ISSN 2581-8163

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

(A Peer Reviewed Journal)

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

ARJ SSKGDC

आ नो भद्राः क्रतवो यन्तु विश्वतः

सदनलाल सांवलदास खन्ना महिला महाविद्यालय

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

Last Date : 30th June, 2025

Manuscript to be sent to

E-mail : anveeksharj.sskgdc@gmail.com

Invitation is open to :

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

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

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

VOL 7 ISSUE 1 2024 ISSN 2581-8163

आ नो भद्राः क्रतवो यन्तु विश्वतः

SADANLAL SANWALDAS KHANNA GIRLS' DEGREE COLLEGE
Golden Jubilee Year 2024-2025

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.
MNNIT
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 Faculty of 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. Siddiqui
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. Harisingh Gour University,
Sagar, M.P
E-mail Id : drdiwakarrajput@rediffmail.com
Phone: 9425171852

Prof. Namita Singh
Department 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.) lndia
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
Associate Professor
University of Allahabad, Prayagvaj
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. Ramakant
Associate Professor
Department of Ancient History, Culture &
Archaeology
University of Allahabad
Add.: 16/20D/1, Jangirabad Naini, Prayagraj
E-mail : ramakantsingh923@gmail.com
Phone : 8317049110

Anveeksha Research Journal of SSKGDC

Editor

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

Prof. Meenu Agrawal
Department of Ancient History,
Culture and Archaeology
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj
E-mail : meenuagrawalssk@gmail.com
Phone : 9839840517

Prof. Rachana Anand Gaur
Department of Hindi
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj
E-mail : rachanaanand64@gmail.com.
Phone : 9415368950

Prof. Manjari Shukla
Department of Philisophy
S.S. Khanna Girls' Degree College, Prayagraj
E-mail : manjarishkl@gmail.com
Phone : 9415636169

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

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

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

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

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

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

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

अनुक्रम

Sr. No.	Name of Author	Title of Article	Page No.
1.	S.K. Seth	Global Peace and Philosophy	11
2.	प्रो0 हेरम्ब चतुर्वेदी	पाश्चात्य शिक्षा व्यवस्था : कितनी उपयुक्त ?	15
3.	Ms. Deepti Saksena Prof. D.D. Swain Prof. Bhagirathi Nayak	The adoption of Informtion and Communication Technology by rural women farmers in the agriculture sector	21
4.	डॉ0 पूजा कुमारी	लेश्या : एक विश्लेषण	32
5.	Trishti Rawat Priyanka Soni Dr. Ruchi Gupta	Empowering Customers in the Digital Era	43
6.	डॉ0 सिद्धार्थ सिंह संतोष कुमार पाण्डेय	देवी भागवत तथा मार्कण्डेय पुराण में वर्णित देवी माहात्म्य	52
7.	डॉ0 उत्तम सिंह	सामाजिक परिवर्तन में शिक्षा की भूमिका : एक दार्शनिक विमर्श	60
8.	डॉ0 हेमलता श्रीवास्तव	महात्मा गाँधी का सत्याग्रह : एक दार्शनिक विवेचन	67
9.	डॉ0 कनक लता	चार्वाक दर्शन के अनुसार प्रमाण विवेचन	73
10.	डॉ0 आलोक टण्डन	बौद्ध धर्म और अम्बेडकर : कुछ प्रश्न, कुछ विचार	80
11.	डॉ0 आलोक कुमार सिंह	मैत्रेयी पुष्पा के उपन्यासों में निहित संवेदना का भाव	90
12.	सुरेश कुमार डॉ0 धीरज कुमार चौधरी	जनजातीय संस्कृति : आत्म पहचान समस्या एवं समाधान	95
13.	रेनू डॉ0 आदित्य कुमार त्रिपाठी	प्रवासी हिन्दी साहित्य में नारीवादी दृष्टिकोण	104
14.	डॉ0 श्वेता गुप्ता	प्राचीन भारतीय ज्ञान परम्परा में चिकित्सा विज्ञान का विकास	110

15.	डॉ0 दीप्ति विष्णु	कालिदास के नाटकों में संगीत तत्व	117
16.	डॉ0 अर्पणा	डॉ0 बी.आर. अम्बेडकर और अस्पृश्यों का अस्तित्व	126
17.	डॉ0 शिवशंकर श्रीवास्तव	हिन्दुस्तान समाजवादी प्रजातांत्रिक संघ के क्रांतिकारी और इलाहाबाद	133
18.	प्रभात कुमार निराला	हड़प्पा सभ्यता का पतन : बदलते दृष्टिकोणों का विश्लेषणात्मक अध्ययन	141
19.	डॉ0 गौरव तिवारी	हिन्दी संत साहित्य की पृष्ठभूमि और गोरखनाथ	154
20.	Vaibhav Anand Gaur	The Evolution of Free Speech : A Historical Analysis of John Milton's Areopagitica	163
21.	Kirtima Singh	The Echoes of Folk Melodies : A legacy of Magadh	171
22.	नरेन्द्र कुमार शर्मा	उत्तर प्रदेश से एशियाई देशों में अन्तर्राष्ट्रीय प्रवास का उद्गम क्षेत्र पर सामाजिक प्रभाव : गोरखपुर के विशेष सन्दर्भ में	177
23.	डॉ0 अम्बरीश उपाध्याय	शिक्षा का अधिकार अधिनियम 2009 के कानूनी ढाँचे का आलोचनात्मक विश्लेषण : विशेषताएँ और कमियाँ	184
24.	Amartya Sen	Re-examining Ramakrishna Paramahansa : Insights and Relevance	192
25.	Dr. Amrita Biswas	Raja Ram Mohan Roy : Harbinger of Indian Nationalism	200

From Principal's Desk

Dear Esteemed Readers,

It is with great pride and enthusiasm that we present to you the latest edition of Anveeksha, a journal that has consistently strived to embody the spirit of academic excellence and intellectual curiosity. In order to foster fruitful interaction between students and teachers, our college initiated an idealogue journey, which culminated in the annual publication of Anveeksha, a multilingual academic journal.Since its inception, Anveekshahas served as a platform to spark meaningful conversations and foster collaboration across diverse disciplines. Rooted in the Sanskrit ideals of "to meditate upon" and "to explore extensively," this journal represents an unwavering commitment to the pursuit of knowledge and the advancement of scholarship.

In a world increasingly defined by complexity and interconnection, the importance of multidisciplinary research cannot be overstated. Each paper in this volume reflects the depth and breadth of academic inquiry, exploring critical themes that shape our understanding of philosophy, literature, history, social sciences, and technology.

It opens with philosophical inquiries into global space, and addresses contemporary educational debates by critically evaluating the Western education system and the legal framework of the Right to Education Act 2009. Gandhi's Satyagraha, and Charvaka's epistemology, alongside a re-examination of Ramakrishna Paramahansa's spiritual relevance have also been explored. Contributions delve into the intersections of religion and society, exploring Ambedkar's engagement with Buddhism, the concept of Leshya in Jainism, and the divine feminine in the Devi Bhagavat and Markandeya Purana. Social issues take center stage with studies on tribal identity and challenges, feminist narratives in diaspora Hindi literature, the socio-economic impacts of migration from Uttar Pradesh, along with a philosophical discourse on the role of education

in social change. Technology and progress are reflected in analyses of rural women farmers adopting ICT in agriculture and consumer empowerment in the digital era.

Historical insights include the decline of the Harappan civilization, the revolutionaries of Hindustan Socialist Republican Association in Allahabad, and ancient India's advancements in medical science. Literature and the arts are celebrated in explorations of sensitivity in Maitreyi Pushpa's novels, musical elements in Kalidasa's plays, and the echoes of Magadh's folk melodies. This issue underscores the journal's commitment to fostering intellectual dialogue across disciplines, offering readers a rich array of knowledge and thought-provoking analyses.

Each paper is a testament to the intellectual rigour and creative vision of its authors, reflecting their passion for pushing the boundaries of knowledge and exploring uncharted intellectual terrains.This volume of Anveekshastands as a shining example of the transformative power of interdisciplinary research, offering fresh perspectives on pressing questions and timeless themes. As Stephen Hawking once said, "Intelligence is the ability to adapt to change." This journal captures the essence of that adaptability, presenting scholarly work that not only addresses current challenges but also anticipates future possibilities.

We extend our deepest gratitude to the authors, whose dedication and insights have enriched this edition, and to the peer-review and advisory committees for their meticulous efforts in upholding the journal's high standards. A special acknowledgment is owed to the University Grants Commission (UGC) for its support in encouraging high-quality research. As you navigate through these pages, we invite you to embark on this journey of exploration, appreciating the depth and diversity of thought that each work brings. May this edition of Anveeksha inspire reflection, dialogue, and a renewed commitment to the pursuit of knowledge as a force for progress and transformation.Together, let us continue this shared journey of research, discovery, and intellectual growth.

With the warmest gratitude for one and all,

Prof. Lalima Singh,
Principal,
S.S. Khanna Girls' Degree College.

समय और सन्दर्भ

समाज के बदलते स्वरूप के कारण जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में नई संभावनाओं और समस्याओं का जन्म हो रहा है। नवीनता से जिज्ञासा उत्पन्न होती है, और मनुष्य की वैचारिकता उसका उपाय खोजती है। खोज की यह प्रक्रिया निदान से समाधान की ओर अग्रसर होते हुए गतिशील होती है। इस प्रक्रिया की निरन्तरता ही व्यक्ति संस्था और समाज को प्रगतिशील बनाती है। प्रगतिशीलता के मानक समय और संदर्भ के अनुसार परिवर्तित हो जाते हैं, प्राचीन की प्रासंगिकता और नवीन की स्थापना हेतु बुद्धिजीवियों का आलोचनात्मक विमर्श समय की मांग है। ज्ञान विज्ञान के क्षेत्र में आलोचनात्मक और विश्लेषणात्मक दृष्टि का अभाव सृजन का भी अभाव है। 58000 से ज्यादा संस्थाओं और 4.30 करोड़ छात्र छात्राओं के साथ भारत की उच्च शिक्षा प्रणाली दुनिया की सबसे बड़ी शिक्षा प्रणाली है। वैश्विक शिक्षा के क्षेत्र में आज भारत बड़ी ताकत है। शिक्षा का यह आकारगत विस्तार गुणवत्ता के अभाव में विश्व पटल पर देश गरिमामय स्थान प्राप्त करा कर नेतृत्व की भूमिका प्रदान करने में असमर्थ है। लेकिन वैश्विक शैक्षणिक नेतृत्व के शिखर पर पहुँचने के लिये शिक्षा जगत से बहुत कुछ अपेक्षित है। इस हेतु पाठ्यक्रम की प्रासंगिकता, भौतिक संरचना व सहयोगी संसाधनों के साथ–साथ शिक्षक और शिक्षार्थी, द्वारा शोध व अनुसंधान में संलग्नता आवश्यक है। शोध समुचित सुनिश्चित आकलन प्राक्कलन से भरा विकास का ऐसा पथ प्रदान करता है जो देश के समावेशी ढाँचे को मजबूत बनाने के साथ आर्थिक आत्मनिर्भरता का फलक भी प्रदान करता है। इसीलिये गुणवत्तापूर्ण शोध में पारदर्शिता, जवाबदेही, व्यावसायिकता, उपयोगिता के साथ विषयों की नवीनता व प्रासंगिकता भी होनी चाहिये, जिससे व्यक्ति और समुदाय के बीच टकराव कम कर जीवन को सुगम बनाया जा सके। विश्वविद्यालय अनुदान आयोग Consortium for Academic and Research Ethics (CARE) द्वारा उच्च शिक्षण संस्थानों में शोध गुणवत्ता और प्रकाशन की नैतिकता पर बल देती है।

इसी अपेक्षा के अनुरूप महाविद्यालय भी गुणवत्तापूर्ण शिक्षा और शोध संस्कृति के निर्माण हेतु छात्राओं की सहयोगी सेवाओं पर निवेश करने के साथ ही सर्वश्रेष्ठ शैक्षिक परम्पराओं और क्रिया कलाप को प्रोत्साहन देता है। जिसका प्रतिफल है अन्वीक्षा रिसर्च जरनल ऑफ एस एस. के जी डी सी बहुअनुशासनात्मक द्विभाषी रिसर्च जरनल के छठे अंक का प्रकाशन। प्रत्येक अंक में विषयों की विविधता के साथ ही स्तरीय शोध पत्रों का प्रकाशन हमारा प्रयास रहा हैं, अतः शोध पत्र के लेखन में विषय चयन, डेटा, संकलन, विश्लेषण और तार्किक प्रस्तुतिकरण में शोध नैतिकता हमारी प्राथमिकता है। स्तरीय आलेख व अकादमिक नैतिकता के माध्यम से ही जरनल के प्रकाशन की निरन्तरता व गुणवत्तापूर्ण जरनल सूची में स्थान प्राप्त हो सकेगा।

समस्त शोधपत्र लेखकों के अवदान के प्रति आभार व्यक्त करते हुए आपको क्षेत्र विशेष में विशेषज्ञता प्राप्त हो, आपके अध्ययन और अनुसंधान में गहनता हो, नवीनतम और मौलिक ज्ञान की खोज के अवसर में वृद्धि हो, इसी शुभेच्छा के साथ –

ऊँ सह नाववतु। सह नौ भुनक्तु।

सह वीर्य करवा वहै

तेजस्विनावधीतमस्तु मा विद्विषावहै।

ऊँ, शान्तिः शान्तिः शान्तिः।

प्रो0 मंजरी शुक्ला

समन्वयक

IQAC

Global Peace and Philosophy

Prof. S.K. Seth
Department of Philosophy
University of Allahabad

The ideal of realizing global peace is the imperative need today and philosophy has a tough task to perform for suggesting ways to achieve the ideal. The task is difficult because global peace involves not only the end of strife between various nations of the world but also the strife between different groups within a single nation, not to exclude the strife that takes place between various forces within the psyche of an individual. All these strifes, I believe, are interlinked and none of them can be ingnored if we wish to achieve a durable global peace.

However, before we embark upon our assigned task. it will be desirable to look upon those state of affairs that are existing in the world today as well as those that are likely to prevail if no steps are taken to change them.

The world that our investigation discovers is really a strange world where paradoxical situation exists concerning human welfare and values. From humanistic point of view, it cannot be disputed that we have made a lot of progress in social and political spheres. The preceding century witnessed the end of colonialism, and many nations of the world, including India, gained independence from foreign rule. Facism was completely destroyed and authoritarianism prevailing in Soviet Union and other East European countries came to an end. Thus democracy and Liberalism was established, barring a few exceptions in most countries of the world. Racial discrimination was terminated in South Africa. Today, we find a much greater emphasis on human rights and we hear a louder voice for emancipation of women and children from subjugation and exploitation. Literacy has grown and more and more people are aware of the importance of individual freedom for realizing of whatever is worth while in life. Technological advancement brought into existence by modern science gives us a big promise for progress forwards the achievement of welfare for the entire human race.

The facts narrated above are clear evidence that moral fervour and aspiration for values are not dead in the world and we can therefore hope that the goal of global peace is attainable whatever may have been the historical precedents.

But, unfortunately, there is a dark side of the picture creating the paradox referred to above. Along with desirable developments, many countries of the world also experienced the rapid growth of crime, corruption, violence, terrorism, inequality and exploitation. Particularly, the application of freedom in economic sphere led to many undesirable consequences. The inequalities have grown with the consequent feeling of frustation in a large section of humanity. The same market which produced useful things for man's usage, also converted man's skills in various fields into commercial objects, so that in the absence of their demand in the market they had no value of their own (I suppose philosophers have suffered most due to this). The great German Philosopher Immanual Kant had declared that man should always be treated as 'ends'. The ancient Indian Philosophy had emphasized the essential Divine nature of man. Both these thoughts had established the principle of human dignity, but it is a naked reality today that man is gradually becoming commercial commodity for use or consumption and his intellectual, artistic and other higher qualities of personally are simply valued for purposes of economic exchange. The dominant importance of money in today's world has put man's dignity as a spiritual being at stake.

As a consequence, the modern man has gone away from himself (i.e. his true nature), from his fellow men, as well as from Nature and God. It is therefore no wonder that he is afflicted with a sense of futility in life. Strife of different levels is the inevitable result.

Consumerism in modern times has added to the malady. Man has started to define himself in terms of objects which he has collected for consumption and enjoyment. These objects have become the very meaning of his existence. If he has no such objects, he is 'Sunya'. According to an American psychologist and philosopher Erich Fromm, this 'Having mode' of man's life, which is opposed to 'Being made' gives birth to greed, jealousy and aggressiveness in man, resulting in disorder and conflicts in society. Man himself suffers from a sense of isolation and anxiety. The mad pursuit of various kinds of pleasures takes man away from objects of real worth, the values which alone can lead to fulfillment of life. We continuously hope for a permanent happiness, but it is equally true that we get continuously disappointed. Greater is our pursuit of excitement

and pleasure, greater is the feeling of subsequent boredom by which we are afflicted. The seeker of happiness are probably ignorant of the psychological truth that happiness cannot be achieved directly because its very existence depends upon seeking those objects and goals which are of real value to life.

In our eagerness to get happiness straight away, we shun these values and are consequently deprived of happiness also. As some philosopher has said. "Happiness is not like a house which we construct with our hands, it is rather like a flower which surprises us by blooming". Bernard Shaw once remarked that the only way to avoid being miserable is not to have leisure enough to wonder whether you are happy or not. The great moral philosopher, Prof. Sedgwick stated that if an impulse towards pleasure becomes too predominant it defeats its own aim.

The mechanical life in the industrial and economic environment of society as well as the tendency to consume pleasures of various kinds, makes man an entirely lonely creature. The root of man's most serious problems of life lies in this loneliness or alienation which often leads to aggression in him. In a situation of this kind peace within the individual as well as society becomes an inevitable victim.

At the social and political level many suggestions have been made to bring people together so that the possibility of conflicts between them is lessened and an atmosphere of peace prevails. It was once thought (Karl Max) that a proletarian revolution establishing a classless society would lead to world peace, but that hope has been belied and it has been realized that violence and dictatorship of any kind can never take us to our desired end. Avoidance of world war through the deterrence of nuclear weapons is of a precarious nature and one is not sure how long it will work. Proposals of a world government or of universal religion and culture were good but not practicable. Propagation of a common language such as Esperanto for the entire world was helpful but could not be carried on. People were not ready to forsake their religion, culture or language for the sake of world unity. Obviously what is needed is not unity but a harmony of diverse elements- multiculturalism and in the case of religion 'Dharma Sahishnuta' or 'SarvaDharmSambhava' (equal respect for all religions), the doctrines that were enunciatedby Hindu schools of thought in ancient India.

For promotion of peace in the world, certainly strengthening of UNO and other world bodies are a necessity but that will not suffice since nation states are reluctant to forego their autonomy. In any case, the durable peace

can only be achieved through transformation of human psyche. The preamble to the Constitution of UNESCO states "since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defences of peace must be constructed". In order to affect the minds of men what we desperately need is some kind of spiritual revolution . To take modern man away from self-seeking which is the product of his alienation, he must be made to realize that he is intimately bound with other human beings. The great Greek philosopher Aristotle declared that man cannot be conceived apart from society and that a self-sufficient being must be either a beast or a God. Because of his social nature man also cannot hope to achieve full satisfaction in life without being united with others in friendship or love. A selfish man, when he only thinks of his personal interest, in fact ignores his true nature and for this reason, experiences disappointment in his later life. In order to achieve, therefore, complete fulfillment in life, it is imperative that we think others' interest as our own. Christ had rightly said that to save one's life is to lose it and to lose it is to find it.

The spiritual thought of India also takes us in the same direction: According to it, we are all parts of one Divine reality though, due to ignorance, we think of our selves as entities separate from one another. If, therefore, we wish to achieve perfection and full satisfaction in life we must get united with nature as well as other human beings and hereby realize our essential divine nature. The traditional Hindu concept of 'Vasudeva Kutumbakam' points in the same direction. The basic moral doctrine of 'Ahimsa' which was adopted by all Hindu philosophies as well as by Jainism and Buddhism, was refined and developed with its social and political application by Gandhi Ji. This doctrine in its positive aspect means nothing less than indivisible love for all, including even sinners as well as animal and vegetable world.

This 'Love' I believe, is the panacea of all ills with which our individual and social life is today inflicted, Enlightened individual and social institutions have special obligations to fulfill in this connection. People fighting for religion and committing violence do not realize that they are not fighting for essential doctrines of religions which are basically the same in all religions but only for names of religions and institutions to which they belong. True knowledge is essential for everlasting 'Shanti'.

◆◆◆

पाश्चात्य शिक्षा व्यवस्था : कितनी उपयुक्त ?

प्रो0 हेरम्ब चतुर्वेदी
पूर्व अध्यक्ष : इतिहास विभाग
पूर्व अधिष्ठाता : कला संकाय
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

(1)

एक नितान्त महत्वपूर्ण वक्तव्य, लाल-बाल-पाल की त्रयी में से विपिन चन्द्र पाल ने दिया था, जो आंग्ल-हितों के विरूद्ध होने के कारण, आंग्ल-शासन एवं उसकी शिक्षा-नीति में पले-बढ़े शिक्षितों ने न केवल नापसन्द किया, अपितु नज़रअंदाज़ भी किया। राष्ट्रवादी सपूत विपिन चन्द्र पाल के अनुसार, "भारत का साम्राज्यवाद और इसकी शोषण-व्यवस्था से उत्पन्न हुई शिक्षा-व्यवस्था चाहें जो भी रहती, भारतीय बुर्जुआज़ी का उदय और ब्रिटिश बुर्जुआज़ी के प्रभुत्व के खिलाफ उसकी बढ़ती हुई प्रतिद्वन्द्विता अवश्यंभावी थी। अगर भारत बुर्जुआज़ी को दूसरी सारी विचारधाराओं से अलग संस्कृत में लिखे गये वेदों की ही शिक्षा मिलती रहती तो उन्हें वहीं अपने संघर्ष के सिद्धान्त और नारे मिल जाते।"

उक्त कथन से तीन पूर्ण प्रस्थापनाएँ एवं एक पूरक प्रस्थापना सुस्पष्ट होती है। पहली तो यह कि, अब विस्तृत शोध एवं अध्ययन ने स्थापित कर दिया है कि, 'अब वह विचार निष्प्रभावी हो गया है, जब यह मान्यता थी कि, आधुनिक भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन, आंग्ल शिक्षा-व्यवस्था का प्रत्यक्ष व अनन्य परिणाम था।' अतः अब यह बात भी मानी जा रही है कि आधुनिक भारतीय राष्ट्रवाद मात्र आंग्ल-शिक्षा की उत्पत्ति नहीं थी। द्वितीय प्रस्थापना भी इसी से निकली/निकलती है कि कोई भी राष्ट्र, दूसरे राष्ट्र पर बहुत दिनों तक बिना असंतोष, अलोकप्रियता, विरोध-प्रतिरोध एवं/अथवा विद्रोह के शासन नहीं कर सकता। अतः 'अन्य' के शासन की प्रतिक्रिया स्वरूप, 'राष्ट्रवादी आन्दोलन' अपरिहार्य हो जाता है। तीसरी प्रस्थापना, भारतीय संदर्भ में, विशिष्ट भी है और प्राचीन भी। भारत में 'राष्ट्र' और 'राष्ट्रवाद' की अवधारणा, चूंकि, हमें वैदिक वाङ्मय में/से ही प्राप्त होती है। प्रथम लिखित साहित्य, ऋग्वेद की ऋचाओं में ये शब्द- 'राष्ट्र' एवं 'राष्ट्रवाद' की अवधारणा को अभिव्यक्त भी करते हैं। इसी प्रकार एक पूरक प्रस्थापना भी है, जो कोई भी न्यायोचित, तार्किक एवं विवेकशील व्यक्ति नकार नहीं सकता- यदि, राष्ट्रीय-आन्दोलन

मात्र आंग्ल-शिक्षित लोगों तक सीमित रहता तो, वो कभी 'जन-आंदोलन' का स्वरूप नहीं ग्रहण कर सकता था।

एक सरकारी (आंग्ल) आंकड़ा भी अप्रत्यक्ष या परोक्ष-रूप से उपर्युक्त तथ्य की पुष्टि करता है। इसके अनुसार, 'आंग्ल-शिक्षा के प्रसार-प्रचार के उपरान्त भी 1930 ई. तक भारत की कुल जनसंख्या के मात्र दो प्रतिशत (2%) व्यक्ति ही अंग्रेजी बोल व समझ सकते थे। और, ये दो प्रतिशत लोग भी प्रायः शिक्षित-व्यवसायी वर्ग के शहरी निवासी थे। सुस्पष्ट है कि हमारा शिक्षित-वर्ग वही तो सोच-विचार एवं अभिव्यक्ति कर सकता था, जैसा उसको पढ़ाया-लिखाया-समझाया गया था (शिक्षा/अध्ययन के माध्यम से)। अतः औपनिवेशिक-साम्राज्यवादी शिक्षा के प्रभाव में, वे भारतीय राष्ट्रीय आंदोलन और राष्ट्रीयता को भी सम्बद्ध करते हैं-आंग्ल-शिक्षा के प्रभाव से।

वास्तव में, सत्य तो यही है कि अठारहवीं शताब्दी के अन्त तक, भारतीय शिक्षा-व्यवस्था, प्राचीन परम्पराओं का अनुपालन करती रही। प्रारम्भिक काल से ही, प्रत्येक मानव-समाज में 'धर्म' ही शिक्षा का आधार था। वही बताता था, क्या 'पाप' है; क्या 'पुण्य' है; किस मार्ग से मनुष्य को स्वर्ग एवं किससे नर्क मिलता है। अतः समाज में कौन से मूल्य-प्रतिमान स्थापित होने है; वह 'धर्म' की भूमिका निर्धारित करती थी। इसी के चलते धार्मिक-संस्थाओं से ही मानव-समाज में शिक्षण-संस्थाओं की उत्पत्ति हुई और, इसीलिए दोनों सम्बद्ध रहीं। जहाँ मंदिर था, वहीं पाठशाला, जहाँ विहार, वही विश्वविद्यालय; जहाँ मस्जिद वहीं मकतब; जहाँ चर्च, वहीं स्कूल। भारत में तो वही पूववर्ती, परम्परागत व पुरातन व्यवस्था चलती रही, वहीं, यूरोप में व्यवसायिक एवं औद्योगिक क्रांतियों ने तो शिक्षा-व्यवस्था के स्वरूप को पूर्णतया परिवर्तित कर दिया था; साथ ही, उनके विचारों, विचारधाराओं एवं समस्त दृष्टिकोण को भी। अतः वे अपने राजनीतिक प्रभुत्व की स्थापना व प्रसार के साथ ही, अपने स्थापित साम्राज्यों के सातत्य एवं अविरलता के आकांक्षी होकर, 'नस्लीय श्रेष्ठता' के सिद्धान्त को पुष्ट करने वाली शिक्षा-व्यवस्था पर ही बल देने लगे थे। इसी विरासत के साथ, अंग्रेज भारत में आए थे। यहाँ वे सिर्फ बंगाल, बम्बई एवं मद्रास-अर्थात् जहाँ उनकी प्रेसिडेन्सी थीं, वहाँ की ही शिक्षण-व्यवस्था/स्तर की ही जानकारी एकत्रित कर पाए। आइए, एक नज़र उनकी सूचनाओं पर डाल ली जाए।

देशी शिक्षा-प्रणाली सम्बन्धी जांच सर्वप्रथम मद्रास के गवर्नर टॉमस मुनरो द्वारा 1822 ई. में करवाई गई थी। इसके अनुसार, प्रत्येक 500 लोगों पर एक विद्यालय था। इसी प्रकार, बम्बई में 1823 से 1825 तक गवर्नर स्टुअर्ट एलफ़िंस्टन ने जांच करवाई और उसमें यह स्पष्ट होता है कि, ये विद्यालय-मंदिरों, मठ, शिक्षकों या सम्मानित लोगों के निवास-स्थानों में चलते थे। इसी प्रकार, 1835 से 1838 के मध्य ऐडम ने बंगाल-बिहार में सर्वेक्षण के आधार पर बतलाया था कि वहाँ भी प्रत्येक 400 व्यक्तियों पर एक विद्यालय मौजूद था। यहाँ, एक बात और ध्यान देने की है कि, प्रत्येक गांव में एक ग्रामीण विद्यालय तो था ही, बड़े गांवों में दो और कभी-कभी या कहीं-कहीं, इससे भी अधिक संख्या में विद्यालयों के साक्ष्य हमें प्राप्त होते हैं।

आगे बढ़ने से पूर्व, इन पंक्तियों (या लेख) का लेखक, एक विचार से अवगत कराते हुए या उसका स्मरण कराते हुए, एक बात रखना चाहेगा। हमें विश्व की प्राचीन सभ्यताओं यथा चीन, सुमेर, मेसोपोटामिया, मिस्र आदि का अवगमन करना है, तो सहज ही, पुस्तकालयों-संग्रहालयों की ओर रूख करना पड़ेगा। ए.एल. बाशम जैसे विद्वान के विचारानुसार, भारत के घरों में वैदिक-ऋचाओं की अनुगूंज आज भी उस 'जीवंत-संस्कृति' का सजीव रूप प्रस्तुत करती है। यदि, ये परम्परागत विद्यालय न होते, जिनका उल्लेख ऊपर किया गया है, तो क्या परम्परागत एवं शाश्वत मूल्य व प्रतिमान स्थापित करने वाली मूल्यवान शिक्षा का अस्तित्व सुरक्षित रहता ?

(2)

आइए, अब इस उस शिक्षा-व्यवस्था पर भी ध्यान दें, जो औपनिवेशिक-काल में यहाँ स्थापित हुई तथा, आधुनिक विश्व की आवश्यकतानुसार, चल रही है। वस्तुतः यह शिक्षा-प्रणाली 'औपनिवेशिक-साम्राज्यवाद' की देन भी थी और, उसके सातत्य को बनाए रखने के लिए आवश्यक भी, अतः अब इस 'नव-औपनिवेशिक' एवं /अथवा 'छद्‌म-औपनिवेशिक' युग में भी उतनी ही प्रासांगिक होगी ही। अतः 'उदारीकरण' और 'भूमण्डलीकरण' से लेकर पूर्ववर्ती 'आधुनिकीकरण' तक के लिए, इसी शिक्षा-व्यवस्था को उपयुक्त माना गया था, क्यों ? क्योंकि, औद्योगिक-क्रांति व पूर्ववर्ती पुनर्जागरण से लेकर ज्ञानोदय तक का सार-तत्व एवं औद्योगिक-क्रांति के फलस्वरूप स्थापित विश्व-व्यवस्था उसी पर आधारित थी और वो शिक्षा-प्रणाली ही, उसी अविरलता को सुनिश्चित भी कर सकती थी। अतः उसी व्यवस्था को पुष्पित-पल्लवित किया गया और आज भी 'वर्ल्ड बैंक' से लेकर 'यूनीसेफ़' (UNICEF) तथा 'यूनेस्को' (UNESCO) की योजनाओं के तहत भी।

यहाँ हम एक बार पुनः अपने पाठकों को शिक्षा एवं अनिवार्य प्राथमिक शिक्षा की जबरदस्त माँग/संघर्ष करने वास्ते गोपाल कृष्ण गोखले के विचार का स्मरण करवाना चाहेंगे। गोखले के विचारानुसार, 'जनशिक्षा की अपेक्षा से यह स्पष्ट है कि भारत के नए शासक (अंग्रेज) इस देश के सामाजिक उत्थान के लिए यहाँ नहीं आए थे। 'अंग्रेजी' (भाषा) को इतना महत्व देने का कारण यह था कि वे स्वभावतः चाहते थे कि शासन में कम खर्च हो। हर क्लर्क और छोटे सरकारी अफसर को इंग्लैण्ड से बुलाना पड़े, तो इससे यह आसान होगा कि यहीं निम्न श्रेणी के अफसरों का वर्ग तैयार किया जाए। अतः इस शिक्षा-प्रणाली की विशेषता मध्यवर्गीय भारतीय नवजवानों पर ब्रिटेन के गौरव व समृद्धि का प्रभाव डालना तथा ब्रिटिश अफसरशाही की आवश्यकतानुरूप सुयोग्य नौकर बनाना। वास्तव में, उपर्युक्त शिक्षा-प्रणाली की विशेषता एवं विशेष परिणाम था, कि इससे शिक्षित भारतीय नवयुवक स्वयं को अधिक महत्वाकांक्षी, योग्य व उच्च्च समझता था। वह अपने विचारों को नई भाषा एवं आधुनिक शैली में अभिव्यक्त कर सकता था। अतः वह अन्य अशिक्षितों व सामान्य भारतवासियों (जो आंग्ल-शिक्षा से वंचित रहेंगे) से स्वयं को पृथक व उच्च्च समझता था तथा उक्त भावना पर अभिमान भी करता था।

भारत में उन्नीसवीं शताब्दी के आरम्भ तक तो 'देशी/देशज (Indigenous) शिक्षा-पद्धति यथावत चलती रही किन्तु इसके उपरान्त इसका स्थान (अधिकांशतः ! क्योंकि यह पुरातन प्रणाली पूर्णतया समाप्त नहीं होती है - संस्कृत पाठशालाओं आदि में इसका प्रचलन रहा) एक नितांत 'विदेशी' अथवा/एवं 'आंग्ल' या, यों कहिए 'औपनिवेशिक शिक्षा प्रणाली ने ले लिया। किन्तु आंग्ल-शासकों ने इस बात का ख्याल रखा, कि कहीं ऐसा प्रतीत न हो कि यह निहितार्थ एवं/अथवा स्वार्थपरक प्रणाली थी, अतः इसका नामकरण किया, 'आधुनिक शिक्षा प्रणाली' एवं/अथवा 'आधुनिक शिक्षा नीति'। अतः अब पुरातन (परम्परागत) एवं नवीन शिक्षा प्रणालियों के मध्य एक विवाद प्रारम्भ हो गया, जिसमें अन्ततः जैसा कि होना ही था, नवीन/आंग्ल शिक्षा-प्रणाली के समर्थकों व पक्षधरों को सफलता मिली। अंग्रेजों का उद्देश्य स्पष्ट था, 'यदि किसी देश को सदैव दास बनाकर रखना है, तो उसके साहित्य, संस्कृति एवं शिक्षा का विनाश करना चाहिए।' नई शिक्षा-पद्धति का उद्देश्य था आंग्ल-भाषा में विशुद्ध पाश्चात्य ज्ञान का ही प्रचार-प्रसार। अतः देशज शिक्षा-संस्थाओं के पुनरूथान की योजनाओं की ईस्ट इंडिया कम्पनी और ब्रिटिश संसद ने पूर्णतया उपेक्षा की। वे भारतीय, जो या तो नई शिक्षा-पद्धति के अन्तर्गत शिक्षित हुए थे अथवा उसके लाभों को महत्वपूर्ण मानते थे, इस ब्रिटिश शिक्षा-प्रणाली के अंध-भक्त एवं/अथावा पूर्ण समर्थक बने।

उन्नीसवीं शताब्दी के मध्य में, कलकत्ता, मद्रास, बम्बई के विश्वविद्यालयों की स्थापना के साथ जो प्रक्रिया प्रारम्भ हुई थी, उसमें इलाहाबाद व लाहौर के दो विश्वविद्यालय और जुड़े। किन्तु 1916 से 1922 अर्थात् छः वर्षों में छः नये विश्वविद्यालय यथा- मैसूर, पटना, ढाका, अलीगढ़ (मुस्लिम), बनारस (हिन्दू) एवं उस्मानिया बने। तदुपरान्त दशक समाप्त होने से पूर्व ही नागपुर एवं आगरा में भी विश्वविद्यालयों की स्थापना हो गई। इस प्रकार, बीसवीं शताब्दी का तीसरा दशक बीतते-बीतते, पुरातन भारतीय शिक्षण व्यवस्था के पूर्ण लोप की पटकथा लिख के पूरी हो चुकी थी। किन्तु आशा की किरण थी एकमात्र किरण थी - 'गुरूकुल विश्वविद्यालय' जिसकी स्थापना 1902 में हुई थी। इसकी दो मुख्य बातें रेखांकित करने योग्य हैं -प्रथम, प्राचीन भारतीय (हिन्दू) शिक्षण-व्यवस्था को जीवित रखना; तथा द्वितीय इसके लिए किसी भी प्रकार की सरकारी सहायता एवं/अथवा अनुदान को नीतिगत निर्णय द्वारा अस्वीकृत करना।

इसी प्रकार विवेकपूर्ण प्रारूप/भारतीय राष्ट्रीय शिक्षा नीति (या देशज शिक्षा-व्यवस्था को पूर्णतः में नहीं तो अंशतः ही सही) को क्रियान्वित करने का प्रयास दयानन्द एंग्लो वैदिक (डी.ए.वी.); श्री रामकृष्ण मिशन तथा आयुर्वेदिक विद्यालय-महाविद्यालय एवं संस्कृत विद्यालयों-महाविद्यालयों द्वारा किया जा रहा था। श्री हंसराज जी द्वारा लाहौर में स्थापित 'दयानन्द एंग्लो-वैदिक स्कूल' ने शीघ्र ही, डी.ए.वी. स्कूलों-कॉलेजों की स्थापना के साथ, सम्पूर्ण पंजाब एवं पश्चिमोत्तर प्रान्त में एक 'राष्ट्रवादी शिक्षण आन्दोलन' का रूप धारण कर लिया। अन्ततः इन्हीं शिक्षण-संस्थाओं ने स्वतंत्रता-आन्दोलन के अगले चरण में गाँधीजी एवं अन्य लोगों द्वारा स्थापित किये गये

'विद्यापीठों' की स्थापना का एक उदाहरण व प्रेरणा प्रस्तुत की थी। किन्तु डी.ए.वी., रामकृष्ण मिशन एवं विद्यापीठ की संस्थाओं तथा 'गुरूकुल' में एक मौलिक अन्तर था। गुरूकुल पूर्णतया 'पुरातन देशज' व्यवस्था पर आधारित था, वही शेष संस्थाओं में, पुरातन एवं नवीन; देशज एवं पाश्चात्य; ज्ञान एवं (पश्चिमी) विज्ञान का समीकरण दृष्टिगोचर होता है।

(3)

आइए, अन्त में, संक्षेप में ही, हम 'देशज', 'पुरातन' या 'परम्परागत' शिक्षा के स्वरूप की भी थोड़ी चर्चा कर लें, जिसे मैकॉले द्वारा खारिज करने के उपरान्त आजतक स्वीकारा नहीं जा सकता है ? उस प्राचीन, परम्परागत शिक्षा-व्यवस्था के सन्दर्भ में, पं० जयचन्द्र विद्यासागर ने लिखा है कि भारत में चिंतन, खोज, अनुसंधान और बौद्धिक उन्नति की प्रक्रिया प्रायः ईसा की छठी शताब्दी तक चलती रही। (इतिहास प्रवेश) अतः यह स्पष्ट है कि जैसे-जैसे सामन्तवाद का उद्भव एवं विकास का विस्तार हुआ, तब से लेकर उन्नीसवीं शताब्दी तक उक्त शिक्षा-व्यवस्था पतनशील रही और इसी के परिणामस्वरूप, कोई नए आविष्कार, अनुसंधान एवं ज्ञान-विज्ञान का विकास दृष्टिगोचर नहीं होता है। किन्तु, जैसे ही भक्ति-आंदोलन प्रारम्भ होता है, आपको प्राचीन की पुनर्स्थापना का एक निश्चित प्रयास दिखाई देने लगता है, तब न तुलसीदास, सूरदास व कुम्भनदास जैसे लोग भी दिखते हैं- मठों का विकास भी, दर्शन में भी द्वैत, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, शुद्धाद्वैत आदि-आदि। अतः एक बार फिर वह पुरानी चमक दिखाई है। प्राचीन ग्रंथों का अरबी व फ़ारसी में अनुवाद की आवश्यकता महसूस होती है।

किन्तु, एक और सत्य है, भारत ने जो कुछ ईसा का छठवीं शताब्दी तक अर्जित एवं/अथवा विकसित किया था, वही ज्ञान-विज्ञान विश्व की पूंजी हुआ, पहले यूनानियों और फिर अरबों के माध्यम से सारे विश्व को सम्प्रेषित हुआ था। और इसी के परिणामस्वरूप, वहाँ (यूरोप में) 'रेनेसाँ' या 'पुनर्जागरण का वातावरण निर्मित हो गया; वहीं तर्कवाद, मानववाद, व्यक्तिवाद, विज्ञानवाद का भी। अतः रेनेसाँ (पुनर्जागरण) एवं ज्ञानोदय (एनलाईटन्मेन्ट) पर प्रत्यक्ष प्रभाव हमारे ज्ञान-विज्ञान का था, जो अब आधुनिक शोधों-अध्ययनों द्वारा स्थापित होता जा रहा है। अतः सत्रहवीं शताब्दी के पश्चात् यूरोप की वैज्ञानिक-प्रगति एवं वैज्ञानिक-सोच तक पाश्चात्य की अनुपम भेंट (विश्व को) नहीं थी। अपितु, यह भी 'प्राच्य विश्व' का अवदान था।

यह अन्तिम वाक्य हम, यूँ ही नहीं लिख रहे हैं एवं/अथवा रेखांकित कर रहे हैं। अपितु, यूरोप को या पाश्चात्य-जगत को इस सत्य/तथ्य से रू-ब-रू दो पाश्चात्य विद्वानों ने ही करवाया। जार्ज मार्टन एवं प्रोफेसर जे. नीधम प्रथम के महत्वपूर्ण कार्य 1947 से 1962 के मध्य प्रकाशित हो चुके थे तथा प्रोफेसर नीधम की कृति 'साईन्स एण्ड सोसाईटी इन ईस्ट एण्ड वेस्ट, 1969 में प्रकाशित हुई एवं अन्य उसके बाद के वर्षों में सत्तर के दशक तक प्रकाशित हुई। बरबस प्राच्य एवं पाश्चात्य जगत 'विज्ञान के इतिहास' के अनेक चौकाने वाले तथ्यों से सामना हुआ। उनका मत परिवर्तित हुआ और वे प्राच्य या पूर्वी जगत (चीन-भारत) को पुनः 'श्रद्धा' की दृष्टि से देखने

लगे। जिसके स्नेह वहाँ के चिंतकों से लेकर राष्ट्रपति 'चेतावनी' के रूप में अपने नागरिकों को देते रहते हैं कि चीन व भारत से प्रतिद्वंद्विता का सामना करना पड़ सकता है। अतः सार्टन की 1947 में प्रकाशित 'हिस्ट्री ऑफ साइन्स' का अध्ययन हमें उसे निष्कर्ष पर पहुँचा देता है, जो जयचन्द्र विद्यासागर के वाक्य का निहितार्थ है।

हालांकि इससे पूर्व भी विल ड्यूराँ, ऑर्नाल्ड टॉयनबी, मैक्स मूलर, ए.एल. बाशम जैसे विद्वान इस ओर हमारा ध्यानाकर्षण करते रहे थे; किन्तु जब विज्ञान के इतिहासकारों (मार्टन एवं नीधम) ने इस बात को शोधों-अध्ययनों-साक्ष्यों के आधार पर कहा, तो अब तो मानना विवशता होती जा रही है। एक बात और कहने का मोह-संवरण करना अब संभव नहीं हो रहा- वह भी आपसे बांटना चाहेंगे। इमें स्मरण रखना चाहिए, कि गणित व विज्ञान का जन्म भारत में 'धर्म की गोद' से हुआ था। आर्य ग्रहों-नक्षत्रों को पूज्य-भाव से देखते थे; ग्रहों की चाल समझकर, वे न केवल पर्व-त्योहार के दिन पूर्व-निर्धारित करते थे, अपितु कृषि- कर्म भी निर्धारित करते थे- धर्म, कृषि, विज्ञान, गणित-सबका विकास एक सम्बद्ध, समन्वित व पूर्ण प्रक्रिया थी। इसी प्रक्रिया से खगोल-ज्योतिष अनुष्ठानों तक का विकास हुआ। 'ज्योमिट्री' (रेखागणित) का अर्थ ही 'जमीन का नापना' है - अतः यज्ञ की वेदी-निर्माण से दोनों 'ज्योमिट्री' तथा 'ट्रिग्नोमेट्री' (त्रिकोणमिति) का श्रीगणेश हुआ। अंक तो हमारी देन थे ही, आज तक अरबी भाषा में अंक को 'हिन्दसा' ही पुकारा जाता है। इसी प्रकार, मंत्रों के शुद्ध पाठ के उच्चारण से 'व्याकरण' एवं 'निरूक्त' विकसित हुए थे। इसी प्रकार 'बीजगणित' को आज भी 'अलज्रेब्रा' कहते हैं, जो उसकी 'अरबी'/अरब की उत्पत्ति का द्योतक है। और यह सर्वविदित है कि अरबों की जो कुछ भी सांस्कृतिक पूंजी थी, वह यूनान एवं भारत की थी। हाँ त्रिकोणमिति का सबसे उन्नत रूप हमें 'सूर्य सिद्धांत' में दिखता है। इसी प्रकार 'अणुवाद' जैसे महत्वपूर्ण विकास में क्या जैन-बौद्ध दर्शन के प्रभाव को नकारा जा सकता है ? यज्ञों के साथ आयुर्वेद के विकास ने रसायन-शास्त्र को एक पूर्ण विकसित व पूर्ण-परिभाषित रूप प्राचीन भारत में ही प्रदान कर दिया था।

अतः किस शिक्षा एवं/अथवा शिक्षा-पद्धति को हम हेय दृष्टि से देखते हैं ? उचित करते हैं क्या ? क्या 'पाश्चात्य शिक्षा' ही विकास, वैज्ञानिकता, बुद्धिवाद, आधुनिकता की द्योतक है ? तो, हमें अपनी प्राचीन परम्परा को किस दृष्टिकोण से देखना चाहिए ?

◆◆◆

The adoption of Information and Communication Technology by rural women farmers in the agriculture sector

Ms Deepti Saksena
Research Scholar
Prof. D. D. Swain
Prof. Bhagirathi Nayak
Faculty of Management Studies,
Sri Sri University, Cuttack, Odisha

Abstract

Several studies have found that information and communication technology (ICT) has the potential to improve agricultural productivity and output. Adoption of ICT can bring tremendous changes and desired results in terms of timely access to agricultural and market information, exposure to new technology and methods to tackle the challenges faced by traditional farming, increased profits, and better livelihoods. In developing countries like India, where most of the rural population is dependent on agriculture, especially rural women farmers, who play a major role and contribute a lot to the sector, must have access to ICT-based agricultural tools and applications.

The current research aims to explore the relationship between ICT and rural women farmers. Whether these technologies are being used by them in order to have better productive results in the agriculture sector ? Are there any constraints they encountered while using ICT? Factors which might affect the uptake and adoption of ICT among rural women farmers. The study is based on the review of secondary information and data. The research findings indicate that there are several gaps available in terms of ICT use and adoption among rural women farmers. The adoption of ICT can be enhanced if properly designed and customised interventions are developed and promoted for them.

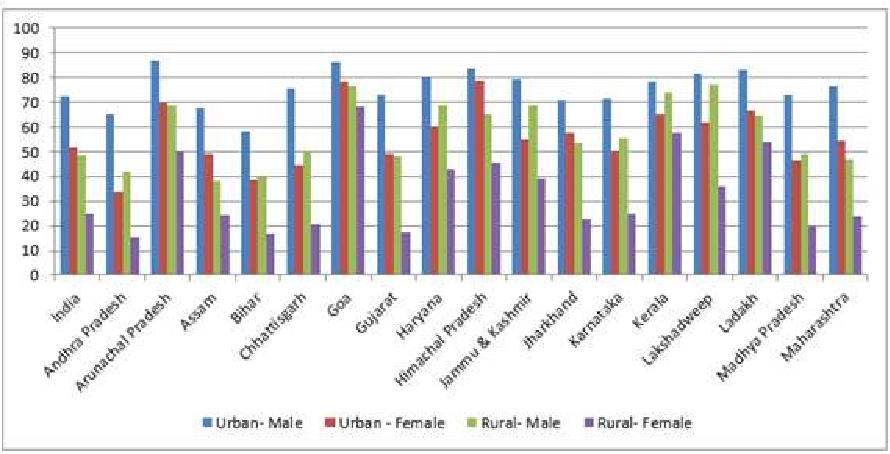
Keywords
Information and Communication Technology (ICT); Agriculture, Access to market information, Rural women, Gender, ICT adoption, ICT barriers

I. Introduction

Agriculture strongly indicates growth and poverty reduction in most developing nations. India is popularly known as an agriculture-driven nation since the majority of its rural population works in agriculture. The rural population in India consists of around 65.07 per cent in 2020 (World Bank, 2021), which makes agriculture the backbone of the Indian economy.

As a result of the digital revolution, ICT plays an important role in social and economic development. ICT has the potential to promote agricultural and rural development, particularly for the poorest smallholders, whose livelihoods would greatly depend on agriculture's production, stronger market connections, and the chance to participate in agricultural value chains (World Bank, 2011). However, this potential is still unrealised, especially in the case of rural women, who play a crucial role in agriculture and contribute to rural income generation and development.

Figure 1: (%) individuals who have ever used the internet- State-wise gender and rural/urban divide

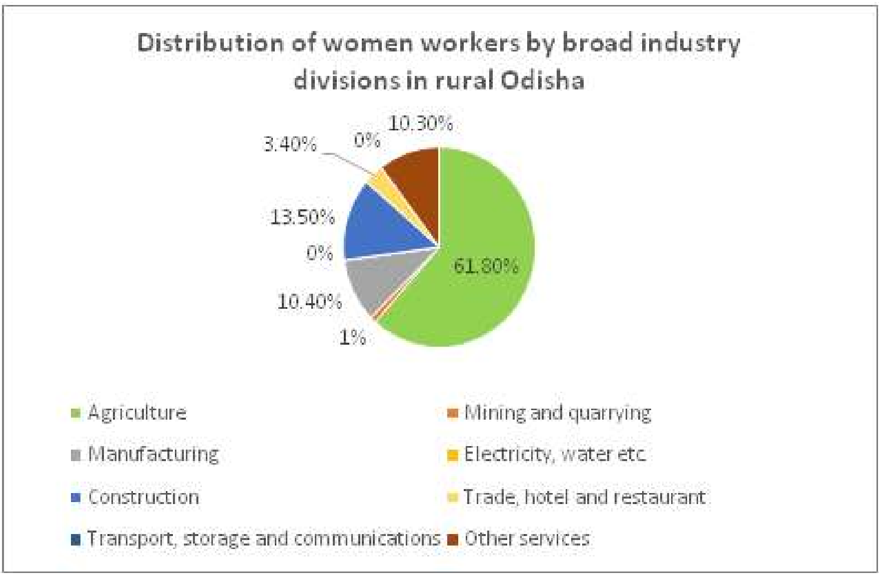


Source: Data from NFHS 2019-21

The National Family Health Survey 2019–21 (NFHS) offers data segregation based on the distinction between rural and urban areas. Only 48.7% of males in rural areas and 24.6% of females in rural areas can claim to have ever used the internet, compared to 72.5% of urban males

and 51.8% of urban females.

Odisha, one of the eastern states of India, is an agrarian state, where rural women play an important role in agriculture and related activities. They are actively involved in all aspects of agriculture, including pre-and post-harvesting. Rural women, in addition to caring for their families and undertaking a series of household tasks, are very active from dawn to dusk in agricultural operations that supplement their family's income. Despite such a significant impact, their contributions and needs are yet to be recognized (Das, 2015). Furthermore, the significant mobility and movement of labour from rural to urban regions, particularly among men, is compelling rural women to participate increasingly more in diverse farm-related activities.



Source: IWWAGE, 2020

The same can be understood with the help of the given graph, which shows the percentage of women workers in agriculture as well as in other allied services. Thus, access to new technology and services, innovative methods, and accurate and timely availability of information are crucial for them to make informed and right decisions in farming.

Information and Communication Technology

"Information and Communication Technology (ICT) is defined as a diverse set of technological tools and resources used to transmit, store, create,

share, or exchange information. These technological tools and resources include computers, the Internet (websites, blogs and emails), live broadcasting technologies (radio, television and webcasting), recorded broadcasting technologies (podcasting, audio and video players, and storage devices) and telephony (fixed or mobile, satellite, Visio/videoconferencing, etc.)" (UIS 2009).

ICT and agriculture

Agriculture is an important sector on which most of the rural population in developing countries rely on for their livelihoods. Due to a lack of access to advanced information and technological advancement as well as the practice of traditional and old methods of farming, the agriculture sector still confronts several challenges, including low productivity and production, higher input costs, poor market linkages and fewer profits, and so on (Lokeswari, 2016).

