ambiguity-of-lisbeth-salander-third-wave-feminist-hero Accessed 18 Nov 2013.



पार्वती नदी के ग्वालियर में प्रवाह क्षेत्र के दुर्गों-गढ़ियों का इतिहास एवं पुरातत्व

(एक सर्वेक्षणात्मक अध्ययन)

डॉ० आनन्द कुमार शर्मा

इतिहास एवं पुरातत्वविद्, ग्वालियर

सारांश

ग्वालियर जिले में प्रवाहित होने वाली पार्वती नदी अपने प्रवाह क्षेत्र में इतिहास एवं पुरातत्व को समेटे हुए है। क्षेत्रीय इतिहास की दृष्टि से पार्वती नदी का प्रवाह क्षेत्र अत्यन्त महत्वपूर्ण है। क्षेत्रीय महत्व की दुर्ग-गढ़ियाँ इतिहास के पन्नों का हिस्सा नहीं बन सकीं। किन्तु ये दुर्ग-गढ़ियाँ बड़ी रियासत या साम्राज्य की प्रशासनिक व्यवस्था एवं सुरक्षा की धमनियों का कार्य करती थीं। इसके साथ ही, आंतरिक सुरक्षा में इनका महत्वपूर्ण योगदान रहता था। आंतरिक सुरक्षा में दुर्ग-गढ़ियाँ रियासत या साम्राज्य के आँख और कान का कार्य करती थीं। प्रस्तुत शोध पत्र में पार्वती नदी के प्रवाह क्षेत्र की हरसी, मस्तूरा, भितरवार, मोहनगढ़, देवगढ़, साँखनी, पवाया के दुर्ग-गढ़ियों का सर्वेक्षणात्मक अध्ययन किया है।

मुख्य बिन्दु : पार्वती नदी, दुर्ग-गढ़ियाँ, इतिहास एवं पुरातत्व

शोध क्षेत्र :

‘पार्वती नदी के ग्वालियर में प्रवाह क्षेत्र के दुर्गों-गढ़ियों का इतिहास एवं पुरातत्व (एक सर्वेक्षणात्मक अध्ययन)’, शोध पत्र का शोध क्षेत्र ग्वालियर जिले (मध्य प्रदेश) में प्रवाहित होने वाली पार्वती नदी के प्रवाह क्षेत्र में स्थित दुर्गों-गढ़ियों का इतिहास एवं पुरातत्व है। यह मेरा स्वयं का सर्वेक्षण है। ज्ञातव्य रहे कि, स्थानीय भाषा में छोटे दुर्ग को ‘गढ़ी’ कहा जाता है। इस क्षेत्र में भी छोटे-छोट दुर्गों को ‘गढ़ी’ कहा जाता है। वस्तुतः, दुर्ग स्थापत्य की सभी विशेषतायें इन ‘गढ़ियों’ में होती हैं। ग्वालियर जिले में पार्वती नदी के हरसी ग्राम से लेकर पवाया ग्राम तक के प्रवाह क्षेत्र में स्थित दुर्गों-गढ़ियों को इस शोध पत्र में सम्मिलित किया गया है। भौगोलिक रूप से पार्वती नदी का प्रवाह क्षेत्र 25°.75’-25°.76’ उत्तरी अक्षांश से लेकर 77°.89’-78°.23’ तक है। पार्वती नदी का प्रवाह क्षेत्र भौगोलिक एवं प्रशासनिक रूप से ग्वालियर जिले (मध्य प्रदेश) के भितरवार विकासखण्ड के अंतर्गत आता है। विकासखण्ड मुख्यालय भितरवार से हरसी ग्राम से लेकर पवाया ग्राम तक पूर्व से पश्चिम तक पार्वती नदी की कुल लंबाई लगभग 45-50 कि० मी० है।

पार्वती नदी के प्रवाह क्षेत्र हरसी ग्राम से लेकर पवाया ग्राम तक विकासखण्ड मुख्यालय भितरवार से पक्के सड़क मार्ग से जुड़ा हुआ है।

वस्तुतः, पार्वती नदी की प्राचीनता और उसके प्रवाह क्षेत्र के ऐतिहासिक और पुरातात्विक स्थल इसे अत्यंत महत्वपूर्ण बना देते हैं। इसी कारण क्षेत्रीय इतिहास की दृष्टि से यह मेरा शोध पत्र महत्वपूर्ण हो जाता है। मूलतः, पार्वती नदी का उद्गम शिवपुरी जिले से 25 कि०मी० उत्तर-पश्चिम में झिरी नामक पहाड़ी से होता है। पार्वती नदी पर हरसी ग्राम में बहुत बड़ा बाँध बना हुआ है। जिसे 'हरसी बाँध' के नाम से जाना जाता है। पार्वती नदी के किनारे नाग शासकों की प्रसिद्ध राजधानी 'पवाया' (पद्मावती) स्थित थी। पवाया ग्राम में पार्वती नदी, सिन्धु नदी में मिल जाती है। भवभूती की 'मालती माधव' में पार्वती को 'पारा' कहा गया है। परमार शासक भोज द्वारा रचित 'सरस्वती कंठाभरण' में भी 'पारा' (पार्वती) का उल्लेख मिलता है।

पार्वती नदी के ग्वालियर में प्रवाह क्षेत्र के दुर्ग-गढ़ियाँ निम्नांकित हैं :-

1. हरसी का दुर्ग (गढ़ी) :

हरसी ग्राम, ग्वालियर जिले (मध्य प्रदेश) के भितरवार विकासखण्ड के अंतर्गत आता है। भौगोलिक रूप से हरसी 25^०.75' उत्तरी अक्षांश से 77^०.89' पूर्वी देशान्तर पर स्थित है। हरसी, विकासखण्ड मुख्यालय भितरवार से पश्चिम दिशा में भितरवार-चिटौली-नरवर सड़क मार्ग पर लगभग 25 कि० मी० की दूरी पर स्थित है। ग्वालियर से हरसी पश्चिम में दिशा में लगभग 90 कि० मी० की दूरी पर स्थित है। हरसी ग्राम तीन तरफ से पहाड़ियों से घिरा है, यह तीनों ओर से घोर जंगलों के बीच स्थित है। पार्वती नदी पर हरसी ग्राम में 'हरसी बाँध' बना हुआ है।

हरसी के शासक कछवाहा राजपूत हैं, जो वर्तमान में भी गढ़ी में निवास करते हैं। हरसी के कछवाहा वंश के सदस्य क्षेत्र में हरसी के 'दीवान' के नाम से प्रसिद्ध हैं। हरसी के कछवाहा वंश को 'दीवान' की पदवी सिंधिया ने दी थी। सर्वप्रथम हरसी का यह कछवाहा परिवार नरवर के कछवाहों के शासनकाल में अस्तित्व में आया। मूलतः हरसी का यह 'कछवाहा परिवार' भी नरवर के कछवाहों का ही वंशज है। ग्वालियर रियासत के समय हरसी का कछवाहा वंश जनकोजी सिंधिया के शासनकाल में 1833 ई० में संपर्क में आया और ग्वालियर दरबार द्वारा प्रदत्त सनद के आधार पर रियासत के अधीन कार्य करने लगा। वस्तुतः हरसी का यह कछवाहा परिवार भी नरवर के कछवाहों का ही वंशज है। सिंधिया के शासनकाल में पारिवारिक बंटवारे में इस परिवार को हरसी की जागीर दी गयी थी। सिंधिया के नरवर के किले पर आधिपत्य के बाद सिंधिया ने नरवर के कछवाहा परिवार के दस सदस्यों को वर्तमान ग्वालियर-चम्बल संभाग के भू-भाग में सनद देकर दस जागीरें प्रदान कीं। ग्वालियर रियासत के साथ हरसी के सम्बन्ध सदैव मधुर रहे। हरसी के कछवाहा राजपूत वंश की वंशावली चाँद सिंह से प्रारम्भ होती है, जो नरवर के किले के शासनाधीन थे। फिर तेजसिंह सिंधिया के अधीनस्थ आये उसके

बाद प्रतापसिंह, छत्रसिंह, रामसिंह, गोविन्द सिंह हुए।² वर्तमान में गोविन्द सिंह के पुत्र अजिताभ सिंह और अमिताभ सिंह कुशवाह (कछवाह) है।

हरसी ग्राम में स्थित 'हरसी की गढ़ी' सपाट मैदान पर निर्मित हैं। दुर्ग स्थापत्य की दृष्टि से हरसी की गढ़ी 'मैदानी दुर्ग' और 'वन दुर्ग' की श्रेणी में आती है। हरसी की गढ़ी तीन तरफ से ऊँची पहाड़ियों से घिरी है, यह तीनों ओर से घोर जंगलों के बीच स्थित है। जो इसको प्राकृतिक सुरक्षा भी प्रदान करती है। हरसी की गढ़ी के दक्षिण दिशा में पार्वती नदी बहती है। हरसी की गढ़ी एक हवेली की तरह बनी 'गढ़ी' है। हरसी की गढ़ी का आकार वर्गाकार है। हरसी की गढ़ी का निर्माण ऊँचे अधिष्ठान पर किया गया है। इसका मुख्य द्वार पूर्वाभिमुख है। गढ़ी के मुख्य द्वार की सुरक्षा हेतु द्वितीय मंजिल पर सुरक्षा कक्ष बने हुए हैं। गढ़ी के द्वितीय मंजिल पर चढ़ने के लिए चौड़े-चौड़े जीने बने हुए हैं। गढ़ी के भवनों में चारो-ओर सुरक्षा हेतु बंदूकों की मारें बनी हुई है। गढ़ी में अनेक आवासीय कक्षों के साथ ही, प्रशासनिक भवन, भण्डारन कक्ष, अस्त्र-शस्त्र भण्डारन कक्ष, अश्वशाला आदि बने हुए हैं। गढ़ी का निर्माण पत्थर, चूने, ईंटों तथा चूने के प्लास्टर द्वारा किया गया है।³

2. मस्तूरा का दुर्ग (गढ़ी) :

मस्तूरा ग्राम, ग्वालियर जिले (मध्य प्रदेश) के भितरवार विकासखण्ड के अंतर्गत आता है। भौगोलिक रूप से मस्तूरा 25°.81' उत्तरी अक्षांश से 78°.03' पूर्वी देशान्तर पर स्थित है। मस्तूरा ग्राम, भितरवार से नरवर मार्ग पर मुख्य मार्ग पर स्थित ग्राम गधोंटा (भितरवार से ग्राम गधोंटा 12 कि० मी० की दूरी पर पश्चिम दिशा में) से दो कि० मी० की दूरी पर उत्तर की दिशा में स्थित है। इस प्रकार मस्तूरा ग्राम भितरवार से कुल 14 कि० मी० की दूरी पर स्थित है। मस्तूरा ग्राम में गोहद के जाटों के जागीरदार के रूप में 'भैराजशाह जाट' का शासन था। कालान्तर में 18 वीं शताब्दी के उत्तरार्ध में जब महादजी सिंधिया ने इस क्षेत्र पर आधिपत्य स्थापित किया, तब महादजी सिंधिया ने पुनः लगभग सभी जाट जागीरदारों को उनकी जागीरें वापस कर दीं और अपना 'करद' बना लिया। महादजी सिंधिया के नरवर के किले पर आक्रमण और विजय में मस्तूरा के शासक 'भैराजशाह जाट' ने अपना बहुमूल्य योगदान दिया था। इससे प्रभावित होकर महादजी सिंधिया ने 'भैराजशाह जाट' को अनेक ग्राम जागीर रूप में दिये। कालान्तर में मस्तूरा के जाट जागीरदार ने 1857 ई० की क्रांति में अंग्रेजों के विरुद्ध विद्रोह का झण्डा थाम लिया। 1857 ई० की क्रांति के समाप्त होने के बाद तत्कालीन ग्वालियर रियासत के सिंधिया शासक जयाजी राव सिंधिया को अंग्रेजों के दवाब में आकर मस्तूरा के जाट जागीरदार के विरुद्ध कार्यवाही करनी पड़ी। राव बहोरन सिंह ने भागकर धौलपुर के जाट शासक के दरबार में शरण ली। धौलपुर के जाट शासक की मध्यस्ता से जयाजी राव सिंधिया ने माफ करके वर्तमान ग्वालियर जिले में ही पाँच गाँवों की कर मुक्त

जागीर प्रदान की।¹⁴ मस्तूरा ग्राम के जाटों के वंशज वर्तमान में ग्राम मोहनगढ़ एवं ग्वालियर शहर में निवास करते हैं। ग्वालियर रियासत के समय मस्तूरा, ग्वालियर जिले का परगना था।¹⁵

मस्तूरा ग्राम में स्थित 'मस्तूरा का दुर्ग (गढ़ी)' सपाट मैदान पर निर्मित हैं। मस्तूरा की गढ़ी, दुर्ग स्थापत्य की 'मैदानी दुर्ग' (गढ़ी) की श्रेणी में आती है। मस्तूरा की गढ़ी वर्तमान में भग्नावस्था में है। गढ़ी का निर्माण 18 वीं शताब्दी के उत्तरार्ध में राव भैराजशाह जाट ने किया था। मस्तूरा के इस मैदानी दुर्ग की सुरक्षा व्यवस्था अत्यंत सुदृढ़ थी। मस्तूरा ग्राम के चारों-ओर एक सुरक्षा परकोटा था, जो वर्तमान में नष्ट हो गया है, किन्तु इसके प्रमाण मस्तूरा ग्राम में यत्र-तत्र मिलते हैं। मस्तूरा के इस मैदानी दुर्ग को त्रि-स्तरीय सुरक्षा प्राचीर तथा दो चौड़ी एवं गहरी खाईयों से सुरक्षित किया गया था। दोनों खाईयों में सदैव पानी भरा रहता है। गढ़ी में प्रवेश हेतु उत्तरी दिशा में मार्ग निर्मित हैं। भीतरी गढ़ी के प्रत्येक कोने पर चार बुर्ज निर्मित हैं। भीतरी गढ़ी को भी लगभग 7-8 फीट चौड़ी सुरक्षा प्राचीर से चारों ओर से सुरक्षित किया गया है। इस चतुर्भुजाकार सुरक्षा प्राचीर के चारों कोनों पर बुर्ज बने हैं। गढ़ी में तीन सुरंगें भी थीं। गढ़ी में खण्डहर भवनों के साक्ष्य विद्यमान हैं। राजा की गद्दी नामक खण्डहर भवन, खुले बरामदे युक्त खण्डहर भवन, कचहरी भवन, जनाना महल आदि खण्डहरावस्था में मिलते हैं। गढ़ी में तोपों के साक्ष्य भी मिलते हैं, किन्तु अब गढ़ी में कोई तोप नहीं है। मस्तूरा ग्राम में कुछ वर्षों पहले एक बड़ी तोप रखी थी, जो वर्तमान में नहीं है। गढ़ी में लाल पत्थर से बनी दो मंजिला ईमारत आकर्षक हैं। ग्राम में एक आकर्षक छत्री 'भैराजशाह की छत्री' बनी हुई है। छत्री में पत्थर की सुंदर और आकर्षक जाली लगी है। ऐसी जालियाँ मुगलकला के प्रभाव को दर्शाती हैं। छत्री ऊँचे अधिष्ठान पर बनी हुई है।¹⁶

3. भितरवार के दुर्ग :

भितरवार, ग्वालियर जिले का विकासखण्ड, तहसील एवं उप-जिला मुख्यालय है। भितरवार, ग्वालियर से दक्षिण दिशा में डबरा मार्ग से लगभग 75 कि० मी० तथा ग्वालियर-टेकनपुर-छीमक मार्ग से लगभग 60 कि० मी० की दूरी पर स्थित है। भौगोलिक रूप से भितरवार 25^०.48' उत्तरी अक्षांश से 78^०.09' पूर्वी देशान्तर पर स्थित है। भितरवार ऐतिहासिक एवं पुरातात्विक दृष्टि से महत्वपूर्ण है। भितरवार में दो 'लघु दुर्ग' बने हैं, एक बड़ा दुर्ग और एक छोटा दुर्ग। दुर्ग स्थापत्य की श्रेणी में ये दोनों दुर्ग 'गिरि दुर्गों' की श्रेणी में आते हैं। दोनों दुर्ग ऊँची पहाड़ी पर 'पार्वती नदी' के किनारे पर स्थित है। दोनों दुर्गों का निर्माण जाट शासक 'भैराजशाह' ने करवाया था। दोनों दुर्गों का निर्माण 18 वीं शताब्दी में राव 'भैराजशाह जाट' ने किया था। भैराजशाह ने तत्कालीन नगर की सुरक्षा हेतु चारों तरफ से ऊँचे परकोटे का निर्माण किया था। साथ ही, दुर्गों की सुरक्षा के लिए त्रिस्तरीय प्रतिरक्षा का विधान किया गया था। प्रतिरक्षा दीवार में बुर्जों का निर्माण किया गया है। दीवार

एवं बुर्जों में शत्रु पर प्रहार हेतु मारें बनी हैं। दुर्ग स्थापत्य के विधानों में दोनों दुर्गों में प्रतिरक्षा दीवार, बुर्ज, परकोटा, पेयजल व्यवस्था, आवासीय एवं प्रशासनिक भवन आदि का निर्माण मिलता है। 'बड़े दुर्ग' में पार्वती नदी से पानी लाने के लिए नहर का प्रावधान किया गया था। पेयजल हेतु दुर्ग में एक कुँआ निर्मित हैं। दुर्ग में मध्य भाग में आवासीय भवन बनें थे, जो अब भग्नावस्था में है। दुर्ग में एक राजप्रसाद स्थित है, इसे 'बारहद्वारी' कहते थे, इसमें बारह खुले दरवाजे हैं। संभवतः यह राजप्रसाद शासक द्वारा व्यक्तिगत प्रशासनिक कार्य के लिए प्रयुक्त होता होगा।¹⁷ बड़े दुर्ग के पास ही एक अन्य 'छोटा दुर्ग' बना है, जिसका नाम 'लक्ष्मणगढ़' है। इस छोटे दुर्ग का निर्माण भी भैराजशाह ने किया था। संभवतः बड़े एवं मुख्य दुर्ग की सुरक्षा के लिए एक अन्य छोटे दुर्ग का निर्माण कराया गया होगा। लक्ष्मणगढ़ भी दुर्ग स्थापत्य के 'गिरि दुर्ग' की श्रेणी में आता है, यह भी पहाड़ी पर स्थित है। दुर्ग स्थापत्य के विधानों में लक्ष्मणगढ़ में सुरक्षा प्राचीर बुर्ज, भवन, पेयजल व्यवस्था आदि का निर्माण किया गया था। दुर्ग की एक अलग से सुरक्षा प्राचीर है तथा सुरक्षा प्राचीर में बुर्जों का निर्माण किया गया है। दोनों में दुर्गों में सुरक्षा प्राचीर एवं बुर्जों पर शत्रुओं पर प्रहार हेतु मारों का विधान किया गया था। दुर्ग में पेयजल की व्यवस्था के लिए 'जलकुण्ड' का निर्माण किया गया था। दुर्ग के अंदर एक ऐतिहासिक मंदिर बना हुआ है। भितरवार के दोनों दुर्गों का निर्माण पत्थर, चूने तथा चूने के प्लास्टर द्वारा किया गया है।¹⁸

4. मोहनगढ़ का दुर्ग (गढ़ी) :

मोहनगढ़ ग्राम, ग्वालियर जिले के भितरवार विकासखण्ड में आता है। भौगोलिक रूप से मोहनगढ़ 25^०.79' उत्तरी अक्षांश से 38^०.07' पूर्वी देशान्तर पर स्थित है। ग्वालियर से मोहनगढ़ ग्राम, टेकनपुर, छीमक, बागवई, भितरवार होते हुए भितरवार से करैरा रोड़ पर केरूआ ग्राम से मोहनगढ़ ग्राम पहुँचा जा सकता है। केरूआ ग्राम से मोहनगढ़ ग्राम तक पक्का सड़क मार्ग है, यहाँ से यह 05 कि० मी० की दूरी पर पश्चिम दिशा में स्थित है। ग्वालियर से यह दूरी लगभग 75 कि० मी० है तथा भितरवार से मोहनगढ़ 15 कि० मी० की दूरी पर दक्षिण-पश्चिम दिशा में स्थित है। मोहनगढ़ ग्राम की राजस्व भूमि का उत्तरी भाग पार्वती नदी के किनारे पर है। मोहनगढ़ ग्राम में स्थित 'मोहनगढ़ का दुर्ग (गढ़ी)' का निर्माण 'राव बहोरन सिंह जाट' ने करवाया था। मोहनगढ़ का दुर्ग (गढ़ी) अभी भी सुरक्षित है। मोहनगढ़ के दुर्ग (गढ़ी) में अभी भी राव बहोरन सिंह जाट के वंशज निवास करते हैं। मोहनगढ़ ग्राम एवं मोहनगढ़ के दुर्ग का मैंने सर्वप्रथम सर्वेक्षण 1998 ई० में किया था। उसके बाद अनेक बार मोहनगढ़ ग्राम एवं मोहनगढ़ के दुर्ग का भ्रमण किया। मोहनगढ़ ग्राम के दुर्ग, चार अभिलेखों, मंदिर और मूर्तियों की खोज सर्वप्रथम मैंने (डॉ० आनन्द कुमार शर्मा) की।

मोहनगढ़ ग्राम में स्थित 'मोहनगढ़ का दुर्ग (गढ़ी)' सपाट मैदान पर निर्मित हैं।

मोहनगढ़ की गढ़ी, दुर्ग स्थापत्य की 'मैदानी दुर्ग' (गढ़ी) की श्रेणी में आती है। मोहनगढ़ की गढ़ी का निर्माण लगभग 10 फीट ऊँचा अधिष्ठान देकर बनाया गया है। इस गढ़ी के पास छोटी नदी (ग्रामीण इस छोटी नदी को 'नरियाँ' कहते हैं) प्रवाहित होती हैं। मोहनगढ़ की गढ़ी आकार में वर्गाकार है। मोहनगढ़ की गढ़ी का निर्माण अनेक चरणों में हुआ था। प्रारंभ में गढ़ी के मध्य वाले भवन बने थे। जिनकी दीवारें ईंटों, पत्थरों और चूने के प्लास्टर द्वारा निर्मित थी तथा छत लकड़ी के घास-फूस और मिट्टी के पके हुए खपरैल से निर्मित थी। कालान्तर में छतों को पत्थर की पट्टियों द्वारा निर्मित किया गया। ऐसे अन्य भवन भी समय-समय पर आवश्यकतानुसार निर्मित किये गये थे। मोहनगढ़ की गढ़ी दो हिस्सों में विभक्त थी, पूर्व की ओर का भाग प्रशासनिक राजकाज के लिए एवं पश्चिम का भाग रनिवास के रूप में प्रयुक्त होता था।⁹

गढ़ी का मुख्य प्रवेश द्वार पूर्व दिशा की ओर है। इसी दिशा से सात दरवाजों से प्रवेश करके मुख्य गढ़ी में पहुँचा जा सकता है। प्रथम मुख्य दरवाजा खुला हुआ बना है। इसकी सुरक्षा के दोनों ओर दो गुंबद तथा सुरक्षा प्रहरियों के लिए दांयी ओर बनीं कचहरी के दूसरी मंजिल कमरे बने हैं। मुख्य दरवाजे के दांयी ओर कचहरी बनीं हुई है। जिसमें प्रशासनिक राजकाज होता था। प्रथम मुख्य दरवाजा के बाद छोटा आँगन फिर 'दूसरा दरवाजा' बांयी ओर बना है, इसे हाथी चिंगाड़ दरवाजा भी कहते हैं, क्योंकि इसके लकड़ी के किबाड़ों में लगभग 1 फीट लंबी लोहे की सुदृढ़ कीलें लगीं हैं। जिसे हाथी भी नहीं तोड़ सकता था। दूसरा दरवाजा आकार में 7 फीट ऊँचा तथा 5.5 फीट चौड़ा है। दूसरे दरवाजे में प्रवेश के साथ ही अंदर दोनों तरफ सुरक्षा प्रहरियों के लिए खुले तीन-तीन दरवाजों के कमरे बनें हैं। इसके बाद सात दरवाजों का खुला हुआ बड़ा कमरा बना है, यहाँ से 'कारवाई साहब' राजकाज देखते थे। जिसमें जागीरकाल की लकड़ी की एक सुन्दर अलमारी अभी भी रखी हुई है।¹⁰

दांयी तरफ आंगे चलकर आर० आई० कमरा है, जिसमें राजस्व संबंधी कार्य होता था। यहाँ बहुत बड़ा और ऊँचा बुर्ज है, जिस पर 'गोल बंगला' बना हुआ है। 'गोल बंगला' में छोटा सा 'झरोका' बना है, जहाँ से जागीरदार बैठकर समीक्षा और समय-समय पर निर्देश देता था तथा यहीं से जागीरदार समय-समय पर जनता से मिलता था। दांयी तरफ से आंगे चलकर बांयी ओर 'तीसरा दरवाजा' बना है। बस यहीं से मुख्य गढ़ी में प्रवेश प्रारंभ होता है, जिसमें जागीरदार का परिवार निवास करता है। यह बेहत सुरक्षित एवं सुदृढ़ प्राचीर से घिरा हुआ है। 'गोल बंगला' के बुर्ज और तीसरे दरवाजे के बुर्ज के मध्य सुदृढ़ सुरक्षा प्राचीर की लगभग 50 फीट से अधिक ऊँची एवं लगभग 20 फीट से अधिक चौड़ी दीवार निर्मित है। 'तीसरा दरवाजा' सुरक्षा की दृष्टि से छोटा बनाया गया है। तीसरा दरवाजा आकार में 6.5 फीट ऊँचा तथा 4.5 फीट चौड़ा है। तीसरे दरवाजे में सुदृढ़ लकड़ी के

किबाड़ लगे हुए है। तीसरे दरवाजे के बाद छोटा सा कमरा बना है, जोकि आकार में 7.5 फीट लंबा तथा 4.5 फीट चौड़ा है।¹¹

तीसरे दरवाजे के बाद चौथा दरवाजा है। तीसरे दरवाजे और चौथे दरवाजे के मध्य 4.5 फीट की दूरी है। चौथा दरवाजा आकार में 7 फीट ऊँचा तथा 4.5 फीट चौड़ा है। चौथे दरवाजे के बाद छोटा सा कमरा बना है। इसके बाद दांयी ओर मुड़कर छोटा सा पांचवाँ दरवाजा है। पांचवाँ दरवाजा आकार में 6.5 फीट ऊँचा तथा 2.5 फीट चौड़ा है। इसके बाद एक कमरा बना है, जोकि आकार में 18 फीट लंबा तथा 7.5 फीट चौड़ा है। पाँचवे दरवाजे के बाद 'छठा दरवाजा' बना है। छठवाँ दरवाजा आकार में 6 फीट ऊँचा तथा 4 फीट चौड़ा है। छठवें दरवाजे के बाद 'सांतवाँ दरवाजा' बना हुआ है। छठवें दरवाजे के बाद दोनों तरफ संकरी सीढ़ियाँ बनीं हुई हैं, जिनकी चौड़ाई 2.5 फीट है। सुरक्षा की दृष्टि से सीढ़ियाँ संकरी बनायीं गयी थीं। इसके बाद 'सांतवाँ दरवाजा' है। छठवें दरवाजे और सांतवे दरवाजे के मध्य 2.5 फीट की दूरी है। 'सांतवाँ दरवाजा' अर्ध चंद्रकार है। सांतवाँ दरवाजा आकार में 7 फीट ऊँचा तथा 4.5 फीट चौड़ा है। इसके बाद में लगभग 100 फीट से अधिक तथा लगभग 50 फीट से अधिक का चूने के कंकड़ों और चूने से पक्का 'आँगन' बना हुआ है।¹²

छठवें दरवाजे और सातवें दरवाजे के मध्य बनीं संकरी बांयी तरफ सीढ़ियों से सीधे चढ़ने पर दक्षिणी बुर्ज पर पहुँचते हैं, जहाँ लोहे की 6.25 फीट की भारी-भरकम तोप रखी है तथा दांयी तरफ सीढ़ियों से सीधे चढ़ने पर 'गोल बंगला' पर पहुँचते हैं। 'गोल बंगला' पूर्वी बुर्ज पर बना है। यह आकार में गोल बना हुआ है, इसकी छत मंदिर के गुंबद की तरह गोल है। इसलिए इसको 'गोल बंगला' कहते हैं। दक्षिणी बुर्ज और गोल बंगला के मध्य खुले हुए दरवाजों का एक भवन बना है। इसकी छत गजपृष्ठाकार है। यह भवन राजपूतों और जाटों के दुर्गों में बनीं 'बाराद्वारी' के समान है। गढ़ी दो भागों में निभक्त है। प्रमुख भाग जिसमें पूर्वी भाग जिसमें सभी प्रशासनिक भवन और पश्चिमी भाग रनिवास है। पूर्वी भाग के भवन एक मंजिल तथा पश्चिमी भाग रनिवास के भवन में दो मंजिले छोटे-छोटे कम ऊँचाई के बने हुए हैं। गढ़ी में तलघर की तरह बना एक बहुत बड़ा कमरा, जो संभव गर्मियों में ठण्डा रहने के कारण निवास हेतु प्रयुक्त होता था। रनिवास में ही जमीन के अंदर गुप्त 'अन्न भण्डार' बना हुआ है। रनिवास में ही नीचे तलघर में 'अस्त्र-शस्त्र भण्डार' बना हुआ है। रनिवास के पास मुख्य गढ़ी में अंदर 'अश्वशाला' बनीं है, जो अश्वों के महत्व और सुरक्षा को प्रदर्शित करती है। वर्तमान में गढ़ी का एक अन्य द्वार पश्चिम दिशा में बना दिया गया है, जो पहले नहीं था। जहाँ से प्रमुख द्वार से होकर एक अन्य दरवाजे में प्रवेश करके रास्ता गया है। रनिवास के पास मुख्य गढ़ी में उत्तरी बुर्ज के पास एक कुँआ बना है, जो गढ़ी में जल प्रबंधन का स्रोत है। गढ़ी के पश्चिमी बुर्ज पर कांसे की बनी दो छोटी तोपें भी रखी हैं।

जिनकी लंबाई 2.5 फीट है।¹³

मोहनगढ़ की मुख्य गढ़ी का आकार में वर्गाकार है। इसमें चार बड़े-बड़े और ऊँचे-ऊँचे बुर्ज हैं। बुर्ज इस वर्गाकार संरचना की लगभग 20 फीट मोटी (चौड़ी) रक्षा प्राचीर में बने हैं। गढ़ी की रक्षा प्राचीर चारों-ओर से लगभग 50 फीट से अधिक ऊँची है। संपूर्ण रक्षा प्राचीर के ऊपर चारों-ओर से 5 फीट ऊँची तथा 2.5 फीट चौड़ी सुरक्षा प्राचीर बनीं हैं, इस पर ऊपर अंग्रेजी के उल्टे 'यू' आकार के 'कंगूरे' बने हुए हैं। इनमें बीच-बीच में स्थान बनें हैं, जहाँ से बंदूक रखकर और कंगूरों के पीछे छुपकर दुश्मन पर प्रहार किया जा सकता था। गढ़ी की सुरक्षा प्राचीर और बुर्जों में तिरछी मारें बनीं हुई हैं, जिनमें से छुपकर दुश्मन पर प्रहार किया जा सकता था।

मोहनगढ़ की मुख्य गढ़ी से सटे दक्षिण-पूर्व एवं दक्षिण-पश्चिम भाग में अन्य बड़े-बड़े भवन बने हुए हैं, जिनका प्रयोग अन्य कार्यों एवं पशुओं के लिए किया जाता था। इनके लिए कोई पृथक सुरक्षा दीवार नहीं है, बल्कि ये भवन सब एक दूसरे से लगभग 20 से 30 फीट ऊँचाई लिये जुड़े हुए हैं। इसमें भी चार बुर्ज बने हुए हैं। दक्षिण-पूर्व में एक बड़ा दुमंजिला भवन तथा एक आँगन है। आँगन से लगे हुए चारों-ओर कमरे बने हुए हैं। गढ़ी का निर्माण बलुए पत्थरों, ईंटों, चूने की चिनाई तथा चूने के प्लास्टर द्वारा किया गया है। गढ़ी में उत्तराभिमुख छोटा हनुमान जी का मंदिर भी बना है। इसके पास एक अभिलेख अंकित है।¹⁴

मोहनगढ़ के अभिलेख¹⁵ :

मोहनगढ़ ग्राम में अभी तक चार अभिलेख मेरे द्वारा खोजे गये हैं। एक अभिलेख मोहनगढ़ की गढ़ी में हनुमान जी के मंदिर के पास, दूसरा मोहनगढ़ ग्राम में प्राचीन पुल पर, तीसरा मोहनगढ़ ग्राम के राम-जानकी मंदिर की दीवार पर (यह अभिलेख सबसे लंबा है, अभिलेख पर लगातार चूने की पुताई से यह अस्पष्ट हो गया है, किन्तु इस पर मेरे द्वारा अनुसंधान जारी है), चौथा मोहनगढ़ की गढ़ी के पश्चिमी बुर्ज पर एक तोप पर अंकित अभिलेख है।

मोहनगढ़ की गढ़ी में हनुमान जी के मंदिर के पास पटिया पर एक अभिलेख अंकित है। अभिलेख 2 फीट लंबा एवं 1.5 फीट चौड़ा है। 17 पंक्तियों का यह अभिलेख देवनागरी लिपि एवं हिन्दी भाषा में है। अभिलेख समय के साथ धूप और वर्षात् के कारण क्षरित हो गया है। अभिलेख में श्रीराव बहोरन सिंह द्वारा गढ़ी के निर्माण का उल्लेख है। अभिलेख की अंतिम 17 वीं पंक्ति में संवत् 1944 अंकित है, जोकि विक्रम संवत् है। इस प्रकार मोहनगढ़ की दुर्ग (गढ़ी) के निर्माण की तिथि सन् 1887 ई० हुई। मोहनगढ़ के दुर्ग (गढ़ी) के पश्चिमी बुर्ज पर एक तोप पर अभिलेख अंकित है। यह अभिलेख भी देवनागरी लिपि एवं हिन्दी भाषा में है। इस तोप पर दो अभिलेख हैं, एक में 04 पंक्तियाँ तथा एक अभिलेख में एक गोलाकार में लंबी लाईन अंकित है, इसमें संवत् 1942 तिथि अंकित है, जोकि विक्रम संवत् है। इस

प्रकार तोप पर अंकित तिथि सन् 1885 ई० हुई। प्रथम 04 पंक्तियों के अभिलेख में मोहनगढ़ की दुर्ग (गढ़ी) एवं तोप के निर्माता श्रीराव बहोरन सिंह के नाम का उल्लेख है। इस अभिलेख में श्रीराव बहोरन सिंह को "महाराज श्रीराव बहोरन सिंह बहादुर जी" कहा गया है।

मोहनगढ़ ग्राम में प्राचीन पुल, जोकि गणेश मंदिर के पीछे छोटी नदी (नरिया) पर खड़ा ग्राम को जाने वाले रास्ते पर बना है। मोहनगढ़ ग्राम के इस प्राचीन पुल में एक पत्थर की पटिया पर 05 पंक्तियों का अभिलेख अंकित है। इस अभिलेख की महत्ता इसलिए है, क्योंकि इसमें दुर्ग (गढ़ी) के निर्माता के साथ ही, दुर्ग (गढ़ी) के निर्माण का खर्च अंकित है। इसमें महाराज श्रीराव बहोरन सिंह बहादुर जी द्वारा पुल एवं गढ़ी के निर्माण का उल्लेख है। अभिलेख में दुर्ग (गढ़ी) के निर्माण का खर्च 'एक लाख अठारह हजार रुपये' बताया गया है।

5. देवगढ़ का दुर्ग (गढ़ी) :

देवगढ़ ग्राम, ग्वालियर जिले के भितरवार विकासखण्ड में आता है। भौगोलिक रूप से देवगढ़ 25^०.78' उत्तरी अक्षांश से 38^०.08' पूर्वी देशान्तर पर स्थित है। ग्वालियर से देवगढ़ ग्राम, टेकनपुर, छीमक, बागवई, भितरवार होते हुए भितरवार से करैरा रोड़ पर केरुआ ग्राम से देवगढ़ ग्राम पहुँचा जा सकता है। केरुआ ग्राम से देवगढ़ ग्राम तक पक्का सड़क मार्ग है, यहाँ से यह 3 कि० मी० की दूरी पर पश्चिम दिशा में स्थित है। ग्वालियर से यह दूरी लगभग 72 कि० मी० है तथा भितरवार से देवगढ़ 13 कि० मी० की दूरी पर दक्षिण-पश्चिम दिशा में स्थित है। देवगढ़ ग्राम की राजस्व भूमि का उत्तरी तथा उत्तरी-पश्चिमी भाग पार्वती नदी के किनारे पर है। देवगढ़ की दुर्ग (गढ़ी), कछवाहा (कुशवाहा) राजपूत वंशीय क्षत्रियों द्वारा निर्मित की गयी थी। देवगढ़ के कछवाहा शासकों की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि 1800 ई० से मिलनी प्रारम्भ हो जाती है। देवगढ़ के कछवाहा जागीदारों की वंशावली के अनुसार, इंद्रराम कछवाहा ने 1800-1850 ई० तक, उनके पुत्र नौनिदराम ने 1850-1900 ई० तक तथा नौनिदराम के पुत्र बैनीराम ने 1900-16 ई० तक जागीदार के रूप में शासन किया। इनके कोई संतान नहीं थी, उसके बाद इनके भाई बिहारीराम ने 1916-1951 ई० तक जागीदार के रूप में शासन किया। वर्तमान में देवगढ़ के कछवाहा जागीदारों के वंशजों की 12 वीं पीढ़ी ठाकुर श्री हनुमंत सिंह कछवाहा (कुशवाहा) एवं उनके पुत्र ठाकुर श्री विक्रम सिंह कछवाहा (कुशवाहा) देवगढ़ एवं ग्वालियर में निवास करते हैं।¹⁶ ग्वालियर में इनका निवास 'देवगढ़ कोठी' मेरे घर के पड़ोस में ही है और उनसे मेरे परिवार के पारिवारिक संबंध हैं।

देवगढ़ के कछवाहा (कुशवाहा) राजपूत 'जयपुर राज्य' से नरवर आये और फिर नरवर पर सिंधिया शासकों के आधिपत्य के बाद सिंधिया ने इन्हें 'राजा की पदवी' देकर देवगढ़ में स्थापित किया। देवगढ़ के शासकों के वंशजों का इतिहास 1857 ई० की क्रांति से भी जुड़ा है। इन्होंने झाँसी की रानी के साथ अंग्रेजों के विरुद्ध

युद्ध किया था। देवीराम की अंग्रेजों से युद्ध करते गर्दन काट दी गयी थी, तब उनका घोड़ा उनके धड़ को देवगढ़ ले आया। आज भी उनकी प्रस्तर प्रतिमा देवगढ़ के 'देवी वाले बाग' में लगी हुई है। तारीख-ए-जागीरदारान (ग्वालियर रियासत) में देवगढ़ के शासक बैनीराम को 29955-1-0 रकवा बीघा भूमि का जागीरदार बताया गया है। जिसकी वार्षिक आय 2598-0-0 एवं 574 जनसंख्या का उल्लेख है।¹⁷

देवगढ़ का दुर्ग (गढ़ी), दुर्ग स्थापत्य की 'गिरि दुर्ग' (पहाड़ी गढ़ी) की श्रेणी में आती है। यह गढ़ी लगभग 50-60 फीट ऊँची पहाड़ी पर स्थित है। वर्तमान में देवगढ़ का दुर्ग (गढ़ी) भग्नावस्था में है। देवगढ़ का दुर्ग (गढ़ी) का आकार त्रिभुजाकार प्रतीत होता है। चूँकि दुर्ग (गढ़ी) पहाड़ी के शीर्ष पर स्थित है और पहाड़ी के आकारानुसार ही इसका निर्माण किया गया है। देवगढ़ का दुर्ग (गढ़ी) का आकार दक्षिण से उत्तर की ओर क्रमशः संकीर्ण होता गया है। गढ़ी का प्रवेश द्वार पश्चिम दिशा की ओर स्थित है। गढ़ी पर पहुंचने के लिए सीढ़ियाँ निर्मित हैं। गढ़ी के भवन खण्डहर अवस्था में हैं, भवन दो और तीन मंजिले बने थे। गढ़ी को सुदृढ़ता प्रदान करने के लिए छः फीट मोटी सुरक्षा प्राचीर का निर्माण किया गया है। सुरक्षा प्राचीर पर उल्टे अंग्रेजी के अक्षर 'यू' आकार के 'कंगूरे' निर्मित हैं। देवगढ़ के दुर्ग (गढ़ी) में पांच बुर्ज निर्मित हैं। देवगढ़ के दुर्ग (गढ़ी) का दक्षिण-पश्चिम का बुर्ज अभी भी बहुत अच्छी स्थिति में यह लगभग 20 फीट ऊँचा है। देवगढ़ के दुर्ग (गढ़ी) के बुर्जों की मुख्य विशेषता यह है कि, ये बुर्ज नीचे से ऊपर की ओर क्रमशः संकीर्ण या छोटे होते गये हैं। देवगढ़ का दुर्ग (गढ़ी) की सुरक्षा प्राचीर एवं बुर्जों में बीच-बीच में मारें बनीं हैं, जहाँ से बंदूक रखकर और कंगूरों के पीछे छुपकर दुश्मन पर प्रहार किया जा सकता था। देवगढ़ के दुर्ग (गढ़ी) में उत्तम 'जल प्रबंधन' की व्यवस्था थी। गढ़ी में पेयजल के लिए एक बावड़ी निर्मित हैं, जिससे पानी निकालने की अच्छी व्यवस्था थी। गढ़ी में अभी एक तोप रखी है। गढ़ी का निर्माण बलुए पत्थरों, ईंटों, चूने की चिनाई तथा चूने के प्लास्टर द्वारा किया गया है।¹⁸

6. साँखनी का दुर्ग (गढ़ी) :

साँखनी ग्राम, ग्वालियर जिले के भितरवार विकासखण्ड में आता है। साँखनी ग्राम भौगोलिक रूप से 26°.23' उत्तरी अक्षांश से 78°.02' पूर्वी देशान्तर पर स्थित है। साँखनी के लिये ग्वालियर से डबरा-करियावटी मार्ग तथा भितरवार से बासौड़ी-मछरिया होते हुए जाया जा सकता है। साँखनी ग्राम, ग्वालियर से दक्षिण दिशा में डबरा मार्ग से लगभग 85 कि० मी० तथा ग्वालियर-टेकनपुर-छीमक मार्ग से भितरवार होते हुए लगभग 70 कि० मी० की दूरी पर स्थित है। साँखनी ग्राम, भितरवार विकासखण्ड मुख्यालय से मात्र 10 कि० मी० की दूरी पर दक्षिण दिशा में स्थित है। साँखनी के दुर्ग (गढ़ी) का निर्माण स्थानीय परमार क्षत्रियों ने करवाया था। साँखनी में परमारों, स्थानीय मराठों और जाटों की जागीरदारी के प्रमाण मिलते

है।¹⁹ कालान्तर में देश की आजादी तक यहाँ जाट जागीरदारों का ही आधिपत्य रहा। पहले जाट शासक गोहद के राणाओं के अधीन रहे, फिर सिंधिया के अधीन कार्य करते रहे। साँखनी का दुर्ग (गढ़ी), दुर्ग स्थापत्य की 'गिरि दुर्ग' (पहाड़ी गढ़ी) की श्रेणी में आती है। यह गढ़ी लगभग 60-65 फीट ऊँची पहाड़ी पर स्थित है। वर्तमान में साँखनी का दुर्ग (गढ़ी) पूर्णतः भग्नावस्था में है। गढ़ी का मुख्य प्रवेश द्वार उत्तर दिशा में है। गढ़ी के मुख्य प्रवेश द्वार के दोनों ओर सुरक्षा के लिए बुर्ज बने हुए हैं। साँखनी के दुर्ग (गढ़ी) का आकार उत्तर से दक्षिण की ओर क्रमशः संकरा (छोटा) होता गया है। साँखनी के दुर्ग (गढ़ी) का आकार त्रिभुजाकार है। गढ़ी में भवन भग्नावस्था में हैं, अवलोकन से प्रतीत होता है कि, भवन तीन मंजिलों के बने हुए थे। साँखनी की गढ़ी में प्रशासनिक राजकाज एवं आवासीय भवनों के साक्ष्य भग्नावस्था में विद्यमान है। गढ़ी में 'जल प्रबंधन' का अच्छी व्यवस्था थी। पेयजल हेतु दुर्ग (गढ़ी) में एक बड़ा कुंआ बना हुआ है। गढ़ी की सुरक्षा प्राचीन सुदृढ़ बनी है। गढ़ी की सुरक्षा को तीन स्तरों से मजबूत बनाया गया है। गढ़ी सुरक्षा प्राचीन में अनेक बुर्ज बने हैं। बुर्ज एवं प्राचीर में शत्रु पर प्रहार करने के लिए मारें बनी हुई हैं। गढ़ी में एक माता का मंदिर स्थित है। मंदिर के सामने के चबूतरे पर एक तोप रखी है। गढ़ी का निर्माण बलुए पत्थरों, ईंटों, चूने की चिनाई तथा चूने के प्लास्टर द्वारा किया गया है।²⁰

7. पवाया का दुर्ग :

ऐतिहासिक एवं पुरातात्विक स्थल पवाया, ग्वालियर जिले के भितरवार विकासखण्ड के अंतर्गत आता है। पवाया ग्राम ग्वालियर से दक्षिण दिशा में लगभग 75 कि० मी० की दूरी पर स्थित है। विकासखण्ड मुख्यालय भितरवार से पवाया दक्षिण-पूर्व दिशा में 18 कि० मी० की दूरी पर भितरवार-बासौड़ी-साँखनी मार्ग पर स्थित है। भौगोलिक रूप से पवाया 25°.76' उत्तरी अक्षांश से 78°.23' पूर्वी देशान्तर पर स्थित है। पवाया प्राचीन काल में 'पद्मावती' के नाम से जाना जाता था। पद्मावती (पवाया) का इतिहास प्रथम शताब्दी ईस्वी से लेकर वर्तमान काल तक निर्वाध रूप से मिलता है। पवाया में पुरातात्विक साक्ष्य बड़ी संख्या में विद्यमान है।

पवाया (पद्मावती) का सर्वप्रथम उल्लेख विष्णु पुराण में मिलता है, जहाँ नव नागों के शासन का उल्लेख मिलता है। वायु पुराण में भी पवाया (पद्मावती) तथा नव नागों का उल्लेख मिलता है। कतिपय विद्वान पवाया (पद्मावती) की संस्थापक का श्रेय नाग वंशीय शासक 'वीरसेन' को देते हैं। 11वीं शताब्दी खजुराहों के अभिलेखीय साक्ष्य पद्म राजवंश के शासक को पवाया (पद्मावती) की स्थापना का श्रेय देते हैं। पद्म से पद्मावती की स्थापना का यहाँ साक्ष्य प्रतीत होता है। 11वीं शताब्दी के खजुराहों के इन अभिलेखों में पद्मावती की उत्तम नगर व्यवस्था, सुनियोजित नगरीकरण भवन स्थापत्य कला आदि का सुंदर विवरण मिलता है। किन्तु यह तथ्य उल्लेखनीय है कि, पद्मावती को उच्च श्रेणी के सांस्कृतिक केन्द्र के रूप स्थापित

करने का श्रेय भारशिव राजवंश के शासकों को जाता है। पवाया (पद्मावती) की ऐतिहासिकता निर्विवाद है। कन्नौज नरेश हर्षवर्धन के दरबारी बाणभट्ट की रचना 'हर्षचरित' में भी 'पद्मावती' एवं नागों का उल्लेख मिलता है।²¹

गुप्तकालीन संस्कृत विद्वान भवभूति ने मालती माधव नामक नाटक में सिंधु एवं पार्वती (पारा) के संगम पद्मावती नगरी का उल्लेख किया है। भवभूति ने 'मालती माधव' में पद्मावती के राजकीय महलों, मंदिरों, बड़े-बड़े भवनों, नगर के प्रवेश द्वार आदि का उल्लेख किया है। नगर के प्रवेश द्वार के उल्लेख से प्रतीत होता है कि, पद्मावती, निश्चित रूप से चारों ओर से सुरक्षा प्राचीर से सुरक्षित रही होगी। वैसे भी पद्मावती को तीन ओर से सुरक्षा सिंधु एवं पार्वती नदियाँ देती थीं। पवाया (पद्मावती) का उल्लेख 11वीं शताब्दी के शासक भोज परमार ने अपने ग्रंथ 'सरस्वती कंठाभरण' में भी किया है। भोज परमार ने पारा (पार्वती) के किनारे पुर (पद्मावती) बिहार, वन, पहाड़ी, नागराज का उल्लेख किया है। पद्मावती पर नागवंशीय शासकों से पहले कुषाणों के क्षत्रप वनस्पर का शासन था।²²

इतिहासविद् वनस्पर का शासनकाल प्रथम शताब्दी ईसवी का उत्तरार्ध तथा द्वितीय शताब्दी ई. का पूर्वाध माना है। यहीं, वनस्पर के वंशजों बनाफर नाम से कालान्तर में जाना गया। यहीं, वनस्पर (बनाफर) के वंशज 12वीं शताब्दी में प्रसिद्ध वीर योद्धा आल्हा-ऊदल, इंदल, मलखान आदि थे। पद्मावती क्षेत्र में कुषाणों के साम्राज्य को भारशिव वंश (नागवंश) ने उखाड़ फेंका। भारशिव, शिव के परम भक्त थे और अपने कंधे पर शिवलिंग को धारण करते थे। पद्मावती के भारशिव वंश का संस्थापक 'नवनाग' को माना जाता है, बाद में नवनाग के नाम पर भारशिव वंश का नामकरण नवनाग वंश के नाम से प्रसिद्ध हुआ। पवाया (पद्मावती) में पुरातात्विक साक्ष्यों से तेरह नवनाग शासकों की सूचना मिलती है— वृषनाग, व्याघ्र, विभु, वसु, वीरसेन, स्कन्द, भीमनाग, बृहस्पति, देव (देवेन्द्र), प्रभाकर (पुंनाग), रविनाग, भवनाग, गणपति (गणेन्द्र)।²³

प्राचीन दुर्ग :

पद्मावती में पार्वती और सिन्धु नदी के संगम पर प्राचीन दुर्ग के साक्ष्य विद्यमान हैं। दुर्ग का निर्माता परमार वंशीय शासक पुण्यपाल या पुन्नपाल को माना जाता है। इसके पश्चात् दुर्ग में अनेक निर्माण नरवर के कछवाहा शासकों के शासनकाल में हुए। सोलहवीं शताब्दी में सिकंदर लोदी के सिपहसालार एवं 17 वीं शताब्दी में वीर सिंह बुंदेला के शासनकाल में भी दुर्ग में पुनः निर्माण और मरम्मत का कार्य हुआ। पद्मावती के दुर्ग से प्राप्त एक फारसी अभिलेख में दुर्ग के निर्माण का श्रेय सिकन्दर लोदी के सिपहसालार सफदर खान को दिया है। अभिलेखानुसार दुर्ग का निर्माण 1512 ई० में हुआ था।²⁴

इस अभिलेख में पवाया का नाम 'असकंदराबाद' बताया गया है। यह मध्यकालीन इतिहास का कटु सत्य है कि, आक्रांता मुसलमानों ने भारतीय सांस्कृतिक केन्द्रों को नष्ट

करके उन्हें इस्लामिक नामों में परिवर्तित करके प्राचीन भारतीय संस्कृति की जड़ों को उखाड़ने का प्रयास किया। किन्तु फिर भी हजार प्रहारों के बाद भी आज भारतीय संस्कृति जीवंत हैं। वस्तुतः पवाया के दुर्ग का वास्तविक स्वरूप कछवाहा शासकों के शासनकाल में ही सामने आया था। कालान्तर में समय-समय पर पवाया के दुर्ग पर अनेक शासकों का प्रभुत्व रहा। पवाया का दुर्ग लगभग 40 एकड़ क्षेत्रफल में फैला हुआ था। दुर्ग के दो प्रवेश द्वारों के साक्ष्य मिलते हैं, उत्तर-पश्चिमी एवं दक्षिण-पूर्वी दिशा के कोनों पर। इससे प्रतीत होता है कि, दुर्ग के चारों कोनों पर संभवतः प्रवेश द्वार रहे होंगे। मुख्य प्रवेश द्वार संभवतः उत्तर या उत्तर-पूर्वी दिशा में रहा होगा। दुर्ग की सुरक्षा देने के लिए परकोटा बना हुआ था तथा परकोटे को सुदृढ़ता देने के लिए और सुरक्षा को मजबूती देने के लिए बुर्जों का निर्माण किया गया था। दुर्ग का दक्षिणी-पश्चिमी बुर्ज आज भी देखा जा सकता है। बहुत संभव है कि, दुर्ग के चारों कोनों पर चार बुर्ज रहे होंगे। ध्वस्तावस्था में विद्यमान दुर्ग के आवासीय एवं प्रशासनिक भवनों का नामों-निशान मिट चुका है। दुर्ग के परकोटे की दीवार के साक्ष्य तो वर्तमान में भी मिलते हैं। दुर्ग का निर्माण ईंटों, चूने और चूने के प्लास्टर से किया गया था। दुर्ग के भवनों की छत पत्थर की पटियों से निर्मित थी। दुर्ग के निर्माण में प्रयुक्त अधिकांश सामग्री प्राचीन नागवंशीय भवनों के ध्वंसावशेषों से निर्मित हैं। दुर्ग की पश्चिमी दिशा से नदी के लिए सीढ़ियाँ जाती हैं, जोकि एक सुंदर पत्थर के घाट तक पहुँचाती है।²⁵