However, the problems can be addressed by utilising ICT, which can significantly improve the rural population's quality of life. By improving access to information, agricultural technologies, production techniques, markets, and financial services, among other things, ICT can aid in empowering rural people.

ICT and rural women farmers

Evidence shows that women are intensively involved in agricultural activities. Toiling from morning to evening and putting great effort to complete every task in the field. Even though, they perform most of the activities in the agricultural field but often face several challenges in terms of a lack of rights over lands and other resources, limited access and exposure to the latest information, agricultural practices and technologies, lack of skills and capacity-building opportunities, no or fewer prospects to participate in economic decision-making processes (IRRI 2018).

The objective of the research

- To know the relationship between ICT and its usage by rural women farmers.
- To find out what are the barriers to the uptake of ICT by rural women farmers.

Methodology

The current research is purely based on the review of secondary data and information. Several publications and articles have been reviewed in order to understand and identify the elements to fulfil the research objectives.

II. Review of Literature

In India, women constitute the backbone of society and are an important contributor to agriculture and the rural economy. They make several choices from a variety of livelihood options and notably contribute to household and agricultural expansion. Some examples of these activities include growing crops, caring for animals, cooking food, working in small-level enterprises, doing business and marketing, and managing their dwellings. (Singh and Kumari et.al, 2020).

Because India's rural population is primarily made up of marginal and landless farmers, a low-cost, high-profit strategy is required to improve both their income and socioeconomic status. Women in rural areas are the most productive workers in the economy, necessitating efforts to strengthen and improve their socioeconomic status (Dey, Patel, & Rashid, 2020). Due to the enormous involvement of women in agriculture, the era can be referred to as the "Feminisation of Agriculture & Female Face of Farming" because they perform the majority of farming operations, which is around 80%. This refers to the empowerment of women in agriculture (Behera & Behera, 2013).

For the holistic development of agriculture, both men and women farmers need access to information and communication delivery platforms in order to receive crucial and timely information. They generally use their social linkages and groups to obtain information from other farmers, family and friends, extension workers, and input or supply dealers. Most of the farmers, however, do not have access to the information that is required to confidently pursue more productive practices. (Manfre & Nordehn, 2013).

Several studies in the field of agriculture have found that there are differences between men and women when it comes to acquiring information and knowledge, following up on it, and using technology. A lack of access to information, finance, land, and other resources that can be used to generate income, limits women's capacity to become farmers. Thus, delaying overall agricultural advancement (FAO, 2011).

Part from this, rural women's ability to effectively transmit, receive, accept, and use technology is influenced by social, economic, and cultural factors. Their age, education level, status, exposure, access to information, and other factors determine acceptability, adoption, practice, and dissemination sources. (Mehar & Mittal, 2016).

Improving farmers' awareness of new technology and providing favourable

learning opportunities, with a special focus on the disadvantaged poor (women and youth), are critical components of the transition to sustainable agriculture. It is critical to investigate the gender gap in agricultural knowledge gain and adoption by developing a better understanding of the relationship between gender, knowledge, and agricultural use (Zossou and Arouna et.al, 2016).

Women farmers have constant information needs related to their daily activities, but existing information systems and services frequently fail to meet those needs due to insufficient communication and information set-up, a lack of technological skills, inadequate information services, and low literacy rates. In order to empower women farmers and maintain food security and sustainability, existing information services, infrastructure, and communication channels must be upgraded (Odini, 2014).

Women are keen to learn about ICT through community telecentres and women's groups. But illiteracy and language barriers are the major concerns for women to access ICT (Joseph & Andre et.al 2007).

According to a study on the use of ICT among rural farmers, effective ICT use has the potential to make rural communities prosperous, as it allows for the timely dissemination of required information in a user-friendly format that is easy to obtain and cost-effective. However, it also recommends that ICT infrastructure be developed, as well as instruction on the use of ICT tools for farmers be also developed, particularly smallholders, in order to set better market information systems for holistic development (Lokeswari, 2016).

Apart from the lack of ICT infrastructure, other major constraints such as high costs, low-income earnings, frequent power failures, a lack of ICT policies to promote ICT development in rural areas, and a lack of necessary skills should be addressed. The need for ICT facilities, training, and infrastructure in rural areas to receive useful information to improve agricultural production by farmers needs to be clearly understood (Enwelu & Asadu et.al, 2017).

As a result, the wave of new ICTs into the agricultural development scene presents a chance to broaden the scope of existing information systems. Using ICT to reach women farmers could assist in improving agricultural practices and reducing gender gaps in yields and production if they are created and deployed to overcome gender-specific barriers. ICT could be used to communicate agricultural messages if we pay closer attention to how men and women farmers access information. These networks will

demonstrate how ICT may better align information content with the needs of both men and women farmers by recognising the constraints in exploring the promise of ICT for women farmers (Manfre and Nordehn, 2013).

There are several factors such as mental, material, skill and usage that significantly contribute towards the adoption of ICT among rural women (Chatterjee and Gupta et.al 2022).

Hence, factors affecting successful ICT service delivery must be addressed in order for farmers to reap the greatest benefits from improved access to information services through the use of ICT for agricultural and other developmental purposes (Syiem & Raj, 2015).

There are several problems faced by farmers in terms of access to credit, input supply, proper linkage with the market and so on. On top of that, women farmers are far behind in adopting the advanced technological knowledge followed by achieving health and nutrition outcomes for their families. Utilising diverse ICT (information and communication technology) tactics, building capacity, fighting climate change, and boosting food production might improve their standard of living (Kumar & Rao et.al 2020).

Additionally, control and management of diseases, high-yielding varieties of crops, fertiliser requirements, usage of upgraded agricultural implements, and marketing knowledge, etc. are all important elements that women farmers require. As a result, based on their information-seeking and sharing behaviour, an appropriate information dissemination strategy should be devised (Ansari & Sunetha, 2014).

A study done in 2017 found that some of the issues and obstacles that prevent successful ICT implementation in agricultural growth include poor ICT resources and facilities, dearth of skilled staff, the gap between knowledge and language delivery, interrupted power supply, and farmers' own perceptions (Saidu, and Clarkson et.al 2017).

Rural women often lack access to information, have no or low education level, experience and have huge household responsibilities. Non-governmental organisations (NGOs) working in rural communities in India frequently support conventional community media such as newsletters, posters, booklets, street drama, wall paintings, and community gatherings in their local languages. Rural women can relate to ICT materials in their own language and with visuals that convey themes and messages related to their work (Schukoske, 2015).

The success of ICT-based learning and initiative has been greatly influenced

by the roles that various stakeholders have played. Local women such as members of self-help groups, farmers, students, tribal women, etc. non-profits, public servants, and global business sectors are all represented. It is highly important for local government to support ICT-based infrastructure and promote the learning process (Soundari, 2013).

There are several constraints have been identified based on the secondary data review (Asrani, 2021). Some of them are listed below:

- Illiteracy or low literacy rate among rural women
- Multiple roles and responsibilities of women
- Financial constraints
- Functional issues
- Technological concerns related to troubleshooting
- Social issues such as the status of women in the society, patriarchal society, orthodox and traditional attitude, lack of healthy participation and decision-making opportunities
- Lack of policy support

III. Recommendations

Several studies (Soundari, 2013, Schukoske, 2015, Patil and Dhere et.al 2009) indicate that the usage of information and communication technology can support and bring tremendous changes in the lives of rural women if it can overcome the challenges they encounter. The tailor-made solutions should be incorporated when it comes to technology usage and adoption by rural women.

- *Infrastructure support*: ICT uptake and adoption largely depend on infrastructure development and support. Rural areas often face frequent power cuts, lack of required equipment and functional support, availability of skilled persons to resolve technical issues, attitudes towards women to support them in case of technical support is required and so on. These all need to be considered while promoting ICT among rural women.

- *Training and capacity building*: One of the most important areas to invest in is training and capacity building to ensure the high uptake of ICT among rural women. Training can aid and build the required capacities and skills among rural women, which they often lack. Especially, in the agriculture sector, where networking and communication with others play a crucial role in accessing the required and timely information. The training will help develop ways

to communicate with others, build linkages and bring more productive outcomes and results from the work they engaged in.

- *Localised ICT materials:* Keeping in mind the biggest constraint rural women have, low literacy level and difficulty in understanding complex processes, text, and messages. The ICT learning and usage materials should be presented in a visual manner for easy and better understanding.

  The use of local language should be used in all materials and messages. Also, required keeping messages clear, short and concise to avoid miscommunication or wrong message deliveries.

- *Liaison and network building with agencies*: Various research shows that there is a need to build collaboration and networking within government, NGOs, agencies, and developmental organisations working locally. They can bring support in solving challenges encountered by rural women and address them collectively. Changes at the policy level and advocacy also need to be taken into consideration.

- *Marketing development and management skills:* Marketing development and management abilities are two key components for the success of ICT adoption. These abilities, which should be incorporated into ICT training and modules, are frequently lacking or unavailable to rural women.

IV. Conclusion

The contribution of rural women farmers cannot be overlooked due to their intensive engagement and work done by them in the agriculture sector. They need access to information and advanced technology to ensure better agricultural outcomes and benefits. The same can be ensured through ICT-based tools and applications. ICT has the potential to make farming better, but its full potential has not yet been fully explored in the field.

Most women in developing countries do not have access to ICTs due to multiple barriers such as infrastructural, social, cultural, and linguistic. These barriers need to be addressed to better reap the benefits of higher agricultural productivity and production. Rural women farmers should be placed at the forefront for the potential to enhance profits, secure livelihoods, and food security.

References

- "World Bank. 2011. ICT in Agriculture: Connecting Smallholders to Knowledge, Networks, and Institutions. Washington, DC. © World Bank. https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/12613 License: CC BY 3.0 IGO."
- The World Bank, 2021. Rural population-India
- Lipishree Das, 2015. Work Participation of Women in Agriculture in Odisha
- Initiative for What Works to Advance Women and Girls in the Economy (IWWAGE) 2020. Women's work participation rates: State-wise trends- Odisha
- National Family Health Survey 2019–21
- The UNESCO Institute for Statistics (UIS) 2009: Guide to measuring information and communication technologies (ICT) in education
- Seeds of Empowerment: https://ricetoday.irri.org/seeds-of-empowerment/
- Singh, Krishna M. and Kumari, Priyanka and Ahmad, Nasim and Shekhar, Dibyanshu (2020). Role of Women in Agriculture: Technology-led, Gender Sensitive Policy Options
- Dey, A., Patel, S., & Rashid, M. M. (2020). Small-scale Mushroom Production Unit for the Upliftment of Rural Economy and Women Empowerment in India: A Review. Current Journal of Applied Science and Technology, 38-46.
- Behera, B. S., & Behera, A. C. (2013). Gender issues: The role of women in the agriculture sector in India. International Journal of Marketing, Financial Services & Management Research, 2(9), 134-145.
- Manfre, Cristina and Nordehn, Caitlin (2013). Exploring the Promise of Information and Communication Technologies for Women Farmers in Kenya; Cultural Practice. LLC; MEAS Case Study # 4, August 2013.I
- Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO) (2011). The state of food and agriculture 2010–2011. Women in agriculture: Closing the gender gap for development. Rome: FAO.
- Mittal, Surabhi, and Mamta Mehar (2016). "Socio-economic factors affecting adoption of modern information and communication technology by farmers in India: Analysis using multivariate probit model." The Journal of Agricultural Education and Extension 22.2 (2016): 199-212.
- Zossou, e., Arouna, A., Diagne, a., & Agboh-Noameshie, R. A. (2017). Gender gap in acquisition and practice of agricultural knowledge: case study of rice farming in west Africa. Experimental Agriculture, 53(4), 566-577. S
- Odini, S. (2014). Access to and use of agricultural information by small scale women farmers in support of efforts to attain food security in Vihiga County, Kenya. Journal of Emerging Trends in Economics and Management Sciences, 5(2), 80-86.
- Lokeswari, K. (2016). A Study of the Use of Ict among Rural Farmers. International Journal of Communication Research, 6, 232.
- Enwelu, I.A. & Enwereuzor, S.O. & Asadu, An & Nwalieji, Hyacinth & Ugwuoke, B.C. (2017). Access and Use of Information and Communication Technologies by Extension Workers in Anambra State Agricultural Development Programme, Nigeria. Journal of Agricultural Extension. 21. 152-162. 10.4314/jae.v21i2.13.
- Manfre, Cristina and Nordehn, Caitlin (2013). Exploring the Promise of Information and Communication Technologies for Women Farmers in Kenya. Cultural Practice, LLC. MEAS Case Study # 4, August 2013
- Chatterjee, S., Gupta, S. D., & Upadhyay, P. (2020). Technology adoption and entrepreneurial orientation for rural women: Evidence from India. Technological Forecasting and Social Change, 160, 120236.
- Syiem, R., & Raj, S. (2015). Access and Usage of ICTs for Agriculture and Rural Development

by the tribal farmers in Meghalaya State of North-East India. Journal of Agricultural Informatics,

- Sunil Kumar, D.U.M. Rao, Pratibha Thombare and Pandurang Kale (2020). Small and Marginal Farmers of Indian Agriculture: Prospects and Extension Strategies. Indian Res. J. Ext. Edu. 20 (1), January, 2020.
- Ansari, Mohammad Aslam & Shweta, Sunetha. (2014). Agriculture information needs of farm women: A study in State of north India. African Journal of Agricultural Research. 9. 1454-1460. 10.5897/AJAR2014.8503.
- Saidu, A., Clarkson, A. M., Adamu, S. H., Mohammed, M., & Jibo, I. (2017). Application of ICT in agriculture: Opportunities and challenges in developing countries. International Journal of Computer Science and Mathematical Theory, 3(1), 8-18.
- Schukoske, Jane E., Harnessing the Power of New ICTs for Rural Women in India: NGO Roles (June 30, 2015). Chapter 9, Empowering Women in Developing Countries: ICT Applications and Benefits, Legoh, F. & Kapur, S., Eds., Daya Publishing House: New Delhi, 2015, Available at SSRN: https://ssrn.com/abstract=2625267
- Soundari, M. H. (2013). Technological Initiatives for Rural Women Empowerment in India. In Paper Proceedings (p. 169).
- Asrani, C. (2021). Spanning the digital divide in India: Barriers to ICT adoption and usage. Journal of Public Affairs, e2598.
- Patil, D. A., Dhere, A. M., & Pawar, C. B. (2009). ICT and empowerment of rural and deprived women in Asia. Asia-Pacific Journal of Rural Development, 19(1), 1-22

◆◆◆

लेश्या : एक विश्लेषण

डॉ0 पूजा कुमारी
असिस्टेंट प्रोफेसर
दर्शनशास्त्र विभाग
रमेश झा महिला कॉलेज, सहरसा
बी.एन. मण्डल विश्वविद्यालय, मधेपुरा, बिहार

सारांशिका
हमारे कार्य विचारों के अनुरूप और विचार चरित्र को विकृत बनाने वाले पुद्गलों के प्रभाव और अप्रभाव के अनुरूप बनते हैं। कर्मपुद्गल हमारे कार्यों और विचारों को भीतर से प्रभावित करते हैं तब बाहरी पुद्गल उनके सहयोगी बनते हैं। लेश्या जैनदर्शन का एक परिभाषिक शब्द है। जैनदर्शन में कर्म-सिद्धान्त को समझने के लिए लेश्या का महत्त्वपूर्ण स्थान है। इस विराट् विश्व में प्रत्येक संसारी आत्मा में प्रतिफल, प्रतिक्षण होनेवाली प्रवृत्ति से सूक्ष्म कर्म-पुद्गलों का आकर्षण होता है जब वे पुद्गल स्निग्धता व रूक्षता के कारण आत्मा के साथ एकमेक हो जाते है तब उन्हें जैनदर्शन में 'कर्म' कहा जाता है।
जैन दार्शनिक इसे दूसरे शब्दों में स्पष्ट करते हुये कहते है कि जीव और अजीव के बीच जो भेद रेखाएं खींची गयी है उनमें एक भेद रेखा है लेश्या। लेश्या जीव में ही होती है अजीव में नहीं। इस नियम के आधार पर यह परिभाषा की जाती है कि जिसमें लेश्या होती है वह जीव और जिसमें लेश्या नहीं होती वह अजीव। लेश्या चैतन्य और पुद्गल दोनों के योग से निर्मित होती है। चैतन्य की रश्मि पुद्गल की रश्मि को प्रभावित करती है और पुद्गल की रश्मि चैतन्य की रश्मि को प्रभावित करती है। यह पारस्परिक प्रभाव ही लेश्या का मौलिक आधार है। लेश्या का विचार चैतन्य-परिणाम और पुद्गल-परिणाम दोनों दृष्टियों से होता है।
प्राणीमात्र के अध्यवसाय अशुद्ध और शुद्ध दोनों प्रकार के होते है। जिस अध्यवसाय में राग-द्वेषात्मक, सक्लेश होता है वह अशुद्ध होता है और जिसमें राग-द्वेषात्मक सक्लेश नहीं होता वह शुद्ध होता है। इस अध्यवसाय भेद के आधार पर लेश्या के दो वर्ग बनते है- अधर्मलेश्या और धर्मलेश्या। लेश्या पुद्गल परमाणुओं से प्रभावित होती है और उन्हें प्रभावित करती है। अशुद्ध लेश्या का उपादान है-कशाय और तीव्रता। और शुद्ध लेश्या का उपादान है-कशाय की मंदता।

अशुद्ध लेश्या के निमित्त है-कृष्ण, नील और कपोत वर्ण वाले पुद्गल और शुद्ध लेश्या के निमित्त है-रक्त, पीत और श्वेत वर्ण वाले पुद्गल। प्रथम तीन लेश्याओं में विचार क्लेशपूर्ण होती है और अन्तिम तीन लेश्याओ में विचारधारा क्लेशरहित होती है।

बीजशब्द पुद्गल, कशाय, आभामण्डल, बंध, निर्झरा, प्रमाद

साहित्य की समीक्षा

लेश्या एक प्रकार का पौद्गलिक पर्यावरण है। जीव से पुद्गल और पुद्गल से जीव प्रभावित होते है। जीव को प्रभावित करने वाले पुद्गलों के अनेक समूह हैं। उनमें से एक समूह का नाम लेश्या है। उत्तराध्ययन की वृहत्तवृत्ति में लेश्या का अर्थ आणविक आभा, कान्ति, प्रभा और छाया किया गया है।

मूलाराधना में शिवार्य ने लिखा है ''लेश्या छाया पुद्गलों से प्रभावित होनेवाले जीव परिणाम हैं।

जह वाहिरलेस्साओ, किण्हादीओ हवति पुरिसस्स।
अब्भन्तरलेस्साओ, तह किण्हादीय पुरिसस्स।।

प्राचीन साहित्य में शरीर के वर्ण आणविक आभा और उससे प्रभावित होने वाले विचार इन तीनों अर्थों में लेश्या पर विश्लेषण किया गया है। शरीरवर्ण और आणविक आभा को द्रव्यलेश्या कहा जाता है और

(क) वण्णोदयेण जणिदो सरीरवण्णो दु दत्वदो लेस्सा।
सा सोढ़ा किण्हादी अणेयभेया सभेयेण।।

विचार को भाव लेश्या। द्रव्यलेश्या पुद्गल है पुद्गल होने से वैज्ञानिक साधनों के द्वारा भी इन्हें जाना जा सकता है और प्राणी में योग प्रवृत्ति से होने वाले भावों को भी समझ सकते हैं। लेश्या कर्म निर्झर है अर्थात् लेश्या कर्म का झरना है, कर्म का प्रवाह है। कर्म के प्रवाह में जो प्रवाहित होकर बाहर आते हैं, वे ग्रन्थियों के माध्यम से बाहर आते ही कषाय की तरंगे और कषाय की शुद्धि होने पर आनेवाली चौतन्य की तरंगे-इन सब तरंगो को भाव के साँचे में ढ़ालना, भाव के रूप में इनका निर्माण करना, और उन्हें विचार तक, कर्म तक, क्रिया तक पहुँचा देना ये सभी कार्य लेश्या के माध्यम से ही होता है। सूक्ष्म शरीर और स्थूल शरीर के बीच में यदि कोई सम्पर्क सूत्र है तो वह वास्तव में लेश्या है। मन, वचन और काया की प्रवृत्ति के द्वारा जो कुछ बाहर से आता है लेश्या उसे लेती है और उसे कषाय तक पहुँचा देती है। लेश्या साधना की पूरी प्रक्रिया है। यह सम्पूर्ण व्यक्तित्व को बदलने की प्रक्रिया है। तीन काली लेश्याओं ने जिस व्यक्तित्व का निर्माण कर रखा है, उसे विघटित करने के लिए तीन प्रकाश लेश्याएँ सक्ष्म हैं। वे नया व्यक्तित्व उभार देती हैं।

परिचय

जैन दर्शन में लेश्या कर्म का एक सिद्धान्त है। कषायों के उदय से अनुरंजित मन-वचन-काय की प्रवृत्ति को लेश्या कहते हैं। लेश्या शाश्वत भाव है जैसे लोक-अलोक लोकान्त-अलोकान्त ज्ञान-कर्म आदि शाश्वत भाव है वैसे ही लेश्या भी शाश्वत भाव है। प्राचीन आचार्यों ने लेश्या क्या है इस

पर बहुत ऊहापोह किया है परन्तु कोई निश्चित परिभाषा नहीं बना सके। इसकी सबसे सरल परिभाषा देते हुए आचार्य कहते है कि-

लिश्यतेश्लिष्यते आत्मा कर्मणा सहानयेति लेश्या

अर्थात्-आत्मा जिसके सहयोग से कर्मों से लिप्त होती है वह लेश्या है। व्यक्ति में अच्छी व बुरी प्रवृत्तियों का कारण उसकी लेश्यायें होती हैं। लेश्या के चेतना स्तर पर व्यक्ति अपने व्यक्तित्व का रूपान्तरण कर सकता है। मनुष्य में वृतियों, भाव या आदतों को उत्पन्न करने वाला सशक्त तंत्र लेश्यातंत्र है। इनमें रंगों का साम्राज्य अखण्ड है और इनका प्रभाव हमारे कर्म-शरीर पर भी पड़ता है। इसी क्रम में आचार्य महाप्रज्ञ ने लिखा है कि बुरी आदतों को उत्पन्न करनेवाली तीन लेश्यायें होती हैं-कृष्ण लेश्या, नील लेश्या और कापोत लेश्या। इन तीन लेश्याओं से क्रूरता, हत्या, कपट, असत्य, प्रवंचन, धोखाधड़ी विषय-लोलुपता, प्रमाद, आलस्य आदि बुराईयां उत्पन्न होती है। इन लेश्याओं के संवादी स्थान अधिवृक्क ग्रन्थियां और जनन ग्रन्थियां होती हैं। ये अप्रशस्त लेश्यायें हैं। प्रशस्त लेश्यायें भी तीन हैं। इनमें तेजो लेश्या का वर्ण लाल पद्म लेश्या का वर्ण पीला और शुक्ल लेश्या का वर्ण सफेद होता है। ये तीनों अच्छी आदतें उत्पन्न करती हैं। जब इन लेश्याओं के स्पंदन जागते हैं तब व्यक्ति के भाव निर्मल हो जाते हैं। अभय, मैत्री, शांति, क्षमा आदि पवित्र भावों का निर्माण होता है। लेश्याओं के कारण जब व्यक्ति की अच्छी प्रवृत्ति होती है तो अच्छा चिन्तन, अच्छा भाव और अच्छा कार्य होता है, जबकि बुरी प्रवृत्ति के समय व्यक्ति बुरा चिन्तन, बुराभाव और बुरा कार्य करने लगता है। लेश्या का सिद्धान्त जागरण की प्रेरणा है। भगवान महावीर लेश्या सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हुये कहते है कि प्रत्येक व्यक्ति के पास एक आभामण्डल और एक भावमंडल होता है। भावमंडल हमारी चेतना है और चेतना के साथ-साथ जो एक पौद्गलिक संस्थान है, उसे आभामंडल कहते है। चेतना हमारे तेजस शरीर को सक्रिय बनाती है।

जब वह विद्युत-शरीर सक्रिय होता है तब वह किरणों का विकिरण करता है। ये विकिरण ही व्यक्ति के शरीर को चारों तरफ से वल्याकार रूप में घेरे रहते है यही आभमंडल है। व्यक्ति का जैसा भावमंडल होगा वैसे ही उसका आभामंडल भी होगा।

शोध पत्र का विवरण :

लेश्या कर्म सिद्धान्त है, कृष्ण आदि छरू प्रकार के पुद्गल द्रव्यों के सहयोग से स्फटिक के परिणमन की तरह होने वाला आत्म-परिणाम लेश्या है। (उत्तराध्ययन शन्त्याचार्य बृहद्वृत्ति पृष्ठ 646) में स्वामी श्रीमन्नेमीचन्द्र सैद्धांतिचक्रवर्ती जी ने गोम्मटसारजी जीवकांड में बताया है कि -

लिपंइ अप्पीकीरइ, एदीएणियअपुण्णपुण्णं च।
जीवोत्ति होदि लेस्सा लेस्सागुणजाणयक्खादा।।३७७।।

अर्थात्-जो लिम्पन करती है, यानि जो कर्मों को आत्मा में लिप्त करती है, वह लेश्या है।

- ❑ जिसके द्वारा आत्मा पाप-पुण्य से अपने को लिप्त करती है, वह लेश्या हैं।

- ❑ जो कर्म-स्कंध से आत्मा को लिप्त करता है, वह लेश्या है।

लेश्या के दो भेद है :

(1) द्रव्य लेश्या

(2) भाव लेश्या।

(1) द्रव्य लेश्या :

द्रव्य लेश्या में पुद्गलों पर वर्ण का प्रभाव अधिक होता है। वे पुद्गल कर्मद्रव्य, कषाय, द्रव्यभाषा के पुद्गलों से स्थूल है। किन्तु औदारिक शरीर, वैक्रियशरीर, शब्द रूप, रस, गन्ध आदि से सूक्ष्म है। ये पुद्गल आत्मा के प्रयोग में आनेवाले पुद्गल हैं। अतरू इन्हें प्रायोगिक पुद्गल कहते हैं। ये पुद्गल आत्मा में नहीं बँधते हैं किन्तु इसके आभाव में कर्मबन्धन की प्रक्रिया भी नहीं होती।

आत्मा जिसके सहयोग से कर्म में लिप्त होती है वह लेश्या है। लेश्या का व्यापक दृष्टि से अर्थ है पुद्गल द्रव्य के संयोग से होनेवाले जीव के परिणाम और जीव की विचारशक्ति को प्रभावित करने वाले पुद्गल द्रव्य और संस्थान से हेतुभूत वर्ण और कान्ति। भगवती सूत्र में जीव और अजीव दोनों की आत्म परिणति के लिए लेश्या शब्द का व्यवहार किया गया है। आत्मा का पाप-पुण्य या शुभ-अशुभ कर्मों में लिप्त हो जाना ही लेश्या है। दिगम्बर आचार्य वीरसेन के अनुसार आत्मा और कर्म का सम्बन्ध करानेवाली प्रवृत्ति लेश्या है। मिथ्यात्व, अव्रत, कषाय, प्रमाद और योग के द्वारा कर्मों का सम्बन्ध आत्मा से होता है क्या वे लेश्या है? पूज्यपाद ने स्वार्थसिद्धि में कषायों के उदय से अनुरंजित मन वचन और काय की प्रवृति को लेश्या कहा है। तत्त्वार्थराजवार्तिक में अकलंक ने भी उसी का अनुसरण किया है। केवल कषाय और योग दोनों ही उसके कारण हैं। इसलिए लेश्या का अन्तर्भाव न तो योग में किया जा सकता है और न कषाय में क्योंकि इन दोनों के संयोग से एक तीसरी अवस्था समुत्पन्न होती है। विभिन्न आचार्यों के मतानुसार लेश्या में कषाय की प्रधानता नहीं अपितु योग की प्रधानता होती है क्योंकि केवली में कषाय का आभाव होता हैं, किन्तु योग की सत्ता रहती है, इसलिए उसमें शुक्ल लेश्या है।

द्रव्य लेश्या के सम्बन्ध में मुख्य रूप से तीन मान्यताएँ प्राप्त होती है-

(अ) **कर्मवर्गणानिष्पन्न :** उत्तराध्ययन सूत्र के टीकाकार शांतसूरि का अभिमत है कि द्रव्यलेश्या का निर्माण कर्मवर्गणा से होता है। यह द्रव्यलेश्या कर्मरूप है तथापि वह आठ कर्मों से पृथक् है जैसे कि कार्मण शरीर। यदि लेश्या को कर्मवर्गणा निष्पन्न न माना जाय तो वह कर्मस्थिति विधायक नहीं बन सकती। कर्मलेश्या का सम्बन्ध नामकर्म के साथ है। उसका सम्बन्ध शरीर रचना सम्बन्धी पुद्गलों से है।

(ब) **कर्मनिस्यन्द :** दूसरी मान्यता की दृष्टि से लेश्या द्रव्य कर्मनिस्यन्द रूप है। यहाँ

निष्यन्द रूप का तात्पर्य बहते हुये कर्मप्रवाह से है। चौदहवें गुणस्थान में कर्म की सत्ता है, प्रवाह है। किन्तु वहाँ पर लेश्या नहीं है। वहाँ नये कर्मों का आगमन नहीं होता।

(स) **योगपरिणाम :** तृतीय मान्यता के अनुसार लेश्या द्रव्य योगवर्गणा के अन्तर्गत स्वतन्त्र द्रव्य है। बिना योग के लेश्या नहीं होती। लेश्या और योग में परस्पर अन्वय और व्यतिरेक सम्बन्ध है। लेश्या के योग निमित्त दो विकल्प समुत्पन्न होते हैं। क्या लेश्या को योगान्तर्गत द्रव्यरूप मानना चाहिए? अथवा योगनिमित्त कर्म द्रव्यरूप? लेश्या घाती कर्म द्रव्यरूप नहीं है। क्योंकि घाती कर्म नष्ट हो जाने पर भी लेश्या होती है। यदि लेश्या को अधाती कर्म द्रव्यरूप माने तो अधाती कर्मों वालों में भी सर्वत्र लेश्या नहीं है। चौदहवें गुणस्थान में अघाती कर्म है किन्तु वहाँ लेश्या का अभाव है। इसलिए योग द्रव्य के अन्तर्गत ही द्रव्यलेश्या मानना चाहिए।

(2) भावलेश्या :

भाव लेश्या आत्मा का परिणाम विशेष है, जो सक्लेश और योग के अनुगत है। सक्लेश के जधन्य, मध्यम, उत्कृष्ट, तीव्रतर, तीव्रतम, मन्द मन्दतर, मन्दतम् आदि विविध भेद होने से भाव लेश्या के अनेक प्रकार हैं। तथपि संक्षेप में उसे छः भागों में विभक्त किया गया है। अर्थात् मन के परिणाम शुद्ध और अशुद्ध दोनों ही प्रकार के होते हैं और उनके निमित्त भी शुभ और अशुभ दोनों ही प्रकार के होते हैं। निमित्त अपना प्रभाव दिखाता है जिससे मन के परिणाम को भाव लेश्या कहा गया है जो पुद्गल निमित्त बनते हैं, उनमें वर्ण गन्ध, रस और स्पर्श सभी होते है तथापि उनका नामकरण वर्ण के आधार पर होता है सम्भवतः गन्ध रस और स्पर्श की अपेक्षा वर्ण मानव को अधिक प्रभावित करता है।

अशुद्धि और शुद्धि की दृष्टि से लेश्याओं का वर्गीकरण छः प्रकार से किया गया है–

कृष्ण लेश्या	अशुद्धतम्	क्लिष्टतम्
नील लेश्या	अशुद्धतर	क्लिष्टतर
कापोत लेश्या	अशुद्ध	क्लिष्ट
तेजस् लेश्या	शुद्ध	अक्लिष्ट
पदम् लेश्या	शुद्धतर	अक्लिष्टतर
शुक्ल लेश्या	शुद्धतम्	अक्लिष्टतम्

कृष्ण, नील और कपोत ये तीन रंग अशुभ हैं और इन रंगों से प्रभावित होनेवाली लेश्याएँ भी अशुभ मानी गयी हैं और उन्हें अधर्म-लेश्याएँ कहा गया है। तेजस्, पदम् और शुक्ल ये तीन वर्ण शुभ है और उनसे प्रभावित होनेवाली लेश्याएँ भी शुभ है इसलिए ये तीन लेश्याएँ धर्मलेश्या कहलाती है।

प्रस्तुत शुद्धि और अशुद्धि का आधार केवल निमित्त ही नहीं अपितु निमित्त और उपादान दोनों हैं। अशुद्धि का उपादान कषाय की तीव्रता है और उसके निमित्त कृष्ण, नील, कपोत रंगवाले

पुद्गल हैं और शुद्धि का उपादान कषाय की मन्दता है और उसके निमित्त रक्त, पीत और श्वेत रंग वाले पुद्गल है। उत्तराध्ययन में लेश्या का नाम, वर्ण, रस, गन्ध, स्पर्श, परिणाम, लक्षण, स्थान, स्थिति, गति और आयु इन ग्यारह प्रकार के लेश्या पर चिन्तन किया गया है। आचार्य अकलंक ने तत्त्वार्थराजवार्त्तिक में लेश्या पर निर्देश, वर्ण, परिणाम, सक्रम कर्म, लक्षण, गति स्वामित्व, साधना, संख्या, क्षेत्र, स्पर्शन, काल, अन्तर, भाव, अल्प, बहुत्व इन सोलह प्रकारों से चिन्तन किया है। जितने भी स्थूल परमाणु स्कन्ध हैं वे सभी प्रकार के रंगों और उपरंगों वाले होते है। मानव का शरीर स्थूल स्कन्ध वाला है। अतरू उसमें सभी रंग हैं। वह सभी रंगों से प्रभावित होता है और उसका प्रभाव मानव के मानस पर भी पड़ता है। भगवान महावीर ने सभी प्राणियों के प्रभाव व शक्ति की दृष्टि से शरीर और विचारों को छः भागों में विभक्त किया है और वही लेश्या है।

मनुष्य में जैसी लेश्या होती है वैसा ही उसका आभामण्डल होता है विचारधारा की विशुद्धि से आभामण्डल विशुद्ध बनता है और उसकी मलिनता से आभामण्डल मलिन बनता है। इस सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य के आभामण्डल भी छः प्रकार से बनते जाते है। पंचवर्ण वाले पुद्गल परमाणु मनुष्य की विचारधारा को प्रभावित करते है। उनके आधार पर मनुष्य की विचारधारा भी छः रंगी बन जाती है। जो पुद्गल परमाणु मनुष्य की विचारधारा को प्रभावित करते है और जिन पुद्गल परमाणुओं से आभामण्डल निर्मित होते हैं उनमें वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श ये चारों होते है। इनमें वर्ण मनुष्य के शरीर और मन को अधिक प्रभावित करता है। इसलिए वर्ण के आधार पर लेश्याओं के नामकरण प्रस्तुत किये गये है। वर्ण अच्छे या बुरे दोनों प्रकार के होते है। काला वर्ण अच्छा भी होता हे और बुरा भी होता है। प्रशस्त भी होता है, अप्रशस्त भी होता है। मनोज्ञ भी होता है, अमनोज्ञ भी होता है। श्वेत वर्ण भी अच्छा, बुरा, प्रशस्त, अप्रशस्त या मनोज्ञ, अमनोज्ञ होता है। कृष्ण, नील और कपोत लेश्या के आभामण्डल में होने वाले कृष्ण, नील, और कपोत वर्ण अप्रशस्त होते है। तेजस, पद्म, शुक्ल लेश्या के आभामण्डल में होने वाले रक्त, पीत और श्वेत प्रशस्त होते है।

डॉ० ल्यूमेन तथा डॉ० जैकोबी ने मानवों का छः प्रकार का विभाजन गोशालक द्वारा माना है, पर अंगुत्तर से स्पष्ट होता है कि प्रस्तुत विभाजन गोशालक द्वारा नहीं अपितु पूरणकश्यप द्वारा किया गया था। दीर्घनिकाय में छः तीर्थकरों का उल्लेख है, उनमें पूरणकश्यप भी एक है। जिन्होंने रंगों के आधार पर छः अभिजातियाँ निश्चित की थी। वे इस प्रकार हैं –

1. कृष्णाभिजाति : क्रूर कर्म करने वाले सौकारिक शाकुनिक प्रभृति जीवों का समूह
2. निलाभिजाति : बौद्ध, श्रमण और कुछ अन्य कर्मवादी, क्रियावादी भिक्षुओं का समूह
3. लोहिताभिजाति : एक शाटक निर्ग्रन्थों का समूह
4. हरिद्राभिजाति : श्वेत वस्त्रधारी या निर्वस्त्र
5. शुक्लाभिजाति : आजीवक–श्रमण–श्रमणियों का समूह
6. परमशुक्लाभिजाति : आजीवक, आचार्य, नन्द वत्स, कृष, सास्कृत्य, मस्करी, गोशालक

प्रभृति का समूह आनन्द की जिज्ञासा को दूर करते हुये तथागत बुद्ध ने भी छरू अभिजातियों का प्रतिपादन किया है जो इस प्रकार है-

1. कोई व्यक्ति कृष्णाभिजातिक (नीच कुल में पैदा हुआ) हो कृष्ण धर्म (पापकृत्य) करता है।
2. कोई व्यक्ति कृष्णभिजातिक हो, और शुक्लधर्म करता है।
3. कोई व्यक्ति कृष्णभिजातिक हो और अकृष्ण-अशुक्ल निर्वाण को समुत्पन्न करता है।
4. कोई व्यक्ति शुक्लाभिजातिक (उच्च कुल में समुत्पन्न हुआ) हो तथा शुक्लधर्म (पुण्य) करता है।
5. कोई व्यक्ति शुक्लाभिजातिक हो और कृष्ण धर्म करता है।
6. कोई व्यक्ति शुक्लाभिजातिक हो और अशुक्ल-अकृष्ण निर्वाण को समुत्पन्न करता है।

उपर्युक्त वर्गीकरण जन्म और कर्म के आधार पर किया गया है। इस वर्गीकरण में चाण्डाल, निषाद, आदि जातियों को शुक्ल कहा गया है। कायिक, वाचिक और मानसिक जो दुष्चरण हैं वे कृष्णधर्म हैं और उनका जो श्रेष्ठ आचरण हैं वह शुक्ल धर्म हैं पर निर्वाण न तो कृष्ण हैं न शुक्ल है । नीच जाति में समुत्पन्न व्यक्ति भी शुक्लधर्म कर सकता है और उच्चकुल में उत्पन्न व्यक्ति भी कृष्ण धर्म करता है। धर्म और निर्वाण का सम्बन्ध जाति से नहीं है। जैनाचार्यों ने लेश्या पर गहरा चिन्तन किया है उन्होंने वर्ण के साथ आत्मा के भावों का भी समन्वय किया है। द्रव्यलेश्या पौद्गलिक है। अतः आधुनिक वैज्ञानिक दृष्टि से भी लेश्या पर चिन्तन किया गया है।

लेश्याओं का विभाजन रंग के आधार पर छः प्रकार का है -

1. **कृष्ण लेश्या :** प्रत्येक व्यक्ति के चेहरे के आस-पास एक प्रभामण्डल विनिर्मित होता है। प्रभामण्डल के चित्र से उस व्यक्ति के अन्तर्मानस में चल रहे विचारों का सहज पता लग सकता है। जिन व्यक्तियों के आसपास काला प्रभामण्डल है उनके अन्तर्मानस में भयंकर दुर्गुणों का साम्राज्य होता है भले ही वह व्यक्ति लच्छेदार भाषा में धार्मिक, दार्शनिक चर्चा करें तथापि काले रंग की प्रभा उसके चित्त की लालिमा की स्पष्ट सूचना देती है। वह स्वयं कष्ट सहन करके भी दूसरे व्यक्तियों को दुःखी बनाना चाहता है। वैदिक साहित्य में मृत्यु के देवता यम का रंग काला है, क्योंकि यम सदा यही चिन्तन करता रहता है कि कब कोई मरे और मैं उसे ले आऊँ। कृष्ण वर्ण पर किसी भी रंग का प्रभाव नहीं होता। वैसे ही कृष्णलेश्या वाले जीवों पर भी किसी महापुरूष के वचनों का प्रभाव नहीं पड़ता। यह काला आभामण्डल कृष्णलेश्या का स्पष्ट प्रतीक है।

2. **नील लेश्या :** नील लेश्या कृष्ण लेश्या से श्रेष्ठ है। उसमें कालापन कुछ हल्का हो जाता है। नील लेश्या वाला व्यक्ति स्वार्थी होता है। उसमें ईर्ष्या, अविद्या, निर्लज्जता, प्रद्वेष, प्रमोद, रसलोलुपता प्रवृत्ति की क्षुद्रता और बिना विचारे कार्य करने की प्रवृत्ति होती है। इस

प्रभामण्डल के व्यक्ति को यदि किसी कार्य से लाभ होता हो तो वह अन्य व्यक्ति को हानि पहुँचाने में संकोच नहीं करता। किन्तु कृष्ण लेश्या की अपेक्षा उसके विचार कुछ प्रशस्त होते हैं।

3. **कपोत लेश्या :** तीसरी लेश्या कपोत लेश्या है जो अलसी पुष्प की तरह मटमैला या कबूतर के कण्ठ के रंगवाला होता है। कपोत लेश्या में नीला रंग फीका हो जाता है। कपोत लेश्या वाले व्यक्ति की वाणी व आचरण में वक्रता होती है। वह अपने दुर्गुणों को छिपाकर सदगुणों को प्रकट करता है। नील लेश्या से उसके भाव कुछ अधिक विशुद्ध होते है। एतदर्थ ही अधर्मलेश्या होने पर भी वह धर्म लेश्या के सन्निकट है।

4. **तेजस् लेश्या :** चतुर्थ लेश्या का रंग शास्त्रकारों ने लाल प्रतिपादित किया है। लाल रंग साम्यवादियों की दृष्टि में क्रांति का प्रतीक है। तीन अधर्मलेश्याओं से निकलकर जब वह धर्मलेश्या में प्रविष्ट होता है तब यह एक प्रकार से क्रांति ही है। अतः इसे धर्मलेश्या में प्रथम स्थान दिया गया है। तेजोलेश्या वाले व्यक्ति का स्वभाव नम्र एवं अचल होता है वह जितेन्द्रिय तपस्वी, पापभीः और मुक्ति की अन्वेषणा करने वाला होता है। उसमें महत्वकांक्षा नहीं होती। उसके जीवन का रंग उषाकाल के सूर्य की तरह होता है। उसके चेहरे पर साधना की लाली और सूर्य के उदय की तरह ताजगी होती है।

5. **पद्मलेश्या :** लाल के बाद पदम् अर्थात् पीले रंग का वर्णन है । प्रातः काल का सूर्य ज्यों-ज्यों ऊपर उठता है उसमें लालिमा कम होती जाती है और सोने की तरह पीत रंग प्रस्फुटित होता है। लाल रंग में उत्तेजना हो सकती है पर पीले रंग में कोई उत्तेजना नहीं होती है। पदम् लेश्या वाले साधक के जीवन में क्रोध-मान, माया, मोह की अल्पता होती है, जितेन्द्रिय और अल्पभाषी होने से वह ध्यान-साधना सहज रूप से कर सकता है। पीत रंग ध्यान की अवस्था का प्रतीक है। एतदर्थ ही बौद्ध सन्यासियों के वस्त्र का रंग पीला है। वैदिक परम्पराओं में सन्यासियों के वस्त्र का रंग लाल है जो क्रान्ति का प्रतीक है और बौद्ध भिक्षुओं के वस्त्र का रंग पीला है वह ध्यान का प्रतीक है।

6. शुक्ल लेश्या : शुभ या श्वेत रंग समाधि का रंग है। श्वेत रंग विचारों की पवित्रता का प्रतीक होता है। मन, वचन, काया पर पूर्ण नियंत्रण करता है। वह जितेन्द्रीय है। यही कारण है कि जैन श्रमणों ने श्वेत रंग को पसन्द किया है। वे श्वेत रंग के वस्त्र धारण करते है। उनका मन्तव्य है कि वर्तमान में हम में पूर्ण विशुद्धि नहीं हैं, तथापि हमारा लक्ष्य है शुक्लध्यान के द्वारा पूर्ण विशुद्धि को प्राप्त करना।

महाभारत में लेश्या का वर्गीकरण :

छः अभिजातियों की अपेक्षा लेश्या का जो वर्गीकरण है वह महाभारत से आधिक मिलता-जुलता है। षड् जीववर्णा परमं प्रमाण, कृष्णो घूम्रो नीलमधास्य मध्यम् रक्त पुन सह्यतर सुखं तु, हरिद्रवर्ण सुसुखं च शुक्लम्। महाभारहत शान्ति पर्व 280/33

महाभारत में कहा है- कृष्ण वर्ण वाले की गति नीच होती है। जिन निकृष्ट कर्मों से जीव नरक में जाता है वह उन कर्मों में सतत् -आसक्त रहता है। जो जीव नरक से निकलते हैं उनका वर्ण धूम्र होता है जो रंग पशु-पक्षी जाति का है। मानव जाति का रंग नीला है। देवों का रंग रक्त है- वे दूसरों पर अनुग्रह करते हैं। जो विशिष्ट देव होते है उनका रंग हरिद्र है। जो महान साधक हैं उनका वर्ण शुक्ल होता है। अन्यत्र महाभारत में यह भी लिखा है कि दुष्टकर्म करनेवाला मानव वर्ण से परिभ्रष्ट हो जाता है और पुण्य करने वाला मानव वर्ण के उत्कर्ष को प्राप्त होता है। तुलनात्मक दृष्टि से हम चिन्तन करे तो पाते है कि जैन दृष्टि का लेश्या निरूपण और महाभारत का वर्ण विश्लेषण में बहुत कुछ समानता है फिर भी यह नही कहा जा सकता है कि जैनदर्शन ने यह वर्णन महाभारत से लिया है। रंग के प्रभाव पर जैनदर्शन में जितना गहरा चिन्तन किया गया है उतना किसी अन्य दर्शन में नहीं हुआ है।

महर्षि पतंजलि ने भी कर्म की दृष्टि से चार जातियाँ प्रतिपादित की हैं- कृष्ण, शुक्ल-कृष्ण शुक्ल, अशुक्ल-अकृष्ण जो क्रमशः अशुद्धतर, अशुद्ध शुद्ध और शुद्धतर हैं। तीन कर्मजातियाँ सभी जीवों में होती हैं। प्रस्तुत सूत्र पर भाष्य करते हुये लिखा गया है कि जिसका कर्म कृष्ण होता है उसका चित्त दोष कलुषित या क्रूर है। पीड़ा और अनुग्रह दोनों विधाओं से मिश्रित कर्म शुक्ल-कृष्ण कहलाता है। यह बाह्य साधनों से साध्य होते हैं। तप, स्वाध्याय और ध्यान में लिप्त व्यक्तियों के कर्म केवल मन में अधीन होते हैं उनमें बाह्य साधनों की किसी भी प्रकार की अपेक्षा नहीं होती और न किसी को पीड़ा दी जाती है। यह कर्म शुक्ल कर्म है। जो पुण्य के फल की भी आकांक्षा नही करते उन क्षीण क्लेश चरमदेह योगियों के अशुक्ल-अकृष्ण कर्म होते है। प्रकृति का विश्लेषण करते हुये उसे श्वेताश्वतर उपनिषद् में लोहित शुक्ल और कृष्ण रंग का बताया गया है।

अजामेका लोहित शुक्ल कृष्णं बहवी प्रजा सृजमाना सरूपा।

अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशतै, जहारथेना भुक्त भोगामजोडन्यः।।

सांख्य कौमुदी में कहा गया है कि जब रजोगुण के द्वारा मन मोह से रंग जाता है तब वह लोहित है, सत्वगुण से मन का मैल मिट जाता है, अतरू वह शुक्ल है।

शिव स्वरोदय में लिखा है- विभिन्न प्रकार के तत्वों के विभिन्न वर्ण होते हैं जिन वर्णों से प्राणी प्रभावित होता है।

आप श्वेता क्षिति पीता, रक्तवर्णो हुताशन मारूतो नीलजीभूतः, आकाशः सर्ववर्णक।।

शिव स्वरोदय, भाषा टीका श्लोक 143, पृष्ठ-42

वे मानते हैं कि मूल में प्राणतत्व एक है। अणुओं की कमी-बेसी कम्पन या वेग से उसके पाँच विभाग किये गये हैं जो इस प्रकार है-

नाम वेग रंग आकार रस या स्वाद

पृथ्वी अल्पतर पीला चतुष्कोण मधुर

जल अल्प सफेद या बैगनी अर्द्धय चन्द्रकार कसैला

तेजस्तीव्र लाल त्रिकोण चटपटा

वायु तीव्रतर नीला गोल खट्टा

आकाश तीव्रतम काला (निलाम) बिन्दुगोल कड़वा

शोध पत्र का उद्देश्य :

प्रस्तुत शोध पत्र का मुख्य उदेश्य जैनदर्शन के एक प्रमुख सिद्धान्त लेश्या को परिभाषित करते हुये इसके भेदों, प्रभावों, उपयोगिता आदि को संक्षिप्त रूप में स्पष्ट करने का एक प्रयास है।

निष्कर्ष :

उपरोक्त विवरण से यह स्पष्ट है कि पुद्गलों एवं बाह्य वातावरण का प्रभाव लेश्या एवं भावों पर होता है, चाहे भाव अच्छे-बुरे वैसे ही क्यों न हों, अच्छे भावों के लिए अच्छा वातावरण देना होगा। बुरे भाव तो बुरे वातावरण से स्वतरू प्रकट होने लगते हैं। अध्यवसाय अंतरंग को प्रभावित करने वाली स्थिति है, जिससे कर्मों का आवरण व निरावरण होता है, जिसे बंध और क्षयोपशम कहा गया है। लेश्या के स्वरूप व अवधारणा की व्याख्या करते समय यह बात पूर्णतरू स्पष्ट है कि अशुभ वातावरण या अशुभ रंग अशुभ लेश्या को प्रोत्साहित करते हैं। शुभ वातावरण एवं शुभ रंग शुभ लेश्या में सहयोगी बनते है। यदि साधक को ध्यान करते समय चमकीले रंग, शान्त और अनुकूल वातावरण दिया जाय तो सहज रुप से व्यक्ति शुभ लेश्या में उतर सकता है और गहन ध्यान में प्रवेश पा सकता है वाह्य वातावरण के साथ व्यक्ति का संकल्प दृढ़ हो, ध्यान की स्थिति को प्राप्त करने की ललक हो। जिसकी संकल्प शक्ति सुदृढ़ होती है, वह शीघ्र ध्यान में प्रवेश पा सकता है। इसके साथ ही भोजन का प्रभाव हमारी वृत्तियों और विचारों पर पड़ता है। आहार विवेक से हल्का, सात्विक और स्वस्थ भोजन ध्यान में सहयोगी होता है।

लेश्याध्यान से चित्त निर्मल और विशुद्ध होता है। रंग केवल रंग ही नहीं है साथ में निर्मल भावधारा हैं। हमारे शरीर के अंग भी रंगीन हैं। शरीर में किसी रंग की कमी होती है, तब शरीर बिमार होने लगता है। लेश्याध्यान से उन रंगो की पूर्ति होने से व्यक्ति स्वस्थ हो जाता है। लेश्याध्यान केवल लेश्या ही नहीं, कर्म वर्गणाओं को वह क्षीण करती है, जिससे चित्त निर्मल होता है। हमारा शरीर पृथ्वी का एक खण्ड ही है। उस पर अन्य ग्रहों का प्रभाव पड़ता हैं। लेश्याध्यान के रंगो से ग्रहों का प्रभाव भी रूपान्तरित हो जाता है। लेश्याध्यान शारीरिक, मानसिक एवं भावनात्मक समस्याओं का समाधान कारक है।

लेश्या और आभामण्डल दो नहीं बल्कि एक ही है। जैन पारिभाषिक शब्द 'लेश्या' और 'आभामण्डल' हिन्दी भाषा का शब्द है। आभामण्डल को पहचानने के लिए कुछ विधियाँ दी गई हैं। इन विधियों को उपयोग में लाने से ही भावधारा को निर्मल कर आभामण्डल के रंग रूपान्तरित होते हैं।

आभामण्डल को स्वयं देखकर आवेश और आवेग के समय किस तरह के रंग आते हैं और शान्त अवस्था में वैसे रंग आते है, व्यक्ति स्वयं इस सत्य को समझकर अपने आचरण में परिवर्तन करता

है। व्यक्ति के आभामण्डल में परिवर्तन से भावों में भी परिवर्तन सम्भव है। जैसा भाव और लेश्या होती है, वैसी ही चेतना का विकास होना है। रंगो के माध्यम से भी समस्याओं का आभास किया जा सकता है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. खेतान, प्रभा, स्त्री : उपेक्षिता, सीमोन–द–बोउवा, हिन्द पाकेट बुक्स, दिल्ली, 1992, पृ0 280.
2. देसाई, बाबूराव, हिन्दी आत्मकथा विधा : शास्त्र और इतिहास, गरिमा प्रकाशन, कानपुर, 2011
3. चतुर्वेदी, जगदीश्वर, स्त्रीवादी साहित्य विमर्श, अनामिका पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स (प्रा0) लिमिटेड, दिल्ली, 2018, पृ0 369
4. सचदेव, पद्मा, बूँद बावड़ी , प्रथम सस्करण, राष्ट्रीय पुस्तक न्यास, भारत, दिल्ली, 2014, दो शब्द
5. वही, पृ0 220
6. वही, पृ0 246
7. वही, पृ0 253
8. मिल, जॉन स्टुअर्ट, अनुवाद : सक्सेना प्रगति, स्त्रियों की पराधीनता पॉचवा संस्करण, राजकमल प्रकाशन प्रा0लि0, 2016, पृ0 29
9. सचदेव, पद्मा, बूँद बावड़ी , पृ0 247
10. आजकल, मार्च, 2014, पृ0 13
11. सचदेव, पद्मा, बूँद बावड़ी , पृ0 248
12. चतुर्वेदी, जगदीश्वर, स्त्रीवादी साहित्य विमर्श, अनामिका पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स प्रा0 लिमिटेड, दिल्ली, 2018, पृ0 358
13. सचदेव, पद्मा, बूँद बावड़ी , पृ0 134
14. वही, पृ0 271–272
15. वही, पृ0 127
16. सचदेव, पद्मा, बूँद बावड़ी, फ्लैप पृष्ठ

◆◆◆

Empowering Customers in the Digital Era

Trishti Rawat
Research Scholar
Priyanka Soni
Research Scholar
Dr. Ruchi Gupta
Assistant Professor
Iswar Saran Degree College, Prayagraj

Abstract

The advent of new digital technology has resulted in a shift in the marketing paradigm. Traditional consumer dynamics have changed dramatically as a result of new ways to engage, communicate, and connect with customers facilitated by digital technology. With the advancement of new generation digital marketing channels, communication has evolved and customers have been empowered, resulting in a shift in the power balance in favor of consumers. Customer empowerment is viewed as an integrated aspect that encourages digital media adoption since it allows consumers to communicate and share their perspectives with others. Companies must also empower their customers through participation and engagement, taking into account their opinions, comments, and feedback. This study focuses on the insurance industry, as this industry is undergoing a digital transition and insurance companies need to effectively cope with the challenges and fully leverage digital technologies. Through a comprehensive literature study, this paper analyzes the empowerment strategies and customer journeys in the insurance industry adopted by Tata Consultancy Services (TCS), which is an IT services and consulting company of India.