संदर्भ ग्रंथ

1. कृष्णन्, व० सु०—मध्य प्रदेश जिला गजेटियर ग्वालियर, भोपाल, 1968, पृ० 7, मिश्र, आर० एन० एवं शर्मा, एस० डी०—ग्वालियर दर्शन, प्रथम चरण, मनीषा, जीवाजी विश्वविद्यालय, ग्वालियर, मार्च 1980, पृ० 279, शर्मा, डॉ० आनन्द कुमार —माधवराव सिंधिया : व्यक्तित्व एवं कृतित्व, नई दिल्ली, 2010, पृ० 26
2. हरसी के कछवाहा वंश के वंशज श्री अमिताभ सिंह कुशवाह (कछवाह) से साक्षात्कार पर आधारित।
3. मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।
4. मस्तूरा के जाट जागीरदार के वंशज स्व. श्री वीरेन्द्र सिंह (मृत्यु 7 मई, 2021) एवं देवेन्द्र सिंह से साक्षात्कार पर आधारित।
5. लुअर्ड, सी०ई०—गजेटियर ग्वालियर रियासत, प्रथम जिल्द, 1907, पुनर्मुद्रण, भोपाल, 1996, पृ० 181
6. ग्वालियर राज्य पुरातत्व रिपोर्ट, ग्वालियर, 1933—34, पृ० 08, पाटील, डी० आर०—द डिस्क्रीपटिव एण्ड क्लासीफाईड लिस्ट ऑफ आर्कियोलोजिकल मॉन्युमेन्टस् इन मध्य भारत, स्टेट डिपार्टमेंट ग्वालियर ऑफ आर्कियोलोजी मध्य भारत गवर्नमेण्ट ग्वालियर, ग्वालियर, 1952, पृ० 93, एवं मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।
7. ग्वालियर राज्य पुरातत्व रिपोर्ट, ग्वालियर, 1933—34, पृ० 10—11, पाटील, डी० आर०—द डिस्क्रीपटिव एण्ड क्लासीफाईड लिस्ट ऑफ आर्कियोलोजिकल मॉन्युमेन्टस् इन मध्य भारत, स्टेट डिपार्टमेंट

- ग्वालियर ऑफ आर्कियोलोजी मध्य भारत गवर्नमेण्ट ग्वालियर, ग्वालियर, 1952, पृ० 19, एवं मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।
8. ग्वालियर राज्य पुरातत्व रिपोर्ट, ग्वालियर, 1933-34, पृ० 10-11, पाटील, डी० आर०-द डिस्क्रीपटिव एण्ड क्लासीफाईड लिस्ट ऑफ आर्कियोलोजिकल मॉन्युमेन्टस् इन मध्य भारत, स्टेट डिपार्टमेंट ग्वालियर ऑफ आर्कियोलोजी मध्य भारत गवर्नमेण्ट ग्वालियर, ग्वालियर, 1952, पृ० 20, एवं मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।
 9. मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।
 10. मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।
 11. मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।
 12. मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।
 13. मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।
 14. मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।
 15. मेरे द्वारा खोजे गये मोहनगढ़ ग्राम के अभिलेखों के विवरण पर आधारित है।
 16. देवगढ़ के कछवाहा वंश के वंशज श्री हनुमंत सिंह कछवाहा एवं उनके पुत्र श्री विक्रम सिंह कछवाहा से साक्षात्कार पर आधारित।
 17. तारीख-ए-जागीरदारान (ग्वालियर रियासत), जिल्द एक, ग्वालियर, 1913, पृ० 10
 18. मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।
 19. मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण के दौरान ग्रामीणों द्वारा दी गई सूचना पर आधारित।
 20. मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।
 21. कृष्णन्, व०सु०-मध्य प्रदेश जिला गजेटियर ग्वालियर, भोपाल, 1968, पृ० 473
 22. शर्मा, मोहनलाल- पद्मावती, भोपाल, 1971, पृ० 09-11
 23. शर्मा, मोहनलाल-पद्मावती, भोपाल, 1971, पृ० 13-31
 24. ग्वालियर राज्य पुरातत्व रिपोर्ट, ग्वालियर, 1933-34, पृ० 13, पाटील, डी० आर० - द डिस्क्रीपटिव एण्ड क्लासीफाईड लिस्ट ऑफ आर्कियोलोजिकल मॉन्युमेन्टस् इन मध्य भारत, स्टेट डिपार्टमेंट ग्वालियर ऑफ आर्कियोलोजी मध्य भारत गवर्नमेण्ट ग्वालियर, ग्वालियर, 1952, पृ० 110, शर्मा, मोहनलाल-पद्मावती, भोपाल, 1971, पृ० 32
 25. मेरे व्यक्तिगत सर्वेक्षण पर आधारित।



Great Power Politics in the Present World Order with Special Reference to Multipolar world: More Instable and Chaotic

—Vishakha Jha

Ph.D, Research Scholar
DAYALBAGH EDUCATION INSTITUTE DYALBAGH, AGRA
Department of Sociology & Political Science
Faculty of Social Science

Abstract

The issue of great power politics in the present world order is a key point for the acknowledgement of international politics. From the ancient period, power has been the main element of global politics; all state actors were involved in gaining more power in a anarchic world system. Though the great powers believe in peace policy but always indulge in violence for remaining power. Further the distribution of power among the states formulates the world order for instance when power were divided between two bloc the world order become bipolar, also when power were divided among the various major powers the world become Multipolar. Moreover in the uni-multipolar world order, we see the fragmentation of global power such as rise of BRIC countries(Brazil, Russia, India and China) along with the domination of USA itself. Thus we see the tussles, particularly between the rise of China as a great power and already existing hegemonic superpower, USA. It shows the different type of great power politics in the 21st century, where great powers are trying to avoid military confrontation because of the flux in power from military to economy while adopting the soft power strategy to trap its enemy for instance. China is adopting the bandwagon policy apart from adoption of balance power. Therefore the research paper mainly focuses on **multipolar world order, Power and world politics (Core idea of great power)and Great power politics.**

KEYWORDS : World Order, Power Politics, Great Power, Multipolar, Anarchy, Diplomacy.

Introduction

In the international politics the meaning of world order is construed as the distribution of power between and among the state actors that influences the stability of global system and makes a balance between conflict and

cooperation. Therefore in the global politics the core concept of world order is not relating with the systematic stable order itself but it shows the structure of global politics which is determined by the nature of the division of power for instance during the cold war period the power was distributed between the two major bloc—USA from west and USSR from east so the world order become bipolar. After the end of the cold war and with the emergence of sole superpower USA which creates the “New World Order” that was unipolar. Thus by the advance of globalization and the rise of other global powers like BRICS (Brazil, Russia, India, China and South Africa) had challenged the hegemony of USA and form the world order as Multipolar. Therefore the core idea of the world order is “The distribution of power between and amongst states and other key actors giving rise to a relatively stable pattern of relationships and behaviors” (Heywood, 2014; p.223) .Moreover realist scholars argued that in the anarchic global structure where all nation states are trying to expand their own share of international power that makes the structure of world order, instable and conflictual for instance Han Morgenthau’s “Politics Among Nations” 1948 stated that “International politics is struggle for power where all existing and rising powers seek to maximize its own share of world power.

A Multipolar world order

Since the decline of unipolarity provided the path for multipolarity that refers to the global system in which there are two or more global powers exist; so here we see the fragmentation of power among the state actors in the international system. Now Samuel P. Huntington’s theory of clash of civilization and the making of world order in 1996 predicted that the 21st century world order will be conflictual neither because of the ideology nor the cause of economic tussle, rather, the conflict arises because of the war between civilization of great powers such as struggle arises between the Chinese and western civilization or struggle between the fundamentalist from west and Islamic civilization. In 1987, Paul Kennedy, a great historian of Yale university predicted the Multipolar world order in his famous book “The rise and fall of great powers” that “the balance of military power will shift over the coming 20 and 30 years and creating a truly Multipolar world around 2009.” Further in 8 January 1978 French president Valery Giscard ‘D’ Estaing described the Multipolar world order as a “means to attain our grand objective namely the organization of a Multipolar world which will not be limited by the decisions made by two superpowers alone”. Therefore realist scholars also predicted that the Multipolar world order will be more instable and chaotic because now all states have the dream to become a great power which influence the global system, as for the lust of power nation states will tries to balance each other. In opposition to it, the liberal school of thought believed that because

of the decentralization of power the concept of interdependency will increase that will promote peace and cooperation in the world society. Nonetheless in the 21st century the status quo of the USA keeps changing because of the emergence of the regional great powers in their continents and also influence the world affairs they may indirectly or directly prevent the hegemonic status of USA and challenged the “basic norms of the system” (Baylis and Smith, world politics, p.79). Moreover the rise of ‘BRICS’ (Brazil, Russia, India and China) countries who are developing great powers who dominating the world affairs. The Goldman Sachs’ BRICS report predicted that “the BRICS economies (Brazil, Russia, India, China) would be bigger than the G8’s in 2050”. Particularly in the context with China who from ancient time possessed efficient natural resources, space, skilled men for the political power, modern moral ideas for achievement of its ends and modern technology etc.

At present major poles are quickly growing powers such as China, Russia, India, South Africa, Brazil so Huntington also viewed that in the Multipolar world USA is also maintaining its power and position in all sphere and on the other side USA is also very firmly being diplomatic for the protection of its hegemonic position in the world politics. According to Smita Purushattham “there is near unanimity that the world is evolving towards a Multipolar order and there are many theories regarding the candidates or the poles”. In 1997 Henry Kissinger in his book World order stated that “the decline of unipolar order and the rise of Russia, Japan, China, and even India” makes the global scenario more chaotic because of the great power politics in international politics. Since the emergence of new powers that are able to challenge US hegemony rendered the world order as Multipolar. There are mainly two different view such as Neorealist who have argued that the rise of great powers will increase the possibility of instability and chaos because at present there are various states are in the list of great power, and all are preventing the paths of other for the fulfillment of the objective of hegemonic great power. For instance John Mearsheimer stated in his famous book “*The tragedy of great power politics*” (1990) that the great powers ambitions in the anarchic world system make the imbalance of power that would increase the instability and also chaos as we see the present great tussle between the rising power China and already existing hegemonic power, United State.

Power and world politics

International politics is a struggle for power which is the ultimate aim of world politics power. States define its goal in terms of a religious, philosophical, economic, social term etc. for that they used its force or cooperative method it is completed by the power and it is done for gaining power. For instance Woodrow Wilson wanted to establish democratic principle, the Nazi wanted to open Eastern Europe to German colonization Therefore the concept of power

has been prominent in international politics. For instance Kautilya's wrote about power in his famous book "*Ashashtra*" in the 4th century BC as the "Possession of strength derived from three elements: - knowledge, military, and valor" further Robert A. Dahl (1957) has suggested that the terms "power is basic intuitive notion of 'A' causing (or having the ability to cause) 'B' otherwise would not do (here 'A' exercises influence while 'B' refers to being influenced). Thus power is the ability to influence the outcome of events in the sense of having the power to do something it also include the ability to conduct its own affairs without the interference of other countries. The power is classified in various ways that are: - A) In terms of capability- in the 18th century "the power of individual states was conceived to be susceptible of measurement by certain well defined factors" (Gulick 1955) including population, territory, wealth, armies and navies. B) Second in terms of relationship- thus the elements of national power approach depicted power as a possession or property of states. This approach was challenged during the last half of the 20th century by "relational power" approach developed in various discipline like psychology, philosophy, sociology, economics and political science (Baldwin 1989, Barry 1976, Cartwright 1965, Dhal 1957, Oppenheim 1981)—

- (a) **Compellance**- it is either by getting B to do what B would not otherwise have done
- (b) **Deterrence**– as preventing B from doing what B would otherwise have done.
- (c) **In terms of structure**- power is the ability to shape the frameworks within which global actors relate to one another. Here the notable point is that power is the one nation ability to influence the world.
- (d) **Soft power**– this term is firstly used by Joseph Nye in the book "*Future of power*" (2001). He states "soft power is ability to affect others through the agenda persuading and eliciting positive in order to obtain preferred outcomes".
- (e) **Hard power**– is command power; the ability to change the action and desire of others by the using force, threats, sanctioned. F) Smart power is blend of soft and hard powers.

Further with the changing power equations and rising power in the international politics the world order become Multipolar with a number of other great powers emerging in world order. In particular China has emerged as the great power next to the USA. The great power status remains the "special category" of the status around the world thus Hedley Bull in his famous book *The Anarchical Society* (1977) stated that "In addition to being in the front rank of military capabilities , a great power must be recognized by others and conceived by its own leaders and peoples to have special

rights and duties. Great power for example asserts and are accorded rights to play a part in determining the issues that affect the peace and security of the international system as a whole. They accept the duty and are thought by others to have the duty of modifying their policies in the light of the managerial responsibility they bear". Moreover great powers are those who just not have the economic, political, geographical, resource, military but also they must possess the dominating leadership quality and an active participation of states in international politics. Insofar Kenneth Waltz in *Theory of international politics* (1979) define the meaning of great powers such as "the great powers extraordinary position in the international system enable them to undertake tasks that other states have neither the incentive nor the ability to perform" For Levy," most importantly, a great power possesses a high level of military capabilities relative to other states" John J. Mearsheimer "The tragedy of great power politics" (2001). For Martin Wight, "A great power is one that can afford to take any other power whatever in single combat".

Great power politics

Great powers are always searching for an opportunity to gain power over their rivals to become a hegemon and they seek to maximize their share of world power. Through the lens of realism we can identify the great power politics in the Multipolar World Order. There are five assumptions that the realist makes to show why states pursue power ? Realist considers that the sovereign state are the main actor of international politics called "statism" meaning sovereign state. The international system is anarchic where no central authority exists. They depict a world characterized by security competition and war where there is no government over governments. Second assumption that the great powers inherently possess some offensive military capability. First is to provide security and second is to become great power. Third assumption that states can never be certain about other states' intentions, specifically no states can be sure that another state will not use its offensive military capability to attack the first state. For the protection of the its national interest states will definitely behave aggressively. Fourth assumption, survival is the primary goal of great powers specifically states seek to maintain their territorial integrity and the autonomy of their domestic political order so security is the most important objective of the state nation. Fifth is that the great powers are rational actors, they are aware of their external environment, they think strategically about, how to survive in it. So, great powers behaviour have been determined by the "3"s that are statism, survival and self-help. Great powers fear each other, they regard each other with the suspicion, and they worry that war might occur any time but notable point is that fear varies according to time and space, thus the relation to international politics has a

dynamic quality. It change, with the flux in power which may push a nation into the forefront of the power struggle or may deprive a nation of the ability to participate actively in it. For instance during the second world war USA and USSR belong to the same allies group but after the end of it both will be the rivals of each other during cold war. All great powers are potential enemies like UK, France, and Germany were friends in the end of the cold war but UK and France immediately felt fear of potential of United Germany. The incidence of 9/11 shows how the terror war shows the absence of a central authority which protect threatened states. Thus fear is the motivating force in world politics. In the international politics the idea is that "God helps those who help themselves" so it is clear that states are selfish in international politics so nation states must do work for its survival. Great powers always behave aggressively; they seek to maximize its own share of power when great power achieves a distinct military advantage over its rivals. They are looking for the chance for gaining more power aim to become hegemon. Further great power tend to have zero sum game theory where one state's gain in power is another states' loss of power. Offensive realists always believed in the maximization of power. John J Mearsheimer believed the in the anarchical situation all states must expand its power for the protection of its national interests. Realist also gave the concept of the Security dilemma" "it is the essence of the dilemma that measures the power, John Herz first introduced the security dilemma in a 1950 article in the journal *World Politics*. After discussing the anarchic nature of international politics, he writes, "Striving to attain security from . . . attack, [states] are driven to acquire more and more power in order to escape from the impact of the power of others. This, in turn, renders the others more insecure and compels them to prepare for the worst. Herz's analysis is clear: the best way for a state to survive in anarchy is to take advantage of other states and gain power at their expense.

CONCLUSION

In concluding lines we can say that the great power politics is the essence of the international politics that makes the world order more chaotic and unstable. From the ancient times till now all nations states are trying to be a great power and then hegemon so they seek to maximize its own share of world power. They not ready to lose its national interest in any circumstances. Thus for fulfillment of this objective they are involved in the great power politics for balancing each other. Therefore realist's argument has been very strong in the context with the great power politics as "No states are friends and no one is enemy in the international relations" and as Kautilya stated that all nation states must adopt the *sam, dam, dand, and bhed* policy in the international politics.

References

- ◆ Baylis, J, Smith S. and Owens ,P., *The Globalization of World Politics :An Introduction to International Relations*, USA, Oxford University Press, January 1, 2008, pp.90-105
- ◆ Choudhury, Suvolaxmi Dutta, “Sun Tzu’s The Art of War through the Prism of Political Realism”, *Economic and Political Weekly*, Vol.L3, No.2, January 13, 2018, P.39-45.
- ◆ Grinin, Leonid.E, “World order in the past, present and future”, *Social Evolution and History*, March, 2016.
- ◆ Heng, Kim Kong, “The Rise of China: Global Threat or international peace?” *US Occasional Paper Series*, Vol.1, Issue.1, 2017, P.1-18.
- ◆ Heywood, Andrew, “Global Politics”, 2014, Palgrave Macmillan, P.54-65.
- ◆ <http://www.google.co.in/amp/www.thehindu.com/opiniopn/lead/the-new-bipolarity-in-asia/article20723195.ece/amp/>
- ◆ <http://www.google.co.in/amp/www.thehindu.com/opinoion/lead/power-games-at-the-tri-junction/article19245716.ece/amp/>
- ◆ <http://www.google.co.in/amp/www.thehindu.com/opinion/lead/mapping-the-chineses-century/article22897453.ece/amp/>
- ◆ <http://www.google.co.in/amp/www.thehindu.com/opinion/op-ed/Russia-then-China-now/article17093874.ece/amp/>
- ◆ <http://www.google.co.in/amp/www.thehindu.com/opinion/lead/looking-for-balance-in-power/article21665570.ece/amp/>
- ◆ Mearsheimer, John, “Power and Fear in great power politics” (ed.), “One Hundred year commemoration to Hans Morgenthau”, Semenenko foundation, January 1, 2004 P. 184-196.
- ◆ Pant, Harsh, “The India’s relations with China (ed.) “Handbook of India’s International Relations”, David Scott (2015), Routledge Taylor and Francis Group, London and New York, 233-242.
- ◆ Pumphrey W. Carolyn, “The rise of china in Asia: security implication”, ISBN 1584870826, Jan 2002, PP- 1-305.
- ◆ Sorensen, G, Jackson, R, “Introduction to International Relation theories and approaches”, 2017, Oxford University Press, New Delhi, P.59-96.
- ◆ [Statistics time.com/economy/projected-world-gdp-ranking.php](http://Statistics.time.com/economy/projected-world-gdp-ranking.php).
- ◆ WWW –stage. Foreign affairs. Org.
- ◆ Till Geoffrery, “A new type of great power relationship between the united states and china the military dimension , strategic studies institute and U Sarmy war college press ,sep 2014
- ◆ Xuetong Yan, “The Rise of china and its power status, Chinese journal of international politics Vol.1, 2006, PP 5-33.



The Neo-liberal Adventures of the First World in the Third World: A Case of 21st Century Neo-Colonialism.

Mridani Pandey

Assistant Professor
S.S. Khanna Girls' Degree College,
University of Allahabad, Prayagraj

Abstract :

The economic landscape of the present world order depicts a dismal picture of polarization in terms of advancement and growth. The reinforcement of the colonial tradition in the form of Neoliberal Capitalist Order is expressly constraining the intellectual, political and most importantly economic advancement of the newly independent nations of Asia, Africa and Latin America. The neoliberal ventures of the first world in these countries under the veil of an integrated capitalist network progressing along the lines of globalisation constitutes the ideological edifice of Neo-Colonialism. The objective of this paper would be to analyse the forces that are presently employed by the First World to impede the developmental leap that the Third World is determined to take. The paper would explore the reasons behind the creation of an international hierarchy that is a natural outcome of this inherently conflicted system of free-market capitalism.

Keywords : Neoliberalism, Capitalism, Neo-Colonialism, Third-World Politics, International Political Economy.

"For isn't it odd that the only language I have in which to speak of the crime is the language of the criminal who committed the crime."

-Jamaica Kincaid (A Small Place)

In almost the middle of the 20th century, a revolution took place that marked the emancipation of the former colonies at the hands of certain imperialist powers whereby their whole socio-politico-economic system was practically overturned. The age of imperialism, beginning roughly around the late 18th century spread through the whole of 19th century and almost the middle of the 20th century after which the process of liberation began. Though often used interchangeably, the terms colonialism and imperialism are different in spirit. While colonialism is the supposed practice of captivating smaller, less powerful nations, imperialism happens to be the policy of exerting control over a vast region and the rationale behind the creation of an empire.

It is easily observable that there is fine line between the concepts of colonialism and imperialism, but it is equally undeniable that both the strategic endeavours plagued the world for almost two centuries and have left an indelible legacy that the world is reeling under, even though decades have passed since the independence of colonies. This brings us to the larger question of whether colonies really gained independence? Is humanity out of the menacles of colonialism and have the newly independent countries overcome the consequences of their political and economic subordination? These are the questions introspected in this analysis by the scrutiny of post-colonial expedition of former colonies in the wake of globalization and a neo-liberal world economic order. In this context, it is pertinent to develop and define the concept of Neo-colonialism which happens to be a rather new notion emanating from the continual servitude that many countries in Asia and almost the whole of Africa have been subjected to. It is a conception developed in the backdrop of unified forces of Globalization and the system of interdependence of economies.

It is common knowledge that the process of decolonization began with the end of the 2nd World War. "Between 1945 and 1960, three dozen new states in Asia and Africa achieved autonomy or outright independence from their European colonial rulers."¹ The sudden upsurge of newly independent colonies equipped with natural resources and raw materials and inhabiting strategic locations (some of them occupying the most geographically relevant positions) created anomaly and a sense of insecurity among the developed West which was emphatically preoccupied with the Cold War during that time. This new state of affairs altered the global status quo or, to be precise, carried the potential to revamp the world economic and political order. One feature that was characteristic of the newly independent countries was their acute impoverishment and Unstable political situation. Despite this elemental handicap, those countries (roughly constituting the Third World) were brimming with the spirit of self-determination and were unified in their quest for social and economic emancipation. This reality was well acknowledged by the colonising countries of the West who were essentially adamant in not losing the strings of control. Therefore, for the maintenance and preservation of their antiquate hegemony or dominance, these countries construed a modern system of ascendancy that would relocate their power. For the consolidation of this system, an economic environment of free-trade was instituted based on the principles of *Laissez-faire* economy and a capitalist model that would be global in nature. The plan was to virtually monopolize the entire financial market by gaining control over the pooled up financial capital and the technological acumen. The project was known as globalization

1. Office of the Historian, Department of State, United States of America

and the phenomena was known as Neo-colonialism with the ultimate impelling force being the persevering subordination of the colonies.

The present world order, though, has its own inadequacies but is characterised by a limited sense of justice and an incipient trend of transparency with the advent of global organisations like the United Nations and a plethora of self-determinant regional groupings. In this age, an outright endangerment of individual and national interest at the hands of powerful nations is out of question. Hence, the power-holders involve in carefully deliberated and well-modulated procedures so as to administer their ascendancy over the world. These novel manoeuvres constitute what has come to be known as 'Neo-colonialism'. It has permeated almost all the facets of contemporary economic and social realities. It is so comprehensive in its approach that in the quest to define it we often end up restricting it. Therefore, "neo-colonialism is the colonial policy of the era of the general crisis of capitalism and the transition to socialism implemented by the imperialist powers in relation to the former and existing colonies by means of a more subtle methods and manoeuvres so as to propagate and consolidate capitalism and impede the advance of the national liberation movement, extract the largest possible profits and strengthen the economic, political, ideological and military-strategic footholds of imperialism."² In a way, neo-liberalism happens to be the vile pursuit of economic profits from the already impoverished countries of Asia, Africa and Latin America by the employment of more sophisticated methods that don't ostensibly effectuate their economic exhaustion. This episode of neo-colonialism is more conceptual in nature in comparison to relatively physical essence of colonialism. Neo-colonialism has deeper underpinnings connected to more profound ambitions on the part of the West. The singular objective of colonialism happened to be economic in nature that had to take political and social overturns due to indispensability. The new embodiment of colonialism runs through a myriad of dimensions and doesn't confine to essentially commercial nature of dominance. It is ideological, technological, political, maritime, etc. in nature. Neo-colonialism commands distinct spheres of influence that not only amplify the governing domain of the first world but also restrict the space for the third world countries. The developed countries of the West are impotently cashing on the problems inherited by the third world from their colonial past in the form of grotesque poverty, widespread illiteracy, socio-political backwardness, lack of technology and almost negligible competitive skills. "In this new neo-colonial era, the

-
2. Vakhrushev, V. (1973). *Neo-colonialism: Methods and Manoeuvres*, Moscow. Progress Publishers
 3. Valencia M. J., (2020, December 22). *The New 'Neo-colonialism' in South-East Asia*. Retrieved from *Pearls and Irritations: John Menadue's Public Policy Journal*.
-

methods of ‘colonialism’ may have changed – but not the fundamental intent of subjugating these nations to their national interest. Now instead of physical conquering and occupation, countries are trying to impose their respective economic and ideational norms and values.”³ These economic ventures have created an ecosystem of the virtual dominance of the First World countries who have made effective inroads into the commercial landscape of the Third World countries. This unabridged ecosystem has taken the form of neo-liberal capitalism which is nothing but the 21st century revised and flagrant version of the 19th century liberalism. While the liberalism of that time as envisaged by scholars was somewhat restricted to the West and was multi-faceted, neo-liberalism of today’s era is non-spacial and essentially economic in nature. Before alluding it with the neo-colonial pursuits of the West, it would be proper to understand what it truly stands for. “Neo-liberal capitalism is the term used to describe the phase of capitalism where restrictions on the global flows of commodities and capital, including capital in the form of finance, have been substantially removed.”⁴ Thus, neo-liberal capitalism is a framework in which barriers to international trade are lifted and the whole financial structure is regulated by free market forces with incidences of restricted synchronization and interference on the part of certain international organizations. Once nations get intertwined in this complex web of international financial course, their respective stake in their own economy gets constricted and their autonomy to arbitrate upon crucial decisions gets canonized. The national economies get appropriated in the global economy so well and so deep that every commotion in the economic system taking place at any far off power centre has a direct bearing upon their domestic market. Neo-liberal capitalism has metamorphized the very nature of state which so far stood for national interest constantly preserving its national character and identity while at the same time furthering its economic interest. Now, the State has ended up being a stooge to the agency of the corporate financial oligarchy. This system has fashioned a false impression of growth and development that has little candour when looked up closely. It would be highly erroneous to not investigate the real veracity of this free market trade system and validate (or invalidate) its sky-souring claims of stimulating growth and upgrading the standard of living in the Third World. The hallmark of neo-liberal order is that the economic growth that its crusaders proclaim about is in itself contestable owing to the fact that this growth is actually restricted to some areas of the world and has facilitated the creation of a rift both within and among nations. Income inequalities, loss of livelihood of traditional workforce, artisans and peasants, extreme bankruptcy of indigenous agriculture and compulsive consumerism are all

4. Patnaik, P., (2017, October 24). *Neo-liberal Capitalism and its Crisis*. Retrieved from www.networkideas.org; Oct 24, 2017

the offshoots of free market capitalism. In most cases, technology, resources, and capital are monopolized by the First World that grinds its axe by capitalizing to the extent of exhausting the colossal amount of labour that the Third World has to offer. This clear differentiation is the emblem of this order that has got comfortably seated in the veil of globalization.

If we attempt to outline the implications of globalization on the Third World after decolonization, the academic premise of post-colonialism and post-colonial studies would come into context. Post-colonialism is the critical and analytical intellectual space configurating the economic, linguistic, political, social and cultural space that the colonial and imperial order has managed to construe and the colonial vestige left with the former colonies that they inherited in the form of legacy. Taken historically, it begins with the onset of 20th century. "Post-colonialism emphasizes colonial plunder, a complex structure of underdevelopment and external political control in explaining the decline of the East."⁵ Post-colonialism is the complex process of upholding identity and continually forging forward for the achievement of goals and growth perception. It is the history of the attempt on the part of the former colonies to break free from the conscientiously fabricated social constructions of the colonial times whereby it appears that the future of the Third World has already been written by the First World who happened to be not just their masters, but also their destinator who are even now in the post-colonial era, engaging with these colonies. "This politics of post colonial engagement, defined here as the simultaneous task of deconstructing, historicizing and denaturalizing all identities (national, ethnic, linguistic, religious.)"⁶ Therefore, post-colonialism deals with the cultural, economic and political impact of colonialism over the society, government and individuals of the colonised countries of the world. It tends to relate their present destituteness with the past experiences that they had. It also highlights the contemporary mechanisms employed by the First World in their quest for sustaining the preceding order and perpetuating a novel system that diametrically favours them and their allies. This claim can be upheld by the support of masculine data and present economic condition of countries in Asia, Africa and Latin America.

The process of neo-colonialism has evolved in the background of Globalisation. It is the consequence of the coaction of economic globalisation and neo-liberalism in the panorama post-colonial setting. It's edifice is based in the premise of certain moments in history like decolonization, US hegemony, the American consolidation of world economy, springing up of the Bretton Woods Institutions and their holding control over global commerce, end of the Cold

5. Krishna, S. (2009). *Globalization and Post-Colonialism: Hegemony and Resistance in the 21st Century*. Rawat Publications.
6. Krishna, S. (2000). *Post-Colonial Insecurities: India, Sri Lanka and the Question of Nationhood*. Oxford University Press.

War and the resultant defeat of communism which diminished the only viable alternative present against capitalism, proven inadequacy of Keynesianism and the Rise of the Rest. Against this backdrop, the newly independent countries of Asia, Africa and Latin America embarked on their journey of democratization, growth and development. Though most of these countries were enlightened and cautious enough to follow an independent route to development, not falling prey to the temptations of Western norms and ways, yet they could not stay confined for long. Despite consolidating politically in the form of NAM, these countries could not help but economically align with the West for their banal requirements. Given their long period of colonial subjugation unilaterally composed of the selective imposition of ideas of free trade, most of the newly independent countries were following inhibition in adopting the modernization school, especially considering its inherent euro centrist tendencies. But their need for capital, technological knowhow, the inertia of pre-existing patterns of colonial trade and investments and cultural domination over the Third World countries during the era of colonialism made them dependent on the West.⁷ Making inroads into the political and economic atmosphere of the Third World is a phenomena deeply entrenched in the nature of Western politics. These inroads are not just ideational but are also often military in nature. Whenever any Third World country tries to follow an independent policy breaking itself free from the clutches of their control, the West doesn't dither from beguiling their actions through their invigorate military strength. As we can observe that when the democratically elected Prime Minister of Iran, Mohammed Mossadegh made it a point to nationalize the oil industry that happened to be formerly monopolized by a British Multinational in the 1950s, a coup pulled off by the American intelligence agency CIA (in close relation with the British) overthrew his regime. This is apparently just one example among a plethora of orchestrated coups and uncalled for interferences that the West got involved in so as to dictate the Third World.

It will be quite relevant here to mention that the impact of free market trade system and the corresponding integration of regional markets has so far been extremely profitable for the First World. The overall GNP annual growth rates in the First World countries has progressed from 2.5% per annum during 1873-1913 which fell to about 1.9% per annum in 1915-1950. But in the aftermath of war, it increased to 4.9% per annum during 1950-1973.⁸ In sharp contrast, the growth pattern in the Third World was not aligned with the West and developmental process was restricted to a few countries which

7. Krishna, S. (2009). *Globalization and Post-Colonialism: Hegemony and Resistance in the 21st Century*. Rawat Publications.

8. I.b.i.d.

9. Amsden, A. H. (2004). *The Rise of the Rest: Challenges to the West from Late-Industrializing Economies*. Oxford University Press.

came to be known as the Newly Industrialized Countries (NICs). These were South Korea, Hong-Kong, Taiwan and Singapore which were later joined by China, India, Indonesia, Thailand, Turkey, etc. Their rise to power is often

Growth in GNP Per Capita in the Period 1966-1985

	Avg. ann. GDP growth rate per capita 1966-1985 (%)	Per capita GNP 1985 (\$)	Life expectancy at birth (Years)	Infant mortality per 1,000 live births	Literacy (%)	PQLI 1985 ²
Developed countries	2.7	10,169	74	15	99	96
Developing countries	1.7	720	61	72	61	66
Africa	1.1	683	52	111	45	49
Africa—low income ³	-0.3	231	48	126	41	43

Source: Adapted from Michael Todaro, *Economic Development in the Third World*, 4th ed. (New York: Longman, 1989), 40-49.
¹The Physical Quality of Life Index (PQLI) is a composite index based on life expectancy at age one, infant mortality, and literacy. See Todaro, 60, 108-13.
²There were thirty-one of fifty-three African countries in this category, all of which were located in sub-Saharan Africa. Low-income countries had per capita GDPs under \$470.

termed as “The Rise of the Rest.”⁹ Apart from these economies, the rest of the Third World comprised of parts of Asia and Latin America and the whole of Africa have actually fed the West while trying to compete with them by being a disenfranchised actor in their neo-liberal edifice. This state of affairs can be upheld by scrutinizing the wide range of inconsistency between the two worlds in terms of the quantifiable phenomena of life expectancy, per capita GNP, infant mortality, literacy, etc. and inquantifiable phenomena comprising of lack of social awareness, prevalence of social evils, social immobility, red tapism and rigidity in the political system. The per capita growth in the Third World also remains stunted owing to the fact that these countries are immensely overpopulated compared to the extent that they can cater to. Hence, even with some cases of overall growth being somewhat equal to that of the West, they fall miserably short in the sense that they have more individuals to feed. A look at the growth in the GNP per capita of the world during the period 1966-1985 would clear the picture.

¹⁰With the crystallization of the Bretton Woods institutions, a new era of neo-liberal politics intruding all areas of economics began. The institutions like the WTO, IMF and World Bank worked on the precept of political intervention to amend economic wrongs. They were supposedly formed to bring equity in world trade but it is quite paradoxical that their political encroachment in the private affairs of the Third World in the form of Structural Adjustment Program and a number of other policies went quite against their manifested defense of the liberal order and free trade system. These institutions rolled out their policy mechanisms in order to deal with the grotesque debt crisis that the Third World governments were immersed in. They also provided easy loans to these countries to expedite their developmental process. All these loans granted by these

10. Source: Adapted from Todaro, M. (1989). *Economic Development in the Third World*, 4th ed. Longman.

institutions which were practically governed by the developed nations not only enlarged the debt crisis of the affected economies but also nurtured their own economies at home. For example, the IMF offered credit to the Third World countries for the sake of capacitating them to carry out borrowing from the private banks worldwide so that the financial flow in the world i.e. the investments are kept up. The program was heavily sponsored by the bureaucracy deep-seated in the developing countries. Therefore, the eventual onus fell on the corrupt disorderly borrowing by the Third World. The fact that a humungous amount of money (Dollars and Euro) was floating in the world market ready to be invested in any part of the world, deliberately reckless in crushing the domestic market, agriculture, indigenous artisans and small scale producers was cautiously forgotten.

Way Forward

The above discussion intelligibly explains the convoluted web of neo-liberal capitalism that the Third World is caught into which happens to perpetuate and often amplify their impoverishment. The only way forward is to construct a working alternative to capitalism and create independent supply chain. Neo-colonialism would continue so long as the Third World does not achieve economic independence. The de-colonization that took place in the aftermath of 1945 inaugurated the era of political emancipation for the colonies, now is the high time to emancipate them from the economic slavery that they are entrenched in. Empirical examination of present trade practices and calculating the gains and losses can be a foot in the right direction. Emphasis on the State, that has apparently lost its relevance in the midst of globalization is required. Appropriate State control in fixing the inequity of free market is the need of the hour. The Third World can also follow the independent model formulated by the four Asian giants to overcome the encumbrances featured by neo-colonialism. It is important for the Third World countries that are deeply integrated in the International finance system to dissociate their economies and administer autonomy in their economic pursuits. Subjection of the Third World at the hands of the developed West may have been a historic truth but it can't be the norm. The Third World can explore their economic potential by disrupting this neo-colonial system the way they collectively confided in their right to self-determination when their national identity was in jeopardy during the colonial era. They should be scrupulously informed that this is not a different situation.

References:

1. Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
2. Amin, S. (1997). *Capitalism in the age of globalization: The management of*

- contemporary society*. Zed Books.
3. Parthasarathi, P. (2011). *Why Europe grew rich and Asia did not: Global economic divergence, 1600-1850*. Cambridge University Press.
 4. Dasgupta, B. (2005). *Globalization: India's adjustment experience*. Sage Publications.
 5. Ghosh, P. (1984). *Economic integration and third world development*. Greenwood Press.
 6. Krishna, S. (2009). *Globalization and Post-Colonialism: Hegemony and Resistance in the 21st Century*. Rawat Publications.
 7. Amsden, A. H. (2004). *The Rise of the Rest: Challenges to the West from Late-Industrializing Economies*. Oxford University Press.
 8. Krishna, S. (2000). *Post-Colonial Insecurities: India, Sri Lanka and the Question of Nationhood*. Oxford University Press.
 9. Vakhrushev, V. (1973). *Neo-colonialism: Methods and Manoeuvres*, Moscow. Progress Publishers.
 10. Nkrumah, K. (1966). *Neo-Colonialism: the last stage of imperialism*, London. Thomas Nelson and Sons, Ltd.
 11. Dr. Stephen, A. (2005). *Development agenda of third world countries under the WTO regime: 2 Volumes*.
 12. Jai, B.P.S. (2004). *Multinationals in India: Managing the interface of cultures*, London; New Delhi. Sage Publications.
 13. Balakrishnan, P. (2015). *Economic growth and it's distribution in India*. Orient Blackswan.
 14. Baylis, J., Smith, S., & Owens, P. (Eds). (2020). *The globalization of world politics (8th ed.)*. Oxford University Press.



भारत नेपाल सीमा प्रबन्धन : भारतीय राष्ट्रीय सुरक्षा के विशेष सन्दर्भ में

डॉ. दीपक

एसोसिएट प्रोफेसर
रक्षा एवं स्त्रातेजिक अध्ययन विभाग
हेमवती नन्दन बहुगुणा राजकीय स्नातकोत्तर महाविद्यालय
नैनी, प्रयागराज

सारांश

प्रस्तुत शोध पत्र का मुख्य उद्देश्य भारत नेपाल सम्बन्धों के वृहत परिप्रेक्ष्य नेपाल सीमा से भारत की राष्ट्रीय सुरक्षा के समक्ष उत्पन्न हो रही चुनौतियों के मूल उद्भव तथा प्रकृति का अध्ययन करने के साथ ही साथ, भारत द्वारा एकपक्षीय रूप से नेपाल सीमा के संरचनात्मक व प्रकार्यात्मक प्रबन्धन के लिये उठाए गए कदमों का और भारत नेपाल दोनों देशों द्वारा सीमा प्रबन्धन हेतु किए गए साझा प्रयासों का अध्ययन करना है एवं नवीन सुरक्षा चुनौतियों से निपटने हेतु सीमा प्रबन्धन के नवीन तंत्र विकसित करने की संभावनाओं का भी पता लगाना है।

संकेत शब्द : भारत, नेपाल, सीमा, प्रबंधन, राष्ट्रीय सुरक्षा

प्रस्तावना

सुरक्षा किसी भी राष्ट्र के लिए प्राथमिक हित का विषय होती है। यह राष्ट्र के अस्तित्व से जुड़ा हुआ प्रश्न है तथा राष्ट्र के अन्य सभी महत्वपूर्ण हित भी कमोवेश इसी तत्व पर निर्भर है। स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद से ही राष्ट्रीय सुरक्षा भारत के समक्ष गम्भीर चिन्ता का विषय रही है। परन्तु आज राष्ट्रीय सुरक्षा के समक्ष उत्पन्न हो रही नित नवीन चुनौतियों ने भारत की इस चिन्ता को और अधिक व्यापक बना दिया। वस्तुतः भारत की सुरक्षा के समक्ष परम्परागत खतरा इसके पड़ोसियों से लगी सीमाओं से उत्पन्न हो रहा है। पाकिस्तान, बांग्लादेश, नेपाल, भूटान, चीन आदि देशों से भारत को प्रारम्भ से ही बाह्य सुरक्षा चुनौतियाँ मिलती रही हैं। परन्तु इन सभी राष्ट्रों में नेपाल की सीमा से भारत की राष्ट्रीय सुरक्षा सर्वाधिक प्रभावित हो रही है क्योंकि नेपाल की सीमा से भारत के समक्ष न केवल बाह्य सुरक्षा खतरा उत्पन्न हो रहा है अपितु यह भारत की आन्तरिक सुरक्षा के समक्ष निरन्तर गम्भीर चुनौतियाँ प्रस्तुत कर रही है। इन चुनौतियों के खतरों से निपटने हेतु भारत नेपाल मुक्त सीमा का उचित प्रबन्धन अत्यन्त आवश्यक है।

भारत नेपाल सीमा का निर्धारण

भारत सदैव ही अपने पड़ोसियों से अच्छे सम्बन्ध बनाने हेतु प्रयासरत रहा है। नेपाल भी इसका अपवाद नहीं है। नेपाल के साथ भारत के न केवल भौगोलिक बल्कि ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक सम्बन्ध भी रहे हैं भारत-नेपाल सीमा भारत और नेपाल के बीच चलने वाली एक खुली अंतरराष्ट्रीय सीमा है। 1,770 किमी (1,099.83 मील) लंबी रेंज में हिमालय क्षेत्र के साथ-साथ भारत-गंगा का मैदान भी शामिल है।¹ नेपाल और ब्रिटिश राज के बीच 1816 की सुगौली संधि के बाद वर्तमान सीमा का सीमांकन किया गया था। भारतीय स्वतंत्रता के बाद, वर्तमान सीमा को नेपाल और भारत गणराज्य के बीच की सीमा के रूप में मान्यता दी गई थी। सीमा पश्चिम में तिनकार दर्रे के पास चीन के साथ पश्चिमी यात्रा पर शुरू होती है। इसके बाद यह हिमालय, शिवालिक पहाड़ियों और फिर गंगा के मैदान से होते हुए दक्षिण-पश्चिम की ओर बढ़ता है, शुरू में भूमि के ऊपर और फिर शारदा नदी का उपयोग करते हुए। मझोला के ठीक पूर्व में यह दक्षिण-पूर्व की ओर मुड़ जाता है और उस दिशा में आगे बढ़ता है, कभी-कभी विभिन्न नदियों और पहाड़ी शिखरों का उपयोग करता है। इस्लामपुर के उत्तर-पश्चिम में सीमा उत्तर-पूर्व की ओर मुड़ जाती है और पूर्वी चीनी ट्रिप्वाइंट की ओर बढ़ती है।

सुगौली की संधि के हिस्से के रूप में नेपाल द्वारा सौंपे गए क्षेत्र सीमा क्षेत्र ऐतिहासिक रूप से विभिन्न भारतीय और नेपाली राज्यों के किनारे पर मौजूद है। इसने भारत में ब्रिटिश शासन की अवधि के दौरान अपना आधुनिक आकार लिया जो 17 वीं शताब्दी में शुरू हुआ था। 19वीं शताब्दी के अंत के दौरान नेपाली साम्राज्य ने एक विस्तार अभियान शुरू किया, जिससे उन्हें अंग्रेजों के साथ संघर्ष में लाया गया और परिणामस्वरूप एंग्लो-नेपाली युद्ध (1814-16) हुआ।² नेपाल की हार हुई, और सुगौली की संधि द्वारा उसे ब्रिटेन को भूमि के बड़े क्षेत्रों को सौंपने के लिए मजबूर होना पड़ा, जिससे प्रभावी रूप से आधुनिक भारत-नेपाल सीमा का निर्माण हुआ।³ तराई क्षेत्र को प्रबंधित करना कठिन होने के कारण, अंग्रेजों ने 1816 में इसके कुछ हिस्सों को नेपाल को लौटा दिया।

1947 में भारत को स्वतंत्रता मिली, और तीन साल बाद उसने नेपाल के साथ एक मैत्री संधि पर हस्ताक्षर किए, जिसके द्वारा दोनों देश दूसरे की क्षेत्रीय अखंडता का सम्मान करने के लिए सहमत हुए। तब से संबंध काफी हद तक सौहार्दपूर्ण रहे हैं, हालांकि कई सीमा विवाद बने हुए हैं। तनाव के समय सीमा पर कभी-कभार नाकेबंदी भी हुई है, उदाहरण के लिए 1987 और 2015 में।

भारत नेपाल विवादित सीमा की प्रकृति

दोनों देशों के मध्य 1751 किमी० की खुली सीमा है। 20 भारतीय जिले तथा 26 नेपाली

जिले दोनों देशों की सीमाओं पर स्थित है। भारत के 5 राज्य सिक्किम, उत्तराखण्ड, उत्तर प्रदेश बंगाल, बिहार, नेपाल से अपनी सीमा साझा करते हैं।⁴ जहाँ कई प्रमुख सीमा पार हैं जिनका उपयोग भारतीय एकीकृत चेक पोस्ट (ICP) तीसरे देशों के नागरिकों के लिए कार्गो सीमा शुल्क और आब्रजन प्रविष्टि के प्रसंस्करण के लिए करते हैं। ये हैं—⁵

पश्चिम से पूर्व की ओर

भारत	नेपाल
चंपावत जिले में बनबसा, उत्तराखण्ड, भारत	कंचनपुर जिला, सुदुर पश्चिम प्रदेश, नेपाल
बहराइच जिले में रूपैडीहा, उत्तर प्रदेश, भारत	बांके जिले में नेपालगंज, नेपाल
महाराजगंज जिले में सोनौली, उत्तर प्रदेश, भारत	रूपन्देही जिले में सिद्धार्थनगर, नेपाल
पूर्वी चंपारण जिले में रक्सौल, बिहार, भारत	बीरगंज, नेपाल (जिसे 'नेपाल का प्रवेश द्वार' भी कहा जाता है)
सीतामढ़ी जिले में भित्तमोर, बिहार, भारत	मालीबारा, जलेश्वर, महोतारी जिला, नेपाल
अररिया जिले में जोगबनी, बिहार, भारत	विराटनगर, नेपाल
पानीटंकी में दार्जिलिंग जिले, पश्चिम बंगाल, भारत	काँकरभित्ता, नेपाल

चूँकि सीमा पर कोई बाड़ नहीं है, इसलिए कई छोटे आधिकारिक और अनौपचारिक सीमा पार हैं। छोटे आधिकारिक सीमा क्रॉसिंग को नेपाली भाषा में छोटी भंसर (लघु सीमा शुल्क) के रूप में जाना जाता है। ये हैं, पश्चिम से पूर्व की ओर (भारतीय राज्य द्वारा) :

उत्तराखण्ड	झुलाघाट में पिथौरागढ़ जिले महाकाली में बैतडी जिला , नेपाल सोनौली में सीमा द्वार
उत्तर प्रदेश	गौरीपफन्ता में लखीमपुर खेरी जिले—धनगढी, नेपाल लखीमपुर खीरी जिले में मुर्तिहा—गुलेरिया, बर्दिया, नेपाल श्रावस्ती जिले में ताल बघौरा—लक्ष्मणपुर, नेपाल बलरामपुर जिले में तुलसीपुर—कोइलाबास, नेपाल सिद्धार्थनगर जिले में बरहानी बाजार— कृष्णानगर, नेपाल

बिहार	<p>पश्चिम चंपारण जिले में भीखना थोरी-परसा जिले में थोरी, नेपाल</p> <p>पिपराओं मधुबनी जिले-जताहीं - नगराईन में धनुशा जिला नेपाल</p> <p>सुपौल जिले में भीमनगर-भंतबारी-हरिपुर, सुनसारी जिले में, नेपाल (कोसी बैराज के माध्यम से)</p> <p>आमगाछी अररिया जिला-रंगेली में मोरंग जिला, नेपाल</p> <p>किशनगंज जिले में बरिया (बैरिया बाजार)-झापा जिले में गौरीगंज, नेपाल</p> <p>सीतामढ़ी जिले में बैरगनिया-रौतहाट जिले में गौर, नेपाल</p> <p>सीतामढ़ी जिले में सोनबरसा-सरलाही जिले में मलंगवा, नेपाल</p> <p>भिद्वामोड़ में सीतामढ़ी जिले-जलेश्वर में महोत्तरी जिला, नेपाल</p> <p>मधुबनी जिले में जयनगर-सप्तरी जिले में इनरवा फुलबरिया, नेपाल</p>
पश्चिम बंगाल	<p>दार्जिलिंग जिले में मिरिक-पशुपतिनगर, इलम, नेपाल</p>

दोनों देशों के नागरिक बिना वीजा व पासपोर्ट के एक दूसरे की सीमा में प्रवेश कर सकते हैं। नेपाली लोग सरलता से हिन्दी समझते हैं तथा दोनों देशों के नागरिक समान संस्कृति, त्यौहारों तथा उत्सवों के द्वारा आपस में जुड़े हुए हैं। नेपाली नागरिक भारत आकर विभिन्न भारतीय नौकरियों में आवेदन कर सकते हैं। यहाँ तक कि नेपाली गोरखाओं की भारतीय सेना में एक अलग रेजीमेंट भी स्थापित है। भारत में कार्यरत नेपाली नागरिकों के वेतन व पेंशन नेपाली अर्थव्यवस्था हेतु अन्यत्र महत्वपूर्ण है। इस प्रकार भारत व नेपाल के मध्य खुली सीमा दोनों देशों के मध्य बेहतर सम्बन्धों का घोटक है। परन्तु दूसरी ओर यह मुक्त सीमा भारत के समझ अनेक सुरक्षा चुनौतियां भी उत्पन्न कर रही है।

नेपाल सीमा से भारत के समक्ष उत्पन्न सुरक्षा संकट

नेपाल से परम्परागत खतरे के रूप में कालापानी विवाद उपस्थित है। वस्तुतः कालापानी 372 किमी⁰ का क्षेत्र है जो चीन-भारत-नेपाल के त्रिकोण पर स्थित है।⁶ भारत परम्परागत रूप से इस क्षेत्र पर अपना अधिकार मानता रहा है, वहीं नेपाल का दावा है कि भारत ने 1962 के चीन युद्ध के समय इस क्षेत्र पर अपना कब्जा किया। कालापानी विवाद के कारण समय-समय पर दोनों देशों के मध्य तनाव उत्पन्न होता रहता है तथा विशिष्ट सामरिक स्थिति के कारण इस क्षेत्र के द्वारा कभी भी भारत की वाह्य सुरक्षा खतरे में पड़ सकती है।

नेपाल में बढ़ता चीनी प्रभाव भी भारत की सुरक्षा चिन्ताओं में वृद्धि कर रहा है।⁷ वास्तव

में नेपाल की उत्तरी सीमा से कोई देश (मुख्यतः चीन) भारतीय मुख्य भूमि तक अपनी पहुँच बना सकता है।

अतः चीन नेपाल को अपने प्रभाव क्षेत्र से लाकर इसकी भारत व चीन के बीच बफर स्टेट की भूमिका को समाप्त करना चाहता है। यही नहीं चीन नेपाल में माओवादियों को भारत में अव्यवस्था फैलाने हेतु पूर्ण समर्थन भी दे रहा है। यही कारण है कि नेपाल के माओवादी भारतीय नक्सलवादियों के साथ मिलकर 'पशुपतिनाथ से तिरुपति तक एक रेड आर्क की स्थापना का प्रयास कर रहे हैं। जिससे भारत की आंतरिक सुरक्षा व्यवस्था, एकता व अखण्डता के समक्ष गम्भीर चुनौती उत्पन्न हुई है। राष्ट्रीय एकता परिषद् की वर्ष 2012 की नई दिल्ली बैठक में प्रधानमंत्री मनमोहन सिंह ने नक्सलवाद को भारत के समक्ष उपस्थित सर्वाधिक गम्भीर चुनौती माना है।