Keywords

Customer engagement, digital era, insurance industry, customer empowerment strategy, customer experience

Introduction

Every company wants to acquire new customers and retain their existing

ones. This is possible only through the adoption of a customer-centric approach by the companies. Peter Drucker (1954) stated "It is the customer who determines what a business is, what it produces, and whether it will prosper". Now customers have the power to get what they want. With the advancement of technology, customers are more aware and actively interact and engage with their favorite brands. The digital era has empowered customers with so much information for their buying decisions through social media and company websites. Today's companies can only grow when they address the needs of their customers and resolve their issues instantly. Every company tries to achieve a competitive advantage by satisfying their customers with the use of new technologies. In this competitive world, companies cannot satisfy customers only by delivering quality products; they should empower their customers through their participation and engagement, considering their reviews and feedback. Processes that encourage individuals and groups to gain power in a particular activity are called empowerment (Shibly et al., 2015). Now customers have power in the company's product development, leading to the "Ikea effect," i.e., customers value the products more when they create them. Crowdsourcing, co-creation, and brand communities are initiatives of empowerment that are creating strong relationships between brands and their customers (Acar & Puntoni, 2016). Customers have psychological ownership and stronger demands when they participate in the new product selection process (Fuchs et al., 2010). Customer satisfaction is positively influenced by perceived aesthetics, usability, and information quality in digital marketing, and customer satisfaction affects consumers' behavioral intentions (Tang et al., 2023).

Digitization is essential in determining the quality of services and overall customer satisfaction in this age (Zouari & Abdelhedi, 2021). Companies are empowering customers by focusing on their activities and experiences through technology tools and identifying that customers are driven by their goals, desires, and visions (Lähteenmäki et al., 2022). Companies can customize their offers and services by communicating with customers anytime with the help of the internet. Customers can shop online anytime and anywhere with the ease of navigating between different products via digital marketing communications like websites, social media, mobile, blogs, e-mails, etc. Brands use social media platforms to interact with customers by creating content to engage them. Companies cannot only communicate with customers before and during purchase but also after

purchase (Hudson et al., 2012). Digital era has empowered customers with instant responses by sharing their experience with the brand. Now customers can communicate easily and give opinions, which shifts power to consumers (Shahid & Qureshi, 2022). In this uncertain environment, companies are focusing on delivering quality services to their customers with the use of machine learning, artificial intelligence, the Internet of Things, big data, etc. to differentiate themselves from their competitors (Syaglova & Salamovska, 2019). Companies can retain their customers by analyzing their behavior with the use of IT tools like data mining in search engines' data warehouses or customers' credit card information in each purchase (Ekhlassi, 2012). Customer empowerment means a deeper connection between customers and brands.

Customer Empowerment

Customer engagement is increasingly important in the digital age. The majority of companies are taking advantage of social media platforms to communicate with consumers by coming up with intriguing content for them to share (such as a creative and relevant tweet) and/or by initiating a conversation (e.g., addressing a customer remark or complaint). Customer empowerment requires interaction between brands and customers, which affects the marketing strategies of the companies. Customers who are empowered build positive perceptions of the brand (Dahl, Fuchs, and Schreier, 2015).

Customers are the best individuals to figure out if products or brand messages are appealing or not. By implementing consumer empowerment strategies, companies may exploit the potential of both consumers who want to interact deeply with brands and those who only want to be involved without devoting substantial time, effort, and resources. Increased consumer empowerment results in more positive attitudinal and behavioral customer responses. Customers are more likely to recommend firms that include customers in product design, which creates more demand for these firms' offerings. Empowerment strategies provide companies with access to a huge number of new and distinctive ideas while also allowing real-time customer insight into the creation and selection of advertisements, which helps brands break through the advertising clutter. *'Crowdsourcing', 'co-creation',* and '*brand communities'* are efficient methods for strengthening the relationship between firms and their customers. This strategy is utilized by businesses to establish communication with customers on various marketing activities, from the development of new

products to the selection of advertising content.

Growing digitization and greater access to the internet have contributed to the emergence of the digital economy in recent years, with many customers choosing companies that give outstanding value for their money while being completely transparent. Because of the internet, information regarding products and services available in an industry is freely accessible, resulting in increased customer awareness and a need for more personalised offers. Thus, enabling clients with the ***"power of choice"*** to select policies according to their needs, offering excellent services, and creating solutions to meet varying demand would be the primary goal for general insurers, particularly in the Indian general insurance industry.

After the pandemic, every industry is transforming digitally to communicate and engage easily with their customers and satisfy their needs. Customers are increasingly attempting to protect themselves against future risks in the insurance industry by acquiring insurance solutions that are tailored to their personal needs. Demand for personalized insurance solutions will be a significant trend in the years to come (Puga, 2019).

A customer-centric digital transformation may significantly elevate a company's business model. According to Forrester Research, *"improving an insurer's customer experience satisfaction score by just 1% can result in millions of dollars in new revenue. A smooth digital experience may greatly increase customer satisfaction while saving 15% to 25% on costs. It also improves organizational speed and agility by reducing the number of process loops needed to complete a client experience by up to 40%. Insurers who can rapidly develop a digital edge will be well-positioned to be quick, change with the consumer, and reap the benefits of a customer-centric business model."* (Unblu, 2019)

Customer Empowerment Strategies in TCS

"We help insurers offer not just protection but the promise of a better life for their customers."

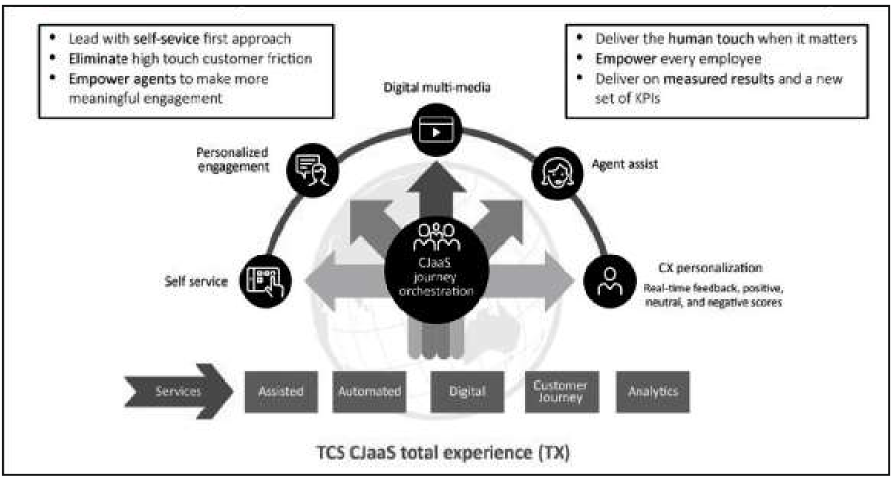
TCS is helping insurers add customer value by providing financial protection against damages, protecting the insured from possible dangers, and preserving consistency in this digital age.

TCS Customer Journey as a Service (CJaaS)

Insurers can create, monitor, and deliver profile-based customer journeys using this real-time interaction management service. It is a customer engagement platform that communicates across all channels

simultaneously. Customers can communicate with the insurer through their preferred channel of choice. Customer interactions and customer journeys take place more frequently in the digital era, with a variety of digital and AI-powered tools (Rusthollkarhu et al., 2022). In this digital age, TCS is providing solutions to insurers that will immediately address their customers' issues and needs and resolve them quickly. By providing a comprehensive customer journey, it customized the experience for customers. It maintains onboarding and policy servicing for payments, billing, renewals, settlements of FNOL ***(First Notice of Loss)***, and claims handling, providing a quick and relevant customer experience. Real-time interaction management-led interventions can transform the customer experience ***(CX)*** and increase productivity, profitability, and customer satisfaction.

Self Service: TCS provides solutions to insurance companies using the



Machine First Delivery Model approach to achieve greater digital customer engagement. It envisions purpose-driven machines that are connected, intelligent, secure, and deployed on the cloud while applying the machine-first approach to insurance platforms. These machines can interpret natural language, communicate with customers, suggest the best offers, integrate automation platforms, and improve the accuracy and reliability of data. Insurance companies use automation, the Internet of Things, and advanced analytics to customize and personalize their services (Jagannathan et al., 2021). According to a Gartner study, "*a suitable self-service portal is used*

to initiate 85% of the initial consumer service communications" (Chandrasekhar, 2022).

Personalized engagement : Today, customers want personalized services in the insurance industry, and companies are striving to deliver these services to satisfy their customers. Nowadays, personalization and customization of services are possible through the emergence of big data (Anshari et al., 2019). TCS is providing hyper-personalization through real-time data integration, resulting in timely decision-making by the insurance companies as per the needs of their customers. It becomes essential to create personalized policy offers, provisions, and welcome letters, which is possible through an event-driven approach. Companies are empowering customers via customer journey visualization and creating an engaging agent-customer relationship.

Digital multi-media : Companies are communicating with customers through a digital platform and making it simple to ask their queries and resolve issues, if any. TCS is enabling insurers to connect with their customers through the company's website, mobile app, and e-mail. Companies promote their services, engage with their customers, and build brand awareness through social media marketing, which is cost-effective (Khanom, 2023). Automation is enabling an efficient communication channel and better customer engagement. TCS is providing digital software and solutions to insurance companies and empowering customers. Customers feel powerful when they are confident enough to complete activities online (Kucuk, 2009). Digital media is creating value for both customers and the company by engaging and empowering customers (Malthouse et al., 2013).

Agent assistance : Agents require greater assistance from their insurers in the form of inquiries, product solutions, value-added services, tools, and training to provide customers with superior service. TCS is providing an analytics solution that uses data-driven insights and decision-making skills through which agents can improve their performance and engage with customers. TCS Insurance Agent Analytic increases agents experience and performance while helping in decision-making through customer data. Companies are using customer data for the benefit of customers (Saarijärvi et al., 2013). Empowering agents leads to increased customer satisfaction, engagement, and loyalty. Customer satisfaction has a significant impact on customer empowerment (Mohammad, 2020). Empowered agents can deliver the human touch when the customer requires it and retain them in the company by resolving their issues (Mazyed Aldaihani et al., 2018).

Customers can open their accounts online but finish the process by contacting agents via phone or at the branch.

CX personalization: TCS is transforming the customer experience through real-time interaction and delivering personalized products and individual customer journeys. TCS is empowering customers as well as companies with Customer Intelligence & Insights (CI&I) for insurance, AI-driven customer analytics, and real-time CDP software. Customer 360 is improving interaction with customers across all channels. TCS is creating deeper customer engagement with '***customer data platform services'***, i.e., customer 360, customer base view, unified customer profile, profile matching, and unification. With nudges and next-best actions, TCS is improving customer outcomes. Empowered customers' give positive feedback and defend the product in public. Negative feedback leads to a lower willingness to pay for the products (Hair et al., 2016).

Conclusion

In this study, we have analysed how TCS is managing customer journeys in the insurance industry with digital technologies and empowering customers. TCS provides solutions through which customers can interact and engage with the insurer and give their suggestions and feedback. Customers demand different alternatives and first-rate service at reasonable prices. Insurers who make data ubiquitous, use analytics tools to identify shifting patterns of client behavior, and constantly alter their business models will be better positioned to meet fast changing demands. Insurers will be able to offer reasonable rates and improved service by employing intelligent conversational bots, analytics-driven personalization, and social media sentiment analysis, therefore improving the experience for both consumers and companies. Further empirical research should be made to assess the effect of TCS customer empowerment strategies on customers.

Scope of future study

Further empirical research can be done to assess the effect of TCS customer empowerment strategies on customer's engagement and satisfaction.

References

1. Acar, O. A., & Puntoni, S. (2016). Customer empowerment in the digital age. *Journal of Advertising Research*, *56*(1), 4–8. https://doi.org/10.2501/JAR-2016-007
2. Anshari, M., Almunawar, M. N., Lim, S. A., & Al-Mudimigh, A. (2019). Customer relationship management and big data enabled: Personalization & customization of services. *Applied Computing and Informatics*, *15*(2), 94–101. https://doi.org/10.1016/j.aci.2018.05.004

3. Chandrasekhar, A. (2022, September 30). Insurance Self-Service Portal: Future of Customer Experience. *Technovert*. https://technovert.com/blog/insurance-self-service-portal-future-of-customer-experience/

4. Dahl, D. W., Fuchs, C., & Schreier, M. (2015). Why and When Consumers Prefer Products of User-Driven Firms: A Social Identification Account. *Management Science*, *61*(8), 1978–1988. https://doi.org/10.1287/mnsc.2014.1999

4. Ekhlassi, A. (2012). Determining the Integrated Marketing CommunicationTools for Different Stages of Customer Relationship inDigital Era. *International Journal of Information and Electronics Engineering*. https://doi.org/10.7763/ijiee.2012.v2.202

6. Fuchs, C., Prandelli, E., & Schreier, M. (2010). The psychological effects of empowerment strategies on consumers' product demand. *Journal of Marketing*, *74*(1), 65–79. https://doi.org/10.1509/jmkg.74.1.65

7. Hair, J. F., Barth, K., Neubert, D., & Sarstedt, M. (2016). Examining the Role of Psychological Ownership and Feedback in Customer Empowerment Strategies. *Journal of Creating Value*, *2*(2), 194–210. https://doi.org/10.1177/2394964316661811

8. Hudson, S., Roth, M. S., & Madden, T. J. (2012). Customer communications management in the new digital era. *Darla Moore School of Business University of South Carolina*, *January*, 1–29.

9. Jagannathan, S., Sekhar, P., & Abdulrazak, A. (2021). *Machine First Approach in Insurance: Enhancing Operational Efficiency*. https://www.tcs.com/mfdm-enterprise

10. Jain, R. (2022, June 28). Future of Insurance: Empowering customers with personalized insurance solutions. *Financial Express*. https://www.financialexpress.com/money/insurance/future-of-insurance-empowering-customers-with-personalized-insurance-solutions/2574903/

11. Khanom, M. T. (2023). Using social media marketing in the digital era: A necessity or a choice. *International Journal of Research in Business and Social Science (2147- 4478)*, *12*(3), 88–98. https://doi.org/10.20525/ijrbs.v12i3.2507

12. Kucuk, S. U. (2009). Consumer empowerment model: From unspeakable to undeniable. *Direct Marketing*, *3*(4), 327–342. https://doi.org/10.1108/17505930911000892

13. Lähteenmäki, I., Nätti, S., & Saraniemi, S. (2022). Digitalization-enabled evolution of customer value creation: An executive view in financial services. *Journal of Business Research*, *146*, 504–517. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2022.04.002

14. Malthouse, E. C., Haenlein, M., Skiera, B., Wege, E., & Zhang, M. (2013). Managing customer relationships in the social media era: Introducing the social CRM house. *Journal of Interactive Marketing*, *27*(4), 270–280. https://doi.org/10.1016/j.intmar.2013.09.008

15. Mazyed Aldaihani, F., Azman Ali, N., Mazyed Faraj Aldaihani, F., & Azman Bin Ali Associate Professor, N. (2018). Impact of Social Customer Relationship Management on Customer Satisfaction through Customer Empowerment: A Study of Islamic Banks in Kuwait 'Measuring the level of Women Work Burnout and sustainable remedial measures in Garments Industry of Bangladesh" View project Farida Veerankutty In *International Research Journal of Finance and Economics*. http://www.internationalresearchjournaloffinanceandeconomics.com

16. Mohammad, A. A. (2020). The effect of customer empowerment and customer engagement on marketing performance: The mediating effect of brand community membership. *Business: Theory and Practice*, *21*(1). https://doi.org/10.3846/btp.2020.11617

17. Puga, J. (2019, May 17). *Empowering the insurance customer on their journey*.

18. Rustholkarhu, S., Toukola, S., Aarikka-Stenroos, L., & Mahlamäki, T. (2022). Managing B2B customer journeys in digital era: Four management activities with artificial intelligence-empowered tools. *Industrial Marketing Management*, *104*, 241–257. https://doi.org/10.1016/j.indmarman.2022.04.014

19. Saarijärvi, H., Karjaluoto, H., & Kuusela, H. (2013). Extending customer relationship management: From empowering firms to empowering customers. *Journal of Systems and Information Technology*, *15*(2), 140–158. https://doi.org/10.1108/13287261311328877

20. Services, T. C. (2022). *TCS' Customer journey as a service (CJaaS) Solution Banking, Financial Services and Insurance*.

21. Shahid, S., & Qureshi, J. A. (2022). Consumer empowerment in the digital media marketing age: A comparative literature review and trends across selected countries. *3C Empresa. Investigación y Pensamiento Crítico*, *11*(1), 149–177. https://doi.org/10.17993/3cemp.2022.110149.149-177

22. Shibly, H. A., Aisbett, J., & Pires, G. (2015). A Characterisation of Consumer Empowerment Drawn from Three Views of Power. In *Developments in Marketing Science: Proceedings of the Academy of Marketing Science* (pp. 208–213). Springer Nature. https://doi.org/10.1007/978-3-319-11761-4_99

23. Syaglova, Y., & Salamovska, S. M. (2019). Digital Transformation in Marketing and Business—Implications on Retail Technologies and Customer Engagement. *DIEM : Dubrovnik International Economic Meeting*, *4*(1).

24. Tang, Y. M., Lau, Y., & Ho, U. L. (2023). Empowering Digital Marketing with Interactive Virtual Reality (IVR) in Interior Design: Effects on Customer Satisfaction and Behaviour Intention. *Journal of Theoretical and Applied Electronic Commerce Research*, *18*(2), 889–907. https://doi.org/10.3390/jtaer18020046

25. Zouari, G., & Abdelhedi, M. (2021). Customer satisfaction in the digital era: Evidence from Islamic banking. *Journal of Innovation and Entrepreneurship*, *10*(1). https://doi.org/10.1186/s13731-021-00151-x

◆◆◆

देवी भागवत तथा मार्कण्डेय पुराण में वर्णित देवी माहात्म्य

डॉ0 सिद्धार्थ सिंह
असिस्टेन्ट प्रोफेसर
प्राचीन इतिहास पुरातत्व एवं संस्कृति विभाग,
तिलकधारी स्नातकोत्तर महाविद्यालय,
जौनपुर (उ०प्र०)
संतोष कुमार पाण्डेय
शोध छात्र

शोध सार

देवी भागवत तथा मार्कण्डेय पुराण दोनों ही परम पवित्र वेद की प्रसिद्ध श्रुतियों के अर्थ से अनुमोदित, अखिल शास्त्रों के रहस्य के स्रोत एवं आगमों में अपना महत्वपूर्ण स्थान रखते हैं। दोनों ही सर्ग, प्रतिसर्ग, वंश, वंशानुचरित तथा मन्वन्तर जैसे पौराणिक पंच लक्षणों से परिपूर्ण है। दोनों ही पुराणों में देवी के महात्म्य का विस्तृत वर्णन मिलता है। देवी शब्द का अर्थ शक्ति है, शक्ति शब्द को शिव का रूप माना जाता है, निर्विकार रूप को शिव तथा शिव की शक्ति को देवी कहा गया। देवी का स्वरूप वर्णन से परे है, वे सर्वत्र विद्यमान है, उनका न ही आदि है और न ही अन्त। देव, दानव तथा मानव सभी उनकी स्तुति करते हैं। देवी अपने भक्तजनों के कल्याण के लिए काली, लक्ष्मी, सरस्वती, योगनिद्रा माया तथा अन्य रूपों में प्रकट होती हैं। वे ही इस सृष्टि की उत्पत्तिकर्ता, पालनकर्ता तथा संहारकर्ता भी हैं, उनका मायावी रूप सगुण जबकि माया से रहित रूप निर्गुण कहलाता है।

मुख्य शब्द

देवी भागवत, मार्कण्डेय पुराण, देवी, योगनिद्रा माया, महाकाली, महालक्ष्मी, महासरस्वती, माहात्म्य।

देवी माहात्म्य का शाब्दिक अर्थ है देवी की महिमा का वर्णन। यह हिन्दुओं की प्रमुख देवी भगवती के स्वरूप, विजयगाथाओं तथा कल्याणकारी कार्यों का वर्णन है। देवी भागवत तथा मार्कण्डेय पुराण (अध्याय 89–92 तक) दोनों में देवी की महिमा का वर्णन विस्तृत रूप में मिलता है। इस शोधपत्र में उन्हीं वर्णनों का क्रमबद्ध तथा सुव्यवस्थित रूप में विवेचना करने का प्रयास किया गया है। देवी

भागवत पुराण जिसे श्रीमद् भागवतम्, श्रीमद देवी भागवतम्, देवी भागवतम तथा देवी भागवत पुराण जैसे विविध नामों से जाना जाता है। यह देवी भगवती आदि शक्ति माँ दुर्गा को समर्पित है। इसके रचयिता वेद व्यास जी हैं। इसे हिन्दू धर्म के अष्टादश पुराणों में स्थान दिया गया है। यह पुराणों के पंच लक्षणों (सर्ग, प्रतिसर्ग, वंश, मन्वन्तर तथा वंशानुचरित) से परिपूर्ण ग्रन्थ है। इसमें कुल 18,000 श्लोक तथा 12 स्कन्ध हैं।

मार्कण्डेय पुराण हिन्दू धर्म के पवित्र अष्टादश पुराणों में महत्वपूर्ण स्थान रखता है। इस लोकप्रिय पुराण को ऋषि मार्कण्डेय ने क्रौष्ठि को सुनाया था, इसी कारण उनके नाम पर इस पुराण को मार्कण्डेय पुराण कहा गया। भगवती देवी की महिमा का विस्तृत वर्णन करने वाले इस पुराण में दुर्गासप्तशती की कथा व महात्म्य, हरिश्चन्द्र की कथा, मदालसा का चरित्र, दत्तात्रेय का चरित्र, अत्रि-अनसूया की कथा का अंकन है। इस पुराण में कुल 13 अध्यायों (अ० 89—अ० 92) में देवी महात्म्य का प्रतिपादन है, इसमें देवी के त्रिविध रूप (महाकाली, महालक्ष्मी, महासरस्वती) का वर्णन अत्यधिक विस्तार से किया गया है। मार्कण्डेय पुराण आकार में छोटा है, इसमें कुल 137 अध्याय तथा 9,000 श्लोक हैं।

समस्त सृष्टि का आदि से अन्त तक सब परमसत् है। अन्ततः परमसत् ही शेष रह जाता है। यही समस्त दर्शनों का विवेच्य विषय है। विविध पुराणों तथा दर्शनों में परम् सत का स्वरूप विभिन्न रूपों में प्रदर्शित किया गया है। देवी भागवत् पुराण में परम् सत् देवी तत्व है, जिसे शक्ति का नाम दिया गया, जो कि निर्गुण है, नित्य है, व्यापक है, कल्याणकारी है, विकार से रहित है, योगसाधन के द्वारा जानने वाली, योग द्वारा सबको धारण करने वाली, जागृत, स्वप्न, सुषुप्ति से परे तुरीयावस्था में स्थित है, वह देश, काल तथा वस्तु की सीमा से परे है। धर्मशास्त्रों में परम् सत् के विविध रूप बताए गए हैं जो कि प्रकृति पुरुष, माया, विद्या, अविद्या, आस्था तथा शक्ति है, शक्ति या देवी उपर्युक्त सभी रूपों का विकसित तथा परिष्कृत रूप है। अतः स्पष्ट है कि देवी शब्द के कई अर्थ हैं। उनकी सात्विकी व तामसी शक्तियाँ महासरस्वती, महालक्ष्मी, महाकाली के रूप में उत्पन्न होती हैं-

निर्गुण या सदानित्या व्यापिकाऽविकृता शिवा।
योगगम्याऽखिलाधारा तुरीया या च संस्थिता।।
तस्यास्तु सात्विकी शक्ति राजसी तामसी तथा।
महालक्ष्मी सरस्वती महाकालीतिताः स्त्रियः।।१

देवी की उत्पत्ति का वर्णन करते हुए बताया गया है कि वह जगन्मूर्ति तो नित्य है, उत्पत्ति तथा विनाश से परे है। अर्थात् न तो उसकी उत्पत्ति होती है और न ही वह विनष्ट होती है। वह तो सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त रहती है। इसमें देवी ने स्वयं को सनातनी कहा है जिससे स्पष्ट पता चलता है कि देवी ही सनातनी हैं अर्थात् उनसे शाश्वत (जिसका न आदि हो और न ही अन्त) कुछ भी नहीं है। परन्तु इसी पुराण में कई स्थानों पर देवी के विविध स्वरूपों की उत्पत्ति से

सम्बन्धित अत्यधिक सुन्दर वर्णन प्राप्त होता है। समय-समय पर अपने भक्तों के कल्याण के लिए, धर्म की वृद्धि, अधर्म के विनाश के लिए, दुष्टों, पापियों तथा असुरों के संहार के लिए देवी अपने विविध रूप में अवतरित होती हैं। देवी के विविध स्वरूपों की उत्पत्ति विषयक वर्णन निम्नलिखित हैं-

1. **योगनिद्रा माया की उत्पत्ति :** मार्कण्डेय पुराण में योगनिद्रा माया की उत्पत्ति का वर्णन करते हुए बताया गया कि जब एक बार कल्प के अन्त में भगवान विष्णु गहरी निद्रा में लीन थे उसी समय उनके कान से मधु तथा कैटभ नामक दो असुरों का आविर्भाव हुआ। ये दोनों असुर विष्णु के नाभि में स्थित ब्रह्मा जी की हत्या करने को उद्यत हुए। विष्णु को निद्रा में मग्न देखकर ब्रह्मा जी भयभीत हो गए तथा उन्होंने निद्रा रूपी देवी की स्तुति करनी प्रारम्भ कर दी, इससे देवी ने विष्णु को छोड़कर असुरों को ही मोहित कर लिया, अब असुरों ने भगवान श्री हरि विष्णु को ऐसा वर दिया जिससे उनका वध करना विष्णु के लिए सरल हो गया। इस प्रकार ब्रह्मा जी द्वारा स्तुति किए जाने पर देवताओं की कार्य सिद्धि हेतु योगमाया का जन्म हुआ।

'एवमेषा समुत्पन्ना ब्रह्मणा संस्तुता स्वयम्'।।२

मधु कैटभ के सन्दर्भ में देवी भागवत भी इसी प्रकार का वर्णन प्रस्तुत करता है-

यदा विनिर्गता निद्रा देहात्तस्य जगद्गुरो।
निःसृत्य गगने तस्थो तामसी शक्तिरूत्तमा।।३

अतः देवी भागवत तथा मार्कण्डेय पुराण के वर्णनों के आधार पर यही कहा जा सकता है कि देवी ही सर्वशक्तिमान तथा समस्त सृष्टि की उत्पत्ति का कारण हैं। जब भी आवश्यकता होती है वह देवताओं, ऋषियों, असहायों तथा धार्मिक पुण्यात्माओं के कल्याण के लिए उत्पन्न होती हैं, जिस प्रकार यहाँ पर निद्रा रूप में माता ने ब्रह्मा तथा विष्णु जी के समक्ष उपस्थित होकर मधु, कैटभ का वध करने में विष्णु की सहायता की। उसी प्रकार से सदैव भक्तों की प्रत्यक्ष/अप्रत्यक्ष रूप से सहायता करती हैं।

2. **माँ काली की उत्पत्ति :** माँ काली की उत्पत्ति शुंभ-निशुंभ नामक असुरों के वध के अवसर पर हुई। कालिका तथा कौशिकी देवी ने ध्रुमलोचन समेत कई असुरों का संहार किया। अब शुंभ द्वारा भेजे गए असुरों में चण्ड-मुण्ड का समय आया। चण्ड-मुण्ड नामक असुरों ने देवी का वध करने के प्रयोजन से धनुष-बाण खींचे जिसे देखकर कौशिकी देवी दैत्यों पर अत्यधिक क्रोधित हुई, उनके क्रोध के परिणामस्वरूप ललाट से काली की उत्पत्ति हुई। देवी भागवत तथा मार्कण्डेय पुराण दोनों में कौशिकी देवी से काली की उत्पत्ति बताई गई-

निष्क्रान्ता च तदा काली ललाटफलकाद्भुतम्।४
भृकुटी कुटिलास्तस्या ललाटफलकाद्भुतम्।
काली कराल वदना विनिष्क्रान्तासिपासिनी।।५

3. **महासरस्वती की उत्पत्ति :** माँ भगवती ने ब्रह्मा जी को महाविद्या रूप की शक्ति प्रकट करके प्रदान किया, जो रजोगुण से युक्त थी। देवी ने इन्हें अपनी विभूति बताते हुए ब्रह्मा को सर्वदा उनका सम्मान करने को कहा-

गृहाणेमां विधे शक्तिं सुरूपां चा रूहासिनीम्।
महासरस्वती नाम्ना रजोगुणयुतां वराम्।।
श्वेताम्बरधरां दिव्यां दिव्यभूषणभूषिताम्।
वरासनसमारूढां क्रीडार्थं सहचारिणीम्।।
एशा सहचरी नित्यं भविष्यति वरांगना।
माऽवमंस्था विभूतिं में मत्वा पूज्यतमां प्रियाम्।।६

अर्थात् हे विधे! आप इस सुन्दर-सुन्दर हास्यमयी एवं रजोगुण से युक्त नारी महासरस्वती नाम की शक्ति को ग्रहण करिए, ये सदैव श्वेत वस्त्र धारण करती हैं। इनका स्वरूप दिव्य है। ये दिव्य आभूषण धारण करती हैं तथा ये उत्तम आसन भी ग्रहण करती हैं। ये आपका मनोविनोद करती हुई सदैव आपके साथ रहेंगी। इन्हें आप अपनी प्रिया, प्रियतमा एवं मेरी विभूति समझते हुए सदैव सम्मान करिएगा। अतः स्पष्ट है कि माता सरस्वती की उत्पत्ति भी देवी से ही हुई है।

4. **महालक्ष्मी की उत्पत्ति :** माँ सरस्वती को उत्पन्न करने के बाद देवी ने महालक्ष्मी को उत्पन्न करके श्री हरि विष्णु को प्रदान किया। देवी भागवत में महालक्ष्मी की उत्पत्ति से सम्बन्धित सुन्दर वर्णन प्राप्त होता है।

इत्युक्त्वा मा जगन्माता हरिं प्राह शुचिस्मिता।
विष्णो वृज गृहाणेमां महालक्ष्मी मनोहराम।।
सदा वक्षः स्थले स्थानं भविता नात्र संशयः।
क्रीडार्थं ते मया दत्ता शक्तिः सर्वाथदा शिवा।।
त्वेययं नावमन्तव्या माननीयं च सर्वदा।
लक्ष्मी नारायणारख्योऽयं योगो वै विहितोमया।।७

अर्थात् हे विष्णु ! अब आप आइए तथा मनोहरा महालक्ष्मी को अपने साथ ले जाइए, इनका निवास सदैव आपके वक्ष स्थल में रहेगा। आपके मनोविनोद के लिए मैं यह सर्वाथदायिनी शक्ति आपको प्रदान कर रही हूँ। आप सर्वदा इनका सम्मान करिएगा। मैंने ही लक्ष्मीनारायण की रचना की है।

देवी के विविध स्वरूपों की उत्पत्ति के साथ-साथ इन दोनों ही पुराणों में उनके निवास स्थान के विषय में व्यापक वर्णन मिलता है। देवी भागवत में इनका निवास स्थान मणिद्वीप में बताया गया है-

गायत्राश्चं रहस्यमत्र च मणिद्वीपश्च संवर्णितः।
श्री देव्या हिमभूभृते भगवती गीता च गीता स्वयं।।८

मणिद्वीप का वर्णन करते हुए बताया गया कि यहाँ पर सच्चिदानन्द स्वरूपिणी देवी निवास करती हैं। यह अमृत के कूपों से युक्त है। यह तेरह प्रकार के वृक्षों से सुसज्जित है। ये वृक्ष पंच तंमात्राएँ, बुद्धि, चित्त व अहंकार हैं। देवी मणिद्वीप में स्थित चिन्तामणि गृह में विराजमान रहती हैं। इस देवी का ध्यान करके मनुष्य भोग तथा मोक्ष दोनों प्राप्त कर सकता है। दुर्गा सप्तशती में देवी का निवास समस्त भूतों में बताया गया, उन्हें इन्द्रियों की अधिष्ठात्री देवी कहा गया-

इन्द्रियाणामधिष्ठात्री भूतानां चाखिलेषु या।
भूतेशु सततं तस्यै व्याप्तिदेव्यै नमो नमः।।१०

मणिद्वीप का भौगोलिक वर्णन करते हुए कहा गया कि तीनों लोकों से ऊपर ब्रह्मलोक है, इससे भी ऊपर सर्वलोक नाम का एक लोक है इसमें समस्त लोक अन्तर्भृत होते हैं। यही स्थान मणिद्वीप कहलाता है।

ब्रह्मलोकादुर्ध्वभागे सर्वलोकोऽस्ति यः श्रुतः।
मणिद्वीपः स एवास्ति यत्र देवी विराजते।।११

देवी का निवास स्थान प्रयाग में ललिता देवी, वाराणसी में विशालाक्षी, नैमिषारण्य में लिंग धारिणी, मानसरोवर तीर्थ में कुमुदा, गन्धमादन पर्वत पर कामाक्षी, मन्दराचल पर्वत पर कामचारिणी, अम्बर में विश्वकाया, हस्तिनापुर में जयन्ती कान्यकुब्ज में गौरी, गोमन्त में गोमती, चैत्ररथ वन में मदोत्कटा, मलय पर्वत पर रम्भा, केदारतीर्थ में मार्गदायिनी, एकाम्रक (भुवनेश्वर) तीर्थ में कीर्तिमती, पुष्कर में पुरूहता, गोकर्ण तीर्थ में भद्रकार्णिका, हिमवान के पृष्ठभाग में नन्दा, स्थानेश्वर में भवानी, भद्रेश्वर तीर्थ में भद्रा, विल्व तीर्थ में विल्वपत्रिका, श्री शैल पर माधवी, बराह शैल पर जया, कालंजरगिरि पर काली, रूद्रकोटि में रूद्राणी, कमलालयतीर्थ में कमला, शालिग्राम तीर्थ पर महादेवी, मरकोट में मुकुटेश्वरी, महालिंग तीर्थ में कपिला, सनातनी तीर्थ में ललिता, मायापुरी/ऋषिकेश में कुमारी, शिवलिंग में जलप्रिया, गंगा में मंगला, कमलातीर्थ में महोतपला, सहस्त्राक्ष तीर्थ में उत्पलाक्षी, सुपाश्च तीर्थ में नारायणी, विपाशा में अमोधाक्षी, पुरूषोत्तम तीर्थ में विमला, विपुला में विपुल, विकूट में भद्रसुन्दरी, मलयानल पर कल्याणी, हरिद्वार/गंगा द्वार में रतिप्रिया, कोटितीर्थ में कौटवी, गोदाश्रम में त्रिसंध्या, माधव वन में सुगन्धा, देविका के तट पर नन्दिनी, शिवकुण्ड तीर्थ में शिवानन्दा, द्वारिकापुरी में रूक्मिणी, मथुरा में देवकी, वृन्दावन में राधा, पाताल में परमेश्वरी, हरिश्चन्द्र तीर्थ में चन्द्रिका, सहयाद्रि पर एकवीरा, चित्रकूट में सीता, विन्ध्यपर्वत पर विध्यवासिनी, करवीर/कोल्हापुर में महालक्ष्मी, रामतीर्थ में रमणा, यमुना में मृगावती, विनायक तीर्थ में उमादेवी, वैद्यनाथ में अरोगा, मांडव्यतीर्थ में माण्डवी, महाकाल में महेश्वरी विध्यकंदर में अमृता, उष्ण तीर्थ में अभया, महेश्वरपुर में स्वाहा, सरस्वती में देवमाता, प्रभास में पुष्करावती, समुद्रतटवर्ती महालय तीर्थ में महाभागा, कार्त्तिकेय में यशस्करी,

पयोष्णी में पिंगलेश्वरी, कृतशौचतीर्थ में सिंहिका, उत्पलावर्तक में लोला, भरताश्रम में अंगना, सिद्धपुर में लक्ष्मीमाता, शोणसंगम में सुभद्रा, देवदारूवन में पुष्टि, किष्किन्धापर्वत पर तारा, जालन्धर पर्वत पर विश्वमुखी, उत्तर में औषधि, कश्मीरमण्डल में मेधा, बदरी तीर्थ में उर्वशी, मुकुट में सत्यवादिनी, अश्वत्थतीर्थ में वन्दनीया, शिव सन्निधि में पार्वती, वेदवदन में गायत्री, दवे लोक में इन्द्राणी, सूर्य बिम्ब में प्रभा, ब्रह्मा के मुखों में सरस्वती, सतियों में अरून्धती, माताओं में वैष्णवी, सुन्दर स्त्रियों में तिलोत्तमा तथा अखिल शरीरधारियों में शक्ति नाम से बताया गया। स्वस्थ समाज तथा शक्तिशाली राष्ट्र की प्रतिष्ठा शक्ति पर आश्रित होती है। इस शक्ति की प्राप्ति के लिए व्यक्ति को दैवी शक्तियों से सम्बन्ध स्थापित करना पड़ता हैं इनसे भुक्ति तथा मुक्ति दोनों प्राप्त किया जा सकता है। व्यापकता प्रभा एवं सुगमता के कारण देवी की तुलना में शक्ति की उपासना विशेष लाभकारी होती है। शक्ति सभी जीवों तथा पदार्थों में समाहित है। यह जल में तरलत्व के रूप में, आग की लपट के रूप में तथा बीज में अंकुर के रूप में विद्यमान रहती है। धृति, कीर्ति, स्मृति, बुद्धि, श्रद्धा, मेधा, दया, लज्जा, क्षुधा, क्षमा, तृष्णा, कान्ति, वर्ली, वाक् आदि सभी स्त्रियाँ हैं तथा प्रकारान्तर से ये शक्तियाँ सर्वत्र विद्यमान हैं।[12]

देवी भागवत में देवी के विराट स्वरूप का वर्णन करते हुए कहा गया कि वह पराशक्ति शताक्षीं हैं, वह रक्त परिधान धारण करती हैं तथा पुच्छब्रह्म के रूप में जीवों की शरीर में पंचकोषों के अन्दर निवास करती हैं। देवी के स्वरूप के विषय में देवी भागवत का दृष्टिकोण अत्यधिक व्यापक तथा व्यवहारिक है। यह मनुष्य के उपयोग में आने वाली समस्त वस्तुओं के समन्वित रूप को ही देवी मानकर उसे लक्ष्मी का नाम देता है।

सर्वस्यात्मिका देवी जीवनोपायरूपिणी।
महालक्ष्मीश्च बैकुंठे पतिसेवारता सती।।
स्वर्गे च स्वर्गलक्ष्मीश्च राजलक्ष्मीश्च राजषु।
गृहेशु गृहलक्ष्मीश्च मर्त्यानां गृहिणां तथा।।१३

देवी सभी प्राणियों में शोभा रूप में, पुण्यशाली व्यक्तियों में कीर्ति के रूप में, राजाओं में प्रभारूप में, व्यापारियों के घर वाणिज्य रूप में, पापियों के यहाँ कलह रूप में सज्जनों के घर में दया रूप में निवास करती हैं। वह मनुष्यों में ज्ञान, बुद्धि, विद्या तथा वाणी की अधिष्ठात्री रूप में विद्यमान रहती हैं। देवी के इस स्वरूप को सरस्वती बताया गया। देवी के विराट स्वरूप की चर्चा करते हुए देवी भागवत में कहा गया कि–

नमोविराट्स्वरूपिण्यै नमः सूत्रात्ममूर्त्तये।
नमोऽव्याकृतरूपिण्यै नमः श्री ब्रह्ममूर्त्तये।।
यस्यास्तु जठरे संति ब्रह्माण्डानां च कोटयः।।१४

देवी के विराट स्वरूप को देखकर देवता लोग भी भय से काँपने लगे, उन्हें तो ये ध्यान ही

नहीं रहा कि ये देवी भगवती आदि शक्ति जगदम्बा हैं। एक स्थान पर ब्रह्मा जी द्वारा देवी की स्तुति करते हुए कहा गया है कि- तुम्हीं संध्या, तुम्हीं सावित्री, तुम्हीं वेद, तुम्हीं समस्त देवताओं की जननी हो। तुम्हीं इस विश्व रूपी ब्रह्माण्ड को धारण करती हो, तुमसे ही इस जगत की सृष्टि होती है। तुम्हीं सबका पालनहार हो, तुम्हीं कल्प के अन्त में सबको अपना ग्रास बना लेती हो। हे जगन्मयी देवी ! इस जगत की उत्पत्ति के समय तुम ही सृष्टिरूपा हो तथा पालनकाल में स्थितिरूपा हो। हे जगन्मयी माँ! तुम कल्पान्त के समय संहार रूप धारण करने वाली हो-

त्वमेव सन्ध्या सावित्री त्वं देवी जननी परा।
त्वयेतद्धार्यते विश्वं त्वयेतत् सृज्यते जगत।
त्वयेतत् पाल्यते देवी त्वमत्स्यन्ते च सर्वदा।।
विसृष्टौ सृष्टिरूपा त्वं स्थितिरूपा च पालने।
तथा संहृतिरूपान्ते जगतोऽस्य जगन्मये।।१६

अतः स्पष्ट है कि देवी ही इस सृष्टि की उत्पत्ति, पालन तथा विनाश करती हैं। वे इस संसार में जड़ तथा चते न सर्वत्र विद्यमान हैं। न सिर्फ साधारण मनुष्य बल्कि ब्रह्मा, विष्णु जैसे देवता भी देवी की स्तुति करते हैं तथा उनके सामने नतमस्तक रहते हैं।

निष्कर्ष :इस प्रकार स्पष्ट रूप से कहा जा सकता है कि वास्तविक रूप में माँ भगवती सच्चिदानन्दरूपिणी देवी के स्वरूप का वर्णन शब्दों में नहीं किया जा सकता है। उनके विषय में सिर्फ यही कहा जा सकता है कि सम्पूर्ण जगत में जो भी कुछ जड़ या चेतन वस्तु है, वह सभी माता के स्वरूप के अन्तर्गत आ जाता है। समस्त प्राणियों के आचार-व्यवहार भी माता के स्वरूप के अन्तर्गत आ जाते हैं। एकमात्र भक्ति के द्वारा ही माता के अनेक स्वरूप का दर्शन किया जा सकता है। न तो माता के नामों की गणना की जा सकती है और न ही उनके स्वरूपों का वर्णन किया जा सकता है। माता भगवती का माया से युक्त रूप सगुण तथा माया (शक्ति) रहित रूप निर्गुण कहलाता है। माता भगवती के इसी सगुण या माया रूप से ही समस्त सृष्टि के प्राणी प्रभावित होते हैं। सर्वप्रथम आद्या रूप में सत् चित तथा आनन्दमय परम ब्रह्म रूप से ही माया नाम की एक शक्ति प्रकट हुई जो न तो सती थी तथा न ही असती थी बल्कि वह सती एवं असती के भेद से शून्य कोई विलक्षण वस्तु थी। मनुष्य के अन्दर तीन प्रकार के गुणों का समावेश होता है, उन तीनों ही गुणों को धारण करने के कारण माता को तीन स्वरूपों में जाना जाता है। इनमें सत्वगुण ज्ञान शक्ति का, रजोगुण क्रियाशक्ति का तथा तमोगुण द्रव्यशक्ति का रूप है। ये तीनों ही शक्तियाँ सगुण रूप धारण करके सृष्टि का पालन, पोषण तथा संहार करती हैं। यद्यपि कि देवी सनातनी हैं, उनका स्वरूप उत्पत्ति एवं विनाश से परे है, परन्तु धर्म की वृद्धि, अधर्म का विनाश तथा भक्तजनों के कल्याण के लिए, दुष्टों, पापियों तथा अधर्मियों के संहार के लिए वे समय-समय पर योगनिद्रा माया, काली, सरस्वती, लक्ष्मी तथा अन्य रूप में प्रकट होती रहती हैं।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. देवी भागवत 1/2/19—20, माहात्म्य सं0 2/36
2. मार्कण्डेय पुराण 78/78
3. देवी भागवत 1/9/1—2
4. वही 5/26/39
5. मार्कण्डेय पुराण 84/5
6. वही, 87/3
7. देवी भागवत 3/6/32—34
8. वही 3/6/49—5
9. वही 7/33—39
10. दुर्गासप्तशती 5/11
11. देवी भागवत 12/10/115
12. वही 6/3/39—41
13. वही, 9/1/25—26
14. वही 7/31/49, 60
15. वही 7/33/39
16. दुर्गासप्तशती, लोक सं0 64—66

◆◆◆

सामाजिक परिवर्तन में शिक्षा की भूमिका : एक दार्शनिक विमर्श

डॉ0 उत्तम सिंह

असिस्टेन्ट प्रोफेसर

दर्शनशास्त्र

श्यामा प्रसाद मुखर्जी राज. स्नातकोत्तर महाविद्यालय

फाफामऊ, प्रयागराज

सारांश :

सामाजिक परिवर्तन एक प्राकृतिक एवं सार्वभौमिक प्रक्रिया है, परन्तु हर समाज में होने वाला परिवर्तन एक जैसा समरूप नहीं होता है। प्राचीनकाल की अपेक्षा आधुनिककाल में समाज में अनेक परिवर्तन अत्यन्त तीव्र गति से हुए हैं। इसी तरह ग्रामीण समाज के परिवर्तन, शहरी समाज की अपेक्षा मन्द गति से होते हैं। यही कारण है कि सामाजिक परिवर्तन पूर्व निर्धारित नहीं होता है और इसके बारे में कोई भविष्यवाणी नहीं की जा सकती। यह कहना अत्यन्त दुष्कर है कि सामाजिक परिवर्तन के कौन से कारक, किस समाज को, कितना परिवर्तित कर सकेंगे। सामाजिक परिवर्तन के पश्चात् समाज के स्वरूप, सामाजिक मूल्यों व आदर्शों में जो परिवर्तन होता है, उसका तुलनात्मक मूल्यांकन किया जा सकता है। जोसेफ फिचर, जोन्स, गिलिन, जिन्सवर्ग आदि ने सामाजिक परिवर्तन को परिभाषित करने का प्रयास किया है। मैंकाइवर और पेज ने सामाजिक परिवर्तन के तीन प्रतिमान माने है-

1. रेखीय परिवर्तन, 2. चक्रीय परिवर्तन, 3. उतार-चढ़ाव का परिवर्तन।

सूचक शब्द-परिवर्तन, मूल्य, आदर्श, शाश्वत, परिवार, विवाह, शिक्षा।

वस्तुतः परिवर्तन एक शाश्वत सत्य है। जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में परिवर्तन स्पष्टतः परिलक्षित होता है। भूतकालीन परिस्थितियाँ वर्तमान को, वर्तमान भविष्य को जन्म देती है। इस प्रकार विकास जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में वांछित है, जो परिवर्तन का द्योतक है। परिवर्तन, सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक, भौतिक, वैज्ञानिक और प्रौद्योगिक सभी क्षेत्रों में अपेक्षित है। हम समय-समय पर समाज एवं संस्थाओं के स्वरूप और लक्ष्यों में परिवर्तन देख सकते हैं। परिवार, विवाह, राज्य जैसी संस्थाओं के स्वरूप और उद्देश्यों में समय सापेक्ष परिवर्तन द्रष्टव्य है। इसी तरह मूल्यों, आदर्शों

एवं सिद्धान्तों में भी आवश्यकताओं के अनुरूप परिवर्तन देखा जा सकता है। अतः परिवर्तन के बिना जीवन का सर्वांगीण विकास संभव नहीं है। किसी भी देश या समाज में होने वाले सामाजिक परिवर्तन किसी एक कारण से नहीं, अपितु अनेक कारण से होते है।

सामाजिक परिवर्तन के मुख्यतः तीन आयाम हैं, शिक्षा, शिक्षक और साहित्य। इस प्रकार सामाजिक परिवर्तन लाने का सबसे महत्वपूर्ण माध्यम शिक्षा है। जड़ता से चेतना की ओर ले जाने वाली शिक्षा सामाजिक परिवर्तनों का आधार होती है तथा यह समाज को आधुनिक संस्पर्श देती है। सामाजिक परिवर्तन लाने में शिक्षा की भूमिका अत्यंत व्यापक हैं, इसीलिए इसे सामाजिक परिवर्तन लाने का सर्वाधिक प्रभावपूर्ण साधन माना जाता है। शिक्षा न सिर्फ सामाजिक संरचना में सकारात्मक बदलाव लाती है, बल्कि सामाजिक प्रकार्यों में भी परिवर्तन देखने को मिलते हैं। इन सकारात्मक परिवर्तनों से ही समाज में गतिशीलता आती है और वह उन्नति के पथ पर आगे बढ़ता है। अर्थात् शिक्षा ही समाज को उन्नतशील बनाती है।