भारत नेपाल के मध्य मुक्त सीमा होने के कारण नेपाल के तराई वाले क्षेत्रों में पाकिस्तानी आई0 एस0 आई0 की गतिविधियाँ अत्याधिक सक्रिय हैं। इस संदर्भ में भारत की चिंता के दो कारण हैं प्रथम, मुक्त सीमा होने होने के कारण सम्पूर्ण भारतीय क्षेत्र में पाकिस्तान समर्थित आतंकवादियों के आवागमन पर प्रतिबन्ध लगाना दुष्कर हो रहा है तथा द्वितीय पाकिस्तानी आई0 एस0 आई0 नेपाल की पूर्वी सीमा, जो कि सकरे व संवेदनशील सिलिगुडी गलियारे के साथ सीमा बनाती है, के द्वारा भारत के अत्यधिक संवेदनशील उत्तरपूर्व राज्यों में आतंकवाद तथा विद्रोहों को बढ़ावा देने का कार्य कर रही है। इसके साथ ही साथ आई0 एस0 आई0 व अन्य भारत विरोधी तत्व भारत नेपाल के मध्य सीमा का दुरुपयोग मानव दुर्व्यापार, जाली – नोटों के व्यापार, तस्करी तथा अवैध हथियारों के व्यापार आदि में कर रहे हैं जिससे न केवल भारत की आंतरिक सुरक्षा व भारतीय अर्थव्यवस्था हेतु खतरा उत्पन्न हो रहा है अपितु इसके द्वारा भारत में संगठित अपराध को बढ़ावा देकर आतंकवाद का वित्त पोषण भी किया जा रहा है। इस प्रकार स्पष्ट है कि नेपाली सीमा का प्रयोग करते हुए भारत को सामाजिक, आर्थिक व राजनीतिक तीनों दृष्टियों से अस्थिर करने का प्रयास किया जा रहा है। अतः भारत को नेपाली सीमा से मिलने वाली सुरक्षा चुनौतियों के परिप्रेक्ष्य में भारत नेपाल के मध्य कुशल सीमा प्रबन्धन अन्यन्त आवश्यक हो जाता है।

भारत-नेपाल सीमा प्रबन्धन

ऐतिहासिक रूप से भारत नेपाल के मध्य सीमा प्रबंधन प्राचीन काल में बंदसीमा व्यवस्था के रूप में हुआ। 1814-16 के आंग्ल गोरखा युद्ध से दोनों देशों के बीच नियंत्रित सीमा व्यवस्था शुरू हुई। सन् 1860 की सीमा संधि (Boundary Treaty) से दोनों देशों के मध्य खुली सीमा व्यवस्था की शुरुआत हुई। वर्ष 1947 में भारत की ब्रिटिश साम्राज्य से स्वतंत्रता के बाद सीमा व्यवस्था ओर अधिक खुल गई। वर्ष 1950 की भारत नेपाल शांति

व मित्रता की संधि दोनों देशों के मध्य खुली सीमा को वैधानिकता प्रदान करती है जिसके जरिये भारतीय व नेपाली नागरिक एक दूसरे देश आसानी से जा सकते हैं।⁸ अपनी उत्तरी सीमा में सुरक्षा हितों की पूर्ति के प्रयोजन से भारत ने नेपाल के मध्य अनेक सुरक्षा व्यवस्थाएं की हैं। गोरखा भर्ती 1947 पर त्रिपक्षीय समझौता तथा 1965 का शस्त्र सहयोग समझौता इस संदर्भ में महत्वपूर्ण है। वर्ष 1950 की संधि से 2004 तक नेपाली सीमा की सुरक्षा का उत्तरदायित्व राज्य पुलिस के हाथों में था परन्तु वर्ष 2004 से यह जिम्मेदारी सशस्त्र सुरक्षा बल (एस0 एस0 बी0) ने ले ली है। यद्यपि दोनों देशों ने संयुक्त राज्य अमेरिका व कनाडा की भांति मुक्त सीमा व्यवस्था स्वीकार की है तथापि सीमा से व्यक्तियों का आवागमन व व्यापार कस्टम व इमीग्रेशन विभाग के अधिकारियों द्वारा निरीक्षित कुछ निश्चित एन्ट्रीप्वाइंट के द्वारा होता है। भारत-नेपाल संधि के अनुसार, दोनों देशों की सीमाओं पर 19 इमीग्रेशन चेक पोस्ट, 22 पारस्परिक व्यापार मार्ग तथा 15 तृतीय देश परिगमन मार्ग है। एस0 एस0 बी0 ने अब तक नेपाली सीमा पर लगभग 210 आउट पोस्ट निर्मित किए हैं। इस प्रकार यद्यपि भारत द्वारा नेपाल सीमा प्रबन्धन के प्रयास किये जा रहे हैं परन्तु नेपाल सीमा से उत्पन्न सुरक्षा चुनौतियों तथा इसका भारत भी एकता व अखण्डता पर पड़ रहे प्रभाव को देखते हुए भारतीय नेपाल सीमा के और अधिक औचित्यपूर्ण प्रबन्धन की आवश्यकता है।

निष्कर्ष

नेपाल सीमा से आ रही सुरक्षा चुनौतियाँ भारत हेतु गम्भीर चिन्ता का विषय है। नेपाल में जहाँ एक ओर चीनी प्रभाव निरन्तर बढ़ रहा है वहीं दूसरी ओर चीन समर्थित माओवादी भारत में नक्सली गतिविधियों को बढ़ावा दे रहे हैं। नेपाली सीमा से होने वाले मानव दुर्व्यापार, जाली नोट व्यापार, तस्करी, अवैध हथियारों का व्यापार जैसे संगठित अपराध भी भारत की सुरक्षा परिदृश्य को और अधिक जटिल बना रहे हैं। इसके अतिरिक्त सर्वाधिक महत्वपूर्ण रूप से नेपाल में आई0 एस0 आई0 का सुदृढ़ होता हुआ नेटवर्क भी भारत में पाक प्रायोजित आतंकवाद की जड़े और अधिक विस्तारित कर रहा है। इन सबके सम्मिलित प्रभाव स्वरूप नेपाल में "एन्टी इंडिया फीलिंग" का भी जन्म हुआ है। वस्तुतः नेपाल सीमा से आने वाली सभी चुनौतियों का उद्भव व प्रकृति जहाँ एकस्तर पर भिन्न-भिन्न प्रकार की प्रतीत होती है वहीं दूसरे स्तर पर समेकित रूप से कहीं न कहीं एक दूसरे से जुड़ी भी दिखाई पड़ती है। जैसे कि भारत के विरुद्ध पाकिस्तान-चीन गठजोड़ के सन्दर्भ में यदि उपरोक्त सुरक्षा चुनौतियों का अध्ययन किया जाए तो निश्चय ही सभी चुनौतियां आपस में जुड़ी हुई प्रतीत होती है। इसके अतिरिक्त जहाँ इन चुनौतियों के प्रकृति में अन्तर आने के साथ भारत में इनका दुष्प्रभाव विभिन्न क्षेत्रों में व्यापकता के साथ दृष्टिगोचर होता है वही सम्मिलित रूप से इनसे

भारतीय राष्ट्रीय सुरक्षा के व्यापक परिप्रेक्ष्य में (सामरिक, आर्थिक, राजनीतिक तथा मानवीय सभी क्षेत्रों में) गम्भीर संकट उत्पन्न हो रहा है।

अतः आवश्यकता इस बात की है कि नेपाल सीमा से भारत में पहुँच मार्गों (Access Points) का सेक्टर अनुसार विस्तृत अध्ययन करने के साथ ही साथ भारत द्वारा इन मार्गों की संवेदनशीलता की दृष्टि से किए जा रहे सुरक्षा प्रबन्धों तथा राष्ट्रीय सुरक्षा चुनौतियों से निपटने में इनकी सफलता तथा असफलता का आकलन करते हुए इनमें सुधार करने और नवीन सुरक्षा तंत्र विकसित करने की सम्भावनाओं पर भी विचार किया जाए। इस प्रकार के अध्ययन से जहाँ एक ओर इन चुनौतियों से भारत के सामरिक आर्थिक व राजनीतिक क्षेत्रों में पड़ रहे गम्भीर प्रभावों का ज्ञान होगा वही दूसरी ओर भारत द्वारा इससे निपटने की तैयारी का भी ज्ञान हो सकेगा। साथ ही भारत नेपाल सम्बन्धों के वर्तमान स्तर समझने तथा भावी दिशा निर्धारित करने की दृष्टि से भी अतन्त महत्वपूर्ण व प्रासंगिक सिद्ध होगा।

इस प्रकार स्पष्ट है कि भारत नेपाल सीमा प्रबन्धन अत्यन्त परम्परागत है। आज जबकि भारत के समक्ष उत्पन्न हो रही सुरक्षा चुनौतियों की प्रवृत्ति परिवर्तित हो रही है तथा अब सैनिक सुरक्षा के साथ ही मानवीय सुरक्षा तथा गैरराज्यीय कर्ताओं से उत्पन्न खतरों से सुरक्षा भी राष्ट्रीय सुरक्षा का अंग बन गई है, तो ऐसी अवस्था में भारत नेपाल के मध्य परम्परागत सीमा प्रबन्धन का पुनरावलोकन करके नवीन औचित्यपूर्ण सीमाप्रबन्धन व्यवस्था इन सुरक्षा समस्याओं के निराकरण में महती भूमिका निभा सकती है।

संदर्भ

1. Nepal” CIA World Factbook. Retrieved 23 September 2020.
2. "History of the Nepalese Army". nepalarmy.mil.np. Nepal Army. Archived from the original on 28 December 2017. Retrieved 16 January 2019. Marshall, Julie G. (2005). Britain and Tibet 1765–1947: A Selective Explanatory Bibliography of British Relations with Tibet and the Himalayan States, including Nepal, Sikkim and Bhutan. ISBN 9780415336475.
3. "Treaty of Sagauli | British-Nepalese History [1816]". Encyclopdia Britannica. Retrieved 27 May 2020. Stephen Groves (22 September 2014). "India and Nepal settle border dispute". Diplomat. Archived from the original on 29 March 2017. Retrieved 28 March 2017.
4. Padmaja Murthy, "India and Nepal: Security and Economic Dimensions", <http://www.idsa-india.org/an-dec9-8.html>

5. https://www.hmoob.in/wiki/India%E2%80%93Nepal_border
6. <https://www.orfonline.org/research/india-and-nepals-kalapani-border-dispute-an-explainer-65354/>
7. https://icwa.in/show_content.php?lang=1&level=3&ls_id=558&lid=429
8. Vidya Bir Singh Kansakar, 'Nepal-India Open Border: Prospects, Problems and Challenges', Tribhuvan University, Kathmandu, p.6.



बौद्ध दर्शन की आदि दृष्टि एवं वर्तमान कालीन प्रासंगिकता

डा० हेमलता श्रीवास्तव

सहायक आचार्य (दर्शनशास्त्र)

आर्य कन्या डिग्री कालेज, प्रयागराज

सारांश

विचार या चिंतन करने की प्रक्रिया मनुष्य को अन्य प्राणियों से अलग करती है और उसे उच्च कोटि का प्राणी माना जाता है। विचारशीलता का सम्बन्ध भी दर्शन से है। प्रत्येक व्यक्ति का अपना जीवन दर्शन होता है, उसी के अनुरूप वह अपने जीवन को ढालता है। दर्शन सत्य का साक्षात्कार है— यह मान्यता आधुनिक चिंतकों के साथ-साथ प्राचीन चिंतकों की भी है। विश्व के आदि साहित्य वेदों ने ही सत्य को जानने की मूलदृष्टि दी है। बौद्ध दर्शन नैतिक जीवन का दर्शन है। भगवान बुद्ध एक उच्चकोटि के समाज सुधारक और दार्शनिक थे, जिन्होंने अपने विचारों से विश्व की संस्कृति एवं सभ्यता को प्रभावित किया है। भगवान बुद्ध ने संसार के दुःखों पर अत्यधिक जोर दिया है। जहाँ तक प्रथम आर्य-सत्य का सम्बन्ध है, बौद्ध दर्शन में निराशावाद हैं, परन्तु जहाँ अन्य आर्य-सत्यों का सम्बन्ध है, वहाँ आशावाद है। बौद्ध दर्शन का कर्मवाद नैतिक जीवन के लिए उपयुक्त आधार प्रदान करता है। साथ ही पुनर्जन्म का सिद्धान्त व्यक्ति को दुःख और शोक से अलग करके गुणात्मक जीवन की ओर ध्यान आकृष्ट करता है। इसमें समाहित समाधि (विपश्यना) का एक रूप आज योग के रूप में अपनाया जा रहा है जिससे व्यक्ति को शारीरिक शान्ति के साथ ही मानसिक शान्ति भी प्राप्त होती है। आज का मानव भौतिकता के गम्भीर रोग से पीड़ित है। इसके लिए बौद्ध दर्शन की प्रतिकार मारक दवा चाहिए बगैर इसके विश्व की शान्ति बहाल नहीं की जा सकती। महात्मा बुद्ध ने भी सभी प्राणियों का कल्याण की बात की थी, जो आज भी प्रासंगिक है।

मुख्य शब्द— आदि, तकनीकिकरण, उपभोक्तावाद, स्वकेन्द्रित, आत्मनिष्ठ।

मनुष्य एक चिंतनशील प्राणी है। विचार या चिंतन करने की यही प्रक्रिया उसे अन्य प्राणियों से अलग करती है और उसे उच्च कोटि का प्राणी माना जाता है। भारतवर्ष विभिन्न संस्कृतियों को समाहित किये हुए है। यहाँ अनेक जाति, धर्म, वर्ग के लोग निवास करते हैं, जो आपस में परिवार की तरह है। इसका मूल कारण भारतीय दर्शन है और विचारशीलता का सम्बन्ध भी दर्शन से है। प्रत्येक व्यक्ति का अपना जीवन दर्शन होता है, उसी के अनुरूप वह अपने जीवन को ढालता है।

मानव आदिकाल से ही दर्शन विषय पर सूक्ष्मातिसूक्ष्म दृष्टि से मंथन कर रहा है, परिणाम

स्वरूप इसका विपुल साहित्य उपलब्ध है। दर्शन सत्य का साक्षात्कार है— यह मान्यता आधुनिक चिंतकों के साथ—साथ प्राचीन चिंतकों की भी है। विश्व के आदि साहित्य वेदों ने ही सत्य को जानने की मूलदृष्टि दी है। **यजुर्वेद** में संकेत है— 'जिस सत्य को हम जानना चाहते हैं, वह एक स्वर्णमय पात्र से ढका हुआ है।' आदिकाल से ही मनुष्य इस सत्य को उद्घाटित करने के प्रयास में है। दार्शनिक समस्याओं के समाधान के लिए विश्व के चिन्तक तरह—तरह से प्रयासरत हैं। समाज में नैतिक मूल्यों का निरन्तर हास होता जा रहा है। आधुनिक समाज में नैतिक शिक्षा, नारी शिक्षा एवं शारीरिक शिक्षा का कहीं अस्तित्व नहीं है जो समाज के मेरुदण्ड हैं। समाज में व्याप्त अनेक बुराइयाँ, भ्रष्टाचार और अत्याचार दिनों दिन बढ़ता जा रहा है, इनका समय पर निदान आवश्यक है, अन्ततः इसके भयंकर परिणाम होंगे। भगवान बुद्ध एक उच्चकोटि के समाज सुधारक और दार्शनिक थे, जिन्होंने अपने विचारों से विश्व की संस्कृति एवं सभ्यता को प्रभावित किया है। वर्तमान में बौद्ध दर्शन की महती प्रासंगिकता है क्योंकि आज भावनात्मक एवं शारीरिक पक्ष अपंग है, जबकि ज्ञानात्मक पक्ष विकसित है।

बौद्ध दर्शन नैतिक जीवन का दर्शन है। भगवान बुद्ध ने संसार के दुःखों पर अत्यधिक जोर दिया है। दुःख का कारण आशा है, हम आशा ही क्यों करते हैं? इसी कारण कुछ विद्वानों ने बौद्ध—दर्शन को निराशावादी दर्शन कहा है। इसके अनुसार यह संसार आशा के बजाय निराशा का संदेश उपस्थित करता है। संसार को दुःखमय जानकर केवल शोक करना मनुष्य के लिए शोभनीय नहीं है। इसलिए भगवान बुद्ध ने दुःख के तीर से घायल मनुष्य को उसे निकाल देने का आदेश दिया। दुःख—निरोध परम—शुभ है। जब दुःख—निरोध जीवन का आदर्श है, तब बौद्ध—दर्शन को निराशावादी दर्शन कहना भूल है। प्रत्येक व्यक्ति बुद्ध के बतलाये मार्ग पर चलकर निर्वाण को अंगीकार कर सकता है। यह विचार आशावादी है। इससे प्रमाणित है कि जहाँ तक प्रथम आर्य—सत्य का सम्बन्ध है, बौद्ध दर्शन में निराशावाद है, परन्तु जहाँ अन्य आर्य—सत्यों का सम्बन्ध है, वहाँ आशावाद है। निराशावाद बौद्ध—दर्शन का आरम्भ है, अन्त नहीं। जिसे हम सांसारिक सुख समझते हैं, वह क्षणिक ही होता है।

आज विज्ञान और तकनीकी का विकास उच्च स्तर पर है। परन्तु नैतिक मूल्यों का क्षरण हो रहा है, जिसका कारण अज्ञानता, तकनीकिकरण और मूल्यात्मक शिक्षा का अभाव है। प्रश्न है कि मूल्य क्या है? मनुष्य की आवश्यकताओं की पूर्ति करना ही मूल्य है। मूल्य साधन और साध्य दो प्रकार का है। मानव साध्य—मूल्यों की अपेक्षा साधन—मूल्यों पर ज्यादा बल देने लगा है, परिणामस्वरूप वह उपभोक्तावादी संस्कृति का शिकार हो गया है। वह संवेदना शून्य होकर स्वकेन्द्रित हो गया है। उसका पूरा बल मानव व्यक्तित्व के बाह्य पक्ष पर है। आन्तरिक पक्ष पूर्णतः उपेक्षित है, जो मानवीय मूल्यों पर आधारित है। यही नैतिक मूल्यों के क्षरण का कारण है।

मध्य युग में दर्शन मीमांसा का मुख्य प्रतिपाद्य बना। **डा० धर्मन्द्रनाथ शास्त्री** के अनुसार उपनिषदों का एकेश्वरवादी सिद्धान्त ब्रह्माण्ड की अनित्यता के विचार की ओर

प्रवृत्त था। यदि विश्व अवास्तविक है तो यज्ञों और इस जन्म तथा भावी जन्मों में तज्जनित सुखों की कोई सम्भावना नहीं है। अतः मीमांसा का आदर्शवाद वेद विरोधी बौद्धों की प्रतिक्रिया स्वरूप उभरा। यद्यपि मीमांसा दर्शन बौद्धों के आदर्शवाद के खण्डन हेतु सजग होकर सामने आया क्योंकि दिङ्नाग तथा धर्मकीर्ति एवं योगाचार विज्ञानवादियों ने यथार्थवाद के विरुद्ध आक्रमण कर दिया था। समयानुसार मीमांसकों के लिए यह आवश्यक था कि वे अपने कर्मकाण्डीय विचारों की सत्ता के लिए बौद्धों के आदर्शवाद का खण्डन करें।

मीमांसा दर्शन के कर्मकाण्ड के विकृत स्वरूप के कारण वैदिक कर्मकाण्ड के प्रति समाज में घृणा उत्पन्न हो गई थी। जिसके कारण बौद्ध दर्शन का प्रादुर्भाव हुआ जिसे उस समय अवैदिक दर्शन कहा गया। बौद्ध दर्शन एक गहन दार्शनिक चिंतन था जिसमें ब्रह्मांड के मूल तत्वों पर पर्याप्त रूप से चिन्तन मिलता है। उसके अनुसार मन के अतिरिक्त कोई वस्तुनिष्ठ पदार्थ नहीं है। कोई ज्ञान या चेतना भी नहीं है। सभी पदार्थों की प्रतीति मन के तदाकार हो जाने पर होती है। मन ही सभी पदार्थों का उत्सर्जक है। सब कुछ मन पर निर्भर है। जगत का अपना कोई अस्तित्व नहीं है। इसलिए यह आत्मनिष्ठ प्रत्ययवाद है। बौद्ध-दर्शन के महायान सम्प्रदाय के योगाचार एवं माध्यमिक दोनों ही प्रत्ययवाद के उच्चतम रूप को प्रस्तुत करते हैं एवं हीनयान सम्प्रदाय के वैभाषिक तथा सौत्रान्तिक सम्प्रदाय यथार्थवादी दृष्टिकोण को स्वीकार करते हैं।

आज व्यक्ति शारीरिक और मानसिक रूप से असुरक्षित और अतृप्त है। प्रश्न है कि क्या वर्तमान काल में बौद्ध दर्शन उतना प्रासंगिक है, जितना वह प्राचीन काल में था। वर्तमान समाज विज्ञान और तकनीकी पर आधारित है, जिसके कारण उपभोक्तावादी संस्कृति चरम सीमा पर है, तो क्या महात्मा बुद्ध द्वारा उपदेशित शिक्षा जटिल और वैज्ञानिक समाज के लिए आज भी प्रासंगिक है? वर्तमान में विश्व की प्रमुख समस्या शान्ति की समस्या है। प्रमुख समाजशास्त्री जॉन गालतुंग ने शान्ति को पांच भागों में बांटा है—व्यक्तिगत शान्ति, सामाजिक शान्ति, प्राकृतिक शान्ति, वैश्विक शान्ति और सांस्कृतिक शान्ति। इन सभी क्षेत्रों में बौद्ध दर्शन आज भी प्रासंगिक है। मानसिक तनाव व्यक्तिगत अशान्ति का एक मूल कारण है, जितने भी समृद्धशाली राष्ट्र हैं उनके समक्ष व्यक्तिगत तनाव, हताशा, निराशा, आत्मविलगाव आदि समस्या बनकर खड़े हैं। इनके समाधान में भगवान बुद्ध के चार आर्य-सत्य और अष्टांगिक मार्ग आज भी प्रासंगिक है। सम्बोधित जिसे बौद्ध परम्परा में निर्वाण कहा गया है, से व्यक्ति व्यक्तिगत अशान्ति से मुक्त हो सकता है। अष्टांगिक मार्ग को दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपद या मध्यमा प्रतिपद की संज्ञा दी गयी है। यह भोगविलास और शरीर को अत्यन्त क्षीण करने वाली कठोर तपस्या के बीच का मार्ग है। अष्टांगिक मार्ग के अन्तर्गत बौद्धों के त्रिरत्न – शील, समाधि और प्रज्ञा आते हैं, जिसे निर्वाण-प्राप्ति का मार्ग बताया गया है। शील का अर्थ है, सत्कर्मों का करना और असत्कर्मों से बचना। बौद्ध-दर्शन में समाधि की चार अवस्थाओं का वर्णन मिलता है। समाधि की प्रथम अवस्था सवितर्क, सविचार और विवेक से उत्पन्न

प्रीतिसुख वाली है। द्वितीय अवस्था में प्रगाढ़ चिंतन के कारण वितर्क और विचार शान्त हो जाते हैं और चित्तैकाग्रता से युक्त समाधिजन्य प्रीतिसुख प्राप्त होता है। तृतीय अवस्था में मन, आनन्द और शान्ति से भी हटकर उपेक्षा भाव को प्राप्त करता है, परन्तु इसमें चित्त की साम्य अवस्था और दैहिक सुख का भाव रहता है। चतुर्थ ध्यान में साम्य अवस्था, दैहिक सुख एवं समाधि का आनन्द किसी का भी ज्ञान नहीं रहता। ध्यान की यह अवस्था पूर्ण शान्ति, पूर्ण विराग तथा पूर्ण निरोध की है। सुख दुःख से रहित इस अवस्था में प्रज्ञा का उदय होता है तथा सभी दुःखों का निरोध हो जाता है। व्यक्तिगत अशान्ति दूर करने के लिए महात्मा बुद्ध का ध्यान-मार्ग (विपश्यना) आज भी प्रासंगिक है।

वर्तमान समाज में सामाजिक अशान्ति चरम स्तर पर है जिसका कारण सामाजिक विषमता है। समाज सुधारक होने के नाते महात्मा बुद्ध ने तत्कालीन समाज में प्रचलित स्त्री-पुरुष असमानता को कलंक बताया। शोषण एवं अन्याय के कारण समाज का संतुलित विकास नहीं हो पाया है। भगवान बुद्ध और उन्हीं की तरह विचार रखने वाले आनन्द जैसे उनके शिष्यों का महिलाओं के प्रति बड़ा ही सकारात्मक व क्रान्तिकारी रुख था। भगवान बुद्ध ने पुरुषों व महिलाओं दोनों के समान हित के लिए अपने संघ के दरवाजे खोले। यह एक ऐसा रुख था जो उस समय के लिए एक असाधारण बात थी और जिसे बुद्ध के आलोचकों ने एक उग्र व खतरनाक कदम माना। इस बात से भी अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि भगवान बुद्ध ने भिक्षुणी-संघ की स्थापना करके महिलाओं के लिए नये क्षितिजों को खोला। व्यक्तित्व को समाज से अलग करना सम्भव नहीं है। समाज सुधारक होने के नाते उन्होंने सामाजिक न्याय को पास से देखा। उनके अनुसार बुद्ध-धर्म ग्रहण करने वाला व्यक्ति अपने जातिगत बन्धनों से वंचित हो जाता है। इस तरह से उन्होंने महिलाओं और पुरुषों को सामाजिक अन्याय से बचने का रास्ता बताया। उन्होंने पुरुषों की गुलामी से मुक्त होकर महिलाओं के सामाजिक स्तर को प्रकट किया। अतः आज भी बौद्ध-धर्म प्रासंगिक है क्योंकि इससे सामाजिक विषमता दूर हो सकती है और यही सामाजिक शान्ति के लिए आवश्यक है। भगवान बुद्ध द्वारा उपदेशित अपरिग्रह के माध्यम से सामाजिक संतुलन बना रह सकता है।

आज का विश्व युद्धों के आतंकवाद और अस्त्र-शस्त्र निर्माणों की होड़ से संतुलित है। शस्त्र-निर्माण में हमारे संसाधनों का बहुत बड़ा भाग खर्च हो रहा है। प्रश्न है कि विश्व के राष्ट्र शस्त्र-निर्माण और युद्धों की विभीषिका से कैसे मुक्त हो सकते हैं? इससे मुक्ति पाने के लिए भगवान बुद्ध की करुणा आज भी प्रासंगिक है। भगवान बुद्ध ने बहुत पहले ही युद्ध और शस्त्र-निर्माण पर रोक लगाने की बात की थी। बुद्ध के अनुयायियों ने बौद्ध-धर्म के प्रचार प्रसार हेतु अस्पताल और आश्रय स्थल बनवाये। तीसरी शताब्दी ईसा पूर्व में महान सम्राट अशोक ने युद्धों को तिलांजली देकर महाकरुणा का प्रसार किया था जो कि बौद्ध धर्म का अनुयायी था। उसने मानव कल्याण के अनेक कार्य किये। बोधिपाक्षिक धर्मों में प्रज्ञा से बढ़कर महाकरुणा का स्थान है। बुद्ध वही प्राणी बन

सकता है जिस प्राणी में प्रज्ञा के साथ-साथ महाकरुणा का भी भाव है। भगवान बुद्ध ने तब तक सत्य का उपदेश दिया जब तक कोई सत्य को ग्रहण न कर ले। बौद्ध-धर्म के प्रसिद्ध ग्रन्थ मिलिन्दपन्हों में एक प्रसंग आया है जिसमें राजा मिलिन्द देवदत्त की प्रव्रज्या को लेकर अनेक विरोधी प्रश्न उपस्थित करता है। जिसका भदन्त नागसेन बड़ी कुशलतापूर्वक उत्तर देते हुए कहते हैं— भगवान करुणाशील और सर्वज्ञ थे। भगवान ने कारुण्य और सर्वज्ञता के ज्ञान से देवदत्त की गति को जान लिया था। उन्होंने सोचा कि मेरे संघ में दीक्षित होने से इसका फल सीमित हो जायेगा। इस प्रकार के करुण भाव के कारण उन्होंने देवदत्त को प्रव्रज्या दी। करुणा की महत्ता को देखते हुए मिलिन्द बुद्ध धर्म तथा संघ में दीक्षित हो गया। बौद्धकालीन समाज में प्रचलित अहिंसा का सिद्धान्त आज भी प्रासंगिक है। पालि साहित्य में यह सिद्धान्त पाणातिपाता वेदमणि, पाणातिपाता पटिविरति तथा अहिंसा इन तीन शब्दावलियों में उल्लिखित है।

वर्तमान वैश्विक समाज निम्न और उच्च संस्कृति के रोग से पीड़ित है जिसकी परिणति रंगभेदवाद, सम्प्रदायवाद, वंशवाद और जातिवाद में होती है। किसी भी संस्कृति को अच्छी या दोषपूर्ण संस्कृति की संज्ञा नहीं दी जा सकती है। कोई भी संस्कृति अपने आप में पर्याप्त नहीं है। परिवर्तन के सार्वभौम नियम के अनुसार कोई भी संस्कृति स्थिर नहीं है। विकास के क्रम में प्रत्येक संस्कृति एक दूसरे से समृद्ध होती रहती है, अतः बौद्ध धर्म का 'क्षणभंगवाद' इस दिशा में मानव का मार्ग प्रशस्त कर सकता है।

आज सम्पूर्ण विश्व के देश विकासोन्मुख हैं जिसके लिए बहुउद्देशीय परियोजनायें हैं लेकिन व्यक्ति तृप्त नहीं है। इसके लिए विज्ञान और तकनीक का सहारा लिया जा सकता है। बौद्ध धर्म विज्ञान के विपरीत नहीं है। बुद्धकालीन कुछ दृष्टिकोणों को समझने में परेशानी हो सकती है, परन्तु सभी को नहीं। महात्मा बुद्ध ने जो छठी शताब्दी में सोचा था, वह आज भी प्रासंगिक है। आज सम्पूर्ण विश्व उन्नति के शिखर पर विराजमान है परन्तु कोई भी नया धर्म उभरकर सामने नहीं आया है। आज अनीश्वरवाद, सन्देहवाद का साम्राज्य है, परन्तु पूर्व की भांति यह कुछ विशिष्ट समूहों तक ही सीमित न होकर सभी सामाजिक संगठनों के बीच पहुंच चुका है। परन्तु धर्म की स्थिति इससे भिन्न है। आधुनिक समाज में साम्प्रदायिकता पूरी तरह से प्रभावी है। इसका कारण अपने विश्वासों को निरपेक्ष रूप से सत्य मानना है। यदि प्रत्येक सम्प्रदाय को अपने विश्वासों की सापेक्षता और अपूर्णता का ज्ञान हो जाये तो साम्प्रदायिक दंगे एवं आतंकवाद के निराकरण में बौद्ध धर्म की मैत्री, करुणा और मुदिता की महत्वपूर्ण भूमिका हो सकती है।

आज के विश्व की प्रमुख समस्या मानवीय समस्या है, जिसका निदान पुरुषार्थ से ही सम्भव है। बौद्ध दर्शन की नैतिकता पुरुषार्थ पर आधारित है। इसके लिए किसी भी पारलौकिक सत्ता की आवश्यकता नहीं महसूस की गयी। इस सन्दर्भ में बौद्धों के प्रसिद्ध धर्मग्रन्थ धम्मपद का उल्लेख किया जा सकता है। बौद्धों की गीता के नाम से जाना जाने वाला यह ग्रन्थ आज भी प्रासंगिक है। इसमें नीतिपरक उपदेशों का समावेश है, जो समस्त प्राणियों के लिए कल्याणकारी है। प्रस्तुत ग्रन्थ में सभी प्रकार के धर्मों को

मन द्वारा संचालित बताया गया है। मनुष्य के समस्त सद-असद् कर्मों का आधार मन ही है। अप्रमाद (अनालस्य) को अमृततुल्य बताया गया है और प्रमाद को मृत्यु के समान बताया गया है।

अप्पमादो अमशत-पदं पमादो मच्चुनो पदं।

अप्पमत्ता न मीयन्ते ये पमत्ता यथा मता।।

निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है, कि बौद्ध धर्म की प्रासंगिकता आज भी है। आज सम्पूर्ण विश्व के लोग स्वयं ही शान्ति, धैर्य जैसे गुणों का चयन कर रहे हैं। बौद्ध दर्शन का कर्मवाद नैतिक जीवन के लिए उपयुक्त आधार प्रदान करता है। साथ ही पुर्नजन्म का सिद्धान्त व्यक्ति को दुःख और शोक से अलग करके गुणात्मक जीवन की ओर ध्यान आकृष्ट करता है। इसमें समाहित समाधि (विपश्यना) का एक रूप आज योग के रूप में अपनाया जा रहा है। 21 जून को अर्न्तराष्ट्रीय योग दिवस के रूप में मनाया जाता है, जिससे व्यक्ति को शारीरिक शान्ति के साथ ही मानसिक शान्ति भी प्राप्त होती है। मानसिक दबाव ही व्यक्तिगत अशान्ति का मूल कारण है, इसके लिए मैत्री, करुणा, मुदिता आदि की शिक्षा दी गई है। एक अन्य दृष्टिकोण से भी यह महत्वपूर्ण है क्योंकि यहां पर बिना स्वर्ग, नरक की बात किये अपनी बात की जा सकती है। यह प्रचलित है कि जब भी भगवान बुद्ध से तत्त्वमीमांसीय प्रश्न पूछे जाते थे तो वह मौन हो जाते थे। उनके अनुसार तत्त्वमीमांसीय प्रश्नों में उलझना व्यर्थ के विवाद को प्रश्रय देना है। सचमुच दुःख से पीड़ित मानव को पाकर दर्शनशास्त्र के प्रश्नों में उलझाने वाला व्यक्ति मूर्ख है।

अन्ततः आज का मानव भौतिकता के गम्भीर रोग से पीड़ित है इसके लिए बौद्ध दर्शन की प्रतिकार मारक दवा चाहिए बगैर इसके विश्व की शान्ति बहाल नहीं की जा सकती। महात्मा बुद्ध ने भी सभी प्राणियों का कल्याण की बात की थी, जो आज भी प्रासंगिक है।

सन्दर्भ :

1. हिरण्ययेन पात्रेण सत्यस्थपिहितं मुखम्-यर्जुवेद 40.17।
2. Ten Sutta from Digha-Nikaya, Sri Satguru Publication, 1999.
3. स्वामी द्वारिका दास शास्त्री, *विशुद्धि मग्गः*, बौद्ध भारती, वाराणसी, 2018, पृष्ठ 80-114।
4. सांस्कृत्यायन, राहुल, *बुद्धचर्या*, सम्यक् प्रकाशन, पाकेट-03, क्लब रोड पश्चिम पुरी, नई दिल्ली-2011
5. उपाध्याय, डॉ० बलदेव, *बौद्ध दर्शन मीमांसा*, चौखम्भा प्रकाशन, वाराणसी, 1945
6. सांस्कृत्यायन, राहुल, *बौद्ध संस्कृति*, सम्यक् प्रकाशन, पाकेट-03, क्लब रोड, पश्चिम पुरी, नई दिल्ली, 2019
7. सराओ, प्रो० के.टी.एस., *प्राचीन भारतीय बौद्ध धर्म*, हिन्दी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 2004
8. शर्मा, चन्द्रधर, *भारतीय दर्शन*, मातीलाल बनारसीदास पब्लिशर्स, 1990
9. नरेन्द्र देव, आचार्य, *बौद्ध-धर्म-दर्शन*, राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना, 1956।
10. वसुबन्धु द्वारा अभिधर्मकोश (हिन्दी में अनुवादित), हिंदुस्तानी एकेडमी, उत्तर प्रदेश, इलाहाबाद-1958



लोकजीवन के आधुनिक सन्दर्भ में गांधी की प्रासंगिकता

डॉ० निलांजना जैन

एसोसिएट प्रोफेसर
राजनीति शास्त्र विभाग, आर्य कन्या डिग्री कालेज,
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

प्रस्तावना :-

संकुचित शास्त्रीय अर्थों में गांधी कोई राजनीतिक चिंतक नहीं थे। उन्होंने अपना जीवन एक राजनीतिक नेता के रूप में प्रारम्भ किया क्योंकि उन्हें यह अनुभव हुआ कि राजनीति के माध्यम से ही मानव सेवा की जा सकती है। उनका उद्देश्य मानव सेवा और मानव कल्याण था। यही कारण है कि उन्होंने मानव जीवन के प्रत्येक पहलू पर चिंतन किया और अपने विचार प्रस्तुत किए। इस प्रकार गांधी दर्शन समग्र जीवन का दर्शन है।

गांधी के प्रमुख राजनीतिक विचार :-

गांधी के दर्शन का मुख्य आधार था— सत्य और अहिंसा। इसी सत्य और अहिंसा को उन्होंने राजनीतिक अस्त्र अथवा राजनीतिक परिवर्तन के उपकरण के रूप में प्रयुक्त किया जो स्वतंत्रता संग्राम का प्रमुख अस्त्र बन गया।

बहुत कुछ प्लेटो की भांति गांधी की राज्य की अवधारणा के दो पहलू हैं— आदर्शवादी और दूसरा व्यावहारिक। परन्तु प्लेटो के विपरीत गांधी कोई राजनीतिक दार्शनिक नहीं थे। वे तो एक राजनीतिज्ञ थे जो राजनीति के माध्यम से सार्वजनिक सेवा करना चाहते थे। वे राजनीति को धर्म और नैतिक मूल्यों से जोड़ना चाहते थे, अलग करना नहीं। गांधी का आदर्श एक ऐसा समाज है जहाँ प्रत्येक व्यक्ति अपने ऊपर स्वयं शासन करता है कोई राज्य जैसी बाह्य शक्ति नहीं। थोरो की भांति गांधी मानते थे कि जिन व्यक्तियों में पूर्ण आत्मसंयम है उन्हें सरकार की आवश्यकता ही नहीं है।

गांधी का आदर्श राज्यविहीन समाज है, जहाँ प्रत्येक व्यक्ति सच्चे अर्थ में स्वशासित है और स्वेच्छा से दूसरों से सहयोग करने पर तत्पर रहता है। ऐसे समाज का निर्देशन, नियंत्रण स्वेच्छाकृत संगठनों व समुदायों द्वारा होता है।

यहां न न्यायालयों की आवश्यकता है, न पुलिस बल की, न कानून की। प्रत्येक व्यक्ति केवल अपनी चेतना के निर्देशों का पालन करता है जो मनुष्यों के लिये सर्वोच्च कानून है।

इस दृष्टि से गांधी को अराजकतावादी कहा जा सकता है। उन पर टॉलस्टाय, रस्किन,

थौरो, क्रॉपटकिन जैसे विचारकों का स्पष्ट प्रभाव था। परन्तु अराजकतावादियों से इस बात में भिन्न थे कि ये विशुद्धतः अहिंसावादी थे। उनका विश्वास हिंसात्मक क्रान्ति में नहीं था। उन्हें आध्यात्मिक अराजकतावादी की श्रेणी में रखा जा सकता है।

चूँकि राज्य संगठित हिंसा का ही रूप है अतः आदर्श समाज में राज्य होगा ही नहीं। गांधी के शब्दों में “प्रबुद्ध अराजकता की दशा” ही आदर्श है। यह पूर्ण स्वतंत्रता व स्वशासन की दशा है।

राज्य सम्बन्धी विचार :

गांधी के मतानुसार राज्य संगठित हिंसा का प्रतिरूप है। वह शक्ति और बल प्रयोग से व्यक्तियों को अपनी बात मनवाने के लिये विवश करता है। राज्य आत्माविहीन यंत्र (Soulless Machine) है जो आत्मायुक्त व्यक्तियों की आत्मा का दिन-रात दमन करता है। अतः आदर्श समाज में राज्य के लिये कोई स्थान नहीं रह जाता क्योंकि ऐसा समाज अहिंसा व सत्य पर आधारित होगा। ऐसे समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपनी आत्मा के निर्देशानुसार आचरण करेगा और आत्मानुसार आचरण करने वालों में कभी विरोध नहीं हो सकता क्योंकि यहां स्वार्थ नहीं परमार्थ प्रधान हो जाता है। व्यक्ति बाह्य नियंत्रण से मुक्त होंगे। ऐसे समाज में शोषण, असमानता वर्गीय आधिपत्य, वर्गसंघर्ष, साम्प्रदायिक दंगों, हड़तालों आदि के लिये कोई स्थान नहीं होगा।

आदर्श राज्य में मनुष्यों के केवल कर्तव्य होंगे अधिकार नहीं। अधिकार तो कर्तव्य में ही निहित है।

“स्वराज में जो अहिंसा पर आधारित है लोगों को अपने अधिकार जानने की आवश्यकता नहीं, परन्तु उन्हें अपने कर्तव्य जानना जरूरी है। प्रत्येक कर्तव्य के साथ अधिकार जुड़ा है और केवल वे अधिकार वास्तविक है जो कर्तव्यपालन से उत्पन्न होते हैं।”

गांधी के मतानुसार, कार्य करना कर्तव्य है और उसका फल ही अधिकार है। "Action is the duty and the fruit is the right."

व्यावहारिक धरातल :-

परन्तु गांधी जानते थे कि आदर्श युकिलड रेखा की भाँति मात्र एक कल्पना है, व्यावहारिकता नहीं, यद्यपि कल्पना का महत्व व्यवहार का मार्गदर्शन करने में है।

व्यावहारिक धरातल पर राज्य मनुष्यों के पारस्परिक मतभेदों को दूर करने व उनके परस्पर विरोधी हितों में समन्वय स्थापित करने के लिये आवश्यक है। व्यक्तिवादियों की भाँति गांधी स्वीकार करते हैं कि राज्य एक आवश्यक बुराई है। अतः इसका कार्यक्षेत्र न्यूनतम होना चाहिए। राज्य शक्ति का संगठन इस प्रकार होना चाहिए कि जनेच्छा का पालन हो। इस हेतु गांधी ने पंचायत राज्य की कल्पना की है, जिसमें गाँवों से लेकर जिला, प्रान्तों और फिर केन्द्र स्तर पर पंचायत का गठन होगा।

“हरिजन” में गांधी ने लिखा, “स्वतंत्रता धरातल से शुरू होनी चाहिए। प्रत्येक गांव गणराज्य होगा अर्थात् पंचायत जो सर्वाधिकार सम्पन्न होगी इस संरचना में अनगिनत गाँवों से मिलकर बनी होगी। “There will be ever widening never ascending

circles. Life will not be a Pyramid, but it will be an oceanic circle whose centre will be the individual.”¹

परन्तु राज्य साधन है साध्य नहीं। इसका उद्देश्य लोगों के विकास में सहायक होना है। सर्वोदय ही राज्य का लक्ष्य है, मात्र अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख नहीं। यदि राज्य आततायी या निरकुंश हो जाता है तो व्यक्ति उसकी अवहेलना कर सकता है। मनुष्यों की आन्तरिक नैतिक चेतना राज्य के कानूनों से उच्चतर है। दोनों में विरोध होने पर व्यक्ति राज्य की अवज्ञा कर सकता है, राज्य का विरोध कर सकता है।

परन्तु गांधी इस बात पर बल देते हैं कि मनुष्यों का प्रतिरोध पूर्णतया अहिंसात्मक होना चाहिए। ये किसी भी रूप में हिंसा को उचित नहीं मानते। अत्याचारों से लड़ने के साधन पूर्णतया अहिंसात्मक होने चाहिए। उसमें हिंसा के लिये कोई स्थान नहीं होना चाहिए। कुल मिलाकर गांधी प्रतिनिधिमूलक लोकतंत्र का समर्थन करते हैं, जहाँ विधि का शासन है, नागरिकों की मूल स्वतंत्रताओं का न्यायालयों द्वारा संरक्षण होता है, प्रेस स्वतंत्र है। गांधी चाहते थे कि –

1. राज्य को अस्पृश्यता का अन्त करना चाहिये।
2. मद्य निषेध लागू करना चाहिए।
3. गो-हत्या पर रोक लगानी चाहिए।
4. अनुसूचित जातियों, जनजातियों महिलाओं के संरक्षण एवं अन्य पिछड़े वर्गों के उत्थान के लिये विशेष उपाय करने चाहिए।

अतः व्यावहारिक धरातल पर गांधी संवैधानिक लोकतांत्रिक शासन के पक्षपाती हैं, जिसका निरन्तर प्रयास लोगों का बहुमुखी विकास करना है और जिसमें लोगों की सक्रिय भागीदारी है। राज्य का अस्तित्व जनता की इच्छाओं को कार्यान्वित करने के लिये है जनता से बलात् अपनी इच्छा का पालन कराने के लिये नहीं।

परन्तु प्रत्येक व्यक्ति मनमाना आचरण नहीं कर सकता। व्यक्ति की इच्छा समाज की इच्छा के अधीन है। यही लोकतंत्र और बहुमत शासन का आधार है। परन्तु गांधी व्यक्ति को नैतिक चेतना की आवाज पर बहुमत का भी विरोध करने की अनुमति देते हैं।

यह एक विडम्बना है कि व्यक्ति निर्वाचित सरकार का किस सीमा तक और किन परिस्थितियों में विरोध कर सकता है। इसका सीधा स्पष्ट उत्तर गांधी में नहीं मिलता। गांधी इतना अवश्य मानते हैं कि विरोध प्रत्येक दशा में अहिंसात्मक होना चाहिए और उसका उद्देश्य विरोध पक्ष में हृदय परिवर्तन लाना होना चाहिए।

गांधी का आदर्श राज्य निरस्सन्देह काल्पनिक है परन्तु जिस उदारवादी लोकतांत्रिक राज्य की कल्पना गांधी ने की थी, वही भारत का आज वास्तविक सत्य है और संविधान के नीति निर्देशक सिद्धान्तों में पंचायतों के गठन पर बल दिया जाना और संविधान का पंचायतों से सम्बन्धित 73वाँ संशोधन गांधीवादी आदर्शों की सम्पुष्टि प्रतीत होता है।

राजनीतिक विचार :-

गांधी दर्शन में वर्तमान काल की प्रत्येक समस्या का समाधान मिलता है। उनकी प्रेरणा

से ही जे0 सी0 कुमारप्पा अर्थशास्त्री ने आने वाली समस्याओं को भांप लिया था व उन पर काम किया जैसे जलसंरक्षण, जैविक खेती और विकेन्द्रीकृत जल प्रबंध आदि। वह ग्रामीण उद्योगों को पुनर्जीवित करने के लिये लगातार सक्रिय रहे।

अहिंसा

गांधी ने शाश्वत मूल्यों जैसे सत्य, अहिंसा को सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक क्षेत्रों में प्रयोग किया। उन्होंने इन शाश्वत मूल्यों और नैतिक आदर्शों को सामाजिक परिवर्तन तथा क्रान्ति का अस्त्र बना दिया। इन मूल्यों द्वारा समाज की प्रत्येक समस्या के समाधान के नये आयाम बताये। गांधी का सत्याग्रह आंदोलन एक अद्भुत वैज्ञानिक अविष्कार है जिसका क्षेत्र पहले धर्म तथा वैयक्तिक जीवन तक ही सीमित था। भारत के स्वतंत्रता आंदोलन में व सार्वजनिक जीवन में इसके प्रयोग में अद्भुत परिणाम दिये हैं। इसीलिए विभिन्न देशों के सक्रिय नेता अनेक क्षेत्रों में इसका प्रयोग करने लगे हैं। वर्तमान समय में देश दुनिया, दोनों ही स्तरों पर अहिंसक आन्दोलनों में उभार आया है। 2019 में ही बोलिविया, चिली, लेबनान, इक्वाडोर, अर्जेंटीना, हांगकांग, इराक, ब्रिटेन आदि देशों में विभिन्न जनहितकारी मुद्दों पर अहिंसक आंदोलन देखे गए। उदाहरण के लिये बोलिविया में लम्बे समय से राष्ट्रपति रहे इवो मोरालेस को अपने खिलाफ व्यापक जनांदोलन को देखते हुए इस्तीफा देना पड़ा। बोलिविया की तरह सूडॉन और अल्जीरिया में भी सड़कों पर उतरी जनता ने तानाशाहों को गद्दी से उतरने के लिये मजबूर कर दिया। अहिंसक आन्दोलनों का सहारा पीड़ित जनता में पहले भी लिया है, जैसे मिश्र में (जनवरी-फरवरी 2011) 17 दिन के जनान्दोलन के पश्चात् राष्ट्रपति हुस्नी मुबारक को 30 साल सत्ता में रहने के पश्चात् पदत्याग करना पड़ा था।

विश्व में अमन शांति की जरूरत सदा रही है, लेकिन हाल के समय में यह जरूरत किसी भी अन्य दौर की अपेक्षा कहीं अधिक बढ़ गई है। इसका एक प्रमुख कारण है हथियारों की बढ़ती विध्वंसक शक्ति। इसी कारण युद्ध भी पहले से कहीं अधिक विध्वंसक हो गए हैं। बढ़ी पर्यावरण समस्याओं के समाधान की खातिर विश्व स्तर पर सहयोग बढ़ाने के लिये भी जरूरी है युद्ध की आशंका न्यूनतम हो।

युद्ध की आशंका कम करने का दायित्व प्रायः उच्च नेतृत्व स्तर पर थोप दिया जाता रहा है। समाज उसी से शांति स्थापित करने की अपेक्षा करता है। लेकिन अब समय आ गया है कि जमीनी स्तर पर अहिंसा और भाईचारे के लिये काम किया जाये। समाज के विभिन्न स्तरों पर बहुत सी हिंसा बिखरी हुई है, जिसकी अभिव्यक्ति कभी-कभी महिला विरोधी हिंसा में होती है, तो कभी बच्चों पर हिंसा, तो कभी दंगों में होती है। इस स्थिति में बहुत से अहिंसा व अमन के प्रयास निरंतरता से किए जाए तो इससे हिंसा को कम करने में बहुत मदद मिलेगी। विभिन्न समाजों में जो साम्प्रदायिक, क्षेत्रीय, जातीय व नस्लीय हिंसा होती है वह मनुष्य की आंतरिक हिंसा से कई स्तरों पर मिलकर कई बार अन्तर्राष्ट्रीय तनावों और युद्धों के कारण भी बनती है। विश्व शांति केवल विश्व के बड़े नेतृत्व का मुद्दा नहीं है। अपितु जमीनी स्तर पर अहिंसा और अमन के प्रयास करने

होंगे तभी विश्व शान्ति सम्भव है। अहिंसक आंदोलनों के प्रयास यदि समग्रता, निरंतरता व व्यापकता से हों, तो दुनिया भर में हिंसा कम करने में मदद मिलेगी।²

गांधी ने सामाजिक सुधार और राजनीतिक आंदोलन के लिये कई नए तरीके के प्रयास किये जिसमें भारतीय सांस्कृतिक प्रतीकों का भरपूर इस्तेमाल किया गया।

गांधी ने भारत में एक समाज सुधारक के रूप में सामाजिक अन्याय, अत्याचार तथा उत्पीड़न, का घोर विरोध किया। गांधी ने जिन बुराईयों के विरुद्ध संघर्ष किया उनमें जातिवाद (नस्लवाद), साम्राज्यवाद, सम्प्रदायवाद तथा अस्पृश्यता मुख्य थी।

गांधीवादी तकनीक सत्याग्रह एवं अहिंसा का प्रयोग दक्षिण अफ्रीका में नेल्सन मंडेला द्वारा रंगभेद की समाप्ति हेतु तथा संयुक्त राज्य अमेरिका में मार्टिन लूथर किंग जूनियर द्वारा अश्वेतों के अधिकार के लिये किया गया जिसकी परिणति अमेरिका के 44वें राष्ट्रपति के रूप में बराक ओबामा को चुना जाना है।

आज साम्प्रदायिक कट्टरता और आतंकवाद के दौर में गांधीवाद और भी प्रासंगिक हो जाता है। यही कारण है कि संयुक्त राष्ट्र संघ ने गांधी की जन्मतिथि 2 अक्टूबर को विश्व अहिंसा दिवस के रूप में स्वीकार किया है।³

गांधी की शिक्षाएं पहले से कहीं ज्यादा आज मान्य हैं, जब लोग उग्र लालच, व्यापक हिंसा और भागदौड़ भरी जीवन शैली के समाधान खोजने की कोशिश कर रहे हैं। विकसित और विकासशील दोनों ही देशों में हिंसा में वृद्धि हो रही है। विकसित देशों में सम्पन्नता और विकास है मगर मनुष्य एकांकी और असन्तुष्ट है। पाश्चात्य समाज अहिंसा के नये मार्ग नयी तकनीक द्वारा अपना सकता है, यह सोचना या मानना भ्रम है कि वह अहिंसा के मार्ग पर नहीं चलना चाहता या उसे यह मार्ग अपनाने में कठिनाई होगी। वह प्रौद्योगिकी व नई तकनीकों का प्रयोग कर नये मार्ग खोज सकता है।

आज पूरा विश्व परिदृश्य बहुत तेजी से बदल रहा है। इन बदली परिस्थितियों व समय में नयी तकनीक व नई पद्धति अपनाना आवश्यक है। नई पद्धतियों का गांधीवादी दर्शन से समन्वय करके ही सभ्यता व समाज को सर्वनाश से बचाना है।