शिक्षा अनेक स्तरों से समाज में परिवर्तन लाती है। पहले हम व्यक्तिगत स्तर के परिवर्तनों पर गौर करते हैं। व्यक्तिगत स्तर पर चरित्र निर्माण में शिक्षा का योगदान अग्रणी है। यदि शिक्षा का अभाव है, तो अच्छी अभिवृत्तियों का विकास नहीं हो पाता। शिक्षा के अभाव में जब अच्छी अभिवृत्तियों का विकास नहीं हो पाता, तो अच्छी आदतें भी विकसित नहीं हो पाती और जब अच्छी आदतें विकसित नहीं हो पाती तो व्यक्ति का चारित्रिक विकास एवं चरित्र निर्माण नहीं हो पाता। वह पतोनोन्मुख हो जाता है और ऐसा व्यक्ति समाज या राष्ट्र के विकास में सहायक बनने के बजाय समाज का अहित करने लगता है। दूसरी तरफ शिक्षा रूपी ज्ञान और संस्कार मिलने से न सिर्फ अच्छी, अभिवृत्तियों का विकास शुरू होता है, बल्कि बुरी अभिवृत्तियों का शमन भी होने लगता है। अच्छी अभिवृत्तियों के विकास से अच्छी आदतें विकसित होती हैं, जो कि अच्छे चरित्र के निर्माण में सहायक होती हैं। एक चरित्रवान व्यक्ति जिस समाज में रहता है, उसके उन्नयन के लिए प्रयत्नशील रहकर वह सुखद सामाजिक परिवर्तन लाने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है। इतना ही नहीं, शिक्षित एवं सुसंस्कृत व्यक्ति जब एक समाज से स्थानांतरित होकर किसी दूसरे समाज में जाता है, तो वह उस समाज को भी दिशा-बोध करवाता है तथा उसके विकास में योगदान देता है। तभी तो शायर **वसीम बरेलवी** कहते हैं-

जहां रहेगा वहीं रौशनी लुटाएगा
किसी चिराग का अपना मकां नहीं होता।

शिक्षा व्यक्तियों के विचारों में परिवर्तन लाती है। जब व्यक्तियों के विचारों में परिवर्तन आता है तो समाज में भी परिवर्तन आता है। चूंकि शिक्षा व्यक्ति के विचारों में सकारात्मक परिवर्तन लाती है, अतएव समाज में भी सकारात्मक परिवर्तन परिलक्षित होते हैं। शिक्षा व्यक्ति को जागरूक

बनाती है। जागरूकता बढ़ने से व्यक्ति विभिन्न प्रकार की सामाजिक कुरीतियों यथा-नशाखोरी, अंध-विश्वास, बाल-विवाह, दहेज प्रथा, अशिक्षा, अपराध आदि के प्रति सचेत होता है और वह समाज को इनसे मुक्त करवाने को तत्पर भी दिखता है। इस तरह शिक्षित व्यक्ति समाज को समस्याओं से मुक्त बनाने एवं एक अच्छे समाज के निर्माण में अग्रणी भूमिका निभाता है। इस प्रकार समाज में अच्छे परिवर्तन आते हैं, जिनका लाभ समाज और इसके सदस्यों को मिलता है। शिक्षा से व्यक्ति की मानसिक गतिशीलता बढ़ती है। इसका लाभ यह मिलता है कि सामाजिक समस्याओं के प्रति उसके भीतर वह तार्किक दृष्टिकोण विकसित होता है, जो भावनात्मक मार्ग से हटकर होता है। यह तार्किक दृष्टिकोण समस्याओं के समाधान के प्रति एक नवीन दृष्टिकोण विकसित करता है, फिर चाहे वह जनसंख्या वृद्धि की समस्या हो अथवा नशाखोरी की। इस प्रकार, समाज में सकारात्मक एवं सुखद बदलाव तो आते ही हैं, बाधाओं को पार करने की सामाजिक क्षमता में भी वृद्धि होती है। कहने का अभिप्राय यह है कि शिक्षा ही वह अवयव है जिससे सामाजिक सुधार एवं सामाजिक आंदोलनों के लिए अभिप्रेरणा मिलती है। इतिहास साक्षी है कि अब तक जितने भी प्रमुख समाज सुधार आंदोलन एवं सामाजिक पुनर्जागरण भारत में हुए, उनमें बौद्धिक एवं शिक्षित वर्ग की केन्द्रीय भूमिका रही। इन समाज सुधार आंदोलनों का नेतृत्व सदैव शिक्षित एवं बौद्धिक वर्ग के हाथों में ही रहा।

सबसे अच्छी बात तो यह है कि शिक्षा सिर्फ सामाजिक परिवर्तन ही नहीं लाती है, बल्कि इन परिवर्तनों के प्रति हमें वह नजरिया भी देती है, जिससे हम इन परिवर्तनों की समीक्षा कर सकें। शिक्षा ही हमें वह दृष्टि देती है, जिनके आधार पर हम तय करते हैं कि कौन-से परिवर्तन वरेण्य हैं और कौन से नहीं। यानी शिक्षा ही हमें वह विवेक प्रदान करती है, जो कि सामाजिक परिवर्तनों की समीक्षा करता है और इसी समीक्षा के आधार पर हम उन परिवर्तनों को तो स्वीकार कर लेते हैं, जो समाज के हित में होते हैं, जबकि उन परिवर्तनों को खारिज कर देते हैं, जो समाज के लिए अहितकर होते हैं। शिक्षा हमें वांछनीय परिवर्तनों को स्वीकारने की दृष्टि ही नहीं देती है, बल्कि इन्हें समाज में लोकप्रिय एवं प्रचलित बनाने का विचार भी शिक्षा ही देती है।

समाज एवं सामाजिक परिवर्तनों के परिप्रेक्ष्य में शिक्षा की सबसे महत्वपूर्ण भूमिका यह है कि यह समाज में प्राविधिक संस्कृति एवं मूल्य संस्कृति दोनों को अपने-अपने ढंग से सशक्त बनाती है। यह कहना असंगत न होगा कि शिक्षा ने ज्ञान का विस्फोट किया है और इससे प्राविधिक संस्कृति पुष्पित-पल्लवित हुई है। शिक्षा से ही नए आविष्कार, नए शोध, अनुसंधान एवं खोजें संभव हुई हैं, जिन्होंने समाज को उपयोगी सौगातें दी हैं। इनसे लोगों का जीवन संवरा है। समाज की गतिशीलता एवं आधुनिकता तो बढ़ी ही है, लोगों में वैज्ञानिक संचेतना बढ़ी है। तकनीक का विस्तार बढ़ा है। इससे समाज में अच्छे परिवर्तन आए हैं तथा गतिशीलता बढ़ी है। समाज का उन्नयन हुआ है। प्राविधिक संस्कृति के साथ-साथ शिक्षा द्वारा मूल्य संस्कृति भी विकसित और

पुष्पित होती है। इससे परम्परागत मूल्यों में सकारात्मक विकास होता है। समाज में नया उजाला आता है।

सारतः, यह कहना असंगत न होगा कि शिक्षा है ही सामाजिक परिवर्तन के लिए। यानी शिक्षा का प्रमुख उद्देश्य ही है सामाजिक परिवर्तन लाकर समाज को आधुनिकता एवं गतिशीलता का संस्पर्श प्रदान करना। शिक्षा कई प्रकार से समाज में परिवर्तन लाती है। यह समाज के लिए हितकारी शाश्वत मूल्यों को संरक्षण प्रदान करती है, नए विचारों के सृजन में सहायक बनकर समाज का कल्याण करती है। यह समाज में जहां नए और उपयोगी विचारों का प्रसार कर उन्हें लोकप्रिय बनाती है, वहीं सामाजिक परिवर्तनों की स्वीकार्यता हेतु अनुकूल वातावरण का सृजन करती है। शैक्षिक प्रगति से जहाँ नवीन विचार जन्म लेते हैं, वहीं शिक्षा से सामाजिक गतिशीलता आती है। सबसे बड़ी बात यह है कि शिक्षा ही सामाजिक सुधारों का आधार है। शिक्षा जहाँ सामाजिक परिवर्तनों की समीक्षा का विवेक हमें प्रदान करती है, वहीं सामाजिक परिवर्तनों को स्वीकार करने के लिए हमें मानसिक रूप से तैयार भी करती है। सामाजिक परिवर्तन का नेतृत्व तय करने में शिक्षा की अहम भूमिका होती है। सारतः, यह कहा जा सकता है कि शिक्षा सामाजिक परिवर्तनों की धुरी है और यह समाज को जड़ता से उबार कर उसे जीवंत बनाती है।

समाज में शिक्षक की भूमिका को अत्यंत महत्वपूर्ण इसलिए माना गया है, क्योंकि वह किसी भी शिक्षा पद्धति का केन्द्रीय व्यक्ति तो होता ही है, अपने शिष्य को साधारण से असाधारण बनाकर, उसकी समझ एवं ज्ञान को विकसित कर, उसे प्रेरित कर तथा उसे मार्गदर्शन प्रदान कर समाज के उन्नयन एवं प्रगति में सहायक बनता है। यानी शिक्षक ही सामाजिक परिवर्तन का प्रतिनिधित्व कर सामाजिक बदलावों का वाहक बनता है।

सामाजिक बदलावों के वाहक के रूप में हमारे देश में शिक्षक की शीर्ष भूमिका पहले भी महत्वपूर्ण थी और आज भी है। यदि हम प्राचीन भारत पर दृष्टिपात करें तो पाते हैं कि तत्कालीन भारत में वशिष्ठ, संदीपन, विश्वामित्र, द्रोणाचार्य जैसे आचार्यों ने सामाजिक व्यवस्था में परिवर्तन लाने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। चाणक्य जैसे विद्वान आचार्य ने तो चन्द्रगुप्त मौर्य को नरेश बनाकर अखण्ड भारत के निर्माण में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। ऐसे असाधारण कार्य को एक महान शिक्षक ही अंजाम दे सकता है। कुछ उतार-चढ़ाव के साथ शिक्षक की समाज में अग्रणी भूमिका आज भी है। आधुनिक काल में डॉ० सर्वपल्ली राधाकृष्णन जैसे शिक्षकों ने उच्च्व आदर्श प्रस्तुत किए। 5 सितंबर को प्रतिवर्ष हमारे देश में 'शिक्षक दिवस' उन्हीं के जन्म-दिवस के उपलब्ध में मनाया जाता है।

समाज में शिक्षक की भूमिका शिक्षा और ज्ञान प्रदाता की होती है। इस भूमिका में शिक्षक मानव मस्तिष्क को विकसित करने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है। इस प्रकार वह हमें सही दिशा-बोध करवाता है। शिक्षा से हमें सही दिशा मिलती है और इस प्रकार शिक्षा समाज से अनेक प्रकार की बुराइयों, विसंगतियों आदि को मिटाने में सहायक बनती है। अगर हम दुनिया के इतिहास को देखें

तो पाएंगे कि सभ्यता का निर्माण उन महान आचार्यों एवं शिक्षाविदों के हाथों से हुआ है, जो स्वयं विचार करने की सामर्थ्य रखते हैं, जो देश और काल की गहराइयों में प्रवेश करते हैं, उनके रहस्यों का पता लगाते हैं और इस तरह से प्राप्त ज्ञान का उपयोग लोक-कल्याण के लिए करते हैं। समाज के लिए इससे ज्यादा महत्वपूर्ण शिक्षक की भूमिका और क्या हो सकती है।

शिक्षक अपने शिष्यों को सिर्फ शिक्षा से सम्बन्धित तथ्यों, सिद्धांतों एवं सूत्रों आदि को ही नहीं समझाता, बल्कि वह अपने शिष्यों को वैचारिक स्तर पर समृद्ध बनाकर सत्य के शोध हेतु प्रेरित करता है तथा उसे आगामी चुनौतियों का सामना करने के लिए तैयार भी करता है। शिक्षक हमें ज्ञान देकर शक्तिशाली तो बनाता ही है, वह हमें परिपूर्णता भी प्रदान करता है।

यह अकारण नहीं है कि महर्षि अरविंद ने शिक्षकों को राष्ट्र की संस्कृति के चतुर माली के रूप में अभिहित किया। शिक्षकों के संबंध में उनका यह विचार अमूल्य है-''शिक्षक राष्ट्र की संस्कृति के चतुर माली होते हैं। वे संस्कारों की जड़ों में खाद देते हैं और अपने श्रम से सींचकर उन्हें निर्मित करते हैं।'' महर्षि अरविंद तो यह मानने में तनिक भी गुरेज नहीं करते थे कि किसी राष्ट्र के वास्तविक निर्माता तो उस देश के शिक्षक होते हैं।

यह कहना असंगत न होगा कि शिक्षक, समाज के वास्तविक शिल्पकार होते हैं। जिस प्रकार एक शिल्पकार पत्थरों को तराश कर उन्हें सुन्दर आकृति का स्वरूप प्रदान करता है, ठीक उसी प्रकार एक शिक्षक अपने शिष्यों को गढ़ने का कार्य कर उन्हें एक अच्छा नागरिक बनाता है, जो कि समाज का निर्माण कर उसमें सकारात्मक बदलाव लाते हैं। सच तो यह है कि सुशिक्षित बच्चे 'विश्व प्रकाश' की अवधारणा को साकार बनाते हैं। ये अपने समाज को तो प्रकाशवान बनाते ही हैं, समूचे विश्व को भी रोशन करते हैं। ये समाज की आवश्यकताओं के अनुरूप अपना योगदान सुनिश्चित कर 'समाज का प्रकाश' बनते हैं। शिक्षा रूपी संस्कार उन्हें विकृतियों से बचाता है।

इसें विडंबना ही कहेंगे कि आज के दौर में सामाजिक बदलावों के वाहक शिक्षकों के प्रति शिष्यों में सम्मान का भाव घटा है। यह एक घातक रुझान है। दूसरी तरफ शिक्षकों में भी सदाचार की कमी देखने को मिल रही है। शिक्षा के क्षेत्र में व्यावसायिकता ने भी पांव पसारे हैं। इससे शिक्षकों में धन लिप्सा बढ़ी है और आज का शिक्षक उस कसौटी पर खरा नहीं उतर पा रहा है, जिसके लिए हम प्राचीन भारत के आचार्यों एवं आधुनिक भारत के डॉ० सर्वपल्ली राधाकृष्णन जैसे शिक्षकों को याद करते हैं। अच्छे परिणामों के लिए यह आवश्यक है कि जहां शिष्य शिक्षकों के प्रति अपने पूज्य भाव को बनाए रखें, वहीं शिक्षक अपने सदाचार एवं समर्पण भाव से प्रेरक उदाहरण प्रस्तुत करें। हमें यह याद रखना होगा कि जब तक हम शिक्षक को समाज में महत्वपूर्ण स्थान एवं सम्मान नहीं देंगे, तब तक वे सामाजिक परिवर्तन के प्रभावपूर्ण प्रतिनिधि के रूप में कार्य नहीं कर सकेंगे। ऐसे में यह आवश्यक है कि हम शिक्षकों को मान-सम्मान दें तथा सरकारें उनकी सेवा दशाओं में सुधार कर उनके सम्मान को बढ़ाएं। इस संदर्भ में शिक्षकों को भी आत्मनिरीक्षण करना होगा तथा अपने शुचिता पूर्ण आचरण से सामाजिक सम्मान की पात्रता हासिल करनी होगी।

सकारात्मक सामाजिक बदलाव की जिम्मेदारी शिक्षक की ही होती है। वह इसका वाहक बन कर सामाजिक उत्थान में संलग्न रहता है। सच तो यह है कि शिक्षकों के श्रेष्ठ मार्गदर्शन के द्वारा ही धरती पर ईश्वरीय सभ्यता की स्थापना संभव है। यही कारण है कि हमारी सनातनी संस्कृति में गुरु को गोविन्द से श्रेष्ठ माना जाता है। एक आदर्श शिक्षक नमन और श्रद्धा का पात्र होता है। एक सुन्दर, सुसभ्य एवं सुसंस्कारित समाज की आधारशिला रखने वाले शिक्षक निःसंदेह आदर एवं आस्था के पात्र है।

आज सूचना, ज्ञान और तकनीक का युग है, सूचनाओं के ढेर में मनुष्य अपनी पहचान खो रहा है, जबकि साहित्य मनुष्य को पहचान दिला रहा है, क्योंकि साहित्य सूचना पर नहीं, वरन् संवेदना पर चलता है, बाजारीकरण और प्रपंचीकरण के युग में साहित्य समाज को भविष्य के प्रति चिंतित कर रहा है, जागृत कर रहा है। वास्तव में साहित्य का हृदय रेडियों की फ्रिक्वेंसी से भी अधिक संवदेनशील होता है और साहित्य की अभिव्यक्ति लाउडस्पीकर से भी अधिक असरकारी तथा प्रभावशाली होती है। साहित्य की नजर समय, समाज, भूत, भविष्य सब पर होती है। साहित्य की निगाह चौकन्नी होती है। पर इसका मतलब यह नहीं निकालना चाहिए कि साहित्य किसी मंत्री द्वारा किया जाने वाला हवाई सर्वेक्षण (बाढ़ या सूखा का) है। साहित्य तो जरूरतमंद के कंधे पर रखा जाने वाला स्नेहिल हाथ है। भूमण्डलीकरण एवं बाजारीकरण के दौर में इस हाथ का महत्व बढ़ा है और चुनौतियां भी उपस्थित हुई हैं, हो सकता है, कभी ऐसा वक्त भी आये जब समाज को साहित्य की आवश्यकता ही न रहे, तब भी साहित्य को समाज की आवश्यकता रहेगी। अभिप्राय यह है कि समाज से जुड़ाव के बिना साहित्य का काम नहीं चल सकता है। साहित्य आंख मूंदकर सोना नहीं जानता। कहा जाता है कि न्यायशास्त्र के प्रवर्तक ऋषि गौतम किसी विषय के चिंतन में इतने रम गये थे कि वे चलते-चलते गहरे कुएँ में गिर पड़े। इस घटना की पुनरावृत्ति को रोकने के लिए ईश्वर ने उनके चरणों (पैरों) में आंखे लगा दीं, ताकि वह चलते-चलते देख सकें और देखकर चल सकें। यहां देखने का आशय समाज को भली-भांति देखने से भी लगाया जा सकता है। साहित्य समाज के लिए उसी तरह आवश्यक है, जैसे बुखार के लिए पैरासिटामॉल। सच पूछा जाये तो साहित्य नीम की पत्ती की तरह एंटीबैक्ट्रियल होता है। इसलिए समाज-निरपेक्ष, तटस्थ साहित्य की बात बेमानी है। साहित्य में समाज और जीवन के समकालीन और अच्छे सवालों की गूंज होनी चाहिए।

भारत का समाज विक्षुब्ध समाज है, बावजूद इसके दिशाहीन समाज है। बड़े से बड़े आंदोलनों की या तो हवा निकल जाती है, या दिशा बदल जाती है। फिर हश्र होता है कि लड़ना था गरीबी से, लड़ पड़े गरीबों से। ऐसे विभ्रांतिग्रस्त समाज में साहित्य सृजन मुश्किल हो जाता है और साहित्यकार का समाज रिश्ता 63 का न रहकर 36 का हो जाता है। ऐसे समाज में प्रचलित अवधारणाओं को साहित्य अप्रमाणिक कहकर जब ठुकराने लगता है तो समाज साहित्य पर आरोप

लगता है कि बिना वजह बखेड़ा खड़ा किया जा रहा है। जो भी हो साहित्य उन सबको ठीक कर सकता है, जो समाज को ठीक कर सकते हैं। साहित्य सीधा सामाजिक बदलाव नहीं कर सकता है, पर समाज बदलने वालों को मानसिक रूप से तैयार कर सकता है। इसका अर्थ यह नहीं निकाल लेना चाहिए कि जब समाज का अस्तित्व बाढ़ के पानी से खतरे में घिरा हो तो साहित्य कविता-पाठ करने बैठ जाएं। साहित्य को बाढ़-पीड़ितों की मदद के लिए सीधे आगे आना चाहिए। क्योंकि अंततः साहित्य के लिए जिंदगी की सलामती जरूरी है।

साहित्य को हमेशा प्रतिपक्ष की भूमिका में होना चाहिए और सत्ता को प्रश्नांकित करना साहित्य का धर्म होना चाहिए। अर्थात् साहित्य को स्थाई प्रतिरोध की भूमिका में होना चाहिए। ये सूत्र वाक्य बहुत पहले से चलते आ रहे हैं। फिर भी विश्व की तमाम सत्तायें, भ्रष्ट, अकल्याणकारी और निरंकुश हैं, साहित्य ने सत्ता में आज तक डर पैदा नहीं किया। यदि साहित्य ने डर पैदा किया होता तो आज व्यवस्थाएं न तो अव्यवस्थित होती और न ही समाज विसंगत होता। भला ऐसे में जनता साहित्य से जुड़े तो कैसे ?

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. मिश्र, डा0 एच0 एन0 सामाजिक राजनीति दर्शन, शेखर प्रकाशन, 1991, पृ. 72–73
2. सिंह, डा0 शिवभानु समाज दर्शन का परिचय, शारदा पुस्तक भवन, 1996, पृ. 471–72
3. वही, प 0 115–16
4. डा0 रमेन्द्र, समाज और राजनीतिक दर्शन एवं धर्मदर्शन, मोती लाल बनारसी दास, 1998, पृ. 38–39
5. मिश्र, डा0 एच0एन0 समाज दर्शन, सैद्धान्तिक एवं समस्यात्मक विवेचन, शेखर प्रकाशन, 1993, पृ. 57–58
6. पाठक, राममूर्ति सामाजिक राजनीतिक दर्शन की रूपरेखा, अभिमन्यु प्रकाशन, 2008, पृ. 425–26
7. पाण्डेय, प्रो0 संगम लाल समाज दर्शन का परिचय, सेन्ट्रल पब्लिशिंग हाउस, 1990, पृ. 25–26
8. सिंह, डॉ0 नामवर आधुनिक साहित्य की प्रवृत्तियां, लोक भारती प्रकाशन, इलाहाबाद, 1991, पृ. 48

◆◆◆

महात्मा गाँधी का सत्याग्रह : एक दार्शनिक विवेचन

डॉ. हेमलता श्रीवास्तव
असिस्टेंट प्रोफेसर : दर्शनशास्त्र विभाग
आर्य कन्या डिग्री कॉलेज, प्रयागराज

महात्मा गाँधी उच्च कोटि के समाज सुधारक तथा शिक्षाशास्त्री थे। इन्होंने वर्धा शिक्षा योजना में अपना महत्वपूर्ण योगदान दिया। इस महान दार्शनिक, राजनीतिज्ञ, समाज सुधारक, शिक्षाशास्त्री ने संपूर्ण विश्व को सत्य व अहिंसा का उपदेश दिया। जिसके फलस्वरूप भारतीय राजनीति में सत्य एवं अहिंसा को महत्वपूर्ण स्थान मिला।

'सत्याग्रह का दर्शन' मूलतः एक साधन का दर्शन है जो विपरीत परिस्थितियों में प्रयुक्त होता है तथा जब किसी साध्य की प्राप्ति में पारंपरिक साधन असफल हो जाए तब प्रयुक्त होता है। रिचर्ड ग्रैग कहते हैं, "सत्याग्रह एक ऐसा त्रिपक्षीय दर्पण है जिसमें एक ओर सत्याग्रही अपने आपको विपक्षी की दृष्टि से देखता है दूसरी ओर विपक्षी अपने आपको सत्याग्रही की दृष्टि से देखता है तथा तीसरी ओर दर्शक सत्याग्रही एवं उसके विपक्षी दोनों का परस्पर रुप देखते हैं और निर्णय करते हैं कि कौन कितना सही है और कितना गलत।"

गाँधीजी ने सत्य को एक महत्वपूर्ण सिद्धान्त के रुप में स्वीकार किया है। उनका सत्य व ईश्वर एक ही है। उनका सत्य पूर्ण सत्य है। वे यह स्वीकार करते हैं कि केवल ईश्वर ही अमर है यही जीवन का सत्य है। यह संसार नाशवान है। उनको जितना लगाव ईश्वर से है, उतना ही सत्य से भी है। उन्होंने सत्य को ईश्वर तथा नैतिक मूल्य दोनों ही अर्थों में समझा है। इस विषय में **बी. जी. रे** ने कहा है, "जिस वास्तविकता को गांधी जी ने जाना व अनुभव किया वह सत्य है। सत्य के माध्यम से ईश्वर को जाना जा सकता है, जब कभी कोई सत्य शब्द बोला जाता है, जब कभी कोई सत्य कार्य किया जाता है और जब कभी किसी सत्य भावना का अनुभव किया जाता है, तब हम ईश्वर के अस्तित्व का अनुभव करते हैं। ईश्वर का अस्तित्व है क्योंकि सत्य का अस्तित्व है। गाँधी जी के लिए सत्य तथा ईश्वर एक ही है।" उनका सत्याग्रह का सिद्धान्त इसी पर आधारित है। सत्याग्रह शब्द का अर्थ है, 'सत्य का दृढ़ अवलंबन'। यह सिद्धांत मुख्यतः प्यार तथा सत्य पर आधारित था। इसके अंतर्गत विरोधी को कष्ट देकर नहीं अपितु उनसे सत्य का समर्थन स्वयं को कष्ट देकर कराया जाता है। **गाँधी जी** का कहना है, "इस सिद्धांत का अर्थ है – विरोधी को कष्ट

देकर नहीं, अपितु स्वयं अपने आप को कष्ट देकर सत्य का समर्थन करना।”

गाँधीजी का कहना है कि किसी भी अर्थ में सत्य का पालन करना चाहिए। जो सत्य का पालन करता है वह ईश्वर के पथ पर अग्रसरित होता है। उनके अनुसार सत्याग्रह का कठोरता से पालन करना चाहिए। अतः गाँधीजी का सत्याग्रह एक प्रकार से ही कठोरवादी सिद्धान्त है। उनके अनुसार सत्य के शोधक इस बात को स्वीकार करते हैं कि आत्मा अमर है और यदि इस जन्म में सत्य की विजय नहीं होती तो दूसरे जन्म में अवश्य होगी।

गाँधी जी की विचारधारा का दूसरा महत्वपूर्ण तत्व अहिंसा है। सत्य का पालन सिर्फ़ अहिंसा के द्वारा ही किया जा सकता है। गाँधी जी के अनुसार यदि जीवन का लक्ष्य उस सत्य रूपी ईश्वर को प्राप्त करना है तो उसकी प्राप्ति का साधन केवल एक ही है, वह हैं ‘अहिंसा’। गाँधी जी ने कहा है कि “अहिंसा प्रत्येक प्राणी के विरुद्ध द्वेश का अभाव है। यह प्रगतिशील दशा है। इसका अर्थ चेतन रूप से कष्ट भोगना है। अपने सक्रिय रूप में जीवन के प्रति सद्भावना है। यह विशुद्ध प्रेम है।” गाँधी जी की अहिंसा नकारात्मक न होकर सकारात्मक थी जिसके अंतर्गत निर्भयता व सत्याग्रह दो तत्व सम्मिलित थे। अतः निर्भयता गाँधी जी के जीवन दर्शन का महत्वपूर्ण तत्व है। निर्भयता के अर्थ को स्पष्ट करने के लिए गाँधी जी ने कहा कि “निर्भयता का अर्थ है - समस्त बाह्य भय से मुक्ति; जैसे बीमारी, चोट इत्यादि का भय।” अतः गाँधी जी ने लोगों के निर्भय रहने पर बल दिया।

सत्य का अर्थ है - सत्य के प्रति आग्रह। वे सत्य के पुजारी थे और उनका सत्य के प्रति आग्रह था। सत्याग्रह, उन्नीसवीं शताब्दी के अंतिम दशक में गाँधी जी के दक्षिण अफ्रीका के भारतीयों के अधिकारों की रक्षा के लिए कानून भंग शुरु करने तक संसार निःशस्त्र प्रतिकार अथवा निष्क्रिय प्रतिरोध (पैंसिव रेजिस्टेन्स) की युद्धनीति से ही परिचित था। इसकी वजह केवल काले गोरे के बीच भेदभाव था। यदि प्रतिपक्षी की शक्ति हमसे अधिक है तो सशस्त्र विरोध का कोई अर्थ नहीं रह जाता वे अहिंसा को मानते थे इसलिए वे यह लड़ाई लड़ रहे थे। सबल प्रतिपक्षी से बचने के लिए निःशस्त्र प्रतिकार की युद्धनीति का अवलंबन किया जाता था। इंग्लैंड में स्त्रियों ने मताधिकार प्राप्त करने के लिए इसी निःशस्त्र प्रतिकार का मार्ग अपनाया था। इस प्रकार प्रतिकार में प्रतिपक्षी पर शस्त्र से आक्रमण करने की बात छोड़कर उसे हर दूसरे प्रकार से तंग करना, छल-कपट से उसे हानि पहुँचाना, अथवा उसके शत्रु से संधि करके उसे नीचा दिखाना आदि उचित समझा जाता था।

दुनिया सत्य या सच की नींव पर टिकी हुई है। असत्य, जिसका अर्थ है असत्य, का अर्थ है अस्तित्वहीनता, और सत्य या सच, का अर्थ है जो है। अगर असत्य का अस्तित्व ही नहीं है, तो उसकी जीत का सवाल ही नहीं उठता। और सत्य जो है, उसे कभी नष्ट नहीं किया जा सकता। संक्षेप में सत्याग्रह का सिद्धांत यही है। गाँधी के लिए, सत्याग्रह महज निष्क्रिय प्रतिरोध से कहीं आगे निकल गया और अहिंसक तरीकों का अभ्यास करने की ताकत बन गया।

गाँधी जी को इस प्रकार की दुर्नीति पसंद नहीं थी। दक्षिण अफ्रीका में उनके आंदोलन की कार्यपद्धति बिल्कुल भिन्न थी उनका सारा दर्शन ही भिन्न था। अतः अपनी युद्धनीति के लिए उनको नए शब्द की आवश्यकता महसूस हुई। सही शब्द प्राप्त करने के लिए उन्होंने एक प्रतियोगिता की महात्मा गांधी के एक चाचा के पोते श्री मगनलाल गाँधी ने "सदाग्रह" शब्द का आविष्कार किया और पुरस्कार जीता। इसके बाद, इसे स्पष्ट करने के लिए गाँधी जी ने इसे बदलकर सत्याग्रह कर दिया। अमरीका के दार्शनिक **थोरो** ने जिस सिविल डिसओबिडियेन्स (सविनय अवज्ञा) की टेकनिक का वर्णन किया है, "सत्याग्रह" शब्द उस प्रक्रिया से मिलता-जुलता था।

सत्याग्रह का मूल अर्थ है सत्य के प्रति आग्रह अर्थात् सत्य को पकड़े रहना और इसके साथ अहिंसा को मानना। अन्याय का सर्वथा विरोध (अन्याय के प्रति विरोध इसकी मुख्य वजह था) करते हुए अन्यायी के प्रति बैरभाव न रखना, सत्याग्रह का मूल लक्षण है। हमें सत्य का पालन करते हुए निर्भयतापूर्वक मृत्यु का वरण करना चाहिए और मरते-मरते भी जिसके विरुद्ध सत्याग्रह कर रहे हैं, उसके प्रति वैरभाव या क्रोध नहीं करना चाहिए। सत्याग्रह में अपने विरोधी के प्रति हिंसा के लिए कोई स्थान नहीं है। वे अहिंसावादी थे। धैर्य एवं सहानुभूति से विरोधी को उसकी गलती से मुक्त करना चाहिए, क्योंकि जो एक को सत्य प्रतीत होता है, वहीं दूसरे को गलत दिखाई दे सकता है। धैर्य का तात्पर्य कष्ट सहन से है। इसलिए इस सिद्धांत का अर्थ हो गया, विरोधी को कष्ट अथवा पीड़ा देकर नहीं, बल्कि स्वयं कष्ट उठाकर सत्य का रक्षण।

महात्मा गाँधी ने कहा था कि सत्याग्रह में एक पद प्रेम अध्याहत है। सत्याग्रह मध्यमपदलोपी संधि है। सत्याग्रह यानी सत्य के लिए प्रेम द्वारा आग्रह। (सत्य + प्रेम + आग्रह = सत्याग्रह) गांधी जी ने **लार्ड इंटर** के सामने सत्याग्रह की संक्षिप्त व्याख्या इस प्रकार की थी - "यह ऐसा आंदोलन है जो पूरी तरह सच्चाई पर कायम है और हिंसा के उपायों के एवज में चलाया जा रहा।" अहिंसा सत्याग्रह दर्शन का सबसे महत्वपूर्ण तत्व है, क्योंकि सत्य तक पहुँचने और उन पर टिके रहने का एकमात्र उपाय अहिंसा ही है। अहिंसा के बिना सत्य की खोज और उसे पाना संभव नहीं है। अहिंसा और सत्य एक दूसरे से इस तरह जुड़े हुए हैं कि उन्हें अलग करना और अलग करना व्यावहारिक रूप से असंभव है। वे एक सिक्के के दो पहलू या कहें कि एक चिकनी, बिना मुहर लगी धातु की डिस्क की तरह हैं। फिर भी, अहिंसा साधन है, सत्य साध्य है। साधन होने के साधन हमेशा हमारी पहुँच में होने चाहिए, और इसलिए अहिंसा हमारा सर्वोच्च कर्त्तव्य है। **गाँधी जी** के ही शब्दों में "अहिंसा किसी को चोट न पहुँचाने की नकारात्मक (निगेटिव) वृत्तिमात्र नहीं है, बल्कि वह सक्रिय प्रेम की विधायक वृत्ति है।"

सत्याग्रह में स्वयं कष्ट उठाने की बात है। सत्य का पालन करते हुए मृत्यु के वरण की बात है। सत्य और अहिंसा के पुजारी के शस्त्रागार में 'उपवास' सबसे शक्तिशाली शस्त्र है। जिसे किसी रूप में हिंसा का आश्रय नहीं लेना है, उसके लिए 'उपवास' अनिवार्य है। मृत्यु पर्यंत कष्ट सहन और इसलिए मृत्यु पर्यन्त उपवास भी, सत्याग्रही का अंतिम अस्त्र है। परंतु अगर उपवास

दूसरों को मजबूर करने के लिए आत्म पीड़न का रूप ग्रहण करे तो वह त्याज्य है। **आचार्य विनोबा भावे** "जिसे सौम्य, सौम्यतर, सौम्यतम सत्याग्रह कहते हैं, उस भूमिका में उपवास का स्थान अंतिम है।"

सत्याग्रह एक प्रतिकार पद्धति ही नहीं है, एक विशिष्ट जीवन पद्धति भी है जिसके मूल में अहिंसा, सत्य, अपरिग्रह, अस्तेय, निर्भयता, ब्रह्मचर्य, सर्वधर्मसमभाव आदि एकादश व्रत हैं। जिसका व्यक्तिगत जीवन इन व्रतों के कारण शुद्ध नहीं है, वह सच्चा सत्याग्रही नहीं हो सकता। इसीलिए **आचार्य विनोबा भावे** इन व्रतों को "सत्याग्रह निष्ठा" कहते हैं। 'सत्याग्रह' और 'निःशस्त्र पतिकार' में उतना ही अंतर है, जितना उत्तरी और दक्षिणी ध्रुव में। निःशस्त्र प्रतिकार की कल्पना एक निर्बल के अस्त्र के रूप में की गई है और उसमें अपने उद्देश्य की सिद्धि के लिए हिंसा का उपयोग वर्जित नहीं है, जबकि सत्याग्रह की कल्पना परम शूर के अस्त्र के रूप में की गई है और इसमें किसी भी रूप में हिंसा के प्रयोग के लिए स्थान नहीं है। इस प्रकार सत्याग्रह निष्क्रिय स्थिति नहीं है। वह प्रबल सक्रियता की स्थिति है। सत्याग्रह अहिंसक प्रतिकार है, परंतु वह निष्क्रिय नहीं है। अन्यायी और अन्याय के प्रति प्रतिकार का प्रश्न सनातन है। अपनी सभ्यता के विकास-क्रम में मनुष्य ने प्रतिकार के लिए प्रमुखतः चार पद्धतियों का अवलंबन किया है-

पहली पद्धति है बुराई के बदले अधिक बुराई। इस पद्धति से दंडनीति का जन्म हुआ। जब इससे समाज और राष्ट्र की समस्याओं के निराकरण का प्रयास हुआ तो युद्ध की संस्था का विकास हुआ।

दूसरी पद्धति है, बुराई के बदले समान बुराई अर्थात् अपराध का उचित दंड दिया जाए, अधिक नहीं। यह अमर्यादित प्रतिकार को सीमित करने का प्रयास है।

तीसरी पद्धति है, बुराई के बदले भलाई। यह बुद्ध, ईसा, गांधी जी आदि संतों का मार्ग है। इसमें हिंसा के बदले अहिंसा का तत्व अंतर्निहित है।

चौथी पद्धति है बुराई की उपेक्षा।

आचार्य विनोबा भावे कहते हैं- "बुराई का प्रतिकार मत करो बल्कि विरोधी की समुचित चिंतन में सहायता करो। उसके सद्विचार में सहकार करो। शुद्ध विचार करने, सोचने समझने, व्यक्तिगत जीवन में उसका अमल करने और दूसरों को समझाने में ही हमारे लक्ष्य की पूर्ति होनी चाहिए। सामने वाले के सम्यक् चिंतन में मदद देना ही सत्याग्रह का सही स्वरूप है।" इसे ही **आचार्य विनोबा भावे** सत्याग्रह को सौम्यतर और सौम्यतम प्रक्रिया कहते हैं। सत्याग्रह प्रेम की प्रक्रिया है। उसे क्रम-क्रम, अधिकाधिक निखरते जाना चाहिए।

सत्याग्रह कुछ नया नहीं है, कौटुंबिक जीवन का राजनीतिक जीवन में प्रसार मात्र है। गांधी जी की देन यह है कि उन्होंने सत्याग्रह के विचार का राजनीतिक जीवन में सामूहिक प्रयोग किया। कहा जाता है कि लोकतंत्र में, जहाँ सारा काम लोक की राय से, लोक प्रतिनिधियों के माध्यम

से चल रहा है, सत्याग्रह के लिए कोई स्थान नहीं है। **आचार्य विनोबा भावे** कहते हैं-वास्तव में सामूहिक सत्याग्रह आवश्यकता तो उस तंत्र में नहीं होगी, जिसमें निर्णय बहुमत से नहीं, सर्वसम्मति से होगा। परंतु उस दशा में भी व्यक्तिगत सत्याग्रह पड़ोसी के सम्यक् चिंतन में सहकार के लिए तो हो ही सकता है। परंतु लोकतंत्र में जब विचार स्वातंर्त्य और विचार प्रधान के लिए पूरा अवसर है, तो सत्याग्रह को किसी प्रकार के 'दबाव, घेराव अथवा बंद', का रूप नहीं ग्रहण करना चाहिए। ऐसा हुआ तो सत्याग्रह की सौम्यता नष्ट हो जाएगी। सत्याग्रही अपने धर्म से च्युत हो जाएगा।

निष्कर्ष : आज दुनिया के विभिन्न कोनों में सत्याग्रह एवं अहिंसक प्रतिकार के प्रयोग निरंतर चल रहे हैं। द्वितीय महायुद्ध में हजारों युद्ध-विरोधी पैसेफिग्ट सेना में भरती होने के बजाय जेलों में गए हैं। **बर्ट्रेंड रसेल** जैसे दार्शनिक युद्ध-विरोधी सत्याग्रहों के कारण जेल के सीखचों के पीछे बंद हुए थे। अण-ु-अस्त्रों के कारखाने आल्डर मास्टन से लंदन तक, प्रतिवर्ष 60 मील की पदयात्रा कर हजारों शांतिवादी अणु-शस्त्रों के प्रति अपना विरोध प्रकट करते हैं। नीग्रो नेता **मार्टिन लूथर किंग** के बलिदान की कहानी सत्याग्रह संग्राम की अमर गाथा बन गई है। इटली के **डेनिलो डोलची** के सत्याग्रह की कहानी किसको रोमांचित नहीं कर जाती। ये सारे प्रयास भले ही सत्याग्रह की कसौटी पर खरे न उतरते हों, परंतु ये शांति और अहिंसा की दिशा में एक कदम अवश्य हैं।

सत्याग्रह का रूप अंतरराष्ट्रीय संघर्ष में कैसा होगा, इसके विषय में **आचार्य विनोबा भावे** कहते हैं-मान लीजिए, आक्रमणकारी हमारे गाँव में घुस जाता है, तो मैं कहूँगा कि तुम प्रेम से आओ-उनसे मिलने हम जाएँगे, डरेंगे नहीं। परंतु वे कोई गलत काम कराना चाहते है तो हम उनसे कहेंगे, हम यह बात मान नहीं सकते हैं-चाहे तुम हमें समाप्त कर दो। सत्याग्रह के इस रूप का प्रयोग अभी अंतरराष्ट्रीय समस्याओं के समाधान के लिए नहीं हुआ है। परंतु यदि अणु-युग की विभीषिका से मानव संस्कृति की रक्षा के लिए, हिंसा की शक्ति को अपदस्थ करके अहिंसा की शक्ति को प्रतिष्ठित होना है, तो सत्याग्रह के इस मार्ग के अतिरिक्त प्रतिकार का दूसरा मार्ग नहीं है। इस अणु-युग में शस्त्र का प्रतिकार शस्त्र से नहीं हो सकता। मगर आज का युग कहाँ से कहाँ पहुच गया है तो ये सब बिलकुल भी भरोसे का कार्य नहीं है। अमेरिका में ऐसा कहा जाता है कि "अगर तुम्हे कोई एक थप्पड़ मरे तो उससे सूली पे चढ़ा दो।" भला ये भी कोई बात है ये तो सरासर हिंसा को बढ़ावा है और हमारे गाँधी जी कहा करते थे कि "अगर कोई एक थप्पड़ मारे तो दूसरा गाल दे दो तो वो खुद शरमा जायेगा।"

सत्याग्रह के पीछे सत्य की शक्ति छिपी रहती है। यह ऐसी विधि है जिसे व्यक्ति, समुदाय तथा राष्ट्र समान रुप से उपयोग कर सकते हैं। सत्याग्रह को निष्क्रिय अवस्था न कहकर गाँधीजी इसे ही हिंसा से भी अधिक सक्रिय माना है। परंतु सत्याग्रह में किसी भी अवस्था में हिंसा का प्रयोग पूर्णतः वर्जित है।[1] सत्याग्रह में ईश्वरीय नियम को सर्वोच्च मानकर पालन करने का आग्रह रहता है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. ग्रैग, रिचर्ड वी०., द पॉवर ऑफ नॉन वायलेंस सेकेंड एडिशन, अहमदाबाद, नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, 1960
2. ग्रॉस, डेविड एम., (2014), 99 सफल कर प्रतिरोध अभियानों की रणनीति, पिकेट लाइन प्रेस।
3. 'Satyagraha postulates the conquests of the adversary by suffering in one's own person' . Bose., N. K. Selections from Gandhi.
4. सिन्हा, रमेश चन्द्र., समकालीन भारतीय चिन्तक, डी. के. प्रिंट वर्ल्ड, नई दिल्ली, 2013
5. दार्शनिक त्रैमासिक पत्रिका., अखिल भारतीय दर्शन–परिषद, वर्ष–67, अंक–2, अप्रैल–जून, 21
5. पाठक, राममूर्ति., सामाजिक–राजनीतिक दर्शन की रूप रेखा, अभिमन्यु प्रकाशन, इलाहाबाद, 2004
6. मिश्रा, डॉ हृदय नारायण., समाज दर्शन, शेखर प्रकाशन, इलाहाबाद, 2000
7. श्रीवास्तव, डॉ जगदीश सहाय., समाज–दर्शन की भूमिका, विश्वविद्यालय प्रकाशन, चौक, वाराणसी, 1987
8. सिंह, डॉ. शिव भानु, समाज दर्शन का सर्वेक्षण, शारदा पुस्तक भवन, इलाहाबाद, 2013

◆◆◆

चार्वाक दर्शन के अनुसार प्रमाण विवेचन

डॉ. कनक लता
असिस्टेंट प्रोफेसर (संस्कृत विभाग)
कु. माया.राज. महिला स्नातकोत्तर महाविद्यालय,
बादलपुर, नोएडा, उत्तर प्रदेश।

शोध-सारांश :
चार्वाक दर्शन का प्रारंभ उनकी ज्ञान मीमांसा से होता है अपनी ज्ञान मीमांसा के अनुसार ही चार्वाक अपनी तत्वमीमांसा एवं नीतिशास्त्रीय मान्यताओं को स्थापित करते हैं। अपनी ज्ञान मीमांसा में प्रत्यक्ष को एकमात्र प्रमाण के रूप में स्वीकार करते हैं, अर्थात यथार्थ ज्ञान को प्रमाण के रूप में स्वीकार किया जाना है चार्वाक दर्शन है।
शाब्दिक एवं संकेत अर्थ में प्रत्यक्ष का आशय चक्षु से प्राप्त होने वाला ज्ञान है, परंतु चार्वाक ज्ञान इंद्रियों से प्राप्त ज्ञान को प्रत्यक्ष के रूप में स्वीकार करते हैं। जब इन ज्ञानेंद्रियों का वस्तुओं से सन्निकर्ष होता है, तो उन वस्तुओं का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। इस प्रकार यहां पंच विधि प्रत्यक्ष को स्वीकार किया गया है, ये हैं- चाक्षुष प्रत्यक्ष, श्रौत प्रत्यक्ष, घ्राणज प्रत्यक्ष, रासन प्रत्यक्ष एवं वाचिक प्रत्यक्ष। प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए तीन बातों का होना आवश्यक है पहला इंद्रीय, दूसरा वस्तु, तीसरा सन्निकर्ष (संबंध)।
चार्वाक मतानुसार केवल प्रत्यक्ष ही हमें निश्चयात्मक, विश्वसनीय, प्रामाणिक, अभ्रांत ज्ञान प्रदान करता है, चूंकि अन्य प्रमाणों से ऐसे निश्चितता एवं विश्वसनीयता नहीं पाई जाती। इसलिए चार्वाक अनुमान आदि अन्य प्रमाणों की प्रामाणिकता का खंडन करते हैं। उल्लेखनीय है कि अन्य भारतीय दर्शनों में प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अनुमान आदि अन्य प्रमाणों को भी स्वीकार किया गया है, इसे हम निम्न रूप में देख सकते हैं-

	दर्शन	**स्वीकृत प्रमाण**
१.	चार्वाक-	प्रत्यक्ष एकमात्र प्रमाण
२.	बौद्ध एवं वैशेषिक-	प्रत्यक्ष और अनुमान
३.	सांख्य, जैन, जैमिनी, रामानुज-	प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द
४.	न्याय दर्शन-	प्रत्यक्ष, अनुमान शब्द एवम उपमान

५.	मीमांसा दर्शन प्रभाकर-	प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान व अर्थापत्ति
६.	मीमांसा (कुमारिल भट्ट) एवं शंकराचार्य-	प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ति व अनुपलब्धि

चार्वाक अनुमान आदि अन्य प्रमाणों की प्रमाणिकता का खंडन करते हैं इसे इस प्रकार देख सकते हैं-

अनुमान की प्रमाणिकता का खंडन :

अनुमान का शाब्दिक अर्थ है पश्चात् ज्ञान अर्थात पूर्व ज्ञान पर आधारित ज्ञान अनुमान है। उदाहरण धुएं रूपी हेतु को देखकर अग्नि रूपी साध्य का ज्ञान अनुमान है। इस अनुमान का तार्किक आधार एवं प्राण व्याप्ति संबंध है।

अनुमान-	अनु +	मान	धुआं (पूर्व ज्ञान)
	|	|	|
	पश्चात्	ज्ञान	आग (प्रत्यक्ष ज्ञान)

पूर्व ज्ञान (धुएं) के बाद होने वाला ज्ञान (आग) प्रत्यक्ष ज्ञान से ही होता है।

उदाहरण- जहां जहां धुआं वहां वहां आग-चार्वाक इसी कथन को काटते हैं।

1. पर्वत पर धुआं है।
2. जहां जहां धुआं (हेतू) है वहां-वहां आग (साध्य) है।
3. पर्वत पर आग है। (अनुमान)

धुआं और आग में व्याप्ति संबंध है व्याप्ति संबंध नियत, साहचर्य, अनौपाधिक, तथा सार्वभौमिक होता है। व्याप्ति का शाब्दिक अर्थ है विशेष संबंध। हेतु और साध्य के बीच के नियत, साहचर्य, अनौपाधिक, तथा सार्वभौमिक संबंध को व्याप्ति कहा जाता है। उदाहरण के लिए जहां-जहां धुआं है वहां-वहां आग है।

चार्वाक मतानुसार अनुमान को प्रमाण तभी माना जा सकता है जब व्यक्ति संदेह रहित हो, परंतु इस व्याप्ति संबंध के निश्चयात्मक रूप से सिद्धि किसी भी प्रकार से नहीं की जा सकती। चार्वाक इसके लिए निम्नलिखित तर्क देते हैं-

1. व्याप्ति की सिद्धि प्रत्यक्ष से नहीं-

व्याप्ति संबंध की स्थापना प्रत्यक्ष से नहीं की जा सकती, प्रत्यक्ष का क्षेत्र सीमित है। हम धूमवान पर्वत को देखकर वहां अग्नि की सिद्धि निश्चयात्मक रूप से तभी कर सकते हैं जब सर्वत्र धूम अग्नि के साथ विद्यमान हो परन्तु भूत और भविष्य की बात छोड़ भी दी जाए तो हम वर्तमान में भी धूम और अग्नि के सारे संबंधों का प्रत्यक्ष नहीं कर सकते, ऐसी स्थिति में धूम और अग्नि के मध्य संबंध को कुछ बार देखकर हम इनके मध्य सार्वभौम संबंध की स्थापना निश्चयात्मक रूप से नहीं कर सकते, यदि कुछ प्रत्यक्षों के आधार पर सार्वभौम निष्कर्ष स्थापित करने का प्रयास किया गया तो फिर वहां 'अवैध सामान्यीकरण

का दोष' उत्पन्न हो जाता है।

2. व्याप्ति की सिद्धि अनुमान से भी नहीं-

व्याप्ति की सिद्धि अनुमान से भी नहीं की जा सकती। यदि ऐसा किया गया तो दो प्रकार के दोष उत्पन्न हो जाते हैं पहला चक्रक दोष दूसरा अनावस्था दोष।

अनुमान व्यक्ति पर आधारित है अब यदि इस व्यक्ति की सिद्धि अनुमान के आधार पर करने का प्रयास किया गया तो फिर वहां चक्रक दोष की स्थिति उत्पन्न हो जाती है, यहां अनवस्था दोष भी है क्योंकि एक अनुमान की सिद्धि के लिए दूसरे अनुमान के आधारभूत व्याप्ति की मदद लेनी पड़ेगी और इस दूसरे अनुमान की सिद्धि के लिए तीसरे अनुमान में प्रयुक्त आधारभूत व्याप्ति की मदद लेनी पड़ेगी। इस प्रकार इस अनंत क्रम में अनवस्था दोष की उत्पत्ति हो जाएगी।

चक्रक दोष	अनावस्था दोष
|	|
अनुमान	अनुमान
|	|
व्याप्ति	व्याप्ति
	|
	दूसरा अनुमान

3. शब्द प्रमाण से भी नहीं-

चार्वाक मातानुसार व्याप्ति की सिद्धि शब्द प्रमाण से नहीं की जा सकती क्योंकि-

(अ) शब्द स्वयं प्रमाण नहीं है, इसकी प्रमाणिकता अनुमान पर निर्भर है अतः शब्द प्रमाण से व्याप्ति की सिद्धि करने पर आत्माश्रय दोष या चक्रक दोष की स्थिति उत्पन्न हो जाती है।

(ब) यदि व्याप्ति की सिद्धि शब्द प्रमाण से की जाए तो फिर अनुमान की स्वतंत्रता खंडित होगी। हमें अनुमान करने के लिए सदैव किसी विश्वसनीय व्यक्ति के वचन पर निर्भर रहना पड़ेगा।

4. कारणता सिद्धांत से भी नहीं-

व्याप्ति की सिद्धि कारणता सिद्धांत के आधार पर भी नहीं की जा सकती क्योंकि कारणता संबंध स्वयं एक प्रकार की व्याप्ति है अतः यदि ऐसा किया गया तो यहां भी चक्र दोष उत्पन्न हो जाएगी।

5. व्याप्ति को सामान्यगत भी नहीं माना जा सकता है-

जैसा कि न्याय दर्शन स्वीकार करता है चार्वाक मतानुसार हम कभी भी धूमत्व या अग्नित्व

के सामान्य संबंध का प्रत्यक्ष नहीं कर सकते। प्रत्यक्ष सदैव घटना विशेषों का होता है सामान्य का नहीं। पुनः यदि व्याप्ति को सामान्यगत माना जाएगा तो फिर वहां आत्माश्रय दोष की स्थिति उत्पन्न होगी, ऐसी स्थिति में अनुमान का स्वरूप होगा-