आज पूरा विश्व अहिंसा के सिद्धान्त को मान्यता दे रहा है। विश्व शांति और मद्यनिषेध सर्वव्यापी लक्ष्य बन चुके हैं। अस्त्र शस्त्रों पर प्रतिबंध लगाने के प्रयास बराबर जारी हैं। दुनिया भर में कई उत्पीड़ित समाज द्वारा लोगों को जुटाने की गांधीवादी तकनीक को सफलतापूर्वक नियोजित किया गया है।

आज भूमण्डलीकरण के दौर में बहुराष्ट्रीय उपनिवेशवाद ने अपने जड़ें पूरे विश्व में फैला ली हैं। भारत भी इससे अछूता न रह सका। बहुराष्ट्रीय उपनिवेशवाद में बहुराष्ट्रीय कम्पनियों का साम्राज्य छा गया है। आज बाजार में प्रतियोगिता बढ़ गयी है। सारा जीवन बाजार पर निर्भर हो गया है। विश्व बैंक, अन्तरराष्ट्रीय मुद्रा कोष और विश्व व्यापार संगठन द्वारा तय नीतियाँ अपने देश की नीति निर्माण को प्रभावित कर रही हैं। अब स्थानीय स्तर की समस्याओं को वैश्वीय स्तर पर देखा जाने लगा है व समस्याओं का सामाधान भी वैश्वीय स्तर पर होने लगा है। वैश्वीकरण ने तकनीकी तंत्र में क्रांति

ला दी है। तकनीक तंत्र के प्रयोग व सुविधाओं ने दुनिया को दो भागों में बाँट दिया है। मानव विकास रिपोर्ट (Findings of Human Development Report, UNDP, 2001)⁴ के अनुसार –

वैश्वीकरण ने दो समानान्तर दुनियाएं खड़ी कर दी है। एक दुनिया वह है जिसके पास आय है, शिक्षा है, और शैक्षिक सम्पर्क है, उनके लिये सूचना प्राप्त करना सरल और सुविधाजनक है और दूसरी दुनिया वह है जो अनिश्चित है, धीमी है और जिसके लिये सूचना तक पहुंचना महंगा है। जब ये दोनों दुनियाँ साथ-साथ रहती है और प्रतियोगिता करती है तो निश्चित रूप से गरीबों की दुनियाँ पिछड़ जाती है।

वैश्वीकरण और आर्थिक उदारीकरण ने स्थानीय धंधों को स्वदेशी उत्पादन को बड़ी ठेस पहुँचाई है। हम दुनिया के विकसित देशों के बाजार में प्रतियोगिता नहीं कर सकते हैं। हमारा माल विश्व बाजार में टक्कर नहीं ले सकता है, आज स्थिति यह हो गयी है कि हम स्थानीय बाजारों में भी अपना उत्पादन नहीं बेच पा रहे हैं। मन्दी का दौर शुरू हो गया है। ऐसे समय में गांधी दर्शन ही राह दिखाता है।

गांधी विदेशी व बाहर की वस्तुओं का एकदम निषेध नहीं करते बल्कि कहते हैं कि इसका न्यूनतम प्रयोग किया जाये। बाहरी वस्तुओं का सीमा से अधिक प्रयोग होने पर वह हम पर हावी होती जायेगी और हम उसके गुलाम हो जायेंगे। हमारी स्वतंत्रता कम होती जायेगी। इसके लिये हाल ही का उदाहरण देखें तो – कच्चे माल के लिये चीन पर अत्यधिक निर्भरता भारतीय दवा उद्योग कोरोना के कारण मुश्किल में आ गया था। क्योंकि भारतीय दवा उद्योग चीन से शुरू हुए कोरोना वायरस महामारी की चपेट में आ गया था। भारतीय दवा कंपनिया तकरीबन 60 ऐक्टिव फॉर्मास्युटिकल्स इन्प्रेडिएंट या ए0पी0आई0 चीन से मंगाती रही है, जो चीन के हेनान, हुबेई, गुहानडोंग, हुनान, तुहान, झेजोंग में बनते रहे हैं। केन्द्र सरकार ने इससे निपटने के लिये कई निर्णय लिए हैं, लेकिन यह संकट इतने से नहीं टलने वाला है। वैश्वीकरण की जंग में भारत में सार्वजनिक क्षेत्र की दवा कम्पनियाँ सरकारी नीतियों के कारण बीमार हो गई है। सरकारों ने इस ओर ध्यान नहीं दिया था कि देश का आत्मनिर्भर दवा उद्योग विदेशों पर निर्भर होता जा रहा है।⁵ इसका स्थायी समाधान यही है कि सार्वजनिक क्षेत्र की दवा कंपनियों का पुनर्जीवित कर कच्चा माल यहीं तैयार किया जाए। सरकार ने इस दिशा में सोचना व कार्य प्रारम्भ किये हैं।

माननीय प्रधानमंत्री श्री नरेन्द्र मोदी ने “वोकल फॉर लोकल” का मंत्र दिया जिससे भारत आत्मनिर्भर बन सके। वोकल फॉर लोकल का अर्थ है कि स्थानीय वस्तुओं का उत्पादन और उपयोग करना व स्थानीय उत्पादों को प्रोत्साहित करना। इस पहल से भारतीयों को रोजगार मिलेगा और स्थानीय बाजार विकसित होंगे। अब तो न केवल बाजार विकसित हो रहे हैं बल्कि हम-आप दुनिया भर के कई देशों में अपने उत्पादों का निर्यात भी कर रहे हैं।

गांधी ने वैश्विक महासंघ की कल्पना की जिसमें सभी राष्ट्रों का स्वतंत्र अस्तित्व होगा।

इस वैश्विक महासंघ में किसी भी राष्ट्र को किसी अन्य राष्ट्र का शोषण करने की आजादी नहीं होगी और न ही कोई राष्ट्र लाचार और मोहताज होगा। कोई राष्ट्र किसी अन्य राष्ट्र की सम्प्रभुता व अस्मिता का दोहन या अपहरण नहीं कर सकेगा। गांधी के अनुसार हमें बाहर की खुली ताजी हवा चाहिए, बाहर की सड़ांध नहीं कि जिसके रोगाणु हम पर हमला कर दे।

महात्मा गांधी का कथन है – “मैं यह नहीं चाहता कि मेरे घर को ऊँची चारदिवारों से घेर दिया जाये और खिड़कियों को मजबूती से बंद कर दिया जाये। मैं चाहता हूँ कि सभी संस्कृतियों का प्रवाह मुक्त रूप से मेरे घर में हो परन्तु मैं उस प्रवाह में उखड़ने से इन्कार करता हूँ।”⁶

गांधी दूरदर्शी थे। यह पहले ही समझ चुके थे कि वैश्विक समाज के निर्माण के साथ ही सम्प्रभु राष्ट्रों को न सिर्फ राजनैतिक एवं सांस्कृतिक उपनिवेशवाद से बल्कि औद्योगिकरण, वर्गसंघर्ष एवं पर्यावरणीय समस्याओं से भी निपटना होगा, जो समय के साथ यथार्थ हुआ।

साम्यवादी रूस के पतन के साथ ही वैश्विक अर्थव्यवस्था पर पूँजीवादी विचारधारा का प्रभुत्व हो गया। वालस्ट्रीट संकट ने एक बार फिर गांधीवाद को प्रासांगिक बना दिया है कि समाज को अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु आत्मनिर्भर होना चाहिए।

वर्तमान समय में आर्थिक वैश्वीकरण के साथ-साथ राजनैतिक वैश्वीकरण और सांस्कृतिक वैश्वीकरण आ गया है। आज सांस्कृतिक वैश्वीकरण में संकट 'पहचान' (Identity) का है। सांस्कृतिक वैश्वीकरण की दौड़ में हमारी कई विधाएं अपनी पहचान खो चुकी है। यदि सांस्कृतिक वैश्वीकरण इसी तरह अपना पैर फँलाता रहा तो हमारी सांस्कृतिक विरासत देखते ही देखते हमारे हाथों से फिसल जायेगी। हमारी अपनी विशिष्ट पहचान है। यह पहचान सभ्यता की है, इतिहास की है। जब यह पहचान हमसे छूट जायेगी तो इस विश्व समुदाय से हमें अलग से कौन पहचानेगा व जानेगा। वैश्वीकरण की प्रक्रिया ने हमारे सामने कई चुनौतियाँ खड़ी की है। भारत में मूल्यों, संस्थाओं और विचारधाराओं में तीव्रता से परिवर्तन आ गया है। आज उपभोक्तवादी संस्कृति है जिसमें गांधी दर्शन की आवश्यकता है जो अपनी इच्छाओं और जरूरतों को सीमित करने की सलाह देता है। आज जरूरी है – “सादा जीवन और उच्च विचार”। किन्तु गांधी के ठीक विपरीत आज समाज मिथ्या प्रदर्शन और दिखावे की ओर चल पड़ा है। आज यह जरूरी है कि हम अपनी संस्कृति व मूल्यों को जाने व समझें और उसको बचाने के लिये आंदोलन प्रारम्भ करें। आज गांधी का विदेशी बहिष्कार व स्वदेशी अपनाने का नारा पुनर्जीवित हो जाता है, क्योंकि विदेशी कम्पनियाँ स्वदेशी कम्पनियों को निगल रही है एवं बाजार पर विदेशी कम्पनियों का शिकंजा कसता जा रहा है। आज जरूरी है कि हम अपनी इच्छाओं और जरूरतों को कम करें, क्योंकि प्रकृति हमारी जरूरतें पूरी कर सकती है, हवस तथा लालच नहीं।

अगर हम अभी नहीं जागे तो कहीं ऐसा न हो कि हमारी मूल्यवान धरोहर को विदेशी

पेटेंट करा लें और हम उनकी थोथी संस्कृति में बह जायें जहां से फिर लौटना सम्भव न हो। यही कारण है कि उत्तर आधुनिक समाज में, खण्डन, विखण्डन की प्रक्रिया से गुजरने के बाद, अन्त में पुनर्निर्माण में गांधी ही एकमात्र विकल्प बचता है। हम पुनः गांधी को ही अपनाते हैं क्योंकि आधुनिक और उत्तर आधुनिक समाज से होते हुए आज पोस्ट ट्रुथ (Post Truth) समाज में गांधी ही कसौटी पर खरे उतरते हैं।

अतः निष्कर्ष स्वरूप यह कहा जा सकता है कि गांधी दर्शन आदर्शवादी होते हुए भी वर्तमान भारत और विश्व के लिये प्रासंगिकता रहित नहीं है। वास्तव में आज अनेक दार्शनिक चिंतक और साहित्यकार यह मानने लगे हैं कि “Small is beautiful” यह गांधी दर्शन की आधुनिक प्रासंगिकता का सर्वश्रेष्ठ प्रमाण है।

सन्दर्भ

1. गांधी, एम.के. हरिजन, पृ.-236, नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, 1946
See also – mkgandhi.org
<https://wwwmkgandhi.org>
2. डोगरा भारत, “अहिंसक आंदोलनों का दौर” अमर उजाला, 19-02-2020
3. www.thehindu.com
4. दोशी, एस. एल., आधुनिकता, उत्तर-आधुनिकता एवं नव समाज शास्त्रीय सिद्धान्त, रॉवत पब्लिकेशन, नई दिल्ली-2019
5. कर, जे.के. “दवा उद्योग का संकट” अमर उजाला-17.03.2020
6. रॉय विजय कुमार, “भारतीय समाजवादी आन्दोलन और गांधी”, यूनिवर्सिटी पब्लिकेशन, नई दिल्ली-2013

उपयोगी सन्दर्भ

7. Parekh, Bhikhu. Gandhi's Political Philosophy: A Critical Examination, Macmillan, 1989.
8. Bose, Nirmal Kumar. Selections from Gandhi (Encyclopedia of Gandhi's Thoughts). Navajivan Mudranalaya, Ahmedabad, 1960.
9. Vettickal, Thomas. Gandhian Sarvodaya; Realising a Realistic Utopia, Gyan Publishing House, New Delhi-2002
10. Chatterjee, Margaret. Gandhi's Religious Thought, Macmillan, London, 1983.
11. Feather Stone, Mike. Consumer Culture & Post Modernism, Sage Publications, London, 1992.
12. Harvey, David. The Conditions of Post Modernity, Blackwell Publishers, Oxford, 1990.
13. Gandhi, M.K. The Story of My Experiments with Truth, Navajivan Publishing House Ahmedabad, 1927.
14. Nanda, B.R. In Search of Gandhi; Essays and Reflections, O.U.P. New York, 2004.
15. Gandhi, M.K. Democracy, Navajivan Publishing House Ahmedabad, 1948.

16. Desai, Mahadev. (ed.), Non-violence in Peace and War, Navajivan Publishing House Ahmedabad, 1942.
17. Andrews, Charles. Mahatma Gandhi's Ideas, Macmillan, New York, 1930.
18. Nanda, Bal Ram. Gandhi: A Pictorial Biography, Ministry of Information and Broadcasting Publication Division, 1994.
19. सिंह, रामजी, गांधी के दर्शन मीमांसा, बिहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पटना, 1989
20. परेल, एंथनी जेकू (सं.), एम.के. गांधी: हिन्द स्वराज एंड अदर राइटिंग्स, कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, कैम्ब्रिज, 1997
21. पारेख, भीखू. गांधी, ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, ऑक्सफोर्ड, 1997
22. गांधी, एम.के. हिन्द स्वराज, नवजीवन प्रेस, अहमदाबाद, 1959
23. शुभेकर, ई. एफ. स्माल इस ब्यूटीफुल, ए स्टडी ऑफ इकोनॉमिक ऐज इफ पीपुल मेटर्ड, अनाकुओ, लंदन, 1975
24. मिश्र, आर.पी. हिन्द स्वराज, कंसटेट पब्लिशिंग कम्पनी, नई दिल्ली, 2006
25. परेल, एंथनी जे. हिन्द स्वराज एंड अदर राइटिंग्स, कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, कैम्ब्रिज, 1997
26. चक्रवर्ती, विद्युत. सोशल एण्ड पॉलिटिकल थॉट ऑफ महात्मा गांधी, रतलेज, लंदन, 2006
27. सिन्हा, मनोज. (सं.), गांधी अध्ययन, ओरियंट ब्लैक स्वॉन, 2016
28. मोहन दत्त, धीरेन्द्र. महात्मा गांधी का दर्शन, बिहार हिन्दी ग्रन्थ, अकादमी, पटना, 1973



शिक्षा : मानव सम्पदा के विकास में योगदान

डॉ० नीता सिन्हा

एसोसिएट प्रोफेसर,

एजुकेशन डिपार्टमेंट,

सी.एम.पी. डिग्री कॉलेज, इलाहाबाद विश्वविद्यालय

शिक्षा के बिना मानव जीवन की कल्पना कोरी है। शिक्षा प्राथमिक रूप से एक छात्र को पढ़ने तथा समझने में तथा उसमें सुधार करने का महत्वपूर्ण माध्यम है। भारत विश्वगुरु रहा है, प्राचीन काल से ज्ञान का केंद्र रहा है शिक्षा उसकी पूंजी थी, शिक्षा से ही व्यक्ति की क्षमता और उसके व्यक्तित्व का सम्पूर्ण विकास संभव है बिना शिक्षा के व्यक्ति पशु के समान है। शिक्षा ही है जो किसी व्यक्ति या समाज को श्रेष्ठ बनाती है। शिक्षा अनेक प्रकार के ज्ञान, कौशल, चरित्र, प्रदान करती है शिक्षा हमें ज्ञान देती है और यह एक सतत प्रक्रिया है तो जन्म से शुरू होती है और मरने पर समाप्त होती है। शिक्षा का क्षेत्र बहुत व्यापक है विस्तृत है वह समुद्र की तरह अथाह और अनंत है कोई भी ऐसा क्षेत्र नहीं जो शिक्षा से अछूता हो शिक्षा के बिना जीवन का कोई मूल्य नहीं शिक्षा व्यक्ति को अमूल्य बनाती है यह व्यक्ति को प्रगतिशील बनाती है।

शिक्षा की भूमिका महत्वपूर्ण है शिक्षित समाज होना चाहिए। भारत जैसे प्रजातांत्रिक देश में शिक्षा द्वारा मानव सम्पदा को उन्नत करने में अग्रिम नेताओं का योगदान रहा है। अशिक्षित नेताओं द्वारा शासित दुनिया की कल्पना निराधार है। एक प्रभावी नेतृत्व तभी संभव है जब कोई नेता शिक्षा के इतिहास एवं वर्तमान दोनों से ही भली भांति परिचित हो।

ये आँखे हमारे इतिहास की वाणी

और हमारी कला का सच्चा सपना है

ये आँखे हमारा अपना नूर और पवित्रता हैं

ये आँखे ही अमर सपनों की हकीकत और

हकीकत का अमर सपना है।

इनको देख पाना ही अपने आपको देख पाना है,

समझ पाना है।

हम मनाते हैं कि हमारे नेता इनको देख रहे

हों।

... शमशेर बहादुर सिंह

आजकल हर चीज के लिए शिक्षा मूलभूत आवश्यकता है जिसे हम करना चाहते हैं अगर हमें काम करने की जरूरत है, जीवन में सफल होने और पैसे कमाने के लिए हमें शिक्षा की आवश्यकता है।

“जिस शिक्षा से आर्थिक, सामाजिक और आध्यात्मिक मुक्ति मिलती है, वहीं वास्तविक शिक्षा है” –महात्मा गाँधी

शिक्षा, मानव संसाधन विकास का सार है, जो देश के सामाजिक-आर्थिक ताने-बाने को संतुलित करने में महत्वपूर्ण और उपचारात्मक भूमिका निभाती है। भारत के नागरिक इसके सबसे मूल्यवान संसाधन हैं ऐसे में एक अरब से अधिक जनसंख्या वाले मजबूत देश को अपने नागरिकों को बेहतर गुणवत्ता वाला जीवन देने के लिए मौलिक शिक्षा के रूप में विकास और देखभाल की आवश्यकता है। इसके लिए उनके समग्र विकास की आवश्यकता है, जो कि शिक्षा की मजबूत नींव के निर्माण से किया जा सकता है। अच्छी गुणवत्ता की शिक्षा नई खोजों, नए ज्ञान, नवाचार एवं उद्यमिता का आधार है जो व्यक्ति के साथ-साथ देश के विकास एवं समृद्धि की शुरुआत करती है। इसके लिए शिक्षा के पाठ्यक्रमों और अध्यापन कार्य को समाज एवं अर्थव्यवस्था के हिसाब से प्रासंगिक बनाने की आवश्यकता है। इसके अलावा समस्या के समाधान की गुणवत्ता एवं कलात्मक सोच, अभ्यास के जरिए सीखने और युवावस्था से ही आत्मविश्वास के साथ अपनी बात रखने की कला को बढ़ावा देने की आवश्यकता है।

शिक्षा व्यक्ति को मनुष्य बनाती है। आज के वातावरण में मनुष्य बनना सबसे बड़ी चुनौती है। शिक्षा मनुष्य बनाने के साथ शिक्षा यह बताती है कि तुम्हारा धर्म मानवता है शिक्षा आवश्यकतानुसार व्यक्ति को भौतिक, आध्यात्मिक शक्ति प्रदान करती है, उसको संपन्नता प्रदान करती है चरित्रवान, बुद्धिमान, वीर, साहसी और उत्तम नागरिक के रूप में आत्मनिर्भर बनाती है उसका सर्वांगीण विकास करती है।

प्रो. एस. पी. गुप्ता जी कहते हैं कि स्वतंत्रता प्राप्त करते समय भारत के सामने अनेक समस्याएं थी इन समस्याओं में एक शिक्षा प्रणाली के पुनर्गठन करने तथा शिक्षा के अवसरों का विस्तार करने की समस्या भी थी।

शिक्षा की जरूरत व्यक्ति को जीवनपर्यंत रहती है और शिक्षा व्यक्ति का साथ कभी नहीं छोड़ती हर संकट में शिक्षा एक अस्त्र/शस्त्र बनकर व्यक्ति की रक्षा/सुरक्षा करती है। व्यक्ति के व्यक्तित्व को निखारने एवं सवारने का काम करती है। शिक्षित व्यक्ति सामाजिक होता है वह समाज में बैठने योग्य होता है उसको लोग सुनते हैं, शिक्षा व्यक्ति को प्रभावशाली बनाती है ठीक ही कहा गया है कि राजा केवल अपने राज्य में पूजा जाता है लेकिन गुरु सम्पूर्ण पृथ्वी में पूजा जाता है।

प्रसिद्ध शिक्षाशास्त्री डॉ. एस. पी. गुप्ता जी कहते हैं कि शिक्षा सतत रूप से चलने वाली एक गत्यात्मक प्रक्रिया है। गत्यात्मक प्रकृति की वजह से शिक्षा के क्षेत्र में समय-समय पर भिन्न-भिन्न प्रकार की परिस्थितियां उत्पन्न होती रहती हैं जो शिक्षाशास्त्रियों के

सम्मुख नई-नई चुनौतियों को प्रस्तुत करती रहती है इनके समाधान के लिए शिक्षा प्रक्रिया से सम्बन्धित विभिन्न व्यक्तियों को इनके सम्बन्ध में तरह-तरह के निर्णय लेने पड़ते हैं।

मंत्रालय ने समाज के कमजोर वर्गों के छात्रों के शैक्षणिक विकास पर जोर देने के लिए कई नए कदम उठाए हैं जैसे :-

- (1) अल्पसंख्यकों के लिए राष्ट्रीय निगरानी समिति का गठन
- (2) अनुसूचित जाति, अनुसूचित जनजाति और दिव्यांगों के लिए राष्ट्रीय निगरानी समिति का गठन
- (3) छात्रों के लिए राष्ट्रीय साधन सह-योग्यता छात्रवृत्ति योजना (एन.एम.एम.एस. एस.) जैसी पहल,
- (4) माध्यमिक शिक्षा के लिए लड़कियों को प्रोत्साहन देने के वास्ते राष्ट्रीय योजना और
- (5) रैगिंग के विरुद्ध एक वेब पोर्टल विकसित करना।

वर्तमान में मानव संसाधन विकास मंत्रालय दो विभागों-स्कूल शिक्षा विभाग तथा साक्षरता और उच्चतर शिक्षा विभाग के जरिए कार्य करता है।

मानव संसाधन विकास मंत्रालय ने अपनी चुनौतियों से निपटने के लिए एक नया दृष्टिकोण अपनाया है। यही दृष्टिकोण प्रमुख क्षेत्रों को निर्धारित करेगा और यह सुनिश्चित करेगा कि उचित मूल्य प्रणाली, संवेदनशीलता एवं जिम्मेदारी के साथ अपने लक्ष्य प्राप्त किए जाएं। विभिन्न नीतियों एवं मंत्रालय के कार्यक्रमों ने देश के सभी क्षेत्रों के बच्चों एवं लोगों के लिए गुणवत्तापूर्ण, किफायती एवं अर्थपूर्ण शिक्षा को सफलतापूर्वक सुगम बनाया है।

मानव संसाधन विकास मंत्रालय, शिक्षा में अल्पसंख्यकों को समान अवसर उपलब्ध कराने पर जोर देता है। इसके लिए सरकार अल्पसंख्यकों के बच्चों को मदरसों में गुणवत्तापूर्ण शिक्षा देने की योजना लागू कर रही है। इसके उद्देश्य हैं- वित्तीय सहायता उपलब्ध करा कर मदरसों तथा मकतब में विज्ञान, गणित सामाजिक विज्ञान, हिन्दी तथा अंग्रेजी की पढ़ाई को प्रोत्साहन देना; मदरसों और मकतबों में कक्षा 1 से 8 में पढ़ने वाले बच्चों को शैक्षिक रूप से प्रवीण बनाना; मदरसे/मकतब/दार-उल-उलूम, नेशनल इंस्टीट्यूट ऑफ ओपन स्कूलिंग की मान्यता प्राप्त करने का विकल्प चुन सकते हैं जिसके लिए उन्हें उपयुक्त सहायता दी जाएगी; मदरसों/मकतबों/दार-उल-उलूम में 14 वर्ष से अधिक आयु के बच्चों को व्यावसायिक प्रशिक्षण देने का अवसर देना और एस.पी.क्यू.ई.एम. के बारे में जागरुकता तथा निगरानी के लिए मदरसा बोर्ड को मजबूत करना।

इस योजना के तहत विज्ञान, गणित, सामाजिक विज्ञान, भाषाओं, कम्प्यूटर एप्लीकेशन तथा विज्ञान की पढ़ाई के लिए शिक्षकों की नियुक्ति के वास्ते मदद दी जाती है।

पूर्ण कालिक ग्रेजुएट शिक्षक को एक वर्ष के लिए 600 रुपये मासिक और पोस्ट ग्रेजुएट/बीएड को 12,000 रुपये वेतन दिया जाता है माध्यमिक/उच्चतर माध्यमिक मदरसों में विज्ञान/कम्प्यूटर प्रयोगशालाओं/कार्यशालाओं के लिए एकमुश्त 100,000 रुपये की सहायता दी जाती है। पुस्तकालयों/पुस्तक बैंकों/शिक्षण अध्ययन सामग्री के लिए एकमुश्त 50,000 रुपये तक और बाद में वार्षिक 5,000 रुपये का अनुदान दिया जाता है। विज्ञान/गणित किट और अन्य सहायक उपकरणों की खरीद के लिए अधिकतम 15,000 रुपये की अनुदान राशि दी जाती है। कम से कम तीन वर्ष से अस्तित्व में आए तथा केंद्रीय या राज्य सरकार के अधिनियमों अथवा मदरसा बोर्ड अथवा वक्फ बाडों अथवा एन.आई.ओ.एस. के तहत पंजीकृत मदरसे इस कार्यक्रम के अन्तर्गत सहायता पाने के लिए आवेदन कर सकते हैं। एस.सी.ई. आर.टी./डी.आई.ई.टी./बी.आर.सी. योजनाओं के तहत नियुक्त मदरसा शिक्षकों के लिए समूहों में प्रशिक्षण की व्यवस्था की जाएगी। जिन मदरसों के शिक्षकों के पारिश्रमिक का खर्च राज्य सरकार वहन करती है वे इस योजना में वेतन घटक के तहत राशि पाने के पात्र नहीं होंगे। शिक्षक प्रशिक्षण, पाठ्यपुस्तकों, कम्प्यूटर, विज्ञान/गणित किट आदि के लिए किसी अन्य राज्य/केंद्रीय योजना से वित्तीय सहायता पाने वाले मदरसे इस योजना के तहत वित्तीय सहायता प्राप्त नहीं कर सकेंगे।

राष्ट्रीय मुक्त विद्यालय संस्थान—एन.आई.ओ.एस., किसी संस्थान से जुड़े बिना डिग्री पूर्व स्तर की शिक्षा पाने के इच्छुक बाहरी व्यक्तियों के लिए है। इसकी शुरुआत 1979 में सी.बी.एस.ई. ने अपनी ही तरह की परियोजना के तौर पर की थी। 1986 में राष्ट्रीय शिक्षा नीति ने मुक्त विद्यालय प्रणाली को मजबूत करने का सुझाव दिया ताकि देश भर में माध्यमिक शिक्षा के स्तर पर अपने पाठ्यक्रम और परीक्षा के बाद प्रमाण-पत्र देने की स्वतंत्र व्यवस्था के साथ चरणबद्ध रूप से मुक्त शिक्षा की सुविधा दी जा सके। इसके लिए मानव संसाधन विकास मंत्रालय ने 1989 में राष्ट्रीय खुला विद्यालय की स्थापना की। जुलाई 2002 में मानव संसाधन विकास मंत्रालय ने संगठन का नाम राष्ट्रीय मुक्त विद्यालय से बदलकर राष्ट्रीय मुक्त विद्यालय संस्थान कर दिया। इसका उद्देश्य लोगों की आवश्यकताओं के आकलन तथा राष्ट्रीय नीति के दस्तावेजों के अनुरूप औपचारिक प्रणाली के विकल्प के रूप में प्राथमिकता वाले ग्राहक समूह को मुक्त शिक्षा व्यवस्था के जरिए डिग्री पूर्व स्तर तक स्कूली शिक्षा जारी रखना है। इसके अलावा अनिवार्य शिक्षा, समाज में अधिक समानता तथा न्याय और शिक्षा के विकास के जरिए अपना योगदान देना है।

राष्ट्रीय मुक्त विद्यालय संस्थान मुक्त तथा सुदूर शिक्षा के जरिए निम्न पाठ्यक्रम /कार्यक्रम उपलब्ध कराकर शिक्षा पाने के इच्छुक लोगों को अवसर प्रदान करता है। 14 वर्ष से अधिक आयु के किशोर तथा प्रौढ़ समूह के लिए मुक्त मौलिक शिक्षा कार्यक्रम,

क, ख तथा ग स्तर पर शिक्षित करने का है।

मानव संसाधन को बढ़ाना शिक्षक के योगदान के बिना संभव नहीं है। गुरु तत्व की प्रशंसा सभी शास्त्रों में की गई है। ईश्वर के अस्तित्व में मतभेद हो सकता है परन्तु गुरु के अस्तित्व में कोई भी मतभेद आज तक नहीं हुआ है। भारत में बहुत सारे सम्प्रदाय तो गुरुवाणी के आधार पर ही कायम हैं। गुरु के बताए हुए मार्ग पर श्रद्धा से चलना शिष्यों का परम कर्तव्य है। सभी सम्प्रदायों के गुरुओं ने दूसरे सम्प्रदायों के गुरुओं का आदर, सम्मान और प्रशंसा ही की है।

व्यास संजय के गुरु थे और संजय स्वीकार करते हैं कि व्यास की कृपा से ही वे भगवान को समझ सकते थे। इसका अर्थ यह हुआ कि गुरु के माध्यम से ही कृष्ण को समझना चाहिए, प्रत्यक्ष रूप से नहीं। गुरु स्वच्छ माध्यम है यद्यपि अनुभव फिर भी प्रत्यक्ष ही होता है। गुरु-परम्परा का यही रहस्य है। जब गुरु प्रमाणिक हो तो भगवद्गीता का प्रत्यक्ष श्रवण किया जा सकता है, जैसा अर्जुन ने किया। संसार भर में अनेक योगी हैं, लेकिन कृष्ण योगेश्वर हैं। उन्होंने भगवद्गीता में प्रत्यक्ष श्रवण किया जाता है, जैसा अर्जुन ने किया।¹ –श्रीमद्भगवद्गीता श्लोक-75

भारत में मानव सम्पदा को बढ़ावा देने के नाम पर कुछ सार्वजनिक संस्थाएं शिक्षा की ठेकेदार बन बैठी है। महात्मा गांधी ने सार्वजनिक संस्था के अर्थ को परिभाषित करते हुए कहा सार्वजनिक संस्था का अर्थ है लोगों की स्वीकृति और उनके पैसे से चलने वाले संस्था। ऐसी संस्था को जब सहायता न मिले, तब उसे जीवित रहने का अधिकार ही नहीं रहता। ऐसा देखने में आता है कि स्थायी सम्पत्ति के भरोसे चलने वाले संस्था लोकमत से स्वतंत्र हो जाती है और कितनी भी बार तो विपरीत आचरण भी करती है, ऐसा अनुभव हिन्दुस्तान में हमें कदम-कदम पर होता है। कितनी ही धार्मिक कही जाने वाली संस्थाओं में हिसाब-किताब का कुछ ठिकाना ही नहीं। उनके ट्रस्टी ही उनके मालिक बन बैठे हैं और वे किसी के सामने जवाबदेह नहीं दिखाई देते हैं। जैसे प्रकृति स्वयं प्रतिदिन पैदा करती है और प्रतिदिन खाती है वही नियम सार्वजनिक संस्थाओं का भी होना चाहिए। इस विषय में मुझे जरा भी चिन्ता नहीं है। जिस संस्था के लोग सहायता देने के लिए तैयार न हों उसे सार्वजनिक संस्था के रूप में जीवित रहने का अधिकार नहीं है। प्रतिवर्ष चलने वाला चन्दा उन संस्थाओं की लोकप्रियता और उनके संचालकों की सच्चाई की कसौटी है और मेरी राय में प्रत्येक संस्था को इस कसौटी पर कसा जाना चाहिए।² **मेरे सत्य के प्रयोग**

निष्कर्ष

मानव संपदा के विकास का सार शिक्षा है यह विभिन्न स्तरों पर समाज में उल्लेखनीय उपचार की भूमिका निभाती है, प्रोफेसर फैंड्रिक हर बोसन के अनुसार "राष्ट्रों के धन का अंतिम आधार मानवीय साधन है।"³ शिक्षा समाज के मानव संसाधन को सुसंस्कृत

बनाकर अपने व समाज के लिये उपयोग बनाती है। ओर्शिया ने इस तथ्य को स्पष्ट करते हुये कहा है कि "समाज की शिक्षा व्यवस्था व्यक्तियों का मानसिक, व्यावसायिक, राजनीतिक और कलात्मक विकास करके न केवल समाज के अधोपतन की रक्षा करती है, वरन उसको स्थिरता भी प्रदान करती है।"⁴

संदर्भ

1. श्रीमद्भगवत्गीता श्लोक संख्या-75
2. मेरे सत्य के प्रयोग-महात्मा गांधी
3. भारत 2021 : वार्षिक सन्दर्भ, पब्लिकेशन डिविजन मिनिस्ट्री ऑफ इन्फॉर्मेशन एंड ब्रॉडकास्टिंग
4. गुप्ता एस.पी., गुप्ता अलका आधुनिक भारतीय शिक्षा की समस्याएं



पूर्व-मध्यकाल में नगरीकरण

दीप्ति तिवारी

शोध छात्रा

प्राचीन इतिहास विभाग

एस0 एस0खन्ना महिला महाविद्यालय, प्रयागराज

प्राचीन भारत में नगरों के अस्तित्व का विकास व्यापारिक एवं राजनीतिक आवश्यकताओं से प्रेरित था जिसकी प्राचीनता सिन्धु सभ्यता के सामाजिक एवं आर्थिक जीवन के दृष्टान्त से सिद्ध हो जाती है कालान्तर में लौह तकनीक के ज्ञान के प्रभाव के कारण कृषकों के अतिरिक्त नवीन शिल्पी एवं व्यापारिक वर्ग का उदय हुआ और बाजारों एवं औद्योगिक केन्द्रों की उत्पत्ति हुयी जो धीरे-धीरे नगरों में परिवर्तित हो गए। 600 ई0पू0 से 300 ई0 पू0 की अवधि आर्थिक समृद्धि की दृष्टि से महत्वपूर्ण मानी जाती हैं जब मध्य भारत में अनेक नगरों की स्थापना हुयी और उनका विकास हुआ। जातक कथा, विनयपिटक तथा सुत्तपिटक में कई स्थानों पर लगभग 60 नगरों की चर्चा की गयी है।

मौर्यकाल में नगरों का उत्तरोत्तर विकास हुआ। मेगस्थनीज की इंडिका, जैनसूत्र, पंतजलि का महाभाष्य आदि सभी ग्रन्थ एवं पुरातत्ववेत्ता इस काल में नगरों के अस्तित्व पर प्रकाश डालते हैं। मौर्यकाल के बाद भी राजनैतिक स्थिरता के वातावरण में कुषाण काल में बढ़ते हुये नगरों की संख्या की जानकारी प्राप्त होती हैं। बृहत्कल्प भाष्य में 25 राज्यों तथा उनकी राजधानियों की चर्चा की गयी है इसी प्रकार गुप्तकालीन साहित्यिक स्रोतों एवं पुरातात्विक अन्वेषणों के आधार पर नगरों का अस्तित्व प्रमाणित हो जाता है।

पूर्वमध्यकाल नगरीकरण के सन्दर्भ में साहित्यिक व पुरातात्विक साक्ष्यों का अवलोकन करने पर अलग-अलग मत उभर कर सामने आते हैं। पूर्वमध्यकाल में कृषि अर्थव्यवस्था में हुये परिवर्तनों, राजनीति क्षेत्र में आयी जटिलताओं एवं हिन्द महासागरीय व्यापारिक सम्पर्कों से प्रभावित हुयी। पूर्वमध्यकाल में नगरीकरण क्षेत्रीय राज्यों तथा हिन्द महासागरीय क्षेत्र में व्यापार के विकास से जुड़ा हुआ था। पुरातात्विक तथा साहित्यिक लेखों में पूर्वमध्यकाल के नगरों का वर्णन मिलता है। नगरीय केन्द्रों के लिए विशिष्ट शब्दावलियों जैसे पुर, नगर, पट्टन, हाट या मंडपिका व महानगर का प्रयोग किया जाता है।

आर.एस. शर्मा, बी.एन.एस. यादव¹ तथा डी.एन.झा आदि इतिहासकारों ने पूर्वमध्य काल में नगरीय पतन को स्वीकार करता है। इनके अनुसार पूर्वमध्यकाल में नगरीय पतन की जड़े व्यापारिक हास से जोड़कर देखी जा सकती है। आर.एस. शर्मा² के अनुसार

“नगरीय संकुचल कृषि गतिविधियों के प्रसार का परिणाम था।” उनके अनुसार, यदि व्यापार, हस्तशिल्प तथा धातु मुद्रा के प्रयोग में गिरावट दिखायी देता है तो यह विनगरीकरण का संकेत देते हैं।

बी.डी. चट्टोपाध्याय³, डी.सी. सरकार⁴ तथा आर चम्पकलक्ष्मी⁵ आदि इतिहासकारों ने पूर्वमध्यकाल में नगरीय पतन को अस्वीकार किया है। बी.डी. चट्टोपाध्याय के अनुसार पूर्वमध्य युग में कुछ नगरीय केन्द्रों का निश्चित रूप से पतन हो गया था, लेकिन अधिकांश प्राचीन नगर अपने अस्तित्व को बनाये हुए थे तथा कई नवीन नगरीय केन्द्रों का उदय भी दिखायी देता है। इन्होंने पृथुदक/पहेवा (हरियाणा), तत्तानंदपुर (उत्तर प्रदेश), सियादोनी (मध्य प्रदेश) तथा गोपगिरि (ग्वालियर) से प्राप्त अभिलेखीय प्रमाणों का संदर्भ दिया है। इनमें पृथुदक बाजार तथा अन्य तीनों केन्द्र नगर थे। पहेवा घोड़ों के क्रय-विक्रय के एक बाजार के रूप में भी प्रसिद्ध था।

ह्वेनसांग के विवरण⁶ में एक तरफ कौशाम्बी, श्रावस्ती, वैशाली तथा कपिलवस्तु की जीर्णशीर्ण अवस्था का वर्णन मिलता है तो दूसरी ओर थानेश्वर, वाराणसी तथा कान्यकुब्ज जैसे नगरों की समृद्धि का भी वर्णन ह्वेनसांग ने किया है।⁷

पूर्व मध्यकालीन उत्तर भारत में अनेक तीर्थ (नगरीय) केन्द्रों के प्रमाण मिलते हैं जिन्होंने एक पवित्र केन्द्र के रूप में कभी-कभी नगरीय साम्य भी प्राप्त किया। नगरीय पतन की अवधारणा को मानने वाले इतिहासकारों के अनुसार जिन नगरीय केन्द्रों ने व्यापारिक परिक्षेत्र के रूप में अपनी प्राथमिक प्रासंगिता खो दी, वे धार्मिक केन्द्र बन गये तथा उन्होंने उत्पादन या विनियम के केन्द्र की भूमिका नहीं निभायी।

नगरीय तीर्थ केन्द्रों की संख्या में वृद्धि के संदर्भ में प्रश्न उठता है कि क्या तीर्थस्थल पुजारियों, राजकुमारों, अधिकारियों तथा व्यापारियों आदि के दिखावे के खर्च का स्थल थे या फिर वे वितरण केन्द्र का भी काम करते थे या फिर वे ब्राह्मणों के द्वारा नयी बस्तियाँ बसाये जाने का संकेत करते थे। ह्वेनसांग के विवरण से ज्ञात होता है कि नगर तथा दुकान मंदिरों व मठों को उनकी आवश्यकताओं को पूरी करने के लिए दे दी गयी थी।⁹

पूर्वमध्यकाल में बंदरगाह नगरों का विकास भी नगरीकरण की प्रक्रिया का अंग था। पूर्वी समुद्रतटवर्ती नगर मामल्लपुरम्, नागपत्तनम्, विशाखापत्तनम्, ताम्रलिप्ति आदि तथा पश्चिमी तट कैम्बे, भरुकच्छ, ठाणे सुरपरका, मंगलोर, संजन आदि हैं। रणवीर चक्रवर्ती ने प्रारम्भिक मध्यकाल के नगरों के बाजार स्थलों तथा गांवों के बीच सम्बन्ध का विवरण दिया है।¹⁰ अल्बरूनी¹¹ ने पूर्व मध्यकालीन भारत के विभिन्न प्रदेशों व नगरों को जोड़ने वाले सोलह मार्ग-वृत्तान्त का उल्लेख किया है। सोलह मार्गवृत्तान्त इस प्रकार है –

1. कन्नौज से प्रयाग तथा तत्पश्चात् पूर्वी तट तक साथ ही दक्षिण में कांची तक।
2. कन्नौज से वाराणसी तथा तत्पश्चात् गङ्ग के मुहाने तक।
3. कन्नौज से पूर्व कामरूप तथा उत्तर के सीमावर्ती देश नेपाल तथा तिब्बत तक।
4. कन्नौज से दक्षिण, दक्षिणी तट बनवासी तक।

5. कन्नौज से बजान तक तथा तत्पश्चात् गुजरात की राजधानी तक।
6. मथुरा से धार तक।
7. बजान से धार तथा उज्जैन तक।
8. धार से मन्दीगिर तक।
9. धार से भारतीय सागरतटीय तान तक।
10. बजान से कठियावाड़ के दक्षिण तटीय सोमनाथ तक अनहिलवार से पश्चिमी तट मान तक मुम्बई के उत्तर।
11. बजान से कठियावाड़ के दक्षिण तटीय सोमनाथ तक।
12. कन्नौज से कश्मीर तक।
13. कन्नौज से पानीपत अटक, काबुल तथा गजन तक।
14. बब्रहान से अधिष्ठान तक।
15. मकरान स्थित तीज से सेतुबन्ध तक।

पूर्वमध्यकालीन भारतीय नगरीकरण की एक प्रमुख विशेषता वृहत मंदिर परिसरों का स्वरूप है जिसमें से कुछ प्रमाणिक रूप से मंदिर नगरों में विकसित हो गये। 1000 ई० से 1336 ई० के बीच आंध्र प्रदेश पर जो शोध हुआ वह अनेक कारकों को सूचीबद्ध करता है। जिसके परिणामस्वरूप इस क्षेत्र में नगरीय विकास हुआ वे इस प्रकार है— मेले का आयोजन, धार्मिक केन्द्रों का अभ्युदय, बंदरगाह नगरों के आस-पास पर सृजित वाणिज्यिक कार्यकलाप, ग्रामीण बसावटों को नगरीय का दर्जा प्रदान करना तथा नगरीय केन्द्रों के सृजन में राजाओं व मंत्रियों द्वारा की गयी पहल।¹²

इस काल में भूमि अनुदान शहरों के इतिहास व स्वरूप की जानकारी के लिए भी उपयोगी है। धीरे-धीरे अनुदान देने की प्रथा इतनी बढ़ गयी कि गुप्तोत्तर काल आते-आते दुकाने भी दान में दी जाने लगी तथा नगर भी दान में दिये जाने लगे।¹³ पुष्पा नियोगी के अनुसार "इस काल में मुख्य या सहायक व्यापार मार्गों पर स्थित कस्बों तथा नगरों का आसानी से वाणिज्यिक केन्द्रों के रूप में विकास हुआ। मुस्लिम इतिहासकारों के लेखन में भी व्यापारिक मार्गों पर फल-फूल रहे नगरों के असंख्य सदंर्भ मिलते हैं।"¹⁴

पूर्वमध्यकालीन साहित्यिक साक्ष्यों में नगरों का उल्लेख मिलता है। बाणभट्ट की कादम्बरी में उज्जयनी का तथा ह्वेनसांग के यात्रा वृत्तान्त में कन्नौज का चित्रण मिलता है। मानसार¹⁵ ग्रन्थ के एक खंड का नाम नगर विधान है जिसमें आठ प्रकार के नगरों का उल्लेख मिलता है तथा इसमें नगर की प्रकृति का उल्लेख मिलता है। इसी प्रकार शुकनीतिसार¹⁶ में नगर नियोजन विस्तृत रूप से उल्लिखित है।

इस प्रकार यह तथ्य उभरकर सामने आता है कि पूर्वमध्यकालीन नगरों के बारे में उत्खनन व अन्वेषण सम्बन्धी आंकड़े अत्यल्प हैं तथा पूर्व के अनेक नगरीय केन्द्रों में उनके क्षय होते भौतिक परिवेश, अस्त-व्यस्त नियोजन तथा पुरानी ईंटों के पुनः प्रयोग के साक्ष्य मिलते हैं, तथापि पूर्वमध्यकालीन नगरीय केन्द्र का न केवल सामंती सामाजिक

संरचना के पूरक के रूप में देखे जाते हैं अपितु प्रारम्भिक ऐतिहासिक चरण के नगरों से भिन्न रूप में भी देखे जाते हैं। यातायात की सुविधा के लिए देश के प्रमुख नगरों को सड़कों द्वारा जोड़ दिया गया तथा बड़े-बड़े नगर नदियों से जुड़े हुये थे। बी.डी. चट्टोपाध्याय के द्वारा उपमहाद्वीप के इतिहास में तृतीय नगरीयकरण की अवस्था के रूप में पूर्वमध्यकालीन नगरीय केन्द्र को चिन्हित किया गया। विजातीयता, बहु कार्यात्मकता, धार्मिक तथा धर्म निरपेक्ष इत्यादि के उपयोग ने पूर्व मध्यकालीन नगरीय केन्द्रों को विशेष बनाया।

संदर्भ

1. यादव, बी.एन.एस.—सोसाइटी एंड कल्चर इन नॉर्दन इंडिया, इन दि ट्वेल्फथ सेन्चुरी, सेंट्रल बुक डिपो इलाहाबाद—1973
2. शर्मा, आर.एस.—अर्बन डिके इंडिया, सी 300. सी. 1000, मुंशीराम मनोहरलाल, दिल्ली, 1987 पृष्ठ 177
3. चट्टोपाध्याय, बी0डी0—दि मेकिंग आफ अर्ली मेडिवल इंडिया, दूसरा संस्करण, नयी दिल्ली ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस—2012
4. सरकार, डी.सी. दि एम्पायरर एण्ड दि सबऑर्डिनेट रूलर्स, शांतिनिकेतन : विश्वभारतीय रिसर्च पब्लिकेशन्स, 1981
5. चम्पकलक्ष्मी, आर.—ट्रेड, आइडियोलॉजी एंड अर्बनाजेशन : साउथ इंडिया 300 बी.सी. टू ए डी 1300, आक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, दिल्ली 1996
6. वाटर्स, टी—आन युआन—वांग्स ट्रैवल्स, मुंशी राम मनोहरलाल, नयी दिल्ली, 1961
7. सिंह, उपन्दिर—प्राचीन एवं पूर्व मध्यकालीन भारत का इतिहास, पियर्सन इंडिया एजुकेशन सर्विसेज प्रा0लि0, 2017
8. शर्मा, आर.एस.—प्रारम्भिक भारत का आर्थिक तथा सामाजिक इतिहास, हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय प्रथम संस्करण 1992
9. वाटर्स, टी.—वही
10. चक्रवर्ती, रणबीर—ट्रेड एंड ट्रेडर्स इन अर्ली इंडियन सोसाइटी, दिल्ली, 2002
11. संचाऊ, एवर्ड सी—Albrvni's India, Vol-I, London, 1910
12. चट्टोपाध्याय, वी.डी.—वही
13. शर्मा, आर.एस.—वही
14. नियोगी, पुष्पा—कन्ट्रीव्यूशन्स टू दि इकानामिक हिस्ट्री ऑफ नॉर्दन इण्डिया, फ्राम दि टेसं टू दि ट्वेल्फथ सेचुरी ए0डी0, प्रोग्रेसिव पब्लिशर्स, कलकत्ता 1962
15. आचार्य, प्रसन्न कुमार—आर्किटेक्चर ऑफ मनासरा, दिल्ली, 1994
16. सरकार, बिनाय कुमार—दि शुक्रनीतिसार, पानीनी कार्यालय, इलाहाबाद 1913

Guidelines

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC, a Peer Reviewed and Interdisciplinary Journal, invites articles, research papers, case studies, surveys and book reviews in the field of Literature, Culture, Social Problems, Contemporary International Issues, Science, Environment, Commerce and Management, Teacher Education, Politics etc. The text should be addressed to The Chief Editor, Principal, S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj. Soft copies can be sent to anveeksharj sskgdc@gmail.com

- ◆ The cover letter should include declaration from the author(s) that:
 1. The manuscript is an original research work and has not been published elsewhere including open access at the internet.
 2. The data used in the research has not been manipulated, fabricated, or in any other way misrepresented to support the conclusions.
 3. No part of the text of the manuscript has been plagiarised.
 4. The manuscript is not under consideration for publication elsewhere.
 5. The manuscript will not be submitted elsewhere for review while it is still under consideration for publication in our Journal.

General Guidelines

1. The manuscript should be of about 2,500 to 3,000 word length.
2. Tables, illustrations, charts, figures, exhibits, etc., should be serially numbered.
3. The Text should contain in the following order: an abstract; main text of the article and references.
4. Abstract should not be more than 300 words and should be accompanied by 5 keywords.
5. Manuscripts should be in single-column format, (1.5 line spacing) with text **English (in 11-point Times Roman font) or Hindi (in 14 point Kruti Dev 10)** and with one-inch margins on all four sides of the page.

• Address of correspondence :

Chief Editor. Anveeksha Research Journal of SSKGDC
S.S. Khanna Girls' Degree College
179-D, Attarsuiya, Prayagraj-211003
Contact No.: 9839840517,9415368950, 9415636169

- ◆ The publisher is not responsible for any discrepancy/inaccuracy in the paper/material/data provided by the author(s).

- ◆ The views expressed in the papers are purely of the author(s) and do not reflect the views of the institute.

APA Referencing Style for Book

- ◆ Mischell, J.A., Thomson, M., & Coyne, R.P. (2017). *A guide to citation* London, England: My Publisher

Edited Book

- ◆ Williams, S.T. (Ed.). (2015). *Referencing : A guide to citation rules* (3rd ed.). New York, NY : My Publisher

Edited book chapter

- ◆ Troy, B.N. (2015). APA citation rules. In S.T. Williams (Ed). *A guide to citation rules* (2nd ed., pp. 50-95), New York, NY: Publishers.

Journal Article

- ◆ Mitchell, J.A. (2017). Citation: Why is it so important. *Mendeley Journa.* 67(2), 81- 95

E-Journals Article

- ◆ Mitchell, JA, (2017). Citation: Why is it so important. *Mendeley Journal* 67(2) 81-95. Retrieved from <https://www.mendeley.com/reference-management/reference-manager>

For Website Resources

- ◆ Mitchell. J.A., (2017, May 21). How and when to reference. Retrieved from <https://www.howandwhentoreference.com>.

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC
VOL 5, ISSUE 1, 2022
Statement about the ownership and other particulars

- | | |
|---|--|
| 1. Title of Publication | ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC |
| 2. Language | Bilingual (Hindi and English) |
| 3. Place of Publication | 179-D, Attarsuiya, Allahabad-211003 (U.P.) |
| 4. Periodicity of Publication | Annual |
| 5. Name, Nationality and Address of Publisher | Dr. Lalima Singh, Principal
Indian
Sadanlal Sanwaldas Khanna Girls'
Degree College
179-D, Attarsuiya, Allahabad-211003 (U.P.) |
| 6. Name, Nationality and Address of Printer | Rajiva Bhargava
Indian
Rajiva Offset & Printers Pvt. Ltd.
119, Swami Vivekanand Marg
Allahabad-211003 |
| 7. Name, Nationality and Address of Editor | Dr. Lalima Singh (Principal)
Indian
Sadanlal Sanwaldas Khanna
Girls' Degree College
179-D, Attarsuiya, Allahabad-211003 (U.P.) |
| 8. Owner's Name | Principal
S.S. Khanna Girls' Degree College
179-D, Attarsuiya, Allahabad-211003 (U.P.) |

I, Dr. Lalima Singh hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Dr. Lalima Singh

The views and opinions expressed in the articles are those of the author and not of the SSKGDC.

Printed by Rajiva Bhargava published by Dr. Lalima Singh on behalf of Principal, S.S. Khanna Grils' Degree College, Allahabad and Printed at Rajiva Offset & Printers Pvt. Ltd., 119, Swami Vivekanand Marg, Allahabad-211003 and published at 179-D, Attarsuiya, Allahabad-211003 (U.P.) Editor Dr. Lalima Singh

R.N. UPBIL / 2018 / 76423

ISSN 2581-8163

**ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC
VOL.-5, ISSUE 1, 2022**



Sadanlal Sanwaldas Khanna Girls' Degree College, Prayagraj
(A Constituent College of University of Allahabad)

सदनलाल सांवलदास खन्ना महिला महाविद्यालय, प्रयागराज

179-D, Attarsuiya, Prayagraj-211003

Phone : 0532-2659124, 2451682, 2451791

E-mail : anveeksharj.sskgdc@gmail.com

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