1. जहां-जहां धुआँ है वहां-वहां आग है। (सामान्य कथन)
2. पर्वत पर धुआं है।
3. इसलिए पर्वत पर आग है। (निष्कर्ष)

स्पष्ट है कि यहां निष्कर्ष आधार वाक्य में पहले से ही व्याप्त है।

उपर्युक्त विवरण से स्पष्ट है कि व्याप्ति की सिद्धि निश्चयात्मक से किसी भी प्रकार से नहीं की जा सकती अतः व्याप्ति पर आधारित अनुमान को भी प्रमाण के रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता।

चार्वाक मतानुसार अनुमान एक विशुद्ध मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया है जिसमें कोई तार्किक अनिवार्यता नहीं है यह अनुभव के दौरान हमारे मन में स्थापित हो जाने वाले साहचर्य का फल है। विश्वसनीय एवं अभ्रांत ज्ञान प्रदान करना इसका स्वाभाविक लक्षण नहीं है, यद्यपि कभी-कभी यह सत्य हो जाता है। चार्वाक के इस अनुमान विचार पाश्चात्य अनुभववादी दार्शनिक ह्यूम के आगमन संबंधी विचारों की पूर्व छाया दिखाई देती है।

शब्द प्रमाण का खंडन-

न्याय एवं मीमांसा आदि दर्शनों में शब्द को प्रमाण के रूप में स्वीकार किया गया है, चार्वाक शब्द प्रमाण का भी खंडन करते हैं शब्द प्रमाण को दो वर्गों में वर्गीकृत किया जाता है पहला लौकिक दूसरा अलौकिक या वैदिक।

लौकिक संदर्भ में केवल विश्वसनीय व्यक्ति के वचन को ही शब्द प्रमाण के रूप में स्वीकार किया जाता है। चार्वाक का यहां यह कहना कि शब्द प्रमाण स्वयं अनुमान पर आधारित है इसे हम एक युक्ति के माध्यम से देख सकते हैं-

1. सभी विश्वसनीय व्यक्तियों के वचन मान्य हैं।
2. यह विश्वसनीय व्यक्ति का कथन है।
3. इसलिए यह कथन मान्य है।

यहां यह कहना है कि प्रस्तुत व्यक्ति विश्वसनीय व्यक्ति है एवं सभी विश्वसनीय व्यक्तियों के वचन मान्य होते हैं स्वयं अनुमान पर आधारित है। अतः इसकी प्रमाणिकता को स्वीकार नहीं किया जा सकता। हम प्रत्यक्ष के आधार पर विश्वसनीय व्यक्ति की सत्ता को स्वीकार कर सकते हैं। यहां चार्वाक यह कहते हैं कि यदि शब्दों के माध्यम से ऐसे किसी वस्तु का ज्ञान प्राप्त हो जाए जो प्रत्यक्षगम्य है तो फिर यह प्रत्यक्ष की सीमा में आ जाता है। और यदि शब्द से ही हमें ऐसी किसी वस्तु की सत्ता का ज्ञान होता है जो प्रत्यक्ष की सीमा से परे है तो फिर उसे स्वीकार नहीं किया जा सकता। चार्वाक वेदों की प्रमाणिकता को भी स्वीकार नहीं करते, वेद असत्य, विरोधाभास,

विसंगति एवं पुनरुक्ति से भरे पड़े हैं। वेदों की रचना समाज के एक वर्ग विशेष के द्वारा अपने स्वार्थों की स्थिति एवं आजीविका की पूर्ति हेतु की गई है, अतः इन्हें प्रमाण के रूप में कदापि नहीं किया जा सकता। ऐसा चार्वाक दर्शन का मानना है।

उपमान प्रमाण का खंडन–

न्याय–मीमांसा आदि दर्शनों में उपमान को भी प्रमाण के रूप में स्वीकार किया गया है। चार्वाक मतानुसार उपमान कि एक प्रकार का अनुमान ही है अतः यदि अनुमान की प्रामाणिकता सिद्ध नहीं है तो फिर उपमान प्रमाण को भी प्रमाण के रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता।

इस प्रकार चार्वाक अनुमान आदि अन्य प्रमाणों की प्रमाणिकता का खंडन करते हैं, अन्य प्रमाणों के खंडन से प्रत्यक्ष की एकमात्र सत्ता सिद्ध होती है अर्थात प्रत्यक्ष ही मात्र प्रमाण है। इस प्रकार चार्वाक की यह प्रत्यक्षवादी, ज्ञानमीमांसा, तत्व मीमांसा के क्षेत्र में भौतिकतावादी एवं आचार मीमांसा के क्षेत्र में सुखवाद को स्थापित करती है।

चार्वाक मत का खंडन–

1. यदि चार्वाक से यह प्रश्न पूछा जाए कि प्रत्यक्ष को एकमात्र प्रमाण क्यों माना जाए तो वे या तो मौन रहेंगे या कुछ तर्क देंगे। यदि वे मौन रहते हैं तो उनके मत को मानने का कोई आधार नहीं है, यदि वे तर्क देते हैं तो वह स्वयं अनुमान की मदद लेते हैं क्योंकि कुछ प्रत्यक्षों के अभ्रांत एवं निश्चित होने के आधार पर ही वे सभी प्रत्यक्षों के भी ऐसा होने का अनुमान कर लेते हैं यहां उनके मत में अवैध समान्यीकरण दोष है।
2. प्रत्यक्ष प्रमाण के समर्थन में चार्वाक द्वारा दी गई युक्ति 'यह निर्विवाद एवं संदेह रहित होता है' अनुमान एवं शब्द आदि पर भी लागू होता है अतः अनुमान एवं शब्द आदि भी प्रमाण है। यहां यदि चार्वाक यदि यह कहे कि अनुमान और शब्द कभी–कभी दोषपूर्ण होते हैं, इसलिए उन्हें प्रमाण नहीं माना जा सकता है तो यह आक्षेप प्रत्यक्ष पर भी लगाया जा सकता है क्योंकि प्रत्यक्ष भी हमें कभी–कभी गलत ज्ञान प्रदान करते हैं। उदाहरण के लिए रज्जू में सर्प का ज्ञान।
3. चार्वाक अनुमान के माध्यम से ही यह जानते हैं कि अन्य मतावलंबी अनुमान को मानते हैं। अनुमान तर्कों एवं विचारों की एक श्रृंखला है जिसका प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता। ऐसी स्थिति में हम उनके द्वारा दिए गए शब्दों और वाक्यों के माध्यम से ही उनके विचारों का अनुमान कर सकते हैं। स्पष्ट है कि बिना अनुमान की मदद लिए चार्वाक अनुमान का खंडन नहीं कर सकते अतः चार्वाक का अनुमान खंडन अस्वीकार्य है।
4. रामानुज के अनुयायी वेंकटनाथ का कहना है कि अनुमान की अवैधता का निर्धारण प्रत्यक्ष के आधार पर नहीं किया जा सकता। अनुमान की अवैधता का निर्धारण दूसरे अनुमान से भी नहीं किया जा सकता क्योंकि ऐसी स्थिति में उस दूसरे अनुमान को वैध मानना पड़ेगा, पुनः समस्त प्रकार के अनुमानों की अवैधता का निर्धारण किसी एक शुद्ध अनुमान के

आधार पर भी नहीं किया जा सकता क्योंकि ऐसी स्थिति में हमें पुनः उस दूसरे अनुमान को वैध मानना पड़ेगा, इससे विरोधाभासी स्थिति उत्पन्न हो जाती है।

5. यदि अनुमान को प्रमाण के रूप में स्वीकार न किया जाए तो फिर हमारे जीवन का सरलतापूर्वक संचालन कठिन हो जाएगा, हमारा जीवन संशयात्मक हो जाएगा।
6. चार्वाक ईश्वर, नित्य आत्मा, मोक्ष, परलोक इत्यादि की सत्ता का खंडन करते हैं, यहां वे स्वयं प्रत्यक्ष की सीमा से परे चले जाते हैं इनको नहीं देख पाने के कारण वह इनके अभाव का अनुमान कर लेते हैं।
7. न्याय दर्शन परता प्रमा प्रमाण्यवादी है, इनके अनुसार ज्ञान अपने आरम्भ से न तो प्रमाणित होता है और न ही अप्रमाणित। वह तटस्थ रूप से होता है। जब उस ज्ञान के अनुसार आचरण करते हैं और हमें उस आचरण में सफलता मिलती है तब हम उस ज्ञान की प्रमाणिकता का अनुमान कर लेते हैं स्पष्ट है कि प्रत्यक्ष ज्ञान की प्रमाणिकता भी अनुमान आधारित है अतः यदि अनुमान को प्रमाण के रूप में स्वीकार न किया जाए, तो फिर प्रत्यक्ष प्रमाण की प्रमाणिकता भी निर्धारित नहीं हो पाएगी।
8. बौद्ध दर्शन का हीनयान सौत्रांतिक संप्रदाय बाह्य अनुमेयवाद में विश्वास करता है, अर्थात बाहरी वस्तु की सत्ता का ज्ञान प्रत्यक्ष से न होकर अनुमान से प्राप्त होता है। यदि अनुमान को प्रमाण न माना जाए तो बाह्य वस्तु के ज्ञान की व्याख्या नहीं हो पाएगी, चूंकि चार्वाक बाह्य वस्तु के ज्ञान को स्वीकार करते हैं।
8. यदि अनुमान प्रमाणित नहीं है तो फिर तर्क देकर ऐसा सिद्ध करना व्यर्थ व्यर्थ है कि यदि अनुमान सत्य व प्रमाणित है तो तर्क देकर इसका खंडन नहीं किया जा सकता है यहां तर्क और विचार स्वयं अनुमान है अतः ऐसी स्थिति में तर्क और विचार अनुमान का खंडन नहीं किया जा सकता है।

शब्द प्रमाण के खंडन का खंडन–

यदि शब्द प्रमाण को प्रमाण के रूप में स्वीकार नहीं किया जाए, तो फिर हमारे ज्ञान का क्षेत्र संकीर्ण, संकुचित और एकांकी हो जाएगा। एक संदर्भ में चार्वाक द्वारा शब्द प्रमाण की शब्दों एवं तर्क वाक्यों के आधार पर किए गए खंडन को भी विश्वास के योग्य नहीं माना जा सकता क्योंकि वे स्वयं कहते हैं कि शब्द प्रमाण नहीं है।

निष्कर्ष –

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि चार्वाक की प्रत्यक्षवादी ज्ञानमीमांसा में विसंगतियां विद्यमान है, वे अनुमान आदि का खंडन करने में तर्कतः सफल नहीं हो पाए हैं, फिर भी उनके ज्ञानमीमांसीय विचारों की महत्ता है। चार्वाक के ज्ञानमीमांसीय विचारों ने अन्य भारतीय दार्शनिकों के समक्ष अनेक समस्याएं पैदा कर दी, जिसके समाधान के लिए वे विवश हुए, प्रेरित हुए, अग्रसरित हुए, परिणाम स्वरूप भारतीय दर्शन परिष्कृत, समृद्ध, विकसित, व्यापक एवं परिपक्व हुआ तथा उसमें

समीक्षात्मक दृष्टिकोण का भी विकास हुआ। चार्वाक के ज्ञान मीमांसीय विचार प्राचीन भारतीय चिंतन के बहुआयामी दृष्टिकोण एवं वैचारिक स्वतंत्रता को इंगित करता है। उन्होंने चार्वाक के प्रत्यक्ष प्रमाण तो जो बल दिया उसका प्रभाव भारत के वस्तुवादी दर्शनों पर दिखाई देता है। उन्होंने उन्होंने चार्वाक के प्रत्यक्षवाद को अपने वस्तुवाद में सम्मिलित करने का प्रयास किया है, जिसका आज भी महत्व है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. भट्टाचार्य, अभेदानंद, न्याय दर्शन का प्रमाण चतुष्टय'।
2. चट्टोपाध्याय, देवीप्रसाद, 'लोकायत'।
3. द्वादशवार, सुरेश, 'चार्वाक'।
4. द्विवेदी, ब्रज बल्लभ, 'भारतीय दर्शन सामान्य परिचय'।
5. दीक्षित, वीरेंद्र कुमार एवम् पांडे राघवेंद्र, 'दर्शनशास्त्र एक अध्ययन'।
6. गोविंदका, हरि कृष्णदास, 'वेदांत दर्शन'।
7. गैरोला ,वाचस्पति, 'भारतीय दर्शन'।
8. झा, आनंद, 'चार्वाक दर्शन'।
9. मिश्र, पंकज कुमार, 'चार्वाक'।
10. निगम, शोभा, 'भारतीय दर्शन'।
11. शास्त्री, उदयवीर, 'मीमांसा दर्शन'।
12. शर्मा, चंद्रधर, 'भारतीय दर्शन'।
13. शर्मा, लक्ष्मीनारायण, 'चार्वाक दर्शन'।
14. शर्मा, श्रीराम, 'न्याय एवं वैशेषिक दर्शन'।
15. सिन्हा, हरेंद्र प्रसाद, 'भारतीय दर्शन की रूपरेखा'।
16. सिन्हा, जे. एन., 'भारतीय दर्शन'।
17. Heera, Bhupendra.Uniqueness of charvak Philosophy in Traditional Indian thought.
    1. Dasgupta S- N-] *A History of indian Philosophy*-
18. Lal B- K. Contemporary Indian Philosophy*
19. Sinha, J.N. *Indian Philosophy*

◆◆◆

बौद्ध धर्म और अम्बेडकर : कुछ प्रश्न, कुछ विचार

डॉ0 आलोक टण्डन

लब्ध प्रतिष्ठित विद्वान

दर्शनशास्त्र

भारतीय नवजागरण ने जिन महापुरूषों और विचारों को जन्म दिया उनमें डॉ. अम्बेडकर का स्थान बहुत ऊँचा है। प्रारम्भ में, स्वाधीनता आन्दोलन में अपनी सीमित भूमिका के कारण उन्हें भले ही कुछ कम करके आंका गया हो, किन्तु ज्यों-ज्यों नये भारत के निर्माण का प्रश्न महत्वपूर्ण होता गया, त्यों-त्यों उनके प्रखर विचारों को मान्यता मिलती गई। भारतीय संविधान और हिन्दू कोड बिल के निर्माण में उनकी भूमिका से हम सभी परिचित हैं किन्तु उनकी अंतिम वैचारिक पुस्तक 'बौद्ध और उनका धम्म' से कम ही लोग अच्छी तरह वाकिफ़ हैं। उसी से जुड़े कुछ महत्वपूर्ण प्रश्नों पर प्रस्तुत लेख में विचार करने का प्रयास किया गया है। पहला सवाल यह है कि बाबा साहेब अम्बेडकर ने धर्म-परिवर्तन के बारे में क्यों निर्णय लिया ? दूसरा सवाल है कि उन्होंने धर्म परिवर्तन के लिए बौद्ध धर्म को ही क्यों चुना ? तीसरा सवाल है कि बौद्ध धर्म अपनाने के लिए परम्परागत बौद्ध धर्म के सिद्धान्तों में उन्होंने कौन से परिवर्तन किये ? इसी से जुड़ा चौथा सवाल यह भी है कि अम्बेडकर द्वारा की गई बौद्ध धर्म की नयी व्याख्या को क्या बौद्ध धर्म के अन्तर्गत स्वीकार किया जा सकता है या इसे उससे विचलन मानना चाहिये ? अंत में इस सवाल से भी बचा नहीं जा सकता कि अम्बेडकर के इस प्रयास की वर्तमान में प्रासंगिकता क्या है ? भूमंडलीकरण के इस दौर में इसकी सार्थक भूमिका क्या होगी ?

अपने जीवन के कटु अनुभवों और सामाजिक जीवन में दलितों की दुर्दशा, अपमान, दमन और बहिष्करण को देखकर अम्बेडकर इस नतीजे पर पहुंचे कि इसका प्रधान कारण हिन्दू धर्म का मूलाधार-जाति व्यवस्था है जो दलितों की शत्रु है। सदियों के गुलामी के पीछे भी इसी जाति व्यवस्था की जकड़न है जिसके कारण भारत न कभी एकता में बंध सका और न अपनी स्वतंत्रता की रक्षा ही कर सका। धीरे-धीरे उनको यह भी स्पष्ट हो गया कि उच्च जातियों से हृदय परिवर्तन की उम्मीद बेमानी है और दलितों के सामने हिन्दू धर्म को त्याग देने के सिवा अन्य कोई विकल्प नहीं है। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में घोषणा की, 'मेरा जन्म जरूर हिन्दू धर्म में हुआ है किन्तु मैं उसमें मरूंगा नहीं।' (1935)। इसके बाद लगभग बीस वर्ष तक उन्होंने विभिन्न धर्मों - बौद्ध, सिख, ईसाई और

इस्लाम का गहरा अध्ययन किया और इस नतीजे पर पहुंचे कि इनमें बौद्ध धर्म ही सर्वश्रेष्ठ है। परिणामस्वरूप, अपनी मृत्यु से पूर्व, 1956 में उन्होंने अपने लगभग चार लाख साथियों के साथ नागपुर में धर्म परिवर्तन करके बौद्ध धर्म अपना लिया और हिन्दू धर्म को सदा के लिए छोड़ दिया। अन्य धर्मों के मुकाबले, अम्बेडकर ने बौद्ध धर्म ही क्यों अपनाया? इसके पीछे, हिन्दू धर्म और जाति व्यवस्था से विरोध के अलावा भी कई कारण थे क्योंकि इस्लाम, जैन, सिख, ईसाई आदि धर्म जाति व्यवस्था की बुराई से आक्रान्त नहीं थे। पहला कारण तो यही गिनाया जाता है कि धर्म परिवर्तन के द्वारा अम्बेडकर दलितों को राजनीतिक रूप से अधिक शक्तिशाली बनाना चाहते थे। दूसरा कारण यह था कि एक राष्ट्रवादी भारतीय होने के नाते उन्होंने बौद्ध धर्म को ही चुना क्योंकि उसकी जड़ें भारत में थी, इस्लाम और ईसाई धर्मों की तरह विदेशों में नहीं। किन्तु गम्भीरता से विचार करने पर ऐसा प्रतीत होता है कि यह तो सच है कि अम्बेडकर द्वारा बौद्ध धर्म अपनाने के पीछे मात्र धार्मिक कारण नहीं थे, वे इसके सामाजिक-राजनैतिक परिणामों से परिचित थे। लेकिन यदि राजनीतिक शक्ति प्राप्त करना ही उनका उद्देश्य होता तो इस्लाम और ईसाई धर्म में परिवर्तन ज्यादा अच्छा विकल्प था क्योंकि बीसवीं शताब्दी के मध्य तक बौद्ध धर्म के पास ईसाई और इस्लाम के मुकाबले मजबूत आधार नहीं था। इसी तरह, यद्यपि राष्ट्रवादी विचार भी बौद्ध धर्म अपनाने के पीछे प्रेरक हो सकता है, किन्तु फिर भी यह तो समझना ही होगा कि भारत में ही जड़ें रखने वाले सिख, जैन धर्मों के मुकाबले बौद्ध धर्म का चयन अम्बेडकर ने क्यों किया। दरअसल, बौद्ध धर्म की कतिपय विशेषतायें ही इस निर्णय के पीछे सबसे महत्वपूर्ण थी, जिनका जिक्र अम्बेडकर ने अपनी पुस्तक 'बुद्ध और उनका धम्म' में निम्न प्रकार से किया है-

1. बौद्ध धर्म विश्वास के स्थान पर तर्क की भूमिका को महत्व देता है और अन्धविश्वास को नकारता है।
2. बौद्ध धर्म, अपनी तर्कशीलता के आधार पर आत्मा, परमात्मा, चमत्कारों पर विश्वास नहीं करता जो अन्य धर्मों के केन्द्रीय विषय हैं।
3. बौद्ध धर्म जातिव्यवस्था का तीव्र विरोधी है।
4. बौद्ध धर्म में नैतिकता और सामाजिक जिम्मेदारी को अधिक महत्व प्राप्त है। इसमें नैतिकता की अवधारणा मनुष्य केन्द्रित है न कि आत्मा-परमात्मा केन्द्रित।
5. बौद्ध धर्म समता, मैत्री, करूणा, त्याग और सेवा की शिक्षा देता है।

अतः हम कह सकते हैं कि बौद्ध धर्म के तार्किक, नैतिक, समतावादी स्वरूप ने अम्बेडकर को आकर्षित किया जिससे प्रभावित होकर उन्होंने अन्य धर्मों के स्थान पर धर्म परिवर्तन के लिए बौद्ध धर्म को चुना। लेकिन अम्बेडकर ने पाया कि उपरोक्त प्रगतिशील तत्व, बौद्ध साहित्य में बिखरे तो पड़े हैं किन्तु वे अनेक प्रतिगामी तत्वों के साथ घुले-मिले हैं और समान रूप से सभी स्थानों पर उपलब्ध नहीं हैं। अतः परम्परागत बौद्ध धर्म की पुनर्व्याख्या की जरूरत है।

अपनी पुस्तक The Buddha And His Dhamma में अम्बेडकर ने, बौद्ध धर्म की अपनी व्याख्या

प्रस्तुत की और उसे 'नवयान' का नाम दिया। इसके अन्तर्गत उन्होंने परम्परागत बौद्ध धर्म के कई पक्षों की आलोचना करते हुये उनके विकल्प सुझाये / अपनाये। उन्होंने इस बात को मानने से इन्कार कर दिया कि एक बूढ़े, बीमार और मृतक को देखकर गौतम ने परिव्रज्या लेने का अचानक निर्णय लिया। धर्मानन्द कोशाम्बी द्वारा पाली-बौद्ध धर्म पर शोध से प्रभावित होकर उन्होंने माना कि उपरोक्त कथा बाद में जोड़ी गई है। वास्तविकता यह है कि बुद्ध के समय में रोहणी नदी के पानी को लेकर दो समुदायों - शाक्य और कोलिया में संघर्ष था जिसे देखकर ही गौतम के मन में सांसारिकता से मोहभंग हो गया और उन्होंने गृह त्याग का निर्णय लिया। अम्बेडकर के अनुसार यह पलायनवाद नहीं था बल्कि परिस्थिति और नैतिकता के अनुरूप था। बाद में दोनों समुदायों के बीच संघर्ष की समाप्ति पर भी उन्होंने यह कह कर लौटने से इन्कार कर दिया कि उनकी समस्या और बड़ी हो गई है, उन्हें अब सामाजिक टकराव का हल खोजना है। इस वैकल्पिक आख्यान को स्वीकार कर अम्बेडकर ने यह परम्परागत विचार भी मानने से इन्कार कर दिया कि समस्त मानव जीवन ही दुखपूर्ण है। बुद्ध का प्रयास सामाजिक गैरबराबरी, अन्याय से जनित टकरावों से उत्पन्न दुखों से छुटकारा पाने का है। अतः उनका स्वर निराशावादी नहीं, मानवतावादी है। अम्बेडकर द्वारा बौद्ध धर्म की पुनर्व्याख्या का एक महत्वपूर्ण पहलू गौतम बुद्ध और उनके सिद्धान्तों का विमिथकीकरण भी है। इसी कारण उन्होंने बुद्ध से जुड़े चमत्कारों, अनेक दैवी-राक्षसी कथाओं, स्वर्ग-नरक आदि को नकार दिया और बुद्ध को सामाजिक सुधारक के रूप में स्थापित करने का प्रयास किया।

अपनी पुस्तक की भूमिका में अम्बेडकर ने यह शंका प्रकट की है कि क्या चार आर्य सत्यों को बुद्ध की मौलिक शिक्षा माना जाना चाहिये क्योंकि वे मनुष्य को निराशावाद की ओर ढकेलकर, आशा के सारे दरवाजे बंद कर देती है। इसके विरोध में यह कहा जा सकता है कि चार आर्य सत्य जीवन में दुख की तथ्यता तक ही सीमित नहीं हैं, अपितु दुख की समाप्ति की सम्भावना को न केवल स्वीकारते हैं बल्कि उसका मार्ग भी सुझाते हैं। ऐसा नहीं है कि अम्बेडकर उक्त सच्चाई से इन्कार करते हैं किन्तु वे उनका एक आशावादी संस्करण तैयार करते हैं। उनके अनुसार, बुद्ध ने यह नहीं कहा कि संसार दुखमय है कि वरन् यह कहा कि संसार में दुख है जिसको दूर करने के लिये संसार से भागना नहीं है बल्कि उसे दूर करना ही धम्मा का उद्‌देश्य है। यहाँ पर यह सवाल उठता है कि दुख से अम्बेडकर का क्या मतलब है? निश्चय ही वे परम्परागत तत्व मीमांसीय दुख की चर्चा नहीं करते, उनके लिये दुख गरीबी और एक व्यक्ति/वर्ग द्वारा दूसरे व्यक्ति/वर्ग को शक्ति द्वारा दबाये जाने से उत्पन्न होता है। इस पुनर्व्याख्या के पीछे उनका उद्‌देश्य बौद्ध धर्म को सामाजिक रूप से सक्रिय बनाना था। इसी कारण उन्होंने अपने अष्टांग मार्ग का उद्‌देश्य बदलकर कहा "to remove injustice and inhumanity that man does to man" rather than "nirvana". दुख की इस परिवर्तित व्याख्या में अम्बेडकर ने अष्टांग मार्ग और मध्य मार्ग के साथ बौद्ध धर्म के दो अन्य सिद्धांतों पंचशील और परामिता को भी स्वीकारा। इनको स्वीकार करने के पीछे अम्बेडकर द्वारा बौद्ध धर्म में नैतिकता को प्रधान स्थान देना ही था।

यहीं पर इस बात को समझना समीचीन होगा कि किस तरह 'धम्मा' अम्बेडकर द्वारा बौद्ध धर्म के पुनर्निर्माण में महत्वपूर्ण स्थान रखता है। सादी भाषा में कहें तो अम्बेडकर 'धम्मा' और नैतिकता में एकरूपता स्थापित करते हैं और इसके बारे में कई भ्रांतियों का निराकरण करते हैं। अधिकांश धर्मों में ईश्वर, आत्मा आदि अधिभौतिक सत्यों में विश्वास को नैतिकता का आधार स्वीकार किया जाता है लेकिन नैतिकता को धर्म का आधार नहीं माना जाता। अम्बेडकर नैतिकता को ही धर्म का आधार बना देते हैं।- "In Dhamma morality takes the place of God, although there is no God in Dhamma ..... morality is the essence of the Dhamma"(The Buddha and His Dhamma, IV, 1.4 & 1.5)

यह एक तरह से वैचारिक क्रान्ति ही थी जो अम्बेडकर लाना चाहते थे। अभी तक धार्मिक विश्वास धर्मों के केन्द्र में और नैतिकता उनके चारों तरफ घूमने वाली होती थी किन्तु बौद्ध धर्म की अपनी पुनर्व्याख्या में नैतिकता को केन्द्र में और अन्य धार्मिक विश्वासों को परिधि पर स्थान प्रदान किया। इसी कारण कर्मवाद और पुनर्जन्म, जो परम्परागत बौद्ध धर्म में नैतिकता के आधार थे, को अम्बेडकर ने इस तरह व्याख्यायित किया कि या तो वे लोकोत्तर नहीं रहें या नैतिक रूप से निरपेक्ष हो जायें। परम्परागत बौद्ध धर्म में कर्म और पुनर्जन्म के सिद्धान्त तार्किक रूप से एक दूसरे से जुड़े हुये थे। जो सुख-दुःख हम आज अनुभव कर रहे हैं वे हमारे पूर्व कर्मों का परिणाम हैं, पुनर्जन्म इसी का तार्किक परिणाम है। किन्तु अम्बेडकर ने इन दोनों को अलग कर दिया। इनके अस्तित्व को पूरी तरह नकारा तो नहीं लेकिन उनकी पुनर्व्याख्या में वे अपना परम्परागत रूप खो बैठे।

अम्बेडकर ने परम्परागत बौद्ध धर्म में 'अनत्ता' और कर्म, पुनर्जन्म के सिद्धान्तों में अन्तर्विरोध की ओर ध्यान दिलाया। आत्मा के अस्तित्व को अस्वीकार करते हुये पुनर्जन्म और पूर्वकर्म फल की कल्पना कैसे सम्भव है? अम्बेडकर ने मृत्यु और पुनर्जन्म को आत्मा या व्यक्ति के पुनर्जन्म के रूप में न देखकर भौतिक ढंग से व्याख्यायित किया। जब शरीर ऊर्जा उत्पन्न करना बंद कर देता है तो उसकी मृत्यु हो जाती है और उसके संयोजक तत्व आकाश में व्याप्त उन्हीं भौतिक तत्वों में मिल जाते हैं। पुनः ये तत्व संयोजित होकर नये शरीर का निर्माण करते हैं। इस तरह उन्हीं तत्वों द्वारा नये जीवित शरीर का जन्म होता है किन्तु पुनर्जन्म की यह भौतिक व्याख्या कर्म सिद्धान्त से स्वतंत्र और नैतिक रूप से निरपेक्ष है।

यहां यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि यदि ईश्वर, कर्म सिद्धान्त और पुनर्जन्म को स्वीकार न किया जाय तो फिर अम्बेडकर की दृष्टि में नैतिकता को औचित्य प्रदान करने का आधार क्या है? अम्बेडकर का उत्तर इम्मैनुएल कांट के विपरीत परिणामवादी (Consequentialist) हैं लेकिन कर्मवाद-पुनर्जन्म मानने वालों से भी भिन्न है। कर्म सिद्धान्त के अनुसार अच्छा कर्म करने का उद्‌देश्य अपने लिये अच्छा परिणाम प्राप्त करना है लेकिन अम्बेडकर के अनुसार नैतिक रूप से श्रेष्ठ कर्म सम्पूर्ण मानवता की भलाई के लिये हैं। उन्हीं के शब्दों में- "Do kusala karma so that humanity may benefit by a good moral order which a kusala karma helps to sustain,

do not do akusala karma for humanity will suffer from bad moral order which an akusala karma will bring about" (The Buddha and His Dhamma, III, VI, 25)

अम्बेडकर ने बुद्ध की शिक्षा को तीन भागों में विभाजित किया है- धम्मा, नन्धम्मा और साधम्मा। इसमें साधम्मा को उन्होंने धम्मा के दर्शन के रूप में मान्यता दी। ऊपर के विवेचन में हमने देखा कि धम्मा किस तरह एक नैतिक जीवन प्रणाली का द्योतक है जिससे किसी ईश्वर की सहायता के बिना, अपनी तृष्णा पर विजय पायी जा सकती है। यह एक तरह की व्यक्तिगत नैतिक दृष्टि है। किन्तु जब यही दृष्टि सामाजिक हो जाती है और समाज के सदस्यों के बीच नैतिक सम्बन्धों को आधार प्रदान करती है, तो इसे साधम्मा कहते हैं। इस सामाजिक-नैतिक दृष्टि के आवश्यक सिद्धान्तों के रूप में अम्बेडकर, प्रज्ञा, मैत्री और करूणा को क्षणिकवाद के साथ चिन्हित करते हैं। वे इनको और व्यापक अर्थ प्रदान करते हैं। साथ ही जातिगत भेदभाव के खिलाफ संघर्ष और समानता की पक्षधरता को भी साधम्मा का महत्वपूर्ण अंग मानते हैं। इस तरह, अम्बेडकर की दृष्टि में व्यक्तिगत नैतिक साधना सामाजिक लक्ष्यों की प्राप्ति में अपनी भूमिका अदा करती है और न्याय पर आधारित एक आदर्श समाज के निर्माण में भागीदार बनती है। हमें यह नहीं भूलना चाहिये कि स्वतंत्रता, समानता और भातृत्व अम्बेडकर के समाज दर्शन के मूल तत्व हैं और बौद्ध धर्म अपनाने से पहले वे इस बात से सन्तुष्ट होना चाहते थे कि बौद्ध धर्म ही अकेला ऐसा धर्म है जो इन मूल तत्वों को अपने अन्दर पूरी मान्यता देता है।

एक अन्य महत्वपूर्ण परिवर्तन जो अम्बेडकर ने सुझाया वह बौद्ध भिक्खु की भूमिका के बारे में था। परम्परागत रूप से भिक्खु का उद्देश्य संयम द्वारा अपने मन, वचन, कर्म में शील के नियमों के अनुपालन और ध्यान द्वारा अनुशासन लाकर निर्वाण की प्राप्ति था। इसके अतिरिक्त भिक्खु की एक सामाजिक भूमिका भी थी कि वह सामान्य जनता में धर्म की समझ फैलाये और उनको नैतिकता और धर्म के बारे में प्रबुद्ध करे। अम्बेडकर ने भिक्खु की सामाजिक भूमिका पर जोर देते हुये उसे सन्यासी से भिन्न माना जो कठोर आत्म नियंत्रण तो करता है किन्तु व्यापक समाज के किसी काम नहीं आता। उनके अनुसार भिक्खु को निश्चय ही आत्मोन्नति की सिद्धि के लिये प्रयास करना चाहिये किन्तु वह तब तक भिक्खु नहीं कहलायेगा जब तक कि वह मानवता के दुःख निवारण के लिये कुछ नहीं करता। उन्होंने तो यहां तक कहा कि भिक्खु को एक योद्धा की भांति डट कर उन्नत आदर्शों के लिये लड़ना चाहिये। उनके ही शब्दों में "a bhikkhu who is indifferent to the woes of mankind, however perfect in self culture is not at all a bikkhu."(BD:435)

अम्बेडकर द्वारा रूपान्तरित बौद्ध धर्म के उपरोक्त संक्षिप्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि उन्होंने उसे मूल रूप से एक सामाजिक दर्शन का रूप दिया जिसमें दुख के सामाजिक कारणों की पहचान और उन्हें दूर करने पर बराबर का जोर था और जिसके लिये समाज को बदलना और बेहतर बनाना जरूरी था। चूंकि मार्क्स का उद्‌देश्य भी यही था, इसलिये अम्बेडकर के 'धम्मा' और उसमें अन्तर को रेखांकित करना भी जरूरी है। अपने प्रसिद्ध लेख (1956), 'Buddha or Karl Marx' में

अम्बेडकर ने मार्क्स की कई स्थापनाओं जैसे समाजवाद की ऐतिहासिक अनिवार्यता और क्रांन्ति के लिये हिंसा का प्रयोग का खंडन किया लेकिन उन्होंने मार्क्स के केन्द्रीय विचार जैसे दुख की उत्पत्ति में व्यक्तिगत सम्पत्ति, शोषण और गरीबी की भूमिका का समर्थन भी किया। उनके 'धम्मा' का मूल उद्देश्य भी मनुष्य के अपने प्रयासों से दुख का अन्त ही था। दुख के निवारण में सामूहिक प्रयत्न की भूमिका को महत्व देना और किसी आधिभौतिक शक्ति पर निर्भर नहीं रहना, ऐसी मान्यतायें, अम्बेडकर के 'धम्मा' और मार्क्सवाद में समान हैं। इसके बावजूद आन्दोलन के स्तर पर वे साथ नहीं रह सके यह अलग से विचार का विषय है।

अम्बेडकर द्वारा बौद्ध धर्म की उपरोक्त व्याख्या की प्रतिक्रिया मुख्यतः दो रूपों में सामने आयी। इन्हें हम धार्मिक और सेकुलर समूहों में विभाजित कर सकते हैं। धार्मिक समूह में भी दो तरह के लोग है। पहले वे है जो रूढ़िवादी बौद्ध है, वो अम्बेडकर की व्याख्या को बौद्ध धर्म से विचलन मानते हैं क्योंकि वे कर्मवाद और पुनर्जन्म के सिद्धान्तों में विश्वास करते हैं, जिन्हें अम्बेडकर ने अस्वीकार कर दिया। किन्तु कुछ दूसरे प्रकार के भी आधुनिक बौद्ध हैं जो अम्बेडकर की व्याख्या को बौद्ध धर्म के अन्तर्गत स्वीकारने को तैयार हैं क्योंकि उनकी दृष्टि में, अम्बेडकर की व्याख्या ही बौद्ध धर्म की मौलिक व्याख्या है। सेक्यूलर समूह के लोग जो धर्म की किसी सम्मानपूर्ण सामाजिक भूमिका से इन्कार करते हैं, भी दो समूहों में विभाजित हैं। एक ओर वो लोग हैं जो हिन्दू धर्म को त्याग के लिये अम्बेडकर का समर्थन करते हैं किन्तु बौद्ध धर्म में परिवर्तन का नहीं, उनके अनुसार अम्बेडकर को किसी अन्य धर्म के स्थान पर सेकुलर विकल्प को चुनना चाहिये था। दूसरी तरफ वे लोग हैं जो यह मानते हैं कि अम्बेडकर ने पहले बौद्ध धर्म का सेकुलर संस्करण तैयार किया और बाद में धर्म परिवर्तन किया, इसलिये वे सम्मान के पात्र हैं। आगे हम उपरोक्त सभी प्रतिक्रियाओं के तर्कों का परीक्षण करके यह समझने का प्रयास करेंगे कि कौन सी प्रतिक्रिया हमारी दृष्टि से उचित है।

सर्वप्रथम रूढ़िवादियों के तर्क को लें। अम्बेडकर का यह विचार कि धर्म एक सामाजिक धरना है जिसकी आलोचना और सुधार के लिये सदैव तैयार रहना चाहिये, सर्वदा उचित जान पड़ता है। ऐतिहासिक दृष्टि से देखें तो बौद्ध धर्म में भी कालान्तर में अनेक सम्प्रदायों के उद्भव के रूप में परिवर्तन दृष्टिगत होता है। इन सभी की शिक्षाओं में बड़ा अन्तर है और यह कहना कठिन है कि कौन सा सम्प्रदाय बुद्ध की मौलिक शिक्षा का प्रतिनिधित्व करता है। अतः यदि हीनयान, महायान, वज्रयान को बौद्ध धर्म के अन्तर्गत स्वीकार किया जा सकता है तो अम्बेडकर के नवयान को क्यों नहीं? जो लोग पुनर्जन्म और कर्मवाद को बौद्ध धर्म का आधार समझते हैं वे भूल जाते हैं कि मृत्युपूर्व बुद्ध ने यह भी संदेश अपने प्रिय शिष्य आनन्द को दिया था कि जो मान्यता तर्क और तथ्य की कसौटी पर खरी न सिद्ध हो उसे छोड़ देना चाहिये। यह बात आज के वैज्ञानिक युग के सर्वथा अनुरूप है और इसी आधार पर अम्बेडकर द्वारा अवैज्ञानिक मान्यताओं को छोड़ने का प्रस्ताव उचित ही प्रतीत होता है। हमें यह भी नहीं भूलना चाहिये कि बौद्ध धर्म की अनेक

व्याख्याओं और अम्बेडकर की व्याख्या में 'दुख' का प्रत्यय ही निरन्तता प्रदान करता है और इस दृष्टि से अम्बेडकर का 'धम्मा' भी बौद्ध परम्परा का ही अंग है।

जाने-माने बौद्ध विद्वान संघरक्षित ने अपनी पुस्तक 'Ambedkar and Buddhism' में बौद्ध धर्म की अम्बेडकर द्वारा की गई व्याख्याओं को बौद्ध धर्म के अन्तर्गत ही स्थान दिया है। उन्होंने उन संविधानिक, धार्मिक और सामाजिक परिस्थितियों को समझाने का प्रयास किया है जिसके कारण अम्बेडकर को धर्म परिवर्तन कर बौद्ध धर्म अपनाना पड़ा। लेकिन संघरक्षित अम्बेडकर की व्याख्या में जो नयापन है, उसके महत्व पर ज्यादा ध्यान नहीं देते हैं और यह कहकर छुटकारा पा लेते हैं मानवीय सम्बन्धों में टकराव से उत्पन्न दुख भी दुख की सार्वभौमिक समस्या के अन्तर्गत ही आते हैं। वे कर्मवाद और पुनर्जन्म के बारे में अम्बेडकर के विचारों की अवहेलना करते हैं लेकिन इस बात की तारीफ भी करते हैं जिस तरह अम्बेडकर ने बौद्ध धर्म में भिक्खु और उपासक के बीच एकता स्थापित करने का प्रयास किया। बौद्ध धर्म में उपासकों के धर्म परिवर्तन के लिये कोई अनुष्ठान नहीं था, अम्बेडकर ने उनके लिये एक नियमावली सुनिश्चित करके, इस कमी को पूरा किया। साथ ही उन्होंने उपासक और भिक्खु में अन्तर करते हुये उपासकों द्वारा भी सामान्य जन के धर्म परिवर्तन को संस्तुति प्रदान की। यह बौद्ध धर्म के प्रचार/ प्रसार के लिये क्रान्तिकारी कदम था। किन्तु जहाँ संघ रक्षित उन बातों के लिये अम्बेडकर की तारीफ करते हैं जो बिना किसी व्यापक धर्म सुधार के बौद्ध धर्म के प्रसार में सहायक हैं, वहीं अम्बेडकर की उन आलोचनाओं की ओर कम ध्यान देते हैं जो बौद्ध धर्म के परम्परागत रूप से विचलन का कारक है। अतः संघरक्षित की प्रतिक्रिया न्यायपूर्ण नहीं लगती।

हम उन सेकुलर लोगों की आलोचनात्मक प्रतिक्रिया की यहाँ चर्चा नहीं करेंगे जो यह मानते हैं कि धर्म जनता की अफीम है, इसलिये अम्बेडकर द्वारा किया गया धर्म परिवर्तन मानव मुक्ति के लिये नाकाफी है। अम्बेडकर धर्म के मामले में मार्क्स से भिन्न दृष्टि रखते हैं। उनके अनुसार समाज में धर्म बहुत जरूरी है क्योंकि वह मनुष्यों के बीच एक नैतिक व्यवस्था कायम करने वाले मूल्यों को औचित्य प्रदान करता है लेकिन राव साहब कसबे ऐसे भी कुछ चिन्तक हैं जो अम्बेडकर की बौद्ध धर्म की व्याख्या को मार्क्सवाद के बहुत करीब पाते हैं। अम्बेडकर और मार्क्सवाद के बीच समानताओं और भिन्नताओं के चर्चा करते हुये वे उनके बीच सामन्जस्य बिठाने के लिये अम्बेडकर द्वारा 'धर्म' और 'धम्मा' के बीच विभेद किये जाने को महत्वपूर्ण समझते हैं। उनके अनुसार साम्यवादी समाज यदि ताकत के बल पर बनाने का प्रयास हुआ तो वह स्थाई नहीं होगा। उसे स्थाई बनाने के लिये बौद्ध धर्म का सहारा लेना जरूरी होगा क्योंकि तभी लोग अपनी इच्छा से उसे स्वीकारेंगे। 'धम्मा' वह नैतिक ताकत है जो एक सेकुलर राज्य के रूप में अपनी भूमिका अदा करेगी क्योंकि एक नैतिक-सामाजिक नियामक के रूप में धर्म की भूमिका अब प्रभावहीन हो चुकी है। यद्यपि राव साहब कसबे का मार्क्स और अम्बेडकर को करीब लाने का प्रयास सराहनीय है किन्तु विचार करने पर उसमें कई कमियाँ दिखाई देती हैं। अम्बेडकर ने कभी नहीं कहा कि

‘धम्मा’ और राज्य एक ही हैं। उन्होंने तो केवल इतना कहा कि ‘धम्मा’ का उपयोग राज्य द्वारा नैतिकता के नियामक के रूप में प्रयोग किया जाना चाहिये। अम्बेडकर ने तो नियमों और सिद्धान्तों के बीच अन्तर करते हुये यह बताया है कि धर्म को सिद्धान्तों के आधार पर कार्य करना चाहिये, न कि नियमों के आधार पर। इस दृष्टि से भी धम्मा और राज्य को एक नहीं माना जा सकता क्योंकि राज्य नियमों, कानूनों के आधार पर कार्य करता है। ‘धम्मा’ एक जीने की एक नैतिक प्रणाली के रूप में राज्य को वे सिद्धान्त दे सकता है जिसके आधार पर राज्य कानूनों का निर्माण कर सकता है लेकिन ‘धम्मा’ स्वयं समाज का शासन नहीं चला सकता।

भले ही अम्बेडकरवादी बौद्ध धर्म और मार्क्सवाद के बीच चेतना का भौतिक आधार स्वीकारने जैसी समानता हो किन्तु यह भी नहीं भूलना चाहिये कि अम्बेडकर न तो ऐतिहासिक भौतिकवाद और न इतिहास की आर्थिक व्याख्या के हिमायती है। अपनी पुस्तक The Buddha and His Dhamma में वे समाज निर्माण में चेतना और नैतिक सिद्धान्तों के महत्व को स्वीकारते हैं। यह मानते हुये भी कि नैतिकता का जन्म सामाजिक सन्दर्भ में ही होता है, अम्बेडकर एक सार्वभौमिक नैतिकता के पक्षधर है, किसी सापेक्ष भौतिकता के नहीं। सबसे महत्वपूर्ण अन्तर तो यह है कि अम्बेडकर, मार्क्स की तरह हमेशा धर्म के नकारात्मक पक्ष की ही चर्चा नहीं करते। एन्डमंड बर्क, से सहमत होते हुये अपनी पुस्तक Annihilation of Caste में वे ‘true religion’ की बात करते हैं जो समाज को नैतिक नीव प्रदान करता है। ‘सच्चे धर्म’ से उनका तात्पर्य उस धर्म से है जो स्वतंत्रता, समता और बन्धुत्व के सिद्धान्तों को समाये हुये हो। उनकी दृष्टि में बौद्ध धर्म ऐसा ही धर्म है।

उपरोक्त विवेचन के आधार पर हम कह सकते है कि जहाँ संघरक्षित अम्बेडकरवादी बौद्ध धर्म को परम्परागत बौद्ध धर्म से ज्यादा कुछ विचलन न मानते हुये उसे वैश्विक बौद्ध धर्म में समा लेते है वहीं कसबे उसे अधार्मिक-सामाजिक-राजनीतिक वैचारिकी में तब्दील कर देते हैं। मेरे विचार से दोनों ही गलत है। जहाँ अम्बेडकर द्वारा बौद्ध धर्म के पुनर्निर्माण में परम्परागत बौद्ध धर्म से उनके विभेद की अनदेखी नहीं की जा सकती, वहीं उसे छद्म मार्क्सवाद कहकर उसकी बौद्ध पहचान को भी नकारा नहीं जा सकता। हमारा मत है कि परम्परागत बौद्ध धर्म में अपने सुधारों के बावजूद अम्बेडकर का बौद्ध धर्म बौद्ध धर्म का एक प्रामाणिक संस्करण है। इसके पीछे निम्न कारण गिनाये जा सकते हैं-

1. बौद्ध धर्म के विभिन्न सम्प्रदायों में गहरा बौद्धिक मतभेद है। अतः यह कहना मुश्किल है कि बौद्ध धर्म का कौन सा केन्द्रीय तत्व सभी में समान है। इसलिये यदि अम्बेडकर बौद्ध धर्म की नयी व्याख्या प्रस्तुत करते हैं तो उसे भी विदगेन्सटाइन के ‘family resembalence’ के सिद्धान्त के आधार पर उसे बौद्ध परिवार का अंग माना जाना चाहिये।
2. कई विद्वानों के अनुसार अम्बेडकर की व्याख्या, पाली बौद्ध धर्म के अनुकूल और तारतम्यता लिये हुये है। वे भी दुख की समस्या और उसके निदान के लिये आवश्यक नैतिक दृष्टिकोण

जैसे मैत्री, करूणा और यथार्थ के आत्माविहीन और अस्थाई स्वरूप को स्वीकारते हैं।

3. कर्मवाद और पुनर्जन्म के सिद्धान्त यद्यपि परम्परागत बौद्ध धर्म के लगभग सभी सम्प्रदायों के अभिन्न अंग है, लेकिन इनको सभी में केन्द्रीय स्थान प्राप्त नहीं है। इस जन्म के दुख का निवारण इसी जन्म में तृष्णा पर विजय पाकर पाया जा सकता है, जैसा कि बुद्ध ने Satipattanasutta में कहा है।

4. यदि अनत्ता और कर्म-पुनर्जन्म के सिद्धान्तों के बीच यह चुनाव करना हो कि कौन बौद्ध धर्म का केन्द्रीय तत्व है तो अनत्ता को ही चुनना होगा और उसके साथ कर्म-पुनर्जन्म के सिद्धान्त की तार्किक असंगति को पहचानकर छोड़ना ही होगा। मेरे विचार से अविनाशी आत्मा का प्रत्यय को अपनाये बिना कर्म-पुनर्जन्म सिद्धान्त टिक नहीं सकता और उसे त्याग कर अम्बेडकर ने ठीक ही किया।

5. बौद्ध धर्म की विशेषता केवल उसके सिद्धान्त ही नहीं अपितु उसकी पद्धति भी है जो तार्किकता पर टिकी है। यह न केवल सिद्धान्त में तार्किकता खोजती है बल्कि सुनने वालों से भी यह उम्मीद करती है कि वे उन सिद्धान्तों को तार्किकता के आधार पर तौल कर ही अपनायें। बुद्ध अपने अनुयायियों से अन्ध श्रद्धा की अपेक्षा नहीं करते। इस दृष्टि से अम्बेडकर बुद्ध के सच्चे अनुकरणकर्ता साबित होते हैं।

अंत में, हमें यह स्वीकारने से इन्कार नहीं करना चाहिये कि परम्परागत बौद्ध धर्म में कई अन्तर्विरोध स्पष्ट हैं। उनको दूर करने के लिये समय-समय पर बौद्ध धर्म में विभिन्न वैचारिक स्कूलो का उदय हुआ जिन्हें हम सौत्रान्त्रिक, वैभासिक, योगाचार और माध्यमिक के नाम से जानते हैं। अम्बेडकर के नवयान को भी हम उसी श्रेणी में रख सकते हैं क्योंकि इसमें भी अन्तर्विरोधों को दूर करके बौद्ध धर्म का नया संस्करण गढ़ने का प्रयास है। इसलिये हम कह सकते हैं कि कर्म-पुनर्जन्म के सिद्धांन्त से विरोध के बावजूद, अम्बेडकर का नवयान एक बौद्धधर्म की औचित्यपूर्ण शाखा है, भले ही पूर्ववर्ती शाखाओं के अनुरूप न हो।

आज के समय में जब हम बौद्ध धर्म की प्रासंगिकता पर विचार करते हैं तो पाते हैं कि अम्बेडकर का नवयान, परम्परागत हीनयान, महायान आदि से ज्यादा प्रासंगिक है क्योंकि यह आधुनिक मूल्यों जैसे भौतिकवाद, वैज्ञानिकता, स्वतंत्रता, समता, बन्धुत्व को भी अपने में समेटे हुये है। धर्म होते हुये भी इसमें एक ऐसा खुलापन है कि वह अन्य धर्मों तथा अन्य प्रकार की विचारधाराओं जैसे उदारवाद, मार्क्सवाद, उत्तर-आधुनिकतावाद से बराबर संवाद कर सकता है। एक महत्वपूर्ण बात और, अपनी गिरते हुये स्वास्थ्य के कारण अम्बेडकर अपनी पुस्तक पूरी करने की जल्दी में थे, अतः उसे उनका 'अपूर्ण प्रोजेक्ट' ही माना जाना चाहिये। उन्होंने बौद्ध धर्म के आज के युग के अनुरूप, पुननिर्माण की राह दिखाई। बौद्ध धर्म-दर्शन के विद्वानों व समान दर्शन के अन्य अध्येताओं का यह कर्तव्य है कि वे इसे आगे बढ़ायें, तभी अम्बेडकर का मानव मुक्ति का सपना सच होगा।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. अम्बेडकर, बी. आर. 1936, 1968, एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, भीम पत्रिका पब्लिकेशन, जलन्धर सिटी
2. 1957, 1974, द बुद्धा एन्ड हिज धम्मा, सिद्धार्थ प्रकाशन, मुम्बई
3. आम्बेट, गेल, 2003, बुद्धिज्म इन इन्डियाः चैलेन्जिग ब्राह्मनिज्म एन्ड कास्ट, सेज पब्लिकेशन, नई दिल्ली
4. अनन्या बाजपेयी, 2012, राइचुअस रिपब्लिक, हारवर्ड यूनीवर्सिटी प्रेस,
5. कसबे, रावसाहेब, 1985, अम्बेडकर एन्ड मार्क्स, सुगव प्रकाशन, पुणे
6. कोशाम्बी, धर्मानन्द, 1989, भगवान बुद्ध, सुविचार प्रकाशन मण्डल, नागपुर
7. पालीवाल, कृष्णदत्त, 2007, डा० अम्बेडकर : समाज व्यवस्था और दलित साहित्य, किताब घर, दरियागंज, नई दिल्ली
8. मून, वसन्त, 1995, डा० अम्बेडकरः राइटिंग्स एन्ड स्पीचेज, व द एजुकेशन डिपार्टमेन्ट, GOM, मुम्बई
9. संघरक्षित, 1986, अम्बेडकर एन्ड बुद्धिज्म, विन्ड हाउस पब्लिकेशन, ग्लासगो

◆◆◆

मैत्रेयी पुष्पा के उपन्यासों में निहित संवेदना का भाव

डॉ0 आलोक कुमार सिंह
असिस्टेंट प्रोफेसर
का.सु. साकेत स्नातकोत्तर महाविद्यालय, अयोध्या

मैत्रेयी पुष्पा का साहित्य उनके चिंतन से उपजा है। वे जो कुछ भी लिखती है पूर्ण तन्मयता एवं तल्लीनता से, अपने पात्रों के साथ वे स्वयं चलती है। मैत्रेयी पुष्पा अपने उपन्यासों में वैसे तो समाज के विभिन्न अनुशासनों और विषयों का विश्लेषण करती है, मगर जिस मुद्दे पर उनकी दृष्टि केन्द्रित होती है वह है स्त्री। नारी मन के विशिष्ट भावों का अत्यंत सूक्ष्म मार्मिक व सांगोपांग चित्रण करने में उनके उपन्यास पूर्ण सफल हुए हैं। वर्षों से उपेक्षित, युगों से तिरस्कृत, शोषित नारी नृत्य जीवन के आशा जागृत करने में सक्षम है। वह भोग्या के निम्न स्तर से उच्च स्तर पर आसीन हो जाती है। उसके यथार्थ से एक आत्मीय भाव जुड़ जाता है। मैत्रेयी पुष्पा की अनुभूति कल्पना विचारणा के साथ व्यक्तित्व और जीवन दर्शन का प्रतिबिम्ब उनके लेखन में दिखाई देता है। वे साहित्य लेखन में शील और अश्लील के भेद को स्वीकार नहीं करती उनका कहना है– “अपने लेखन से मेरी सबसे पहली अपेक्षा रहती है, जीवन के पक्ष में खड़े होना, जीवन जो गतिशीलता के साथ रहे। अश्लीलता की बनी–बनाई लकीरें जब न तब हमें आगे जाने से रोकती हैं। विशेष तौर पर स्त्रियों के लिए तो बड़ी बाधा पैदा करती है, क्योंकि अपने लिए कोई फैसला लेने से उसे अपनी गलती लगती है, अपराध–बोध जगाता है और यहीं से उसका जीवन पराधीनता के हवाले हो जाता है।”[1] “लेखन और ईमानदारी एक दूसरे को सार्थकता देते हैं। लेखन यदि ईमानदारी के साथ हो तो मनुष्यों के लिए मिसाल बनता है। माना जाता है कि रचनाकार संवेदनशील होने के साथ कल्पनाशील भी होता है। मैं हवाई बातों को कल्पनाशीलता की संज्ञा नहीं देती। जिस कल्पनाशीलता से तथ्य कथ्य में बदल जाते हैं। वहीं जीवन के धरातल को सर्जना से हरा–भरा बनाती है।”[2]

मैत्रेयी पुष्पा का लेखन उनके व्यक्तित्व की सम्पूर्ण क्षमता, दक्षता और वैचारिक परिपक्वता को व्यक्त करता है। उनके अनुभवों का नयापन शिल्प व कथ्य दोनों को नूतन बनाता है। इनके कथा–सूत्र, पात्रों में एवं मानव–जीवन में नूतनता का संचार करते हैं। मानव को निरंतर गतिशील रहने की प्रेरणा देते हैं। उसे परंपरा से जुड़ना, कुंठा से मुक्त रखने की प्रवृत्ति को जन्म देते हैं। उनके

उपन्यासों में जो प्रश्न उठाये जाते है, वे अत्यन्त आधुनिक होते है। महानगरीय जीवन को प्रस्तुत करने वाली लेखिकाओं में भी ऐसे विद्रोही मगर तार्किक प्रश्नों के टकराने का साहस कम होता है। मैत्रेयी पुष्पा के स्त्री पात्रों में पैनी प्रश्न आतुरता और संघर्षशीलता है। सच तो यह है कि गाँव उनके यहाँ महज पृष्ठभूमि है। परिवेश से सघन जुड़ाव और गहरे अभिज्ञान के कारण ही वे अपने विचारों को ग्रामीण जीवन में संक्रमित करती है और जनमानस को नई चेतना देती है। महानगरों की चेतना और जागृत वहाँ अधिक बैलेंसपन में हैं।[3]

मैत्रेयी पुष्पा का कथा साहित्य स्त्री के संदर्भ में सदियों पुराने चलन से लेकर आज तक को चुनौती देता है। मैं मानकर चलती हूँ कि सामाजिक नैतिकाताएँ निश्चित ही लेखक की मर्यादाएँ नहीं हो सकती, जिसका वह नियम पूर्वक पालन कर पाये। लेखकीय स्वतंत्रता परम्पराबद्धता, नैतिकता पर समाज के सामने सवाल खड़े करती है, और हर काल में टकराहट की स्थिति बनती है। इसका मुख्य कारण है कि समय का बदलाव शायद यही कारण है कि तथ्यात्मक और कथ्यात्मक ईमानदारी से लवरेज लेखन स्त्रियों के लिए देशव्यापी आन्दोलन का रुप ले रहा है।

इस प्रकार मैत्रेयी पुष्पा का गाढ़ी स्याही का लेखन हमेशा के लिए कटिबद्ध था और जिसमें स्त्रियों की आवाज मुखरित होती रही है।

इदन्नमम :

मैत्रेयी पुष्पा का तीसरा उपन्यास 'इदन्नमम' बहुचर्चित बहुपठित और पुरस्कृत है। सन् 1994 में किताबघर प्रकाशन नई दिल्ली से प्रकाशित हुआ जिसने मैत्रेयी पुष्पा को सुविख्यात लेखिका का दर्जा प्रदान किया। इदन्नमम बुंदेलखण्ड की ग्रामीण आंचलिक पृष्ठभूमि पर लिखा गया एक सार्थक और सफल उपन्यास है। इसमें विन्ध्य के सोनपुरा श्यामली तथा विरगवां गाँव की ग्रामीण जीवन से हमारा परिचय होता है। उपन्यास का समय आजादी के बाद का है। अब गाँवों में जहाँ पंचायतराज स्थापित हो गये है। वहाँ ग्राम प्रधान के नये रुप सामने आते है तथा ग्रामीण जीवन राजनीतिक षड्यंत्रों की चपेट में आने लगा। गाँव में अब तमंचे चलने लगे हैं और रतन यादव और राजू यादव जैसे लोग पिस्तौल की नोंक पर अपने काम करवाते हैं। वकील जज सब उनके वश में है। तीन-तीन औरतों का अपहरण करने वाले रतन यादव का एकमात्र उद्देश्य उन औरतों की संपत्ति को हथियाना मात्र होता है। "तीन विधवाओं की जमीन चाप बैठा है रतन यादव, किसी को भगाकर तो किसी को बहला-फुसलाकर और उससे भी बढ़कर है उसका बेटा राजू यादव। वह पट्टा पिस्तौल की नोंक पर करता है सारे काम।"[4]

'इदन्नमम' मनुष्य की अर्न्तनिहित क्षमता में हमारा विश्वास कुछ और दृढ़ करता है, वह कुछ मायूस तो करता है, लेकिन हताश नहीं। वह बताता है कि सड़ी से सड़ी स्थिति में भी सम्भावना विहीन नहीं होती। जहाँ बड़े पैमाने पर संघर्ष प्रभाव नहीं दिखाई देता हो, वहाँ छोटे पैमाने पर भी कुछ किया जा सकता है। व्यक्ति इतिहास का सिर्फ शिकार नहीं होता वह इतिहास का निर्माता भी होता है।

'इदन्नमम' की कथावस्तु सिर्फ गाँव बनाम शहर की नहीं है। गाँव बनाम गाँव की भी है। गाँव की अपनी पीड़ाओं और उसके बदलते हुए मूल्य-बोध की कहानी राजेन्द्र यादव के शब्दों में नारी-सुलभ चित्रात्मकता के साथ कही गयी है। यही कारण है कि यह दृष्टि आधुनिक भी है। किशोरी मंदा के साथ कैलाश मास्टर बलात्कार करता है, तो कुसुमा भाभी बहुत ही परिपक्वता के साथ समझाती है। जीवन के प्रति स्वस्थ-साहसी नजरिया पति उपेक्षिता कुसुमा को अपने देवर के साथ, ठोस प्रेम की अटूट गाँठ से बाँधता है और वह इस प्रेम की निशानी अपने बच्चे को डंके की चोट पर पालती है- गुपचुप गर्भपात का आश्रय नहीं लेती। दूसरी ओर मंदा की माँ विधवा होने के बाद भी जीने को उद्दाम ख़्वाहिश से भरी हुई है। इसके लिए कौन से जोखिम नहीं उठाती, लेकिन जीवन के इस उत्सव में कभी लंबा उपवास भी जहाँ अंतहीन प्रतीत होने वाली प्रतीक्षा भी कम सुखद नहीं है, जीवन की निशानी है- यह सिद्ध होता है कि मंदा और कमरंद के शांत सम्मोहक प्रसंग से। स्पष्ट है कि मैत्रेयी पुष्पा के पास जीवन की कोई फार्मूलाबद्ध दृष्टि नहीं है। वस्तुतः प्रेम का ज्वार और प्रेम का संयम, दोनों एक ही जगत से आते है और अपने-अपने ढंग से जीवन को समृद्ध करते हैं। यह जगह है व्यक्तित्व की आंतरिक समृद्धि और दृढ़ता।

उपन्यास यह प्रभाव छोड़ने में आज भी पूरी तरह सफल रहा है कि आज भी पुरुष सत्ता का प्राधान्य है। वह सब कुछ करके मूछों पर ताव देता रहता है और नारी का जरा सा स्खलन उसकी बरबादी का कारण बन जाता है, किन्तु अब नारी शक्ति जाग उठी है। अब सामाजिक ढांचे को तोड़ती हुई न केवल अपने अधिकारों को सुरक्षित करेगी वरन् समाज को नई दिशा में आगे बढ़ायेगी। इस उपन्यास का कथानक स्पष्ट करता है कि मैत्रेयी पुष्पा 'इदन्नमम' की सार्थक सोद्देश्य रचना के द्वारा नारी की सोच को एक कदम आगे बढ़ाती है।

चाक :

मैत्रेयी पुष्पा का बहुचर्चित उपन्यास है 'चाक', जो सन् 1997 में राजकमल प्रकाशन से प्रकाशित है। मैत्रेयी पुष्पा का पहला लगभग क्लासिकल उपन्यास इदन्नमम दसवें दशक की महत्वपूर्ण उपलब्धि थी। 'चाक' उनकी कलम का अगला चरण है। गाँवों के रंग रेबो में जीता हुआ आत्मीय दस्तावेज, पुरुष समाज में रहे की अपनी पहचान का संकल्प-पात्र। 'इदन्नमन' का क्षेत्र था बुन्देलखण्ड और चाक घूमता है बज प्रदेश के किसानों के बीच।

यहाँ अलीगढ़ की इग्लाश तहसील का अतरपुर गाँव कथा के केन्द्र में है। गाँव में अनेक जातियाँ है किन्तु वर्चस्व जाटों का है। गाँव पिछड़ा हुआ है विकास के नाम पर गाँव में चकरोड के द्वारा मुख्य सड़क से जोड़ दिया जाता है। सिंचाई के लिए एक सरकारी ट्यूबेल है। अतरपुर के दो एक घरों में बिजली आ गई है और गाँव में एक प्राइमरी स्कूल भी चालू हो गया है। अतरपुर गाँव का मुख्य धंधा खेती है। चाक की कर्मभूमि अतरपुर गाँव की है किन्तु पात्रों की गतिविधियाँ आगरा और अलीगढ़ के मध्य फैली हुई है। उत्तर प्रदेश के ये क्षेत्र कृषि की दृष्टि से विकासशील है तथा सामाजिक दृष्टि से भी। चाक में सामाजिक राजनैतिक व्यवस्था का वर्णन भी गहरे रुप में है। प्रच्छन्न

रुप में जमींदारी प्रथा है। पंचायती राज, राजनीतिक और चुनावी तिकड़म है। भ्रष्टाचार व मुकदमें बाजी है, स्त्री उत्पीड़न है, पुरुष व्यवस्था के खिलाफ स्त्री विद्रोह भी है।

मैत्रेयी पुष्पा का 'चाक' ब्रजक्षेत्र में अलीगढ़ की तहसील इग्लास के एक गाँव छतरपुर को केन्द्र में रखकर विकसित होता है। बुंदेलखण्ड और ब्रज का निकटवर्ती क्षेत्र मैत्रेयी पुष्पा की मुख्य कथाभूमि है। लेकिन क्षेत्र का यह सीमांकन उन्हें आंचलिकता के आग्रह से मुक्त रखता है। एक हजार की आबादी वाला यह गाँव अपनी प्रकृति में लगभग एक वैसा ही गाँव है, देश के स्वाधीन दौर में जैसे गाँव तेजी से बने और विकसित हुए है। इस गाँव–अतरपुर में ब्राह्मण, बनिया और जाट जैसे प्रमुख जातियों के अतिरिक्त तेली, गड़रिया, कुम्हार, खटिक, चमार, नाई और सक्का मुसलमान जैसी अनेक छोटी जातियाँ भी है। फिर भी कुल मिलाकर यह जाटों के वर्चस्व वाला गाँव है। नौवें दशक की विकास योजनाओं ने गाँव को चरणबद्ध तरीके से बदला है। इस विकास ने उसे एक खास पहचान दी है। चकरोड द्वारा गाँव को सड़क से जोड़ दिया गया है। ट्यूबवेल के बहाने गाँव में बिजली भी पहुँची हैं, जिसके कारण कुछ घरों में रेडियो की आवाज गूँजने लगी। अब टीवी आने की चर्चा भी है। गाँव में एक प्राइमरी स्कूल भी है, भले ही बच्चों की पढ़ाई से अधिक वह प्रधान और उसके हाली–मवालियों की राजनीति का अड्डा हो।[5]

'चाक' की कथा नायिका सारंग है जो गुरुकुल में रहकर शिक्षा ग्रहण करती है। उसने 'शकुन्तलम्' और 'कुमार संभव' पढ़ रखा है। सत्यार्थ प्रकाश के साथ से भी वह परिचित है और वर्तमान सामाजिक ढाँचे के अर्न्तगत स्त्री और पुरुष में विभाजक रेखा खींचने वाले दुहरे नैतिक मानदण्ड से चिढ़ है। सारंग का पति रंजीत कृषि से एम.एस.सी. है, किन्तु घर पर रहते हुए कृषि का काम देखता है। 'चाक' की कथा सारंग और रेशम को रेखांकित करती है– 'चाक' के सभी स्त्री पात्र पुरुषों की तुलना में अधिक विकासशील और विस्फोटक है। ये व्यक्तिगत स्तर पर ही नहीं सामाजिक स्तर पर भी उन मूल्यों और रीतियों से जुड़ने का प्रयत्न करती है। जहाँ उन्हें एक व्यक्ति का अधिकार प्राप्त नहीं है। पुरुष सत्तात्मक समाज और परिवार की अनेक सीमा रेखाओं को लांघती है।[6]

मैत्रेयी पुष्पा के उपन्यास 'झूलानट' की कथाभूमि वर्चस्व विमर्श का यही पारिवारिक धरातल है। सीमित फलक और संक्षिप्त कथानक की इस रचना के पारिजात दूरगामी है। सतह पर यह घरेलू किस्म के झगड़े–झंझट को साहित्यिक गुरुत्व और प्रतिज्ञा प्रदान करता हुआ साधारण कथानक प्रतीत होता है जिससे स्त्रियोचित कलह, ईर्ष्या और प्रतिद्वन्दिता का विषद् बखान है, लेकिन यह कलह–कोलाहल कथागत जीवन और जगत् व्यवसाय के दृश्यबंधों का वह जीवन्त और रोचक सिलसिला है जिससे गुजरते हुए उपन्यास बिना किसी वैचारिक या सैद्धान्तिक शब्दाडंबर के दैनिक जीवन और दैनिक अनुभव की ठेठ भाषा में अपने कथ्य को चरितार्थ करता है।

आल्मा कबूतरी' का फलक काफी बड़ा है और उससे भी बड़ा है, लेखिका का लोभ, जो समाज की समाज पर कुकुरमुत्ते सी उगी हर विद्रूप सच्चाई को आग्रह पूर्वक संजो लेना चाहता है। फलतः

कबूतराओं की बदनुमा हालत, कज्जाओं की घृणा और हृदयहीनता, पुलिस का अमानुषिक बर्बर रूप, चंबल के बीहड़ों से निकलकर डाकुओं का विधान सभाओं में प्रवेश, पुलिस-अपराधियों और राजनीति का गठबंधन आदि पर टुकड़ा-टुकड़ा प्रकाश डालकर यह उपन्यास को कोलाज का रुप दे डालता है। इससे कबूतराओं के संघर्ष की केन्द्रीय कथा का प्रभाव विश्रृंखल हुआ है। बेशक कोई भी व्यक्ति जन्म से महान नहीं होता है। परिस्थितियाँ ही उसे तोड़ती या बनाती हैं। इस प्रक्रिया में भीतरी और बाहरी संघर्ष ही उसे वह जमीन देता है, जिस पर चलकर वह एक साथ हवा सा हल्का और चट्टान-सा मजबूत बन जाता है। कदम बाई छन्दग्रस्त रहकर जीवन भर आत्म छलना का शिकार बनी रहती है। यदि घबराया हुआ मांसाराम आत्मरक्षा के लिए उससे संधि न करता।

'आल्मा कबूतरी' कबूतरा जाति की कथा मात्र नहीं है। वह समकालीन राजनीति की दिशाहीनता, अपराधीकरण, सत्ता संघर्ष, बेरोजगारी तथा जीवन मूल्यों के घोर पतन की यथार्थ गाथा भी है। सामाजिक जड़ता को तोड़ती और पारंपरिक रुढ़ियों को चुनौती देती हुई आल्मा जैसी दलित नारी की अपराजेय, जिजीविषा, समकालीन नारी चेतना को शक्ति और प्रेरणा देने वाली है।[7]

इस प्रकार मैत्रेयी पुष्पा अल्मा कबूतरी के द्वारा प्रमाणिक एवं सटीक रचना धर्मिता का परिचय देती है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. मैत्रेयी पुष्पा, सुनो मालिक सुनो, पृ० सं० 9
2. मैत्रेयी पुष्पा, सुनो मालिक सुनो, पृ० सं० 11
3. डॉ० शशिकला त्रिपाठी, उत्तरशती के उपन्यासों में स्त्री, पृ० स० 2
4. मैत्रेयी पुष्पा, इदन्नमम, पृ० सं० 143
5. दया दीक्षित, मैत्रेयी पुष्पा : तथ्य और सत्य, पृ० स० 57
6. डॉ० शशिकला त्रिपाठी, उत्तरशती के उपन्यासों में स्त्री विमर्श, पृ० 63
7. डॉ० रामचन्द्र तिवारी, हिन्दी उपन्यास, पृ० 194

◆◆◆

जनजातीय संस्कृति : आत्म पहचान, समस्या एवं समाधान

सुरेश कुमार
शोध छात्र, ईश्वर शरण पी०जी० कॉलेज, प्रयागराज
डॉ. धीरज कुमार चौधरी
एसोसिएट प्रोफेसर, ईश्वर शरण पी०जी० कॉलेज, प्रयागराज

शोध–सारांश
किसी भी सरल समाज के लिए मूल्यवान उसकी संस्कृति होती है। संस्कृति ही उस समुदाय को विशेष पहचान दिलाती है तथा उसे अस्तित्व में बनाए रखती है। किसी भी समुदाय के समक्ष अस्मिता या पहचान (आइडेंटिटी) की समस्या तब उत्पन्न होती है जब उस समुदाय की सांस्कृतिक व्यवस्था के ऊपर बाह्य आक्रमण होता है तथा उस समुदाय को यह भय सताने लगता है कि उसकी पहचान अब विघटित होने वाली है। अतः प्रत्येक सांस्कृतिक समूह को यह अपेक्षा होना स्वाभाविक है कि उसकी संस्कृति भी राष्ट्रीय संस्कृति का अभिन्न अंग बने। देश को भाषाई एवं सांस्कृतिक क्षेत्र के आधार पर पुनर्गठित करने का प्रयास आजादी के बाद आरंभ किया गया था।

प्रमुख बिन्दु
बहुसांस्कृतिक, बहुप्रजातीय, औद्योगिक, प्रागैतिहासिक, निर्ममतापूर्ण, ग्रीष्मकालीन राजधानी, हस्तांतरणीय।

भारत एक बहुसांस्कृतिक, बहुभाषिक, बहुप्रजातीय, तथा बहुक्षेत्रीय राष्ट्र है। इस देश का संविधान विविधता में एकता को बनाए रखने के लिए कृत एवं दृढ़ संकल्प लिए हुए है। इसका मुख्य उद्देश्य देश के विभिन्न क्षेत्रों की सांस्कृतिकता को बनाए रखना था।[1] लेकिन अभाग्यवश राज्य पुनर्गठन की प्रारंभिक प्रक्रिया राजनीतिक दुराग्रह का शिकार हो गई तथा देश के अनेक सांस्कृतिक क्षेत्र राज्य के रूप में मान्यता पाने में विफल हो गए। झारखंड, उत्तरांचल, छत्तीसगढ़, मयूरभंज, गोरखालैंड, बोडोलैंड, तेलंगाना, नीलगिरी क्षेत्र, दंडकारण्य इत्यादि। झारखंड, उत्तरांचल एवं छत्तीसगढ़ 2000 के अंत में राज्य के रूप में स्थान पा चुके हैं।[2]

अन्य सांस्कृतिक क्षेत्र अभी भी दूसरे राज्यों से जुड़े हुए हैं। जनजातीय सांस्कृतिक क्षेत्र जनजातीय संस्कृति को अपनी विरासत के रूप में संजोये हुए हैं।[3] जनजातीय समुदाय में हम प्रकृति एवं संस्कृति के बीच संतुलन पाते हैं। प्रकृति जनजातियों का भरण–पोषण करती रही है तथा

जनजातियां प्रकृति का संपोषण करती रही हैं। इस प्रकार जनजातीय संस्कृति एवं प्रकृति के बीच आरंभ से ही आपसी निर्भरता बनी हुई है। यह संतुलन प्रागैतिहासिक काल में स्थापित हुआ तथा आज तक जारी हैं। एक के बिना दूसरे का जीवित रहना असंभव है।[4] जनजातियों का निवास स्थान वन क्षेत्र, पहाड़ी क्षेत्र, पठारी क्षेत्र, समुद्र तटीय क्षेत्र, मरूस्थल क्षेत्र तथा द्वीप समूह रहे हैं। उन स्थानों की खुदाई से पता चलता है कि जनजातीय क्षेत्र मानव विकास की आरंभिक कहानी प्रस्तुत करते हैं। आज बिरहोर, पहाड़ी खरिया, सौरिया पहाड़िया, खोंड, अभुज मारिया, बैगा इत्यादि जनजातियां हैं जो अपने अस्तित्व के लिए प्रकृति पर पूर्णतः निर्भर हैं। जंगल से हटकर घाटियों एवं समतल मैदान में रहने वाली जनजातियां भी अपने आपको प्रकृति के अनुरूप बना ली हैं। इसके कारण जनजातीय समाजों में प्रकृति तथा संस्कृति के बीच अनोखा मिलन एवं पारस्परिकता के दृश्य उपस्थित होते हैं। यही जनजातीय संस्कृति की मूल पहचान है। आज हम वैज्ञानिक एवं आधुनिक युग में जी रहे हैं। वैज्ञानिक अविष्कार तथा तकनीकी विकास के कारण जनजातीय क्षेत्रों में आज उद्योग के जाल बिछाए जा चुके हैं। इस प्रकार जनजतीय क्षेत्र विकास की चरम सीमा पर पहुंच चुके हैं। लेकिन समस्या भी यहीं से शुरु होती है। जनजातीय क्षेत्रों में औद्योगिक विकास के साथ ही जनजातीय पहचान की समस्या भी खड़ी हो गई है।[5]

आज औद्योगिक विकास के लोभ ने सम्पूर्ण जनजातीय क्षेत्र को आक्रांत कर दिया है। जनजातीय क्षेत्रों में आजादी प्राप्ति के दो सौ वर्ष पहले जितनी पर्यावरणीय क्षति हुई थी, उससे कहीं ज्यादा पर्यावरणीय क्षति आजादी प्राप्ति के 50 वर्षों में हो गई है। खान-खदानों की अनियंत्रित खुदाई एवं भारी कल-कारखानों की सघन स्थापना से 60 प्रतिशत क्षेत्र का वन आच्छादन मात्र 13 प्रतिशत पर उतर आया है।[6] प्रकृति पर नियंत्रण तथा प्रकृति का निर्ममतापूर्ण शोषण करने वाली आबादी का प्रवेश जनजातीय क्षेत्रों में हो चुका है। इनके प्रकृति के प्रति आक्रामक व्यवहार के कारण प्रकृति के प्रति वफादारी द्रुतगति से क्षीण होती जा रही है। इसके कारण प्रकृति तथा संस्कृति के बीच असंतुलन की स्थिति उत्पन्न हो गई है। आज कभी राज्य की ग्रीष्मकालीन राजधानी कहलाने वाला झारखंड क्षेत्र समतल मैदानों की तरफ तपता हुआ नजर आ रहा है। वर्षा की कमी इस क्षेत्र में हो गई है। पानी का स्तर और नीचे चला गया है। औद्योगिक कचरों से यहाँ की नदियों का जल प्रदूषित हो गया है तथा पीने योग्य नहीं रह गया है। कोयला क्षेत्रों में वायु प्रदूषण की समस्या उत्पन्न हो गई है। विशाक्त एवं खतरनाक खनिजों की खुदाई के कारण विकलांग शिशु उत्पन्न हो रहे हैं। संस्कृति तथा प्रकृति में असंतुलन के कारण जनजातीय आबादी का प्रवसन एवं पलायन भी उसी गति से हो रहा है। इस असंतुलन के कारण जनजातीय पहचान संकट के दौर से गुजर रही है।[7]

भारत की भूमि में निषाद, किरात, द्रविड़ तथा आर्य भाषा परिवारों का मिलन हुआ है। जनजातीय बंधुओं के बीच इन सभी भाषाओं के प्रयोगकर्ता मिलते हैं। जनजातीय क्षेत्रों में इन सभी भाषाई परिवारों की भाषाएं बोली जाती हैं। देश के विभिन्न जनजातीय क्षेत्रों में भिन्न-भिन्न जातियों एवं

प्रजातियों की आबादी पिछले 2000 वर्षों में प्रवेश कर गई हैं। ये लोग अपने साथ अपने विश्वास एवं धर्म की विरासत भी लेकर आए। लेकिन छिटपुट घटनाओं को छोड़कर किसी बड़ी लड़ाई का उदाहरण जनजातीय क्षेत्रों में नहीं मिलता है। यहाँ के लोग आपस में नहीं उलझे। न तो जनजाति-जनजाति आदिवासी और न ही गैरजनजाति-जनजाति। जनजाति-गैरजनजाति के बीच आपसी लड़ाई के उदाहरण के रूप में (1832—33) कोल विद्रोह का नाम लिया जाता है। लेकिन यह विद्रोह मूलतः अंग्रेजों की फूट डालो और राज करो की कुचाल एवं दुष्प्रचार का परिणाम था।[8] यह लड़ाई अंग्रेजों द्वारा कर वसूली के लिए थोपे गए ठेकेदारों के विरुद्ध लड़ी गई थी लेकिन अंग्रेजों ने इसे स्थानीय गैर-जनजातियों की ओर मोड़ दिया था। झारखंड क्षेत्र के लिए यह अत्यंत दुर्भाग्यपूर्ण घटना थी। किन्तु 1856 के संथाल विद्रोह, 1857 के सिपाही विद्रोह और 1895—1900 का बिरसा विद्रोह में यहाँ के लोगों ने एक साथ लड़ाई लड़ी। जनजातीय क्षेत्र में सौहार्द्रपूर्ण वातावरण के निर्माण में सांस्कृतिक एवं सामाजिक इतिहास की भूमिका महत्वपूर्ण रही है। जनजातीय क्षेत्र के सांस्कृतिक-सामाजिक इतिहास के अनुसार सहिया या मितान प्रथा ने जनजातीय क्षेत्रों में जनजातियों एवं गैर-जनजातियों के बीच सौहार्द्रपूर्ण वातावरण निर्मित करने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई है। इस प्रथा के अनुसार जो भी व्यक्ति या समुदाय जनजातीय लोगों के शरण में आ जाता है, उसे पुराने सामाजिक संबंधों का विस्तार मान लिया जाता है। इसी प्रथा द्वारा पिछले दो हजार वर्षों में जो भी जनजातियों की शरण में आ गया उसे साथी या मित्र बना लिया जाता है। इसी प्रथा द्वारा जनजातीय समाज नवागंतुकों को अपना साथी बनाते रहे हैं। इस प्रकार झारखंड की सहिया प्रथा जनजातीय संस्कृति की एक पहचान है।[9]

लेकिन आज सहिया प्रथा भी संकट के दौर में पहुंच चुकी है। जनजातीय क्षेत्रों में औद्योगिक विकास के कारण नवागंतुक बाहरी लोगों का प्रवेश बहुत अधिक हुआ है। इससे जनजातीय क्षेत्रों में जनसंख्या का बोझ बढ़ गया। अब सद्भावना के स्थान पर दुर्भावना का विकास हुआ। जनजातीय व्यवहार के खुलेपन का नवागंतुकों द्वारा गलत अर्थ लगाया गया तथा अनुचित लाभ उठाया गया। नवागंतुकों द्वारा जनजातीय भूमि हड़पी गई तथा जनजातियों को तरह-तरह से शोषित किया गया। आज का जनजातीय क्षेत्र सहिया प्रथा विहीन हो गया है।[10] जनजातीय क्षेत्र के जितने भी नगर हैं वहां शोषकों, उत्पीड़कों, रंगदारों, कर्जदारों, अपराधियों लुटेरों इत्यादि का अड्डा बन गया है। ऐसी स्थिति में जनजातियों को अपनी संस्कृति एवं सांस्कृतिक इतिहास को बचा पाना असंभव हो गया है। इस प्रकार जनजातियों की पहचान को संकट की समस्या से जूझना पड़ रहा है।[11]

जनजातीय संस्कृति की पहचान उनके बीच पाए जाने वाले समतामूलक समाज से बनती है। जहाँ सम्पूर्ण भारतीय उपमहाद्वीप की सामाजिक व्यवस्था की पहचान हिन्दू जाति-वर्ण व्यवस्था से होती है वहीं भारतीय जनजातियों की पहचान समतामूलक समाज से की जाती है। हिन्दू समाज की सामाजिक व्यवस्था जाति संस्तरण पर आधारित है। विभिन्न हिन्दू जातियों का समाज में स्थान एक समान नहीं है। कुछ जातियों का स्थान समाज में उच्च रहा है। कुछ जातियों का समाज में निम्न

रहा है तथा कुछ जातियाँ मध्य स्थान रखती हैं। लेकिन इस तरह का सामाजिक संस्तरण जनजातियों में नहीं पाया जाता है।[12] जनजातियों के निवास स्थान सुदूर जंगली, पहाड़ी, समुद्र तटीय, मरूस्थल तथा द्वीप समूह थे। यही कारण है कि हिन्दू सामाजिक व्यवस्था का प्रभाव उनके बीच अपेक्षाकृत कम रहा। जनजातीय समाज में सभी जनजातियों का स्थान एक समान होता है। उनके बीच ऊँच-नीच का भेदभाव नहीं होता है। जनजातीय समाज में अंतर सामाजिक समानता के साथ-साथ स्त्री-पुरूष के बीच भी समानता पाई जाती है। जनजातीय महिलाएं अपने समाज के पुरुषों के साथ समान सहभागिता दिखाती है। जनजातीय महिलाएं व्यवहार में अपेक्षाकृत अधिक स्वतंत्र है। जीवन के अधिकांश क्षेत्रों में पुरुषों के साथ उनकी सहभागिता दिखाई देती है। उन्हें हिन्दू महिलाओं के समान अनेक प्रकार के सामाजिक निषेधों तथा परदा प्रथा का पालन नहीं करना पड़ता है।[13]

जनजातीय समाज में समानता मानवेतर परिधि तक चली जाती है। जिस व्यक्ति के तीर से कोई शिकार होता है, उस व्यक्ति को अपने साथ-साथ उस तीर का भी हिस्सा मिलता है। अगर कोई कुत्ता शिकार में सहयोग करता है, तब उसे भी समान हिस्सा दिया जाता है।[14]

ग्राम प्रधान, ग्राम पुजारी, अंतर ग्राम प्रधान समाज के सदस्यों द्वारा प्रतीकात्मक सम्मान पाते हैं, लेकिन आम सदस्य तथा उनकी हैसियत में कोई विशेष फर्क नहीं होता है। जनजातीय समाज में श्रम की महत्ता के पीछे समानता का भाव पाया जाता है। अंग्रेजों के शासनकाल तथा आजादी के बाद जनजातीय क्षेत्रों में औद्योगिक विकास की गति तीव्र हुई। इसके कारण बाहरी लोगों का अधिक से अधिक संख्या में प्रवेश जनजातीय क्षेत्रों में हुआ। बाहरी लोगों द्वारा ऊँच-नीच, जात-पात, अमीर-गरीब इत्यादि के भेद को जनजातीय समाज में भी फैलाया गया। दहेज प्रथा, घुसखोरी, सूदखोरी, चोरी, डकैती, दाई रखने की प्रथा, बलात्कार, वेश्यावृत्ति, बेरोजगारी इत्यादि जैसे सामाजिक रोगों को जनजातीय समुदायों के बीच फैलाया गया। बाहरी लोग जनजातीय क्षेत्र की सत्ता को भी अपने हाथ में ले लिए। दहेज, परदा प्रथा, तड़क-भड़क, दिखावा जैसे रोग जनजातीय समाज को भी लग गये हैं। इस तरह समतामूलक जनजातीय सांस्कृतिक पहचान संकट की स्थिति में पहुंच गई है।[15]

सामुदायिकता पर आधारित अर्थव्यवस्था जनजातीय संस्कृति की पहचान है। जनजातीय क्षेत्र के जमीन, जंगल तथा जल पर संपूर्ण समुदाय का अधिकार होता है। जंगल, जमीन तथा जल व्यक्तिगत संम्पत्ति न होकर सामुदायिक संम्पत्ति होते हैं। व्यक्ति के ऊपर उठकर संपूर्ण समाज की चिंता करने वाली जनजातीय सांस्कृतिक व्यवस्था को व्यक्तिगत संपत्ति के समर्थक साम्राज्यवादी प्रशासकों ने भी विलकिंसन रूल, छोटा नागपुर टिनेंसी एक्ट तथा संथाल परगना टिनेंसी एक्ट के रूप में स्वीकार किया था।[16] सामुदायिकता पर आधारित प्रथाओं को ब्रिटिश शासकों ने भी कानूनी स्वीकृति प्रदान की थी। इन तीनों कानूनों के अनुसार जमीन किसी व्यक्ति की नहीं है। यह पूरे

समुदाय की संपत्ति है। अतः इसका हस्तांतरण कोई व्यक्ति नहीं कर सकता है। लेकिन जब जनजातियों का संपर्क व्यक्तिगत संपत्ति की धारणा एवं प्रथा वाले समाजों से हुआ, तब जनजातियों ने भी मान लिया की जमीन उसकी व्यक्तिगत संपत्ति है क्योंकि रिकार्ड उसके नाम पर बनाया गया है। आरंभ में छोटा नागपुर एवं संथाल परगना की जनजातीय एवं गैर-जनजातीय दोनों प्रकार की जमीन अहस्तांतरणीय थी। लेकिन व्यक्तिगत संपत्ति के हितैषियों ने इस कानून में संशोधन कराकर गैर-जनजातीय भूमि को हस्तांतरणीय बनवाया।[17] जनजातीय जमीन को भी कोओपरेटिव सोसायटी, हाउसिंग सोसायटी इत्यादि के माध्यम से हस्तांतरित कराया गया। रेलवे लाइन, सड़क, स्टेशन, उद्योग, कार्यालय, स्कूल, कॉलेज, अस्पताल इत्यादि के नाम पर सरकार द्वारा भी जनजातीय भूमि का अधिग्रहण हुआ। सरकारी नौकरी तथा व्यवसाय के कारण भी जनजातीय सामुदायिक संपत्ति व्यक्तिगत संपत्ति का रूप धारण करते जा रही है। अब जनजातीय अर्थव्यवस्था भी गुजर-बसर के लिए न होकर लाभ की ओर अग्रसर हो रही है। झारखंड क्षेत्र में अनेक सरकारी परियोजनाओं के कारण जनजातीय जनसंख्या को विस्थापन का शिकार होना पड़ रहा है। विस्थापित होकर यहाँ की जनजातीय जनसंख्या दूसरे राज्यों में पलायन कर रही है।[18] जनजातीय जनसंख्या का पलायन महानगरीय क्षेत्रों में भी खूब हो रहा है। प्रवासी मजदूर के रूप में जनजातीय लोग दूसरे राज्यों तथा महानगरों में श्रम शक्ति के रूप में काम कर रहे हैं। दिल्ली में झारखंड क्षेत्र की 25—30 हजार महिलाएं दाई के रूप में काम करती हैं। कोलकाता, मुंबई तथा चेन्नई जैसे महानगरों में भी उनकी अच्छी संख्या है। असम, नागालैंड, पंजाब, हरियाणा तथा अंडमान एवं निकोबार में झारखंड की जनजातियां जाकर प्रवासी मजदूर के रूप में बस गई हैं। अकेले असम में इनकी संख्या करीब 50 लाख है। लेकिन दूसरे राज्यों में इन्हें जनजाति के रूप में मान्यता नहीं प्राप्त है। इन्हें जनजाति के रूप में नहीं गिना जाता है। एक ओर झारखंड से जनजातीय जनसंख्या का विस्थापन एवं पलायन हो रहा है तो दूसरी ओर झारखंड जैसे जनजाति बहुल क्षेत्र में गैर-जनजातीय जनसंख्या प्रवेश कर रही है। झारखंड में जनजाति गैर जनजाति अनुपात पहले 70:30 था जो अब 30:70 हो गया है।[19]

जनजातीय क्षेत्र विशेषकर झारखंड के पास एक संघीय शासन व्यवस्था का कम से कम पिछले दो हजार वर्षों का इतिहास रहा है। इस क्षेत्र का प्रत्येक जनजातीय गांव एक विलेज रिपब्लिक (ग्राम जनतंत्र) हुआ करता था। यह ग्राम अपने जीवन में अधिकांश मामलों में स्वतंत्र होता था। ग्राम शासन के अतिरिक्त क्षेत्र विशेष में अंतर ग्राम शासन की भी व्यवस्था थी जिसे पड़हा, पीर, परगनैत पट्टी इत्यादि नामों से जाना जाता था। विभिन्न क्षेत्रों के पड़हा राजा, मानकी या परगनैत साल में एक बार झारखंड महाराज के दर्शनार्थ झारखंड की राजधानी सुतियांबे में आते थे। ये लोग महाराज से अपना सुख-दुख सुनाते थे तथा लौटने के पहले अपनी स्मृति स्वरूप सलामी दे जाते थे। इस शासन व्यवस्था में कोई भी निर्णय सर्वसम्मति या आम सहमति से लिया जाता था। किसी के द्वारा कोई निर्णय थोपा नहीं जाता था। आम सहमति तक पहुंचने के लिए लोग धैर्यपूर्वक इंतजार

करते थे। आम निर्णय के विरुद्ध कहीं और जाने का सवाल नहीं था। बड़े से बड़े अपराध के लिए भी मृत्युदंड नहीं दिया जाता था। ज्यादा से ज्यादा उसे जनजाति से या देश से निकाल दिया जाता था। लेकिन आधुनिक ग्राम पंचायत, थाना, कचहरी इत्यादि के अस्तित्व में आ जाने के कारण झारखंड की परंपरागत जनतंत्रमूलक शासन व्यवस्था पर नकारात्मक प्रभाव पड़ा है। उनकी सांस्कृतिक पहचान के रूप में जाने वाली ग्राम प्रधान, ग्राम पंचायत तथा अंतरग्राम पंचायत व्यवस्था विलोपित हो गई है।[20]

प्रतिवादी धर्म दर्शन जनजातीय संस्कृति की पहचान रही है। यह धर्म सहिष्णुता पर आधारित रहा है। इस धर्म को आदि धर्म या सरना धर्म के नाम से भी जाना जाता है। इस धर्म में पहाड़, नदी, जंगल, पेड़-पौधा, पशु-पक्षी, झरना इत्यादि को देवी-देवताओं का वास स्थान माना गया है। इस धर्म में आत्मावाद में विश्वास व्यक्त किया जाता है। आत्मा के पुनर्जन्म में भी विश्वास किया जाता है। पूर्वज पूजा आत्मावाद का ही रूप है। इस धर्म में बिना किसी मध्यस्थता के सीधे जुड़ने की स्वतंत्रता तथा संभावना थी। सरल धार्मिक अनुष्ठान एवं कर्मकांड भी इस धर्म की विशेषता रही है। सजीव-निर्जीव के बीच सह-अस्तित्व की समानता इस धर्म के दर्शन में दिखाई पड़ती है। परमेश्वर सिंग बोंगा, चांदो बोंगा, धर्मेश, माता धरती इत्यादि माता, पिता तथा पितामह से जुड़े होते हैं। इनके बीच परमेश्वर एवं पित्तर अत्यंत नजदीक एवं साथ-साथ रहते हैं।[21]

जनजातियों के आचरण में छल, प्रपंच, झूठ इत्यादि का अभाव पाया जाता है। जनजातीय समुदाय में सहिष्णुता पायी जाती है। ये लोग हिन्दू बने, बौद्ध बने, जैन बने, मुसलमान बने तथा ईसाई बने, लेकिन कभी भी वृहत स्तर का सांप्रदायिक दंगा धर्मांतरण के कारण नहीं हुआ। सभी धर्म के अनुयायी जनजाति सहिष्णुतापूर्वक साथ-साथ रहते आए हैं तथा रह रहे हैं।[22]

ये लोग त्योहार को भी सामूहिक स्तर पर मनाते हैं। विभिन्न देवी-देवताओं की पूजा सामूहिक एवं सामुदायिक स्तर पर की जाती है। सामुदायिक स्तर पर बलि दी जाती है। सामुदायिक स्तर पर भोज दिए जाते हैं तथा सामुदायिक स्तर पर नृत्य एवं गीत का आयोजन किया जाता है।[23] लेकिन अब इनके बीच भी धार्मिक अवसर पर दिखावा बढ़ गया है। पर्व-त्योहार के अवसर पर जुलूस के रूप में सामूहिक शक्ति प्रदर्शन की प्रवृत्ति हावी हो गई है। सरहुल तथा करमा पर्व के लिए जबरदस्ती चंदा वसूले जाते हैं। चंदा के लिए लोगों को डराया-धमकाया भी जाता है। इससे जनजातीय संस्कृति की पहचान धूमिल हुई है।[24]

धर्मांतरण के कारण भी इनको अपनी सांस्कृतिक पहचान गवानी पड़ी है। जनजातियां विभिन्न धर्मों की अनुयायी हैं तथा उन धर्मों के विश्वास एवं पर्व-त्योहार अपना लिए हैं। वे अब हिन्दू, बौद्ध, ईसाई, मुसलमान इत्यादि बन गए हैं।[25]

जनजातीय कला एवं साहित्य लोक मनोरंजन के लिए होते हैं। ये किसी व्यक्ति की संपत्ति न होकर पूरे समाज की संपत्ति होते हैं। जनजातीय कला एवं साहित्य मौखिक परंपरा के रूप में एक पीढ़ी

से दूसरी पीढ़ी तक हस्तांतरित होते हैं।[26] जनजातीय कला एवं साहित्य अर्थोपार्जन के लिए नहीं वरन् सामुदायिक मनोरंजन के लिए होता है, लेकिन आजकल जनजातीय लोग अपने परंपरागत नृत्य, गीत, संगीत, कथा, कहानी, पहेली, बुझैनिया, मुहावरा इत्यादि को भूलते जा रहे हैं। इसके कारण जनजातीय कला एवं साहित्य विलुप्त होने के कगार पर पहुंच गई है। अब जनजातीय लोग भी लाउडस्पीकर बजाकर, कैसेट से गाना बजाकर, डिस्को डांस करके मनोरंजन करते हैं।[27]

उपरोक्त विवरण से स्पष्ट होता है कि जनजातीय संस्कृति के जो मूल पहचान तत्व हैं उन्हें संक्रमण के दौर से गुजरना पड़ रहा है। ये तत्व संकट की स्थिति में आ गए हैं। इसीलिए जनजातियों के समक्ष आज पहचान की समस्या उठ खड़ी हुई है। हिन्दूकरण, इस्लामीकरण, ईसाईकरण, पश्चिमीकरण नगरीकरण तथा औद्योगीकरण प्रक्रियाओं के कारण भी उन्हें सांस्कृतिक पहचान की समस्या का सामना करना पड़ रहा है। अब जनजातियां जनजातियां न होकर हिन्दू, जैन, बौद्ध, मुसलमान, ईसाई हो गई है। जैन, बौद्ध, मुसलमान तथा ईसाई जनजातियों को लोग जनजाति न कहकर उन्हें धर्म के नाम से पहचान करते हैं।[28]

जनजातीय सांस्कृतिक पहचान संकट की समस्या के समाधान हेतु जनजातियों के मध्य जनजागरण अभियान चलाना आवश्यक है। जनजागरण अभियान के माध्यम से जनजातियों को यह बताना होगा कि किस प्रकार उनकी सांस्कृतिक पहचान संकट में है तथा किस प्रकार उनका अस्तित्व भी खतरे में आ गया है। उन्हें यह बताना होगा कि भारतीय संस्कृति में उनका महत्वपूर्ण योगदान रहा है। वे केवल कल्याण योजनाओं के लाभार्थी नहीं, वरन् भारतीय संस्कृति के महान दाता रहे हैं। उनकी सांस्कृतिक प्रतिभा से भारतीय राष्ट्रीय संस्कृति समृद्ध हुई है, लेकिन आज उनकी संस्कृति खतरे में पड़ गई है। किसी भी समुदाय के लिए संस्कृति जीवन का आधार है।[29] संस्कृति के अभाव में समुदाय अस्तित्वहीन हो जायेगा। इस प्रकार के जनजागरण अभियान द्वारा जनजातियों में आत्म विश्वास जगाना होगा। उन्हें बतलाना होगा कि हिन्दू संस्कृति के अनेक तत्व जनजातीय संस्कृति से शामिल किए गए हैं। महादेव, वृक्ष, सांप चैत्य इत्यादि की पूजा जनजातीय संस्कृति से हिन्दू संस्कृति में ली गई है।[30]

लोक कथा, लोक गाथा, लोक नृत्य, लोक गीत, लोक नाटक, बुझेनियां, पहेली इत्यादि के माध्यम से जनजातियों को अपनी संस्कृति के प्रति सचेत करना होगा। इस कार्य को अंजाम देने के लिए युवाओं का एक कैडर तैयार करना होगा। यह कैडर अतीत की पृष्ठभूमि में वर्तमान जनजातीय समाज को अपनी संस्कृति के प्रति जागृत करेगा।[31]

जन आंदोलन के माध्यम से जनजातीय शोषकों पर दबाव दिया जाना चाहिए ताकि शोषक अपने शोषण पूर्ण एवं अन्याय पूर्ण रवैया को छोड़ सकें। इसमें सहानुभूति रखने वाले संचार माध्यमों की सहायता भी ली जानी चाहिए। संचार माध्यमों की सहायता से आंदोलन को अधिक बल मिलता है।[32] जन आंदोलन के माध्यम से शोषकों का ध्यान आकर्षित किया जा सकता है तथा उन्हें बातचीत एवं समझौते के लिए विवश किया जा सकता है। आंदोलन के माध्यम से सारा काम-काज

ठप किया जा सकता है।[33] आंदोलनकारियों में इतनी ताकत भर दिया जाना चाहिए ताकि वे अपने अधिकार एवं हक के लिए कुछ भी सहर्ष कर सकें एवं सहर्ष कुर्बानी भी जरूरत पड़ने पर दे सकें। गांधी जी ने असहयोग आंदोलन के बल पर अंग्रेजों को बाहर भगा दिया था। झारखंड आंदोलन में भी आर्थिक नाकेबंदी की गई है। इस तरह आंदोलन शांतिपूर्ण ढंग से या उग्र रूप से भी चलाया जा सकता है।[34]

किसी आंदोलन का उद्देश्य विपक्ष या विरोधियों को वार्ता के लिए विवश करना होता है। जब विरोधी वार्ता के लिए तैयार होते हैं तब समस्याओं के निराकरण की दिशा में प्रयास आरंभ होता है। सत्ता पक्ष को वार्ता एवं समझौते के लिए विवश करके अपने हितों की पूर्ति की जा सकती है।[35]

निष्कर्ष

जन आंदोलन के माध्यम से सत्ता पक्ष को वार्तालाप के लिए तैयार किया जा सकता है। वार्ता के क्रम में अपनी मांगों को उनके समक्ष पेश किया जा सकता है। मांग मनवाने के लिए उन्हें तैयार कराया जा सकता है। वार्ता तभी सफल कहलाती है जब लोग अपनी मांग को मनवाने में सफल हो जाते हैं। वार्ता विफल भी हो जाती है। लेकिन वार्ता विफल हो जाने पर आगे की वार्ता का द्वार बंद नहीं किया जाना चाहिए। वार्ता एक बार या दो बार विफल हो सकती है, लेकिन तीसरी बार सफल भी हो सकती है। वार्ता के क्रम में कुछ बिन्दुओं पर समझौता भी अनिवार्य होता है। समझौता या आम सहमति भी सफलता का परिचायक है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. श्रीवास्तव कृष्ण चन्द्र, प्राचीन भारत का इतिहास तथा संस्कृति, यूनाइटेड बुक डिपो, 21, यूनिवर्सिटी रोड, इलाहाबाद –211002, सन 2017, पृ0 सं0 14
2. वही, पृ0 सं0 16
3. पाण्डेय गया, भारतीय जनजातीय संस्कृति, कॉन्सेप्ट पब्लिसिंग कम्पनी, ए/15–16, कामर्सियल ब्लॉक, मोहन गार्डेन, नई दिल्ली–110059, सन 2007, पृ0 सं0 422
4. वही, पृ0 सं0 423
5. वही, पृ0 सं0 424
6. वही, पृ0 सं0 425
7. वही, पृ0 सं0 428
8. वही, पृ0 सं0 431
9. वही, पृ0 सं0 435
10. गुप्ता रमणिका, आदिवासी अस्मिता की संस्कृति, अनन्या प्रकाशन, ई–17, पंचशील गार्डन, नवीन शाहदरा, दिल्ली–110032, सन 2018, पृ0 सं0 32
11. वही, पृ0 सं0 33
12. वही, पृ0 सं0 34
13. वही, पृ0 सं0 38
14. वही, पृ0 सं0 52
15. वही, पृ0 सं0 88

16. हसनैन नदीम, जनजातीय भारत, जवाहर पब्लिशर्स एण्ड डिस्टीब्यूटर्स, नई दिल्ली–110016, सन 2017, पृ0 सं0 331
17. वही, पृ0 सं0 334
18. वही, पृ0 सं0 335
19. वही, पृ0 सं0 339
20. वही, पृ0 सं0 341
21. पाण्डेय गया, भारतीय जनजातीय संस्कृति, कान्सेप्ट पब्लिसिंग कम्पनी, ए/15–16, कॉमर्सियल ब्लाक, मोहन गार्डेन, नई दिल्ली–110059, सन 2007, पृ0 सं0 429
22. वही, पृ0 सं0 430
23. गुप्ता रमणिका, भारत का आदिवासी स्वर, अनन्या प्रकाशन, ई–17, पंचशील गार्डन, नवीन शाहदरा, दिल्ली–110032, सन 2018, पृ0 सं0 19
24. वही, पृ0 सं0 20
25. वही, पृ0 सं0 40
26. वही, पृ0 सं0 42
27. वही, पृ0 सं0 44
28. तलवार वीर भारत, झारखण्ड के आदिवासियों के बीच, भारतीय ज्ञानपीठ, 18, इंस्टिट्यूशनल एरिया, लोदी रोड, नई दिल्ली–110003, सन 2019, पृ0 सं0 205
29. वही, पृ0 सं0 208
30. वही, पृ0 सं0 209
31. वही, पृ0 सं0 216
32. वही, पृ0 सं0 213
33. वही, पृ0 सं0 214
34. मीणा डॉ0 रमेश चन्द्र, आदिवासी विमर्श, राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, प्लॉट नं0 1 झालाना, सांस्थानिक क्षेत्र जयपुर–302002, सन 2013, पृ0 सं0 4
35. वही, पृ0 सं0 5

◆◆◆

प्रवासी हिन्दी साहित्य में नारीवादी दृष्टिकोण

रेनू
शोध छात्रा
डॉ. आदित्य कुमार त्रिपाठी
सहायक आचार्य, हिंदी विभाग
एस. एस. खन्ना महिला महाविद्यालय

हिंदी साहित्य के आँचल में जहाँ एक ओर स्त्री-विमर्श, दलित-विमर्श, आदिवासी-विमर्श, अल्पसंख्यक विमर्श आज दिखाई दे रहे हैं, वहीं प्रवासी विमर्श भी उभरकर चमकने लगा है। अपनी चमक के साथ ही प्रवासी साहित्य के लिए प्रवासी कहलाने और न कहलाने पर बहस छिड़ गई है। प्रवास में लिखा गया साहित्य प्रवासी साहित्य है, जिसे मुख्यधारा का साहित्य अपने में कहीं-कहीं से चुनकर सम्मिलित कर लेता है, और प्रायः उसे मुख्यधारा का साहित्य समझ लिया जाता है। किंतु सत्य तो यह है कि प्रवासी साहित्य आज व्यापक रूप धारण कर चुका है और उनमें से कुछ एक रचनाओं का मुख्यधारा में शामिल हो जाना पूरे प्रवासी साहित्य का प्रतिनिधित्व नहीं कर सकता। इसलिए प्रवासी को पहले प्रवासी बनकर ही संघर्ष करना होगा, तत्पश्चात मुख्यधारा के साहित्य में सम्मिलित होने के लिए हाशिये को मिटाना होगा, जो अचानक संभव नहीं। यह भी ध्यातव्य है कि मुख्यधारा का साहित्य अपने माँ-बाप के घर अर्थात् हिंदी क्षेत्रों में पला-बढ़ा है और प्रवासी साहित्य अनाथ की तरह। इसलिए भाषिक शुद्धता-अशुद्धता का प्रश्न भी निरर्थक है। जिस प्रकार अन्य विमर्श अपनी-अपनी पहचान बनाने के लिए अपने नाम के साथ अधिकारों की मांग कर रहे हैं उसी प्रकार प्रवासी को प्रवासी कहना और उनका अधिकार मांगना अनुचित नहीं होगा और अधिकार प्राप्ति के बाद हाशिए की लकीर प्रवासी नाम संभवतः खत्म भी हो जाए।

भारतीय परिप्रेक्ष्य में स्त्री-विमर्श धर्म, नैतिकता तथा दैहिकता के दायरे से बाहर निकलने के लिए फड़फड़ा रहा है, क्योंकि भारतीय संस्कार स्त्री-जीवन में नीर-क्षीर की भाँति रच बस गया है। सिमोन द बोउवार का कथन "स्त्री पैदा नहीं होती, बनाई जाती है। भारत में विशेष रुप से चरितार्थ है। प्रवासी कथाओं में नारी के तीन रूप उभर कर सामने आए हैं। पहला, पाश्चात्य परिवेश में इस प्रकार ढल जाना कि नारी का विकृत रूप दर्शाता है अथवा पाश्चात्य परिवेश की विकृतता पाठकों के सामने आती है, जैसे 'टारनेडो' की 'जेनिफर या काला लिबास' में

अनन्या की माँ जो अपने मूल्यहीन स्वच्छंद जीवन को ही इतना मूल्यवान मानने लगती है कि अपने बच्चों तक का ध्यान नहीं रख पाती, जिससे बच्चे पथ पथ भ्रष्ट हो जाते हैं। दूसरा, प्रवासी नारी भारतीय एवं पाश्चात्य प्रवेश में सामंजस्य बनाकर आगे बढ़ने का प्रयास करती है। जैसे 'हवन' की गुड्डो, 'सड़क की लय' की नेहा, 'धूप' की रेखा, 'टारनेडो' की वंदना, 'आग में गर्मी कम क्यों है' की साक्षी, 'मेरे हिस्से की धूप' की शम्मो आदि। तीसरा, स्त्री या तो निराशाजन्य स्थिति में अवसादग्रस्त हो गई है अथवा विद्रोहिणी बन गई है। 'न भेज्यो विदेश' की गुरमीत और 'सांकल' की सीमा अवसादग्रस्त हो जाती है, तो 'काला लिबास' की अनन्या, 'टारनेडो' की क्रिस्टी, 'घर' की नादिरा, 'क्षितिज से परे' की सारंगी, 'हवन' की तनिमा आदि नायिकाएँ विद्रोही बन जाती हैं।

ऐसा माना जाता है कि साहित्य समाज का दर्पण होता है फिर चाहे वह भारतीय समाज हो या अपनाए हुए देश का समाज हो। प्रवासी भारतीयों की सोच भारत में हो रही गतिविधियों से भी संचालित होती है, और यह संचालित सोच प्रवासी लेखन में बखूबी दिखाई भी देती है, फिर चाहे वह कोई भी विधा हो। प्रवासी कथा साहित्य जिसका रंग-रूप भारत के पाठकों के लिए एक नये पन का बोध देता है, कारण है प्रवासी कथा साहित्य में अपने अपनाए हुए देश के परिवेश, संघर्ष, विशेषताओं, रिश्तों और उपलब्धियों पर चर्चित प्रवासी कथाकारों ने अपने लेखन के द्वारा एक भिन्न समाज से परिचय करवाया है। विषय, समाज की ठोस समस्याओं से जुड़े होते हैं और नारी चरित्रों तथा परिवेश के माध्यम से सामाजिक कुरीतियों और अन्याय का अनावरण भी किया जाता है। प्रवासी के लिए यह आसान नहीं होता कि वह अपने अपनाए हुए देश की संस्कृति, सभ्यता और रीति-रिवाज से पूरी तरह जुड़ पाए। उनकी जड़ें अपनी मातृभूमि, संस्कारों एवं भाषा से जुड़ी होती हैं। और जहाँ तक स्त्री की बात आती है तो सभी धर्मों और देशों में नारी का रुतबा हमेशा से दोयम दर्जे का रहा है जो प्रवासी रचनाकारों की कथाओं में भी झलकता है। प्रवासी कथाकारों में ऐसे बहुत से नाम है जिनकी रचनाओं को पढ़कर आप बखूबी अनुमान लगा लेंगे कि आज भी विदेशों में रहते हुए भी वह दुनिया को भारतीय चश्मे से देखते हैं। इसलिए उनका लेखन नयेपन के बावजूद भी पाठक के दिल के करीब होता है और मन को छू जाता है। अमेरिका में विगत पच्चीस वर्षों से रह रही जानी-मानी कथाकार सुधा ओम ढींगरा जी के कहानी संग्रह 'कौन सी ज़मीन अपनी', 'क्षितिज से परे' पाठक को वाकई सोचने पर मजबूर कर देती है कि औरत ही हमेशा त्याग की मूरत बनी रहे, पुरुष चाहे भारत की जमीन पर रहता हो या विदेशी जमी पर। कहानी की नायिका 'सारंगी' जो सिर्फ सत्रह साल की उम्र में अपने पति सुलभ के साथ कैनेडी एयरपोर्ट पर डरी-सहमी सी उतरी थी और अमेरिका में पहले ही दिन उसके पी.एच.डी. उम्मीदवार पति ने उसे बेवकूफ़ कहकर पुकारा था और चार पढ़े-लिखे एवं अच्छे कैरियर वाले बच्चों की माँ होने के बावजूद चालीस साल तक उसका पति उसे बेवकूफ़ कहकर पुकारता रहा। 'सारंगी'

त्याग और सहिष्णुता की देवी बनी सारे कर्तव्य शान्ति से निभाती रही। अंत में वह फैसला करती हैं कि उसे अपने पति को तलाक देना होगा, उसका पति अभी भी चालीस साल पहले की मानसिकता में जी रहा है। दसवीं पास 'सारंगी' जिसने हर रोज पराए देश में संघर्ष किया, सोच और समझ दोनों में बहुत आगे निकल गई है। वह अब और अपने पति से जुड़ी नहीं रह सकती। उसकी प्राथमिकताएँ बदल गई हैं। सारी जिम्मेदारी का निर्वाह करने के बाद आज वह आखिरकार हिम्मत जुटा पाई है कि अपने आसमान की तलाश उसे खुद करनी ही होगी, जहाँ वह उम्र के पड़ाव को भी पीछे कर सकती है। चूंकि कोई भी कहानी रिश्तों और समस्याओं की तर्कसम्मत प्रस्तुति होती है इसी कारण कहानी में समस्याओं का हल प्रस्तुत करने के लिए लेखिका ने विदेशों में रह रहे भारतीयों खासकर महिलाओं के बारे में गलतफहमी को दूर करने का सफल प्रयास किया है।

अमेरिका की प्रसिद्ध लेखिका रचना श्रीवास्तव जी को विदेश जाकर जो माहौल दिखा उसमें वह कहती है, कि हम स्त्रियों की दशा थोड़ी कष्टप्रद होती है। भारतीय संस्कार और यहाँ के वातावरण में ताल-मेल बैठाना कठिन होता है। बहुत समय लगता है अपने आपको इस माहौल में ढालने के लिए। कभी किसी महिला का दर्द शब्दों में ढल कर कविता या कहानी का रूप ले लेता है। भारतीय समाज और विदेशी समाज की धारणाएँ अलग होते हुए भी यहाँ भी पुरुष सिर्फ अपने लिए ही जीता है। इसकी मिसाल उसकी एक कहानी 'पार्किंग' है, जिसमें नारी पात्रों के जरिए रचना जी ने विदेशी समाज और भारतीय समाज की नारी के रिश्तों के प्रति सोच और त्याग को एक जैसा ही दर्शाया है। और पुरुष की स्वार्थी मानसिकता को भी नायिका 'जूलिया' का रूखा व्यवहार स्नेह को तब समझ आता है जब जूलिया उसे अपनी आपबीती सुनाती है, कि किस तरह वह पति के हाथों छली गई है और बेटे के एक्सीडेंट ने उसे और भी तोड़ दिया है पर वह फिर भी जीती है बेटे की खातिर। परिवेश कोई भी हो आज भी नारी ही चुपचाप सहती है परिवार और बच्चों की खातिर।

अमेरिका में तीस वर्षों से प्रवासी होते हुए भी सुषम बेदी जी भारतीय समाज की संस्कृति और रीति-रिवाजों को भुला नहीं पाई, जहाँ आज भी हर रस्म-रिवाज को निभाने में पूरा सहयोग करती है। क्योंकि इस कहानी में स्त्री विदेशी मूल की है, तो उसका एक अलग ही रूप दर्शाया गया है जो भारतीय स्त्री से कहीं भी मेल नहीं खाता और उसकी पीड़ा नायक सहता है। सुषम बेदी जी की कहानी 'अवसान' में नायक 'शंकर' अपने दोस्त दिवाकर का अंतिम संस्कार हिंदू रीति से करना चाहता है, परंतु उसकी अमेरिकी पत्नी हेलेन चर्च में ही सारी औपचारिकताएँ पूरी करना चाहती है। यहाँ नारी का दूसरा रूप दर्शाया गया है जो 'पार्किंग' कहानी की नायिका के बिल्कुल विपरीत है, जबकि दोनों नायिकाएँ अमेरिकी मूल की हैं। हेलेन शंकर का साथ न देकर जिद पर अड़ी है, जिसके चलते शंकर, पादरी की क्रिया खत्म होते ही गीता के श्लोक उच्चारण से अपने मित्र के अंतिम संस्कार की क्रिया को पूर्ण करता है और फिर वह कैसे बहुत संयत और हल्का महसूस करता है।

ब्रिटेन की शैल अग्रवाल जी की कहानी 'वापसी' में परंपरा तथा आधुनिकता के अंतर्द्वंद्व में फंसी नायिका पम्मी अपने घर परिवार की मान मर्यादा के लिए अपनी खुशियों तथा आकांक्षाओं का गला घोट देती है। नारी को फिर त्याग की मूर्ति दिखाया है। उसके हिसाब से हित के लिए लिया गया निर्णय सौदा नहीं त्याग होता है। और वह कहती हैं कि मैं ही क्या हमारे यहाँ तो हजारों पम्मियाँ सदियों से ही करती आ रही हैं। नारी हित की बातें करने वाले इस देश में बस यही होता आया है। पहले राधा-कृष्ण अलग किए जाते हैं फिर उनके मंदिर बना दिए जाते हैं। आदत डाल लो तो समुंदर में तैरती मछली भी खुशी-खुशी कांच के बॉल में तैरने लग जाती है। परंपरा तथा आधुनिकता के अंतर्द्वंद्व में फंसी पम्मी अंततः हेमंत के साथ जाने को तैयार हो जाती है और खास बात तो यह है कि उसकी दादी भी उसकी वापसी के लिए अपनी सहर्ष सहमति देती हैं। कहानी के अंत को पढ़कर पुरानी पीढ़ी की नारी (दादी) को नए परिवेश में ढलते दिखाना कहीं ना कहीं बदलते समाज का रूप है। वह चाहे धीरे-धीरे ही सही हो।

नारी का एक विश्व प्रसिद्ध रूप कर्मठता का भी है, चाहे देशी धरती या विदेशी धरती की हो। महिला चाहे तो अपनी मेहनत और लगन से कुछ भी हासिल कर सकती है और यह लंदन की उषा राजे सक्सेना जी की कहानी 'बीमा बीस्माट' एक बिल्कुल नए कथानक से पाठकों को परिचित कराती है। कहानी एक शिक्षिका द्वारा एक अर्धविक्षिप्त बालक 'बीमा बीस्माट' को एक जिम्मेवार ब्रिटिश नागरिक बनाने की कड़ी मेहनत, लगन और समर्पण को प्रस्तुत करती है। गौतम सचदेव की कहानी 'आकाश की बेटी' में 'साधना' नाम की स्त्री के त्यागपूर्ण तथा संघर्षमय जीवन की कथा है। घर-परिवार के सारे रिश्तों को तोड़कर और तमाम सुख-सुविधाओं को छोड़कर जिस देविन्दर के प्यार के लिए साधना झूठ बोलकर इंग्लैंड चली जाती है, वहाँ जाने पर देविन्दर द्वारा छली जाती है। देविन्दर का रुखा व्यवहार तथा एक अन्य ब्रिटिश महिला शाइला से प्यार उसे तलाक के लिए मजबूर कर देता है। दूसरी शादी में भी उसे इसी प्रकार की समस्याओं से दो-चार होना पड़ता है। वह अपनी बेटी बबली को भी खो देती है। अपने घर के दालान में कबूतरों को दाना चुगाती साधना के जीवन में आई एक नई कबूतरी, जिसकी शरारतें कुछ-कुछ बबली से मिलती-जुलती हैं। अब साधना उसी के इंतजार में रहती है और उसी को जीने का सहारा मानकर खुश रहती है।

प्रवासी कथाकारों ने अपने साहित्य के जरिए स्त्री के हर रूप को शब्दों में बाँध बारीकी से दर्शाने की बहुत ईमानदारी से कोशिश की है। अमेरिका की ही एक और कहानीकार पुष्पा सक्सेना जी की कहानी 'विकल्प कोई नहीं' में माँ को बेटे के चले जाने के बाद, दर्द को छिपाकर सिर्फ बहु की आने वाली लंबी जिंदगी के बारे में सोचकर बहू का बेटी की तरह कन्यादान करना और बहु का अतीत से बाहर न आ सकना बारीकी से दिखाया है और औरत का यह रूप जहाँ वह सास से माँ बनकर फिर एक मार्गदर्शक के नाते बहू सौम्या को समझाना कि 'दूसरा पति, पहले का विकल्प नहीं हो सकता', नारी की बुद्धिमता का द्योतक है। और दूसरी तरफ बिल्कुल इसके विपरीत लंदन के सुप्रसिद्ध कथाकार तेजेंद्र शर्मा जी की कहानी 'देह की कीमत' में अपने पति

हरदीप को, जिसके साथ पम्मी ने सिर्फ चार-पाँच माह ही व्यतीत किए थे, जिसे वह विदेशी धरती जापान में खो चुकी है, उन दुखों और भविष्य की परवाह न करते हुए, बीजी (सास) ऐसे विषम क्षणों में भी तिजारत और व्यवहारिक फायदे नहीं भूलती। बेटे की मौत के बाद मित्रों द्वारा चंदे के भेजे पैसे बहू को न मिल पाए बल्कि घर में ही रहे, यह सोचकर वह अपने दूसरे बेटे से विधवा बहू पर चादर ओढ़ाने की बात करती है। औरत के ऐसे स्वार्थी चेहरे को तेजेंद्र जी ने बड़ी ही कुशलता से चित्रित किया है।

अमेरिका में निवास करने वाले श्री उमेश अग्निहोत्री जी की कहानी “क्या हम दोस्त नहीं रह सकते”, में स्त्री का एक नया सामयिक रूप है, जहाँ कहानी की नायिका ‘विजया’, गृहस्थी के साथ-साथ अपनी आजादी को भी बनाए रखना चाहती है और पति को शादी के दो साल बाद भी एक दोस्त के उसी रूप में देखना चाहती हैं जिसे देखकर ही उसने जय से विवाह किया था। पर विजया का पति, जय दोस्त से पति बन चुका है। वह विजया को फ्राइडे गर्ल्स नाईट के लिए जाने से रोकता है जो विजया को गंवारा नहीं। वह जानती है कि गृहस्थी और अपनी आज़ादी में कैसे तालमेल बिठाया जाए, पर जय उसका पति अब काफी पोज़ैसिव हो गया है। इस बदलाव को महसूस करते हुए आखिरकार विजया बिना कोई बहस व झगड़ा किए एक सुलझी हुई महिला की भाँति कहती है “तुम जानते हो मैंने तुमसे शादी क्यों की थी ? जबकि मैं तुमसे ज्यादा हैंडसम व अच्छे डीलडोल वाले लड़कों से शादी कर सकती थी, पर उनकी तुलना में तुम मुझे कहीं अधिक कद्दावर इंसान दिखे। वह मेरी ‘मूवमेंट्स’ को ‘मैनेज’ करना चाहते थे। कोई भी मुझे आज़ादी देने के लिए तैयार न था। तुम मुझे अधिक संवेदनशील और उदार जान पड़े थे। शादी से पहले तुम मुझे मेरी आज़ादी देते थे। सोचों कि वह आजादी अब भी दे पाओगे ? यह कहकर नायिका जय को अनुत्तरित प्रश्नों के साथ कमरे में छोड़कर बाहर चली जाती है। इस कहानी में कहानीकार ने पुरुष होते हुए भी स्त्री के नए निर्भय रूप को दिखाने का सुंदर प्रयास किया है।

ऐसी ही एक और अमेरिका की जानी-मानी कथा लेखिका सुदर्शन प्रियदर्शनी जी ने अपनी कहानी ‘धूप’ के माध्यम से नारी के मन के अंतर्द्वंद्व को चित्रित किया है। जिसमें नायिका ‘रेखा’ अमेरिका की धरती पर कदम रखते हुए खुश है। समय के साथ उसे महसूस होता है कि उसका पति बिल्कुल अमेरिकन बन चुका है और स्वार्थी भी। जैसे दूसरों की स्कीमों पर बने घरों में उम्र कट रही है। अपनी मनपसंद की चौखट कभी मिल ही नहीं पाएगी, इसलिए दूसरों के बनाए हुए साँचों में ढल और अपना नापतौल भूलने से पहले वह किस तरह से समझदारी और हिम्मत से फैसला लेती है यह काबिले तारीफ है।

निष्कर्ष रूप में कहा जा सकता है कि प्रवासी साहित्य के रचनाकारों ने अपनी पारखी नजरों और धारदार कलम से स्त्री के संघर्ष, त्याग, साहस और बुद्धिमत्ता का खाका खींचने का प्रयास किया है। स्त्रीवादी प्रवासी साहित्य पर सभी प्रवासी रचनाकारों ने अपनी लेखनी चलाई है। एक नई दुनिया का पता और उसकी आंतरिक गतिविधियों की सूचना इन रचनाकारों की कहानियों और

उपन्यासों में पाठकों को मिलती है। इन रचनाकारों की रचनाशीलता ने हिंदी साहित्य का परिदृश्य और विस्तृत कर दिया है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. पांडेय राकेश (सं०) : प्रवासी संसार, विश्व हिंदी सम्मेलन विशेषांक, 2007
2. ऋतुपर्ण प्रो० सुरेष : हिंदी की विश्व यात्रा, 2005
3. विश्व हिंदी सचिवालय : विश्व हिंदी पत्रिका, २०१०
4. भारतीय सांस्कृतिक संबंध परिषद : विश्व हिंदी रचना, 2003
5. सिंह नमिता (सं०) : वर्तमान साहित्य (प्रवासी हिंदी लेखन तथा भारतीय हिंदी)
6. गोयनका, कमल किशोर : हिंदी का प्रवासी साहित्य, नई दिल्ली, 2015
7. शर्मा, तेजेन्द्र : देशांतर, हिंदी अकादमी दिल्ली
8. http%@@gadya kosh-org@gk
9. https%@@hindi-webdunia-com

◆◆◆

प्राचीन भारतीय ज्ञान परम्परा में चिकित्सा विज्ञान का विकास

डॉ0 श्वेता गुप्ता

सहायक प्राध्यापक : इतिहास विभाग

राजेन्द्र महाविद्यालय, छपरा

सारांश :

मानव की रचना के साथ ही उसके स्वास्थ्य का प्रश्न जुड़ा हुआ है। प्रत्येक प्राणी चाहे वह सभ्य हो या असभ्य अपने प्राणों के प्रति सदैव सजग रहता है। प्राचीन भारत में मानव न केवल अधात्मिक वरन् सांसारिक जीवन के व्यावहारिक ज्ञान को अनदेखा नहीं करते थे इसी कारण वे विज्ञान जगत के अनेक विद्याओं नक्षत्र विज्ञान, गणित, रसायन, भौतिकी, ज्योतिष तथा चिकित्सा के क्षेत्र में काफी महत्वपूर्ण योगदान दिया। यूं तो वैदिक काल से ही भारतीय चिकित्सा पद्धति का आरम्भ हुआ किन्तु बाद में चरक और सुश्रुत द्वारा ही इसका वास्तविक विकास हुआ। आयुर्वेद, चिकित्सा विज्ञान की स्वदेशी प्रणाली है, जिसे भारतीय ज्ञान परम्परा में एक स्तम्भ के रूप में देखा जा सकता है। प्राचीन चिकित्सकों में चरक, सुश्रुत, माधव, जीवक, वागभट्ट आदि प्रसिद्ध आयुर्वेद चिकित्सक थे।

आधुनिक युग में जब मानव जाति तीव्र गति से विकास पथ पर बढ़ तो रहा है किन्तु, कहीं न कहीं वह अपने स्वास्थ्य को अनदेखा कर रहा है। जिससे कई गंभीर रोगों से उनका जीवन संकट में पड़ गया है। ऐसी दशा में हमारी प्राचीन चिकित्सा पद्धति और वनस्पतिय औषधियों के माध्यम से शरीर को निरोगी बनाने में काफी मदद मिल सकती है। कोरोना संकट के समय समस्त विश्व ने आयुर्वेद की जीवन शक्ति को न केवल जाना वरन् उसके प्रति जनमानस में विश्वसनीयता भी बढ़ी। आधुनिक युग में शल्य क्रिया हेतु जिन प्रणालियों का प्रयोग किया जा रहा है, उनका विकास आज से सैकड़ो वर्ष पूर्व भारत में पहले ही हो चुका था। प्राचीन चिकित्सा विज्ञान वैदिक काल से होते हुए मौर्य, गुप्त और कालान्तर के कालों में भी विकसित होती रही। भारतीय चिकित्सा विज्ञान पद्धति के विकास क्रम को देखने के साथ ही हम आधुनिक काल में भी इस ज्ञान की प्रासंगिकता को देखने का प्रयास करेगें।

मूल शब्द

चरक, सुश्रुत, शल्य-क्रिया, काय-चिकित्सा, औषधि

प्रस्तावना

भारतीय सभ्यता विश्व की प्राचीन सभ्यता है। यह भूमि साधु संतों की भूमि ही नहीं, विद्वानों और वैज्ञानिकों का भी घर था। आज विज्ञान तीव्र गति से प्रगति कर रहा है लेकिन इस वैज्ञानिक प्रगति की जड़े कितनी गहरी है यह जानना ज्यादा आवश्यक है। कई पाश्चात्य लेखक भारत की वैज्ञानिक उपलब्धि को पश्चिम की देन मानते है। किन्तु उनकी इस मान्यता को अक्षय कुमार दत्त, प्रफुल्लचन्द्र रे, मेघनाथ साहा आदि वैज्ञानिकों ने सिरे से खारिज किया है।[1] आज के युग की ही तरह प्राचीन भारत में भी प्रयोगों के माध्यम से विज्ञान की सत्यता को जांचा जाता था और इसके बाद ही तथ्यों को प्रस्तुत किया जाता था। विज्ञान और प्रौद्योगिकी के क्षेत्र में प्राचीन भारत अपने समय से आगे था इनमें गणित, रसायन, ज्योतिष, कृषि, अभियांत्रिकी और चिकित्सा विज्ञान महत्वपूर्ण थे। भारतीय ज्ञान परम्परा में प्राचीन चिकित्सा विज्ञान की महत्ता वर्तमान में उत्पन्न हुये शारीरिक मानसिक विकारों के कारण और भी बढ़ जाती है। अतः यह आवश्यक है कि जीवन को आरोग्यमय दीर्घायु तथा सभी विकारों से मुक्त रखा जाय। भारतीय चिकित्सा विज्ञान की यात्रा वैदिक काल से आरम्भ होकर निरन्तर विकसित होती रही जिसकी प्रासंगिकता आज भी बनी हैं।

वैदिक काल में चिकित्सा विज्ञान : वैदिक साहित्य में धर्म के साथ-साथ जीवन को आरोग्ययुक्त रखने के लिए चिकित्सा विज्ञान संबंधी अनेक तत्व और सिद्धान्त निहित है। चिकित्सा विज्ञान अथर्ववेद से सम्बन्धित है किन्तु ऋग्वेद से भी हमें आयु संबंधी मंत्रों की जानकारी मिलती है। इन मंत्रों में प्राकृतिक वस्तुओं से स्वास्थ्य प्राप्ति के निर्देश है।[2] ऋग्वैदिक काल में वैद्यों को बड़े ही आदर की दृष्टि से देखा जाता था क्योंकि उनमें विशिष्ट कुशलता थी। सर्वश्रेष्ठ चिकित्सक के रूप में रूद का आहवान किया गया है। सोम, वरूण आदि को औषिध देने वाला बताया गया है। कई रोगों जैसे अजक (जहर से होने वाले रोग), यक्ष्मा, अपचित (गण्डमाला) हरिमाण, हद रोगर, श्रीपाद आदि का उल्लेख है। रोग के कारणों में अनुमिवम अर्थात् कीटाणुओं को माना गया है।[3] पूरा एक अध्याय औषधियों का विवरण देता है। देवताओं के चिकित्सक अश्विनीकुमार द्वारा कटे हुये पैरों को शल्य क्रिया द्वारा जोड़े जाने का उल्लेख मिलता है।[4]

चिकित्सा विज्ञान का सम्बन्ध अथर्ववेद से है। सुश्रुत के अनुसार अथर्ववेद का उपवेद आयुर्वेद है। यह आयु का वेद है। चरक के अनुसार आयु शरीर, मन, इन्द्रिय और आत्मा चारों का संगम है।[5] यथा-

शरीरेन्द्रियसत्वात्म संयोगो धारि जीवितम्

नित्यगश्चानुबंधश्चपयोशैरायुरूच्यते

(चरक संहिता 1/4/8)

अथर्ववेद में कुल 20 काण्ड 731 सूक्त और 5967 मंत्र है, इनमें से 1200 मंत्र ऋग्वेद से लिये गये है। अथर्ववेद का 8वां काण्ड मनुष्य की आयु से सम्बन्धित है। जिसमें विभिन्न मंत्रों द्वारा मानव की लम्बी आयु की कामना की गयी है। आयुर्वेद की उत्पत्ति के भी दो सिद्धान्त बताये गये हैं:

1. दैवी उत्पत्ति के सिद्धान्त 2. लौकिक उत्पत्ति के सिद्धान्त। चरक और सुश्रुत (आयुर्वेद के संहिताकार) ने आयुर्वेद की उत्पत्ति ब्रह्मा से मानी है। ब्रह्मा ने सृष्टि की रचना के पूर्व ही आयुर्वेद की रचना की, जिससे प्राणियों के जीवन की रक्षा की जा सके। ब्रह्मा से यह ज्ञान दक्ष प्रजापति ने प्राप्त किया, जिसे उन्होंने अश्विनी कुमारों को दिया और अश्विनीकुमार ने इन्द्र को दिया तब आयुर्वेद देवलोक तक ही सीमित था।[6] जहां तक आयुर्वेद के लौकिक उत्पत्ति का प्रश्न है उसके सम्बन्ध में बताया गया कि हमारे प्राचीन महर्षियों ने प्राणियों को रोगमुक्त करने के लिए हिमालय पर्वत में एक संगोष्ठी का आयोजन किया जिसमें यह निर्णय लिया गया कि महर्षि भारद्वाज आयुर्वेद को देवलोक से पृथ्वी पर लायेगें। फलस्वरूप यह ज्ञान सूत्र रूप में इन्द्र से भारद्वाज ऋषि को मिला। भारद्वाज ऋषि ने यह ज्ञान आत्रेय ऋषि को दिया जिसे उन्होंने अपने 6 शिष्यों को दिया।[7]

उपरोक्त विवरण से स्पष्ट होता है कि अति प्राचीन काल से ही मानव अनेक रोगों से पीड़ित था। जिसका उपचार उस समय उपलब्ध नहीं था। आयुर्वेद के माध्यम से उन रोगों का उपचार कर पाना संभव हो सका। सुश्रुत संहिता में भी आयुर्वेद को इन्द्र से धनवंतरि और बाद में सुश्रुत आदि शिष्यों को दिये जाने का विवरण है। प्राचीन चिकित्सा संहिताओं में आयुर्वेद के 8 अंग बताये गये है, जिनमें शल्य व काय चिकित्सा प्रमुख है। शल्य तंत्र के ग्रंथों में सुश्रुत का और काय चिकित्सा में चरक संहिता प्रमुख है।

चिकित्सा पद्धति के विकास क्रम को देखें तो प्रतीत होता है कि वैदिक काल में शरीर संरचना का ज्ञान था, यजुर्वेद में रोग के कारण, प्रकार, उपचार की विधियाँ सुझाई गयी है। वैदिक काल में कबीलाई जीवन व्यतीत करने के कारण अपने शारीरिक कष्टों के लिए दैवीय देन मानते थे, जिसका उपचार वे झाड़-फूंक से करते थे। किन्तु जब आर्य सभ्यता का विकास हुआ तो उन्हें यह विश्वास हो गया कि अलौकिक नहीं वरन् लौकिक कारणों से बीमारी होती है जिसके उपचार में जड़ी बूटियों का प्रयोग किया जाने लगा। तब धीरे-धीरे तंत्र-मंत्र समाप्त होने लगा। इसी कारण अथर्ववेद में दोनों ही विधियों का उल्लेख है।

अथर्ववेद में रोग के तीन कारण बताये गये हैं। पहला विष (यक्ष्म) दूसरा, यातुधान और तीसरा वात, पित्त और कफ (अग्नि) को बताया है। इसके अतिरिक्त ऋतु परिवर्तन से भी ज्वर होने का कारण बताया गया है। गंदगी को भी बीमारी का कारण मानते थे। इसी कारण जल की तुलना अमृत से की गयी है। कई रोगों का विवरण भी हमें अथर्ववेद से मिलता है। जैसे शीर्षमय, (सिर की बीमारी) तक्मन (बुखार) अपति (गण्डमाला) अर्ष (बवासीर) कर्णशूल (कान का दर्द) ऐलव (एलर्जी) कुष्ठ रोग, यक्ष्मा (टी०बी०) हृदय रोग, विष्कन्ध (गठिया) हरिमा (पीलिया) आदि। हड्डियों के टूटने पर उनके जोड़ने की विधि का भी ज्ञान मिलता है।[9] अथर्ववेद के 10वें मंडल के 2 सुक्त में आठ मंत्र है, जिसमें मानव हड्डियों के नाम मिलते है- अंगुलि, स्कन्ध, कपाल, ललाट, उर, जंघ आदि। प्रमुख औषधीय वनस्पतियों में पिप्पली, आपामार्ग, रोहिणी, श्यामा आदि। औषधियों के अतिरिक्त शल्य क्रिया के माध्यम से तीर के नोंक के भीतर टूटने पर, फोड़ा चीरने में, प्रसव कराने

में इसका उपयोग होता था।

वैदिक संस्कृति में उपचार की अपेक्षा स्वस्थ रहने पर भी जोर दिया जाता था। उचित जीवन पद्धति, योग के माध्यम से स्वयं को निरोग रखने का प्रयास किया जाता था। जीवामि शरद शतम् अर्थात् सौ वर्षों तक जीने की कामना की जाती थी। नियमित स्नान, गाय के गोबर से लीपना मूत्र त्याग हेतु घास वाले स्थान का प्रयोग ऐसे कुछ निर्देश थे जिससे गंदगी न हो। इस प्रकार सम्पूर्ण वैदिक साहित्य में आयु की वृद्धि हेतु विभिन्न उपचारों का वर्णन किया गया जो वर्तमान में भी प्रासंगिक है।

बौद्धकालीन चिकित्सा विज्ञान– वैदिक काल के बाद का काल चिकित्सा विज्ञान के विकास की दृष्टि से संघर्ष का काल रहा है क्योंकि यज्ञ और कर्मकाण्डों के चलते समाज में पुरोहित वर्ग का वर्चस्व बढ़ा और यह वर्ग चिकित्सा पद्धति को हेय दृष्टि से देखता था। पुरोहित वर्ग चिकित्सा में दैव–व्यापाश्रय पद्धति, जिसमें मंत्र, औषध, यज्ञ करने, तपस्या, भजन आदि कर्मों द्वारा रोग दूर करने के प्रयास किया गया जबकि युक्ति व्यापाश्रय चिकित्सा पद्धति का जिसमें आहार–विहार और औषध–द्रव्यों का प्रयोग करने पर बल दिया गया। इस प्रकार बौद्धकाल से पूर्व चिकित्सा विज्ञान के क्षेत्र में कठोरता बढ़ती जा रही थी और इस कठोरता का पहला प्रहार आयुर्विज्ञान बना क्योंकि प्राचीन भारत में जितनी भी विचारधाराएं पनप रही थी, उनमें आयुर्वेद ही अकेला वह विषय था जो प्रकृति और मनुष्य के संबंधों के बारे में वस्तुपरक ज्ञान प्राप्त करने के लिए प्रतिबद्ध था। तत्कालीन पुरोहित वर्ग ने इस विचार को निदंनीय बताया।

बौद्ध काल में चिकित्सा विज्ञान का स्वरूप अत्यन्त विकसित था। पालि में इसके लिए 'तिकिच्छा' शब्द का प्रयोग किया गया है। बौद्ध साहित्य में चिकित्सक को भैषज्य, वैद्यक कहा जाता है।[10] बुद्ध स्वयं एक दार्शनिक चिकित्सक थे। बुद्ध की भैषज्य गुरू के रूप में उपासना चीन, जापान तिब्बत आदि कई देशों में है। बौद्ध संघों का वातावरण भी आयुर्वेद के विकास के अनुरूप था। स्वयं बुद्ध का आदर्श वाक्य था 'जो रोगी की सेवा करता है वह मेरी सेवा करता हैं। उन्होनें आयुर्वेद को आवश्यक विज्ञान समझकर गौरव प्रदान किया। कुमार भृर्तजीवक जैसे आयुर्वेदज्ञों को सम्मान दिया गया। बौद्ध साहित्य विनयपिटक से आयुर्वेद की जानकारी मिलती है। विनयपिटक का एक भाग महावग्ग कहलाता है जिसमें आयुर्वेद सम्बन्धी एक पूरा स्कंधक चिकित्सा विज्ञान से सम्बन्धित है। इस ग्रंथ में जिस चिकित्सा पद्धति का उल्लेख है वह पूर्णतः तर्कसंगत है। इसी ग्रंथ में भगवान बुद्ध द्वारा विस्तार से औषधियों के निर्माण, सेवन तथा वितरण का उल्लेख किया गया है। इस ग्रंथ में स्वेद, चीर–फाड़, विष चिकित्सा, भूत विद्या आदि आयुर्वेदांगों का विवरण है।[11]

बौद्धकाल में आयुर्वेद का प्रसिद्ध वैद्य जीवक थे। वे सम्राट बिम्बिसार के राजवैद्य थे। उज्जैनी का राजा चद्रं प्रद्योत पीलिया बीमारी से ग्रसित थे, तब जीवक ने ही अपने औषधियुक्त घी से उन्हें स्वस्थ कर दिया था। जीवक ने बुद्ध को भी कब्ज रोग से मुक्त किया था। जीवक शल्य चिकित्सा में इतने प्रवीण थे कि मरी हुई स्त्री के पेट को शस्त्र से चीरकर बच्चे को निकाल लेना उनका शल्य कौशल था।[12]

इस प्रकार बौद्धकालीन चिकित्सा विज्ञान अपने औषधीय ज्ञान में उच्च कोटि का था।

मौर्यकाल में चिकित्सा विज्ञान : बौद्धकाल के बाद भी आयुर्वेद का विकास जारी रहा। मौर्यकाल से गुप्तकाल तक यह चिकित्सा विज्ञान की दृष्टि से चरमोत्कर्ष का काल था। इस समय तक इसका विकास ग्रीक, सीरिया तथा अन्य पश्चिमी देशों तक हो गया था। स्वयं सिकंदर जब वापस लौटने लगा तो अपने साथ कई सर्पविष चिकित्सक ले गया क्योंकि यूनानी वैद्यों को इसकी जानकारी नहीं थी। यूनानी राजदूत मेगस्थनीज भी चिकित्सकों को प्रतिष्ठित मानता था। ईरानी वैद्य क्टेसियस जो 400 ईसा० पूर्व० में हुआ था, वह लिखता है कि भारतीयों को सिरदर्द, दंतशूल, अक्षिशोध, मुख पाक आदि रोग नहीं होते थे। जो भारतीयों के स्वास्थ्य सम्बन्धी ज्ञान को दर्शाता है।

मौर्य युग के संस्मरणों में आयुर्वेद का जो इतिहास मिलता है वह इसके उन्नत विज्ञान होने का परिचायक है। मौर्यकाल जनकल्याणकारी शासन व्यवस्था थी। जनता की सुविधा के लिए निःशुल्क चिकित्सालय होते थे। जो औषधियाँ नहीं मिलती थी, उन्हें दूसरी जगहों से लाया जाता था। अर्थशास्त्र से पता चलता है कि चिकित्सालयों में अलग-अलग कक्ष विशिष्ट रोगों के लिए बनाये जाते थे जैसे सामान्य कक्ष, प्रसूति कक्ष आदि। आपातकालीन चिकित्सा हेतु प्रत्याखात चिकित्सा (आपातकालीन) का उल्लेख मिलता है। मौर्यकाल से ही एक नियमित चिकित्सा व्यवस्था आरम्भ हुई। चिकित्सकों को विशेष सम्मान प्राप्त था, उन्हें राज्य की ओर से कई सुविधाएँ प्राप्त होती थी। चिकित्सकों द्वारा तैयार औषधि को बड़े-बड़े भण्डार में एकत्र किया जाता था जिनका भण्डारण वैज्ञानिक तरीके से किया जाता था।[13] आयुर्वेद विज्ञान की शिक्षा और चिकित्सा की व्यवस्था करना वैद्य का ही नहीं वरन् राजा का कर्तव्य होता था। बिना राजकीय सहयोग के यह जनसाधारण की शक्ति से बाहर था।

राजा के साथ वैद्य भी रहते थे। वैद्यों को भी विशेष प्रकार की चिकित्सकीय ज्ञान दिया जाता था जैसे बाल चिकित्सा, प्रसूति चिकित्सा, विष चिकित्सा आदि। चिकित्सा में 'विशेषीकरण चिकित्सा' का आरंभ हो चुका था। चिकित्सक को राजा के दरबार में रखा जाता था, क्योंकि सदैव यह भय रहता था कि कहीं कोई राजा को विष न दे दें।[14] इस काल में विदेशियों के लिए भी चिकित्सा की अलग व्यवस्था थी। यदि कोई विदेशी बीमार हो जाता था तो उसकी देख-रेख के लिए सम्पूर्ण व्यवस्था होती थी। चन्द्रगुप्त मौर्य ने कंटकशोधन नामक न्यायालय बनाये थे जिनमें वैद्य भी नियुक्त किये जाते थे, जो संदिग्ध दशा में कन्याओं पर बलात्कार होने या न होने का निर्णय करती थी। यही नहीं, चिकित्सकों द्वारा मृत व्यक्ति के शव की परीक्षा (पोस्टमार्टम) भी किया जाता था। इन्हीं निर्णयों के आधार पर न्यायालय द्वारा निर्णय दिया जाता था।[15] मौर्यकालीन भारत में आयुर्वेद के अष्टांग विभाग कई चिकित्सालयों का वर्णन भी करता है। जैसे भिष्क चिकित्सालय (काय चिकित्सक) जांगलीविद चिकित्सालय (विष चिकित्सक) गर्भ व्याधि संस्था, सूतिका चिकित्सालय (प्रसव) आदि।

इस काल में पूर्व में काशी और पश्चिम में तक्षशिला चिकित्सा के प्रमुख केन्द्र हुआ करते थे। इस युग

में चिकित्सा कार्य में स्त्रियाँ भी सहयोग करती थी। वे धात्री (नर्स) और परिचारक (कम्पाउन्डर) दोनों का काम देखती थी। युद्ध में घायल सैनिकों की चिकित्सा हेतु वैद्य के साथ-साथ ये स्त्रियां भी जाती थी। कभी-कभी रासायनिक क्रिया द्वारा भी शत्रु पक्ष को पीड़ित करने का ज्ञान मिलता है। इसके लिए वायु को दूषित कर शत्रु पक्ष की स्वास्थ्य तथा मानसिकता को नुकसान पहुंचाया जाता था। इससे मनुष्य बहरा, अंधा, रूग्ण, गूंगा, निष्क्रिय बन जाता था। इसे आज की रासायनिक युद्ध की संज्ञा दी जा सकती है। उस समय इसे कूट युद्ध की श्रेणी में रखा गया था।

मौर्योत्तर और गुप्तकाल में चिकित्सा विज्ञान : मौर्यों के बाद भी चिकित्सा के क्षेत्र में अभूतपूर्व वृद्धि हुई। कनिष्क के दरबारी वैद्य चरक काय चिकित्सा के क्षेत्र में ख्यातिलब्ध हुये। यह आठ भागों में विभक्त है। अपने ग्रंथ चरक संहिता में उन्होनें मानव शरीर, संरचना विज्ञान, शारीरिक क्रियाऐं, शारीरिक विकृतियों, रोगों और उनके लक्षणों एवं कारणों तथा उनके निदान और उपचार का उल्लेख किया है। इस ग्रंथ पर अनेक टीकाएं भी लिखी गयी। यह ग्रंथ दवा और खान-पान पर आधारित विवरण प्रस्तुत करती है।

एक अन्य ग्रंथ सुश्रुत संहिता शल्य चिकित्सा के क्षेत्र में क्रांति उत्पन्न करती है। सुश्रुत का अर्थ है ''भली प्रकार सुना हुआ।'' वह जिसने ठीक से सुनकर विद्या सीख लिया हों। इस ग्रंथ की काल गणना स्पष्ट नहीं है। इसके अनुसार शल्य क्रिया से ही रोग को तत्काल ठीक किया जा सकता है। इसमें चीरा लगाने के बाद दवा और सफाई करने का भी महत्व बताया गया है। शल्य क्रिया में इस समय विशेष विकास हुआ था। मांस काटना, पट्टी बांधना, टांका लगाकर खून रोकना, विभिन्न तेलों के प्रयोग से घावों को सुखाना, बवासीर तथा भगन्दर को ठीक करना, मलहम बनाना आदि की जानकारी का ज्ञान प्राप्त होता है।

भारतीय चिकित्सा पद्धति का विकास केवल भारत तक ही नहीं सीमित रहा वरन् यह पूर्वी द्वीपसमूह, स्याम, इण्डोचीन, चीन आदि के सुदूरवर्ती प्रदेश भी इनसे लाभ उठा रहे थे। महाकवि कालिदास ने गुप्तकाल में भारत का औषधि व्यापार पूर्वीय द्वीप समूहों में होने का उल्लेख किया है।[16] इसी काल में बुद्धघोष, कुमारजीव, दींपकर, श्रीज्ञान आदि विद्वानों ने चीन, तिब्बत और जापान आदि पूर्वीय देशों में भारत की दार्शनिक और वैज्ञानिक तत्वों का प्रचार किया था। इनमें आयुर्वेद भी प्रमुख था। औषधिषास्त्र पर गुप्तकाल में अनेकों ग्रंथों का प्रणयन हुआ। वात्सायन ने कामसूत्र की रचना की जिसमें शरीर स्वास्थ्य और आरोग्यशास्त्र संबंधी अनके सूचनाएं दी गयी। इसमें औपनिशदेक प्रकरण है जिसमें विभिन्न प्रकार की औषधियों का उल्लेख किया गया। बल वृद्धि एवं पुष्टि के लिए अश्वगंधा का प्रयोग तैल, चूर्ण या घी के रूप में बताया गया है। इसके अतिरिक्त वराहमिहिर की वृहतसंहिता से भी आयुर्वेद संबंधी जानकारी मिलती है।

इस प्रकार मौर्यकाल से गुप्तकाल तक चिकित्सा विज्ञान के क्षेत्र में अत्यधिक वृद्धि हुई। इस समय राजनीतिक स्थिरता से शासन के प्रत्येक क्षेत्र में उन्नति हुई और स्थायित्व आया। मौर्य, कुषाण एवं गुप्त शासको द्वारा चिकित्सकों को प्रश्रय दिया गया। इस समय के विख्यात शिक्षण संस्थानों में

काशी, नालंदा एंव विक्रमशिला में आयुर्वेद प्रधान विषय के रूप में पढ़ाया जाता था। चरक, सुश्रुत, कुमारजीव, अग्नीवेष, भेल, जतुकर्ण, हारीत, नागार्जुन आदि प्रमुख आयुर्वेदाचार्य इसी काल में हुए।

निष्कर्ष : उपरोक्त विवरण से स्पष्ट होता है कि प्राचीन भारतीय ज्ञान परम्परा में चिकित्सा विज्ञान का विकास अपने उन्नति के शिखर पर था। वर्तमान युग में काय और शल्य चिकित्सा में जो उपलब्धि हमारे वैज्ञानिकों को अन्य विदेशी वैज्ञानिकों को प्राप्त है, उसका ज्ञान हमारे प्राचीन चिकित्सकों को पहले से ही ज्ञात था। विभिन्न प्रकार के रोग, उनके कारणों और उसके उपचार संबंधी समस्त ज्ञान पूर्व में ही ज्ञात था। इस प्रकार भारतीय ज्ञान परम्परा में काय और शल्य दोनों क्रियाओं द्वारा चिकित्सा की व्यवस्था थी। प्राचीन भारतीय चिकित्सा विज्ञान की सार्थकता हमें आज वर्तमान युग में भी दिखाई देती है। आज जब समस्त मानव जाति स्वास्थ्य संबंधी कारणों से जूझ रही है, विश्व महामारियों की चपेट में आ रहा है, ऐसे समय में प्राचीन आयुर्वेद पद्धति और नियमों को अपनाकर हम काफी हद तक इन समस्याओं से मुक्ति पा सकते है। कोरोना महामारी में आयुर्वेद ने अपनी महत्ता को जीवंत भी किया। अतः प्राचीन चिकित्सा विज्ञान आज भी अपनी सार्थकता बनाये हुआ है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. शिवस्वरूप सहाय, प्राचीन भारतीय विज्ञान और प्रौद्योगिकी, प्रथम संस्करण, मोतीलाल बनारसीदास, नई दिल्ली, 2016 पृ. 1
2. शोभा देवी, वेदों में वनस्पति चिकित्सा विज्ञान, इंटरनेशनल जर्नल ऑफ साइंसटिफिक रिसर्च इन सांइस एण्ड टेक्नोलाजी, भाग–4,इश्यू 2, जनवरी 2018 पृ. 2207
3. ऋग्वेद 9/4/11
4. धंनजय पाठक, प्राचीन भारत में आयुर्वेद का विकास (वैदिक काल से गुप्त काल तक) प्रथम संस्करण, लुमिनस् बुक्स,अ वाराणसी, 2016 पृ. 13; शिवस्वरूप सहाय, वही0 पृ. 159–60
5. चरक संहिता 1/4/8 उदघृत धंनजय पाठक वही0 पृ. 17
6. धंनजय पाठक वही0 पृ. 5
7. पी0 वी0 शर्मा, आयुर्वेद का वैज्ञानिक इतिहास, चौखम्भा, वाराणसी, 1975, पृ. 2
8. शिवस्वरूप सहाय, वही0 पृ. 160
9. अर्थववेद 9/8/10
10. दिव्यावदान 2/2/19, 353; सूरज प्रताप ''बौद्धकालीन चिकित्सा विज्ञान : एक अवलोकन, इण्डियन जर्नल ऑफ रिसर्च,भाग–4 इश्यू–10, अक्टूबर 2015, पृ. 254
11. धंनजय पाठक, वही0 पृ. 59
12. सूरज प्रताप, वही0 पृ. 255
13. कौटिल्य, अर्थशास्त्र 2/5
14. शिवस्वरूप सहाय, वही0 पृ. 224
15. कौटिल्य, अर्थशास्त्र, 1/21
16. धंनजय पाठक, वही0 पृ. 93

◆◆◆

कालिदास के नाटकों में संगीत तत्व

डॉ0 दीप्ति विष्णु
संस्कृत विभाग
सी.एम.पी. डिग्री कॉलेज, प्रयागराज

कालिदास गिरां सारं कालिदासः सरस्वती ।
चतुर्मुखाष्थृवा साक्षाद् विदुर्नान्ये तु मादृषाः।।

सारांश

विश्व के प्रत्येक साहित्य में नाटक को सर्वोच्च स्थान प्राप्त है। भारतीय विद्वानों के साथ ही शेक्सपियर अपने नाटकों के कारण आंग्ल साहित्य में मूर्धन्य हैं। संस्कृत साहित्य में कालिदास प्रतिभासम्पन्न कवि हैं। दीर्घ सांसारिक अनुभूतियों तथा लोकव्यवस्था की गाढ़ प्रवीणता की प्रस्तुति में कलाओं का सूक्ष्म ग्रथन उनकी वर्णनचातुरी का परिचायक है। मानव हृदय की विभिन्न परिस्थितियों में मनोवैज्ञानिकतापूर्वक कलाओं का उपयोग कथावस्तु के आकर्षण को संवर्धित करती है, इसमें संदेह नहीं। कालिदास के नाट्य, महाकाव्य अथवा गीतियों में कला की चारुता भाषा के प्रवाह को अधिक सहज, अधिक रुचिकर बनाती है। **ब्रह्मा की कला-सृष्टि, सृष्टि की सुन्दरतम् कलाभिव्यक्ति-मानव, मानव की आकलन दृष्टि-ललितकता, कला का अर्थ-अभिराम प्रस्तुति अर्थात् भावसृष्टि में कलाकार का कल्पना के विविध माध्यमों से रम्य विन्यास।** कालिदास ने अपनी रचनाओं में कला के रम्य विन्यास से श्रोताओं और पाठकों को ब्रह्मानन्दसहोदर रस का पान करा दिया है, लोक में आलोक का साक्षात् करा दिया है।

मालाविकाग्निमित्रम् में नाट्य की विशेषता बताते हुए कालिदास ने रंगमंच व नाटकों का जो स्वरूप दिया है वह भरतमुनि के सिद्धान्तों के अनुरूप है। वह नाट्य शब्द का प्रयोग नृत्य व अभिनय दोनों के लिए करते हैं। गणदास के शब्दों में-

देवानामिदमामनन्ति मुनयः कान्तं क्रतुं चाक्षुषं।
रुद्रेणेदमुमाकृतव्यतिकरे स्वांगे विभक्तं द्विधा।।
त्रैगुण्योद्भवमत्र लोकचरितं नानारसं दृश्यते।
नाट्य भिन्नरुचेर्जनस्य बहुधाप्येकं समाराधनम्।। 1/4

कूट शब्द

नाट्य, संगीत, रंगमंच, ललितकला, काव्य।

'नाटकान्तं कवित्वम्' तथा ''काव्येषु नाटकं रम्यम्'' यहां 'काव्येषु' पद में बहुवचन प्रयोग द्वारा संस्कृत-काव्य की अनेक विधाओं में नाटक, जिसे रूपक भी कहते हैं एक प्रमुख भेद है। उन सभी विधाओं में नाटक के विशेष रूप से आह्लादकारि होने के कारण अधोलिखित उक्ति सार्थक प्रतीत होती है। ''आनन्दनिश्यन्दिषु रूपकेषु''-(दशः० 1/6)। संस्कृत काव्यशास्त्रियों द्वारा श्रव्य एवं दृश्य ये दो मुख्य काव्य भेद स्वीकार किए गए हैं-

दृश्यश्रव्यत्व भेदेन पुनः काव्यं द्विधा मतम्।
दृश्यं तत्राभिनेयं तद् रूपारोपात्तु रूपकम्।।

साहित्यदर्पण 6/1

इनमें दृश्य काव्य में रूपकों/नाटकों का ग्रहण कर उनका अभिनय किया जाता है। आचार्य धनंजय ने अपने दशरूपक ग्रन्थ में 'यथा गुणस्तथा नाम' न्यायानुसार अपने ग्रंथ का नाम चरितार्थ किया है।[1] नाट्य शब्दोत्पत्ति पर विचार-करने से ज्ञात होता है कि नट इसमें चित्रित चरितों के रूप का अपने में 'आरोप' करते हैं।

अवस्थानुकृतिर्नाट्यं रूपं दृश्यतयोच्यते।
रूपकं तत्समारोपाद दशधैव रसाश्रयम्।।

दशरूपक 1/7

''नट अवस्कन्दे'' धातु से नट/नाट्य शब्द सिद्ध होता है। तात्पर्य अभिनय या अवस्थानुकरण से है। यह नाट्य लोकवृत्तानुकरण होता है, जिसमें लोक मनोरंजन के साथ ही नैतिकता, उच्च आदर्श, शान्ति, सुख की कामना की जाती है-**नानाभावोपसम्पन्नं नानावस्थान्तरात्मकम्।**

''भिन्नरुचिर्हिंलोकः'' ''विचित्ररूपाः खलु चित्तवृत्तयः'' इसी का अनुकरण या चित्रण ही नाट्य का विषय है।

इस नाट्य साहित्य/विधा में कथा के अनुकूल भाषा, अभिनय के साथ ही संगीत भी उसका प्राणतत्त्व है। दूसरों शब्दों में अभिनय और गीत, नृत्य व आतोद्य अर्थात् चतुर्विध वाद्य तत, घन, सुषिर, अवनद्धात्मक वाद्य से समन्वित नाटक की रंगमंच पर प्रस्तुति अधिक रमणीय या सर्वथा आहलादकारी हो जाती है। नाटक में संगीत तो पूर्णतः अनुस्यूत है।

संस्कृत नाटकोत्पत्ति के विषय में अनेक मत प्राप्त होते है। नाट्यशास्त्र के अनुसार देवों द्वारा ब्रह्मा से प्रार्थना करने पर जगत के कल्याणार्थ जीवन की सभी घटनाओं, धर्म, मनोरंजन, हास्य, युद्ध, शृंगार, स्वास्थ्य, श्रम के चित्रण से युक्त सभी वर्गों के लोगों के लिए ब्रह्मा ने इस 'पंचमवेद', नाट्यवेद की रचना की। इसे 'चतुर्वेदांगसंभवम्' भी कहा गया है।

भारतीय विद्वानों का मत है कि साहित्य शास्त्र के साथ ही ललित कलाएं भी पुरुषार्थचतुष्टय-धर्मार्थकाममोक्ष की प्रदायक हैं। दिल्ली के रवीन्द्र भवन में साहित्य अकादमी, संगीतनाटक अकादमी का जैसा कार्यालय है उसी प्रकार इन्हीं प्रवृत्तियों के लिए 'ललित कला अकादमी' शब्द भी प्राप्त

होता है। स्मरणीय है कि ललित कला शब्द कालिदास की देन है। साथ ही हमारी वाग्देवी भी 'ललित कलामयि' है–

गृहिणी सचिवः सखी मिथः प्रियशिष्या ललिते कलाविधौ।

रघुवंश 8/67

वस्तुतः कला के साथ जोड़ा गया विधि शब्द 'प्रयोग' परक है, कलाओं की ललितविधि या ललित प्रयोग। इसको व्यापक अर्थ में अपनाया जा सकता है। कालिदास अपने साहित्य में चित्र, मूर्ति, नाट्य, वाद्य, वास्तु आदि कलाओं के लिए 'ललितकला' शब्द का प्रयोग करते हैं। कालिदास साहित्य में ये सभी कलाएँ व्यापक स्तर पर सुलभ हैं।

कालिदास का युग संगीतकला की उन्नति का भी युग है। प्रेक्षागृह में रंगमंच के मधुर गानों को उत्सुकता व ध्यान से सुनने वाले श्रोताओं को 'चित्रखचित व्यक्तियों का समूह' कहा गया है। उनका प्रेक्षक वर्ग 'अभिरूप भूयिष्ठ' था। 'विनाश्रया न शोभन्ते पण्डिता वनिता लताः' के आधार पर इस युग में कला का पल्लवन लोकाश्रय के साथ राज्याश्रय के कारण भी हुआ। राजगृहों की संगीतशालाओं में मालविका, हंसपदिका, शार्मिष्ठा, इरावती, इन्दुमती आदि प्रतिभा सम्पन्न कलाकर्त्रियों का निष्पादन होता था। कालिदास संगीत व नाट्य की दृष्टि में भरतमुनि के अनुगामी रहे हैं।[1]

मालविकाग्निमित्रम, विक्रमोर्वशीयम् व अभिज्ञानशाकुन्तलम्' इस नाट्यत्रयी के पौराणिक आख्यानों को कवि ने अपनी नवनवोन्मेशषालिनी प्रतिभा से लोकरंजक व सर्वजनग्राह्य बना दिया। अपने तीनों ही नाटकों को संवारने के लिए कालिदास ने जिस निपुणता के साथ गीत व नृत्य का विशिष्ट विन्यास प्रस्तुत किया है उससे प्रत्यक्ष है कि उनके शास्त्रीय ज्ञान का परिसर व्यापक है। पात्रों में केवल मालविका ही नृत्य–कुशल नहीं है, शकुन्तला भी 1 अंक में अपने गति नैपुण्य का परिचय देती है। इन्हीं के कतिपय सन्दर्भों व उद्धरणों को लेकर मेरा यह प्रपत्र प्रस्तुत हैं।

'गीतं वाद्यं नृत्यं च त्रयं संगीतमुच्यते' के अनुसार नृत्य और वाद्य भी संगीतकला के अंग है और कालिदास को इन तीनों की परम्पराओं का सूक्ष्म ज्ञान था। नृत्त, नृत्य, देशी, मार्गीगीत, मूर्च्छना, तान, स्वर, वर्ण, संगीतशाला, नृत्य प्रतियोगिता, चतुश्पदी, विविध राग–रागिनियों, विविध वाद्यों–वीणा, वेणु, मृदंग, पंचांग नृत्य आदि शब्दों के सहज प्रयोग द्वारा वह अपने नाट्य साहित्य में पदे–पदे संगीत कला का दर्शन कराते हैं।

"Swara, Tala and Laya these are the three basic elements of Sangeet. It means that Sangeet is used for its three fold meaning, namely vocal music, instrumental and dancing. Sangeet is a combination of these three parts, pleases and Soothes the minds of living beings".

प्रत्येक नाटक के आरम्भ में संगीतविधान रहता है और कालिदास ने भी उसका अनुपालन किया है। **राग व गीत** शब्द का प्रयोग कालिदास ने शाकुन्तलम् की प्रस्तावना/ आमुख/स्थापना में ही किया

है। नटी व सूत्रधार द्वारा प्रस्तुत मनोहारी गीत जो ग्रीष्म ऋतु को अभिलक्ष्य कर गाया गया है, के द्वारा नाटक का मुख्य विषय ''भूलना'', **राजा द्वारा शाप के वशीभूत होकर शकुन्तला को भूलना,** तथा **दिवसाः परिणामरमणीयाः** द्वारा-नाटक का **सुखान्त होना** द्योतित होता है। प्रथम अंक की प्रस्तावना के इन्हीं श्लोक संख्या तीन, चार, पांच व इनके गद्य भाग में, इसके साथ ही प्रकारान्तर से संगीत के अद्भुत प्रभाव को बताते हुए, सूत्रधार कहता है कि जैसे दर्शक नटी के गान से मंत्रमुग्ध हो गए वैसे ही मैं भी मंत्रमुग्ध होकर अपना कार्य व कथावस्तु भूल गया।

सुभग सलिलावगाहाः पाटलसंसर्गकृकृदिवसाः परिणामरमणीयाः।। 1/3

नटी द्वारा सारगर्भित गीत-

ईशदीशच्चुम्बितानि भ्रमरैः सुकुमारकेसरशिखानि। 1/4

सूत्रधार :

आर्ये साधु गीतम्। अहो रागबद्धचित्तवृत्तिरालिखित इव सर्वतो रंप्रः।

आर्ये अस्मिन् क्षणे विस्मृतं खलु मया। कुतः-

तवास्मि गीतरागेण हारिणा प्रसभं हृतः।

एष राजेव दुष्यन्तः सारप्रेणातिरंहसा।। 1/5

यहां सारंग पद-हिरन एवं सारंग राग जो **''काफी थाट का है''** (यह गर्मी में और मध्याहन में गाया जाने वाला) दोनों में श्लिष्ट है। नटी ने सारंग राग में ईशदीशच्चुम्बितानि पद्य गाया था।[2]

गायन का आवेगमय रूप अंक 5 में जहाँ राजा अपनी प्रथम कृपापात्रा हंसपदिका के गायन की बड़ी प्रशंसा करता, प्राप्त होता है। जब विदूषक कहता है-

संगीतशालान्तरेष्ववधानं देहि। कलविशुद्धाया' गीतेः स्वरसंयोगः श्रूयते।

हंसपदिका वर्णपरिचयं करोतीति। अभिनवमधुलोलुपस्त्वंकृकृस्येनां कथम्।। 1

राजा-अहो, रागपरिवाहिणी गीतिः।

इसके बाद राजा, विदूषक के कुछ वार्तालाप के अनन्तर प्रस्तुत पद्य

रम्याणि वीक्ष्य मधुरांश्च निषम्य शब्दानृकृ

भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि।। 5/2

द्वारा राजा का कथन कि मधुर शब्दों (गीतों) को सुनकर जो प्रसन्न मन वाला व्यक्ति भी उत्कण्ठित हो जाता है वह जन्म-जन्मान्तरों के संस्कार से पूर्व जन्म के प्रेम व्यवहारों को अपने मन से स्मरण करता है, अर्थात् राजा का मन शकुन्तला को स्मरण कर रहा है। (यहां मन के कार्य पर बल है) यह पद्य कथा प्रवाह में साधक होने के साथ ही मनोवैज्ञानिक रहस्य-दर्शन से युक्त है जो रस सिद्धान्त के साधारणीकरण के समझने में सहायक है।

गीत और गान के कालिदास साहित्य में अनेक सन्दर्भ आते हैं। गान में प्रमुख है स्वर। भगवती पार्वती का स्वर ऐसा मधुर था कि लगता था उससे अमृत बरस रहा है। जब वे बोलती थीं तो कोकिल की कूक भी कड़वी लगती थी-

स्वरेण तस्याममृतश्रुतेवकृकृश्रोतुर्वितन्त्रीरिव ताड्यमाना।

(कुमार० 1.45)

वनान्तसंगीतसखियाँ भी पार्वती की विरहव्यथा से व्यथित हो उठती थीं।। (कुमार० 4.46) मयूर की बोली में शड्ज स्वर की झलक रहती है (रघु० 1.31) हंसपदिका संगीत का अभ्यास करती है जिसे वर्ण-परिचय कहा जाता है।

अभिनवमधुलोलुपस्त्वं (शाकु० 5.1) यक्षी अपनी ही मूर्च्छना भूल जाती है। **उत्संगेवा मलिनवसनेकृ कृकृर्ता मूर्च्छानां विस्मरन्ती।** (उ०मेघ० 26) मेघ जैसे हैं अलका के ऊँचे ऊँचे भवन। मेघ में गर्जना तो भवनों में मुरजध्वनि। **संगीताय प्रहतमुरजाः स्निग्धगम्भीरघोषम्** (उ०मेघ० 1) अप्सराओं ने गाना शुरू किया उससे तपोवन हिल उठा किन्तु शिव ने समाधि लगा ली-**श्रुताप्सरोगीतिरपि क्षणेष्श्स्मिनहरः** (कुमार० 3.40)।

विक्रमोर्वषीयम् में जब पुरूरवा उर्वशी के वियोग में उन्मत्त है, उस समय चतुर्थ अंक में अनेक प्रकार की गीतियाँ प्रस्तुत होती है। किसी का नाम **चर्चरी** है, किसी का **खड्गधारा,** किसी का **मल्लघटी,** किसी को **द्विपदी** कहा गया है तो किसी को **चतुष्पदी।** इन सब पर प्रो० वेलणकर ने साहित्य अकादमी से छपे अपने विक्रमोर्वशीयम् के संस्करण की भूमिका में विस्तृत विचार किया है। कुछ विद्वान इन सभी संज्ञाओं को नृत्यों के विभिन्न प्रकारों के लिए भी प्रयुक्त मानते हैं। डॉ० सुषमा कुलश्रेष्ठ ने कालिदास में संगीत विषय पर स्वतंत्र ग्रन्थ ही प्रकाशित किया है।

गीत के बाद **वाद्यों** में (1) वीणा (2) वेणु और (3) मृदंग के अनेक सन्दर्भ कालिदाससाहित्य में सुलभ हैं।

नारदजी आकाशमार्ग से गोकर्णेश्वर भगवान् शंकर की स्तुति के लिए वीणा लिए जा रहे थे किन्तु उनकी वीणा से स्वर्ग का पुष्प गिरा और इन्दुमती उसे देखते ही समाप्त हो गई। कवि ने वीणा को यहाँ 'आतोद्य' कहा (रघु० 7.34) और 'परिवादिनी' भी (रघु० 7.35)। आगे 'वल्लकी' का भी स्मरण किया (रघु० 7.41)।

जब भरत का युद्ध गन्धर्वों से हुआ तो भरत ने उनके हाथ के आयुधों (धनुष) को छुड़वा दिया और केवल 'आतोद्य' (वीणा) तक उन्हें सीमित कर दिया-

भरतस्तत्र गन्धर्वान् युधि निर्जित्य केवलम्।
आतोद्यं ग्राहयामास समत्याजयदायुधम्।।

रघु० 15/88

संस्कृत के सभी नाटक नान्दी से आरम्भ होते हैं,[2] 'नान्दी' का सीधा अर्थ है 'नगाड़ा' या पुष्करवाद्य। नाटक के आरम्भ में नगाड़ा गड़गड़ाता था और प्रेक्षक सावधान हो जाते थे। दशरूपक के प्रथम मंगल पद्य में गणेश की स्तुति में यही कहा गया है कि- 'जब भगवान् शिव ताण्डव करते हैं तब उसके साथ नगाड़े की संगत गणेशजी की कण्ठध्वनि से होती है'-

नमस्तस्मै गणेशाय यत्कण्ठः पुष्करायते।
मदाभोगघनध्वानो नीलकण्ठस्य ताण्डवे।।

स्वयं कालिदास के मालविकाग्निमित्रम् में मालविका के छलिक नृत्यप्रयोग के आरम्भ होने की सूचना **पुष्कर ध्वनि** से मिलती है। प्रथम अंक के अन्त में कहा जाता है कि –'दोनों नाट्याचार्य संगीतशाला में संगीतरचना कर सूचना भेज देंगे, अथवा मृदप्रशब्द सुनते ही हम चल पड़ेगे'–

विदूषक :

तेण दूवे वि वग्गो पेक्खाघरे संगीदरअणं करिअ अत्तभवदो
दूदं पेसअह। अहवा मुदंगसद्दो एव्व णो उत्थावइस्सदि।'
तेन द्वावपि वर्गौ प्रेक्षागृहे संगीतरचनां कृत्वा अत्रभवते
दूतं प्रेशयतम्। अथवा मृदप्रशब्द एव न उत्थापयिष्यति।

(माल० 1/19/11)

आगे मृदंग की ध्वनि सुनाई देती है-**नेपथ्ये मृदप्रशब्दः सर्वे कर्णं ददति** (माल० 1.20.2) **परिव्राजिका-हन्त प्रवृत्तं संगीतकम्।** तथा ह्येशा–

जीमूतस्तनितविषक्ड़िर्भिमयूरैरुद्ग्रीवैरनुरसितस्य पुष्करस्य।
निर्ह्रदिन्युपहितमध्यमस्वरोत्था मायूरी मदयति मार्जना मनांसि।।

(माल० 1/21)

कालिदास को **नृत्य** की परम्परा भरतमुनि के नाट्यशास्त्र से तो प्राप्त थी ही, उनके आधार पर लोक में प्रचलित नृत्यकला से भी प्राप्त थी। नृत्य के साथ नृत्त भी जुड़ा रहता है। नृत्त में केवल गात्र-विक्षेप रहता है। उसका आधार कोई भाव नहीं होता। अतएव मयूर का नृत्य नृत्त ही होता है, किन्तु मालविका का नृत्य भावसंप्रेषण से जुड़ा है अतः वह नृत्य है। इन दोनों ही परिभाषाओं का कालिदास ने सावधानी से प्रयोग किया है।

नृत्त

जब माता सीता को छोड़कर लक्ष्मण लौटे और सीता ने मुक्तकण्ठ से घायल कुररी-सा क्रन्दन किया तो (रघु० 14.67) पूरा वन शोक में डूब गया- मयूरों ने नृत्त छोड़ दिया वृक्षों ने पुष्प गिरा दिए, और हिरनियों ने मुँह में रखे कुश उगल दिए।' यहाँ कवि ने 'नृत्त' शब्द का ही प्रयोग किया–

नृत्तं मयूराः कुसुमानि वृक्षा दर्भानुपात्तन् विजहुर्हरिण्यः।
तस्याः प्रपन्ने समदुःखभावमत्यन्तमासीद् रुदितं वनेऽपि।।

रघु० 14.61

शकुन्तला जब कण्वाश्रम से बिदा हुई तो वहाँ भी तपोवन की यही दशा हुई–

उग्गलिअ-दब्भ-कवला मआ परिच्चत्त-णच्चणा मोरा।
ओसरिअपंडुपत्ता मुअंति अस्सुं विअ लदाओ।।

शाकु० 4.12

यहाँ 'नर्तन' का अर्थ मयूर के प्रसंग में नृत्त ही होगा।

नृत्य : नृत्य भावाश्रित होता है व नृत्त ताललयाश्रित। नृती धातु का अर्थ है अग्ङविक्षेप 'नृती गात्रविक्षेपे'। गात्र यानी अग्ङ में 'क्यप्' प्रत्यय लगाकर नृत्य बनता है। इसका अर्थ हुआ नर्तन का विषय, जिसे नृत्य से प्रस्तुत किया जाए। वह होगा 'भाव'। नृत्त में ऐसी कोई वस्तु नहीं रहती। भावगर्भित नृत्य का उदाहरण है मालविकाग्निमित्रम् में मालविका का 'छलिक' या 'चलित' नृत्य जिसका आविष्कार शर्मिष्ठा ने चतुष्पद में गाकर किया था। मालविका अग्निमित्र पर और अग्निमित्र मालविका पर अनुरक्त है। मालविका नृत्य में जो पद गाती है उसमें अनुराग-रूपी भाव की अभिव्यक्ति है-

दुल्लहो पिओ मे तस्सिं भव हिअअ णिरासं
अम्हो अपंगओ में परिप्फुरइ किं वि वामओ।
एसो सो चिरदिट्ठो कहं उवणइदव्वो
णाह मं पराहीणं तुइ परिगणअ सतिण्हं।।

माल० 2.4

1. मेरा प्रिय दुर्लभ है। हृदय! उसकी आशा छोड़।
2. अहो मेरी बाई आँख किसी भी कारण फड़क रही है।
3. इसे देखे कितना समय बीत गया। कैसे पहुँचा जाए इसके पास।
4. नाथ ! मैं हूँ पराधीन पर तुम्हारी चाह लिए हूँ।

ये हुई चार पदों की गूढभावयोजना। यहाँ शृंगार रस अनुसार करना है नृत्य। मालविका ने उसे सफलतापूर्वक प्रस्तुत किया।

यह नृत्य छलिक कहा गया, क्योंकि इसमें छिपे प्रिय से अपनी बात। विदूषक ने इस बात को पकड़ लिया और अग्निमित्र से कहा चतुष्पदी के बहाने तो नर्तकी ने तुम्हें स्वयं को सौंप दिया। अग्निमित्र भी इसका समर्थन करता है (माल० 2.5)।

मालविका के नृत्य की समीक्षा भी की जाती है। नृत्य के बाद मालविका जाने लगती है तो विदूषक उसे रोक लेता है यह कहते हुए कि मालविका से नृत्य में कोई भूल हो गई है। नाट्याचार्य गणदास विदूषक से पूछता है बतलाइए क्या हुई है भूल। विदूषक कहता है कौशिकी, जो मुख्य निर्णायिका है, उससे पूछा जाए। गणदास कौशिकी से कहता है, जैसे देखा आपने वैसा कहिए इसके प्रयोग में गुण-दोष। कौशिकी अपनी समीक्षा देती है। तब तक अग्निमित्र मालविका का सौन्दर्य निहार रहा है। कौशिकी की समीक्षा है-

हस्तैरन्तर्निहितवचनैः सूचितः सम्यगर्थः
पादन्यासो लयमुप/मनु-गतस्तन्मयत्वं रसेषु
शाखायोनिर्मृदुरभिनयः शङ्विकल्पानुवृत्तौ
भावे भावं नुदति विषयान् रागबन्धः स एव।। माल० 2.8

हाथों की मुद्राएँ ऐसी कि जिनमें वचन (वाक्य) अन्तर्निहित था, जो सूचित करना था उसे ठीक से सूचित कर दिया गया (सूचा), पादन्यास वैसा ही जैसी लय, रसों में तन्मयता (अङ्कुर), शाखाओं से किया गया मृदु अभिनय (शाखा), छहो विकल्पों (वाक्य, सूचा, अङ्कुर, शाखा, नाट्यायित तथा निवृत्त्यङ्कुर) की अनुवृत्ति में एक भाव से दूसरे भाव की हृदयस्पर्शिता और रागबन्ध वही।

इस श्लोक का मुद्रित पाठ मालविकाग्निमित्र में निम्नलिखित है-

अग्ड़ैरन्तर्निहितवचनैः ००० सो लयमनु०० नयस्तद्विक०० भावो

भावं०० विशयाद्रा रागबन्धः स एव।

इस अवान्तर कथा के बाद नृत्य से संबंधित कुछ वक्तव्य अवशिष्ट है जो मालविकाग्निमित्र में मिलता है। यह वक्तव्य है 'षड्यंत्र'। मालविका अपने भाई माधवसेन के सचिव सुमति और उसकी बहिन कौशिकी के साथ शायद अग्निमित्र के ही पास जा रही थी कि बीच में उन्हें दस्युओं को मार भगाया। किन्तु कौशिकी के साथ विदूषक का परिचय था। शायद विदूषक ने नाट्याचार्यों को लड़ाने की जो योजना बनाई थी उसमें कौशिकी भी सम्मिलित थी, क्योंकि वह प्रमुख है और निर्देश देती है कि नृत्यप्रयोग करने आ रही मालविका को अधिक वस्त्र न पहनाए जाएँ, जिससे सभी अंगों का नृत्यसौष्ठव दिखाई दे सकें। यह अग्निमित्र के सामने मालविका को अधिकतम खुले अंगों में प्रस्तुत करने की गूढ़ योजना भी थी। रानी इस योजना को समझ रही थी। वही इसीलिए अग्निमित्र से कहती है-'यदि ऐसी उपायनिपुणता राजकार्यों में हो तो' (माल० 1.20)। इसी के पहले कौशिकी ने कहा था- 'मुझे निर्णय का अधिकार दिया गया है तो मेरी आज्ञा है कि दोनों पात्र प्रस्तुत किए जाएँ किन्तु उनके शरीरों पर वस्त्र विरल हो, जिससे नृत्य में सभी अंगो का सौष्ठव समझ में आ सके।'

परिणाम अनुकूल हुआ। अग्निमित्र की मालविका को पाने की इच्छा अब तीव्र हो गई। शास्त्रीय भाषा में यह थी अत्यन्त **सफल विभाव-योजना नाट्य में और व्यक्तियोजना लोक में।**

इस घटना का एक संकेत इस ओर भी है कि वधू के विषय में वर को सीधी जानकारी होनी चाहिए। इसी प्रकार वधू को भी वर की प्रवृत्तियों से अवगत करा दिया जाना चाहिए। यह सब हुआ मालविकाग्निमित्र में मालविका के छलिककनृत्य से।

नृत्य में महत्व है अंगहारों का। इनका विस्तारपूर्वक निरूपण नाट्यशास्त्र के चतुर्थ अध्याय में सुलभ हैं चिदम्बरम् देवमन्दिर के विशाल गोपुरों पर नारीशरीर में ये अंगहार उत्कीर्ण हैं। कुमारसंभव में नवविवाहित वर-वधू अर्थात् शिव और पार्वती अप्सराओं द्वारा प्रयुक्त नाट्य प्रयोग देखते हैं जिसमें अंगहार ललित थे-

तौ सन्धिषु व्यञ्जितवृत्तिभेदं रसान्तरेशु प्रतिबद्धरागम्।

अपृयतामप्सरसां मुहूर्त्तं प्रयोगमाद्यं ललिताग्ङहारम्।।

कुमार० 7.11

'उन दोनों दम्पती ने अप्सराओं द्वारा प्रयुक्त आद्यप्रयोग (श्रृंगार का) देवा जिसमें सन्धियों में वृत्ति बदलती जाती थी और अन्य रसों में भी राग बना हुआ था। अंगहार भी जिसमें ललित थे।

इस प्रकार इन तीनों ही नाटकों में कवि ने लीक से हटकर, अपना एक नवीन मार्ग चुना-

पुराणामित्येव न साधु सर्वं न चापि काव्यं नवमित्यमद्यम्।
सन्तः परीक्ष्यान्यतरद्भजन्ते मूढः परप्रत्ययनेयबुद्धि।।

(माल–1/2)

मालविकाग्निमित्र नाटक का उद्देश्य है कि राजा को विलासिता, रागरंग छोड़ प्रजा के हित में संलग्न होना चाहिए। इसी प्रकार रंगमंच की दृष्टि से विक्रमोर्वशयिम् त्रोटक कोटि का उपरूपक है, जिसमें मनुष्य-भूमिका पर स्थित राजर्षि व दिव्यांगना का वर्णन है। करूण, विप्रलम्भ, विस्मय रस, विलक्षण भाषा सौन्दर्य व संगीतशास्त्र के रहस्यमय पदों, सूक्ष्म से सूक्ष्म विशिष्ट संगीत विज्ञान के साथ मनोभावनाओं को प्रकट कर कालिदास ने नाट्यकला में दूसरा प्रशंसा पत्र पाया है, तथा उनकी तृतीय व सर्वश्रेष्ठ कृति अभिज्ञान शाकुन्तलम् तो महाकवि गेटे की उक्ति में दिखती है। इन तीनों ही नाटकों में कालिदास की जीवन दृष्टि, लोकहित भावना, आदर्शप्रवणता का विकास दृष्टिगत होता है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. अभिज्ञान शाकुन्तलम्–डॉ0 कपिलदेव द्विवेदी, रामनारायण लाल विजय कुमार, इलाहाबाद, 2018
2. कालिदास ग्रन्थावली–पं0 सीताराम चतुर्वेदी, उ0प्र0 संस्कृत संस्थान लखनऊ, सप्तम संस्करण, वि0सं0 2071
3. नाट्यशास्त्र–भरतमुनि, चौखम्भा, वाराणसी।
4. कालिदास अपनी बात–रेवा प्रसाद द्विवेदी, कालिदास संस्थान, वाराणसी, 2004
5. संस्कृत साहित्य का अभिनव इतिहास–डॉ0 राधावल्लभ त्रिपाठी, विश्वविद्यालय, प्रकाशन, वाराणसी, 2001।
6. संस्कृत साहित्य रचना का इतिहास–आचार्य जयशंकर त्रिपाठी साहित्य भण्डार, इलाहाबाद, 2002
7. संस्कृत नाटक (उद्भव और विकास)–ए0बी0 कीथ, अनुवादक–डॉ0 उदयभानु सिंह, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, वाराणसी।
8. संस्कृत आलोचना–पं0 बलदेव उपाध्याय, उ0प्र0 हिन्दी संस्थान, लखनऊ, 2009 (पंचम संस्करण)
9. दशरूपक–डॉ0 रमाशरण त्रिपाठी, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी।
10. साहित्यदर्पण–शालिग्राम शास्त्री (विमला व्याख्या) मोतीलाल बनारसीदास, वाराणसी, दिल्ली, पटना।

नोट

1. नाटकमथप्रकरणं भाणः प्रहसन डिमः।
   व्यायोगसमवकारौ वीथ्येङ्कहामृगा इति।। दशरूपक 1 प्रकाश/8
2. मुनिना भरतेन यः प्रयोगो भवतो व टरसाश्रयो नियुक्तः।
   ललिताभिनयं तमद्य भर्ता मरुतां द्र टुमनाः सलोकपालः।। (विक्रमोर्वशीयम्–2/17)

3 साहित्य दर्पण 6/28 के पूर्व की व त्ति।

4 संगीतरत्नाकर व नाट्यशास्त्र में इनका वर्णन प्राप्त होता है।

5 अवश्यं कर्त्तव्या नान्दी विघ्नोपशान्तये–सा0द0 6/22

◆◆◆

डॉ. बी.आर. अम्बेडकर और अस्पृश्यों का अस्तित्व

डॉ. अपर्णा

सहायक आचार्य : इतिहास विभाग

डॉ. शकुन्तला मिश्रा राष्ट्रीय पुर्नवास विश्वविद्यालय,

लखनऊ (उ.प्र.)

सारांश : जातीय और वर्गीय विभिन्नताओं को मिटाने का उद्देश्य प्रत्येक भारतीय का होना चाहिए। भारत विविधताओं का देश है। ये विविधता क्षेत्र, भाषा, धर्म की तो है ही जाति व वर्ण की भी है। इसकी उत्पत्ति हमें प्राचीनकाल से ही देखने को मिलती है। प्राचीनकाल में वर्ण चार थे लेकिन बाद में एक पाँचवें वर्ण अस्पृश्यों का भी उल्लेख मिलता है। चातुर्वर्ण में शूद्रों की स्थिति सबसे निम्न थी। लेकिन अस्पृश्यों की उनसे भी निम्न थी। इसी कारण अस्पृश्यों को पांचवा वर्ण माना गया। अम्बेडकर स्वयं अस्पृश्य समाज के थे जिन्हें जीवन पर्यन्त उपेक्षाओं का शिकार होना पड़ा। इसी उपेक्षा ने अम्बेडकर को विवश कर दिया कि वे अस्पृश्यों की उत्पत्ति पर शोध करें, प्रस्तुत शोधपत्र इसी शोध को उदधारित करने का एक प्रयास है।

बीज शब्द :- शूद्र, अस्पृश्य, समाज, गौ, बैल।

भूमिका : भारत वह भूमि है, जिसकी सांस्कृतिक विरासत पर सभी को गर्व है। भारत का प्राचीनकाल उपलब्धियों से परिपूर्ण है। हमारे देश ने सामाजिक, सांस्कृतिक क्षेत्र में असीमित उपलब्धियां प्राप्त की जो हमारी अविस्मरणीय विरासत है। लेकिन उन उपलब्धियों के अलावा कुछ नकारात्मक तत्व भी प्राप्त हुए जो हमारे देश को आज भी विभाजित करने का कार्यकर रहे है। इन नकारात्मक तत्वों में जाति व्यवस्था का भी उल्लेख किया जा सकता है। विभिन्न जातियों में अस्पृश्य भी एक है। जिनका प्रतिनिधित्व अम्बेडकर भी करते थे। अम्बेडकर का आरंभिक जीवन इसी अस्पृश्य समाज का होने के कारण कष्ट में व्यतीत हुआ। न केवल उनका अपना जीवन बल्कि उनके समकालीन तमाम ऐसे व्यक्तियों का जीवन कष्ट में बीता, जिसका उदाहरण उन्होंने अपनी स्वरचित पुस्तक 'अस्पृश्यता अथवा भारत में बहिष्कृत बस्तियों के प्राणी', में दिया है ये उल्लेख उन्होंने विभिन्न समचार-पत्रों में उदघाटित घटनाओं के आधार पर दिया है। दलितों के सामाजिक उत्पीड़न का उदाहरण उन्होंने 06 जून, 1934 को 'मिलाप' नामक समाचारपत्र में उद्धृत घटना का दिया है, जिससे सिद्ध होता है कि अस्पृश्य सामान्य कुएं से पानी नहीं ले सकते थे। वे कुएं

के पास घड़ा रखकर बैठ जाते थे, यदि कोई उदार व्यक्ति उनके घड़े में पानी डाल देता था तो ठीक था नहीं तो वे पास बैठे रहते थे व पैसा देने पर भी उनको पीट दिया जाता था।[1] अम्बेडकर समझते थे कि अस्पृश्यों की सामाजिक स्थिति तब तक ठीक नहीं हो सकती जब तक उन्हें शिक्षा न प्राप्त हो लेकिन उनका शिक्षित होना भी कठिन था क्योंकि उन्हें विद्यालय जाने का अधिकार नहीं था। इस घटना का एक उदाहरण उन्होंने स्वामी श्रद्धानन्द द्वारा लिखित 11 अप्रैल, 1924 के 'तेज' नामक समाचार-पत्र से दिया है, जिसमें स्वामीजी लिखते है कि 'खत्सयास' में एक राष्ट्रवादी स्कूल है। मैं यहाँ 21 नवम्बर के आखिरी दिन में गया था। वही मैंने पूछा कि इस स्कूल में कितने हरिजन बच्चे पढ़ते है। मुझे बताया गया कि सिर्फ तीन और ये भी कक्षा के बाहर बरामदे में बैठते है। मैंने अपने भाषण में इसको बुरा कहा और कहा कि राष्ट्रवादी स्कूल में इन बच्चों को कक्षा के भीतर बैठने की इजाजत होनी चाहिए। स्कूल के मैनेजर ने मेरी सलाह के अनुसार कार्य किया अगले दिन स्कूल की सभी बैंचे खाली थी और आजतक उस राष्ट्रवादी स्कूल में ताला पड़ा हुआ है।[2]

चूंकि अम्बेडकर का आरम्भिक जीवन इसी अस्पृश्य समाज में होने के कारण कष्ट में व्यतीत हुआ इसलिए बड़े होने के बाद उन्होंने अस्पृश्यों के अस्तित्व को समझने के लिए गहन शोध किया और अपने शोध में उन्होंने पाया कि अस्पृश्य[3], अस्पृश्यों का नाम समय-समय पर परिवर्तित होता रहा है। ब्रिटिश सरकार ने उन्हें दलित वर्ग का सम्बोधन दिया, गाँधीजी ने उन्हें हरिजन कहा, प्रथम बार 1935 के भारत सरकार अधिनियम में अनुसूचित जाति कहकर इंगित किया गया,[4] इनकी उत्पत्ति पर प्रकाश डालते हुए अम्बेडकर लिखते है कि जाति व्यवस्थावर्ण व्यवस्था का विकसित रूप है। इसमें जो चातुर्वर्ण्य के भीतर है वे सवर्ण कहलाये व चातुर्वर्ण्य के बाहर के लोग अवर्ण कहलायें। अवर्ण हिन्दुओं के तीन भाग है- आदिम जातियाँ, जरामय पेशा जातियाँ, अस्पृश्य।[5] आदिम जातियाँ वो है जो वनों में छोटी-छोटी झोपड़ियों में रहती है व जंगलीफल या वन्य जन्तुओं के शिकार पर निर्भर रहती है। जरामय पेशा जातियाँ वो है जो मैदानी इलाकों में मध्य जातियों से दूर रहती है। ये संगठित रूप से डकैती या लूट-मार पर जीवन यापन करती है। अस्पृश्य हिन्दू समाज के मध्य रहते है। किन्तु ग्रामीण जीवन के बाहर रहते है। वे हिन्दू जाति की संस्कृति अनुगमन करते है। वे हिन्दू जाति के धार्मिक रीति-रिवाजों का पालन करते है किन्तु फिर भी हिन्दुओं से पृथक रहते है। वे न तो स्वतंत्र रूप से भूमि लेकर उस पर खेती कर सकते है और न स्वतंत्र जीवन निर्वाह कर सकते है। अपना पेट भरने के लिये उन्हें हिन्दुओं के जूठन पर निर्वाह करना पड़ता था।[6] अम्बेडकर का मानना था कि इनमें से आदिम व जरामय पेशा जातियाँ उस समय विचारधीन नहीं थी जिस समय वर्णव्यवस्था का प्रारम्भ हुआ इस कारण इनका हिन्दू समाज में विलय सम्भव है किन्तु अस्प्रश्य को पूर्ण बाह्य कहा गया है।[7] उन्हें बहुधा पंचम वर्ण के रूप में चिन्हित किया जाता है। या अछूत जिनकी स्थिति शूद्रों से भी निम्न मानी जाती है। अम्बेडकर ने इनकी उत्पत्ति पर गहन शोध किया और उनकी स्थिति पर प्रकाश डाला। सामान्यतः ये माना जाता हैं कि अस्पृश्यों या अछूतों की उत्पत्ति

का मूल कारण अछूतों द्वारा घृणित व्यवसाय को अपनाना था। याज्ञवल्क्य स्मृति के अनुसार दासप्रथा वर्ण-व्यवस्था के अनुलोमक्रम से है।[8] याज्ञवल्क्य स्मृति पर विज्ञानिश्वर की मिताक्षरा नामक टीका में इसकी व्याख्या इस प्रकार की गयी है। ब्राह्मणों व शेष वर्गो में दासप्रथा अनुलोम क्रम में होगी। इस व्यवस्था के अनुसार क्षत्रिय व वैश्य सभी ब्राह्मण के दास हो सकते है। वैश्य व शूद्र क्षत्रियों के दास हो सकते है। वैश्य व शूद्र वैश्य के दास हो सकते है, शूद्र का दास शूद्र हो सकता है।[9] इस व्यवस्था से स्पष्ट है कि क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र जब किसी के दास हो सकते है तो इन्हें वे प्रत्येक कार्य करने होते है जो दास के लिए निर्धारित है। इस प्रकार अम्बेडकर ने सिद्ध किया कि घृणित व्यवसाय अस्पृश्यों की उत्पत्ति का मूलकारण नहीं है। इसके विपरीत अपने शोध में उन्होंने पाया कि एक समय था, जब अधिकांश भारतवासी बौद्ध थे। बौद्ध धर्म के विस्तार के कारण ब्राह्मण का प्रभुत्व न राजदरबार में रहा न जनता में। वे पराजय से पीड़ित थे, जो उन्हें बौद्ध धर्म से मिली थी। अतः बौद्ध धर्म को पराजित करने का उनके पास एक ही उपाय था कि वे बौद्धों के जीवन-दर्शन को अपनाये और उनमें भी चार कदम आगे बढ़ जायें। बुद्ध परिनिर्वाण के बाद बौद्धों ने बुद्ध की मूर्तिया व स्तूप बनवाये। ब्राह्मणों ने उनका अनुकरण किया, उन्होनें अपने देवताओं के मन्दिर बनवाये और उसमें शिव, विष्णु, राम, कृष्ण की मूर्तियाँ स्थापित की।[10] यद्यपि बौद्ध धर्म पशु वध विरोधी है। परन्तु बौद्ध भिक्षु मांस खाते थे। भिक्षु त्रिकोटी परि शुद्र (तीन प्रकार से शुद्ध) मछली मांस ग्रहण कर सकता था। आगे चलकर यह पांच प्रकार का हो गया। चीनी यात्री इनसे परिचित थे। इन्होनें मांस के शुद्ध प्रकारों को सांचिग कहा है।[11] ब्राह्मण भी मांस खाते थे। इसको सिद्ध करने के लिए अम्बेडकर ने सर्वप्रथम ऋग्वेद का ही उदाहरण दिया है। ऋग्वेद मे इन्द्र का कथन है कि वे एक के लिए 15–20 बैल पकाते थे।[12] ऋग्वेद का (10.86.14) कथन है कि वे अग्नि देवता के लिये घोड़ों, वृषभों, बैलों, बांझ गायों तथा भेड़ों की बलि देते थे। ऋग्वेद (10.72.6) से स्पष्ट है कि, गौ एक खड्ग अथवा कुल्हाड़ी में मारी जाती थी।[13]

तैत्तिरीय ब्राह्मण में जिस काम्याष्ठि यज्ञों का वर्णन है उनमें न केवल गौ और बैल की बलि देने की आज्ञा है किन्तु यह भी स्पष्ट किया गया है कि किस प्रकार के गौ और बैल की बलि चढ़ानी चाहिए। विष्णु को नदियाँ बैल की बलि चढ़ायी जाये, वृत्र संघारक इन्द्र को बलि देना है तो कृष बैल चुनना चाहिए, जिसके सींग लटकते हो और जिसके माथे पर टीका हो। पूषण के लिए काली गौ और इन्द्र के लिए लाल गौ होनी चाहिए।[14]

अम्बेडकर ने आगे स्पष्ट किया कि ब्राह्मण न केवल मांस खाते थे, बल्कि यज्ञ बलि में जिन निरीह गायों की बलि दी जाती थी, ब्राह्मणों में उसका मांस बांटने की प्रतियोगिता होती थी। उदाहरणस्वरूप मांस के बटवारें पर ऐतरेय ब्राह्मण का निर्णय इस प्रकार है, अब बलि के पशुओं के भिन्न-भिन्न अंगों को पुरोहितों में बांटे जाने का प्रश्न उपस्थित होता है। हम इसका वर्णन करेंगें। जबड़े की दोनों हड्डियाँ और जिहवा प्रस्तोता को दी जानी चाहिए। बाज की आकृति में छाती उदगाता को,

गर्दन व ताल प्रतिहर्ता को, कमर के नीचे का दाहिनी ओर का हिस्सा होता को, बाया ब्रह्मा को, दायी जाँघ मित्रावण को, बाई ब्राह्मणाच्दासों को। इसी प्रकार अम्बेडकर ने इस तथ्य को उद्घारित किया है कि विभिन्न ब्राह्मणों मे किस प्रकार पशुओं का बंटवारा होता था। वे आगे लिखते है कि सोमयज्ञ में यज्ञ की बलि बने पशु का वह हिस्सा जो यज्ञ भोज का है, वह सब पुरोहित का है। केवल होता के लिये वह ऐच्छिक है।[15] आगे उन्होने ंविश्लेषण किया कि ऐतरेय ब्राह्मण में जो कुछ कहा गया है उसमें दो बातें असंदिग्ध रूप से स्पष्ट है। एक तो यह है कि बलि के पशु के सारे के सारे मांस को ब्राह्मण ही लेते थे। एक थोड़े से टुकडें के अतिरिक्त यज्ञ करने वाले गृहस्थ को कुछ नहीं मिलता था। दूसरी बात ये है कि पशुओं का वध करने के लिये ब्राह्मण स्वयं कसाई का कार्य करते थे।[16]

हिन्दू गो-मांस खाते थे व गो-हत्या करते थे इसकी पुष्टि बौद्ध स्रोतों से भी होती है। कूटंदतसूत्र में इसका उदाहरण है जब बुद्ध कूटंदत नामक ब्राह्मण को पशु हत्या न करने का उपदेश देते है और अगर हे ब्राह्मण यज्ञ में न बैल मारे गये न अजा न कुक्कुर, न सुअर, न कोई अन्य प्राणी।[17] संयुक्त निकाय में कौशल नरेश प्रसेनजीत द्वारा किये गये एक यज्ञ का वर्णन है। पाँच सौ वृषभ, पाँच सौ-बछड़े, बहुत से तरूण बैल और भेड़ यज्ञ में बलि देने के लिए यूपस्तम्भतक ले जाये गये।[18] उन्होनें स्पष्ट किया कि यद्यपि शतपथ ब्राह्मण या आप स्तम्भ धर्मसूत्र में गौ-हत्या से हिन्दुओं को विरतकर ने को कहा गया है तो उसका आशय सम्भवतः हिन्दुओं को गौ-हत्या छोड़ने के लिये किया गया अभियान लगता है। जैसे शतपथ ब्राह्मण कहता है (3.1.2.21) वह (अध्वर्यु) तब तक उस मण्डल में प्रवेश करता है, उसे गौ अथवा बैल का मोह नहीं रखना चाहिए क्योंकि पृथ्वी पर जितनी वस्तुए है निश्चय ही गौ व बैल इन सबका आधार है। देवताओं ने कहा है, निश्चय ही गौ और बैल प्रत्येक वस्तु का आधार है। आओ हम दूसरी (पशुयोनियों की) जो शक्ति है वह गौ व बैल को ही दे दे। अम्बेडकर ने इसको स्पष्ट करते हुए लिखा है, चूँकि वे गौ व बैल सबसे अधिक खाते थे इसलिए इसको समाप्त करने के लिए कहा गया। यदि कोई किसी गौ या बैल का माँस खाता है तो वह सब कुछ खाता है अथवा वह सबके अन्त और सबके विनाश को पहुँचाता है। इसलिए उसे गौ व बैल का माँस नहीं खाना चाहिए।[19]

इससे स्पष्ट है कि हिन्दू गौ-माँस खाते थे किन्तु बौद्ध धर्म का उत्कर्ष देखने के बाद उन्हीं के मार्ग को अपनाते हुए गो-माँस भक्षण हिन्दुओं ने बन्द कर दिया और गौ को अत्यन्त पूजनीय वस्तु बना दिया है। यह कार्य उन्होनें 400 ई० के आस-पास प्रारम्भ किया। इस सम्बन्ध मे एक प्रमाण 645 ई० का ताम्रपत्र है जो कि गुप्त नरेश स्कंदगुप्त के राज्य का है। यह एक दानपत्र है, जिसके अन्तिम श्लोक में यह कहा गया है जो भी इस प्रदत्त दान में हस्ताक्षेप करेगा वह गो हत्या या ब्राह्मण हत्या के पाप का भागी होगा। स्कंदगुप्त के पिता माहचन्द्रगुप्त द्वितीय का भी एक लेख है जो गौ हत्या को ब्राह्मण हत्या के समान पाप मानता है। हमें 93 संवत्सर दिया गया है। यह 417 ई० के बराबर है। मध्य प्रांत साँची के प्रसिद्ध स्तूप के बगल में खड़ा है। इसमें चन्द्रगुप्त के अधिकारी के दान

का वर्णन है। इसका अंत इस प्रकार होता है जो भी इस व्यवस्था को विकृत करेगा उसे गौ हत्या, ब्राह्मण हत्या अथवा पांच आनान्तर्य का पाप लगेगा।[20] इस वजह से गौ-हत्या का विरोध होने लगा। सम्भवतः तभी से गो मांस भक्षण करने वाले लोग अहूत या अस्पृश्य कहलाये। इस प्रकार अम्बेडकर ने सिद्ध किया कि अस्पृश्यों की उत्पत्ति बौद्धों व ब्राह्मणों के मध्य संघर्ष का परिणाम है। इस संघर्ष को उन्होनें निम्न उदाहरणों में स्पष्ट किया है-

नीलकंठ ने अपने प्रायश्चित मयूख में मनुका एक श्लोक उद्धृत किया है जिसका अर्थ इस प्रकार है यदि कोई आदमी किसी बौद्ध, पाशुपत, पुष्प, लोकायत, नास्तिक अथवा महापापी को स्पर्श करेगा तो वह स्नान करने से ही शुद्ध हो सकेगा।[21] अपरार्कने भी अपनी स्मृति मे इसी मत का प्रचार किया है। बुद्ध हारीति ने एक कदम आगे जाकर बौद्ध बिहार में जाने को पाप घोषित किया, जिसमें मुक्त होने के लिये आदमी को स्नान किया जाना चाहिए।[22] अम्बेडकर ने स्पष्ट किया कि यह घृणाभाव इतना अधिक था कि इसे संस्कृत नाटकों में भी देखा जा सकता है। उन्होनें स्वयं मृच्छकटिकम का उदाहरण दिया है। चारूदत्त समवाहक नामक बौद्ध-भिक्षुको देखकर अपने मित्र मैत्रिय से कहता है मित्र मैत्रेय में वसन्तसेना से मिलने के लिये उत्सुक हूँ। आओ हम चले (थोड़ा चलकर) ओह ये तो अपशगुन हो गया एक बौद्ध श्रमण हमारी ओर चला आ रहा है (थोड़ा विचार कर) अच्छा इसे आने दो, हम दूसरे रास्ते पर चले जाते है।[23] उन्होंने विश्लेषित किया कि इसकी पुष्टि इस भाव से होती है कि छितरे हुये व्यक्ति[24] भी ब्राह्मणों से उतनी ही घृणा करते थे जैसेकि 1910 की जनगणना में पहली बार हिन्दुओं को तीन वर्गो में बाँटा गया है।

1. हिन्दू।
2. अध्यात्मवादी और आदिवासी।
3. अछूत।[25]

इसमे से अछूत के सम्बंध में जो लक्षण उन्होनें स्पष्ट किया उसमें तीन निम्न है-

1. अछूत किसी ब्राह्मण से मंत्र नहीं लेते।
2. अच्छे ब्राह्मण अछूतो का संस्कार नहीं करते।
3. अछूतों के अपने में से ही पैदा किये हुये पुजारी होते है।

इन दृष्टान्तों से स्पष्ट है कि ब्राह्मण ही नहीं अछूत भी ब्राह्मणों से घृणा करते थे।[26] उन्होनें स्पष्ट किया कि ब्राह्मण छितरे हुये व्यक्तियों से घृणा करते थे क्योंकि वे बौद्ध धर्म के अनुयायी थे इसलिए उन्होंने उन्हें अछूत बनने के लिए प्रेरित किया। इसका दूसरा प्रमाण ये है कि भारत के प्राचीन धर्मशास्त्रों में अस्पृश्यों की कोई श्रेणी नहीं मिलती बल्कि 12 अपवित्र जातियों की श्रेणी मिलती है चाण्डाल, श्वपक, नर, भेद, भिन्न, रंजक, चर्मकार, विरार, दास, शुद्र, कोलिक, पुष्कर।[27] पहली बार 1935 के भारत सरकार अधिनियम के अन्तर्गत आर्डर इनका उन्सिल के साथ अस्पृश्यों की सूची तैयार की गयी।[28]

इसमें 419 जातियों का उल्लेख है, जिनके स्पर्श मात्र से हिन्दू अपवित्र हो जाते है।[29] इनमें और प्राचीन धर्मशास्त्रों में वर्णित 12 अपवित्रों की श्रेणी में अगर कुछ सामान्य है तो वह है चमार जो गो-माँस खाते है। इस प्रकार सम्भवतः गो-माँस भक्षण ही छुआछूत का मुख्य कारण रहा होगा।

निष्कर्षः इस प्रकार अम्बेडकर ने भारत की विविधता से उत्पन्न जाति प्रथा जैसे नकारात्मक तत्व को उदघाटित किया। अस्पृश्यों के अस्तित्व का गहन अध्ययन कर सिद्ध किया कि इनकी उत्पत्ति ब्राह्मण व बौद्धों के बीच होने वाले संघर्ष का परिणाम है। इस अध्ययन से उन्होनें भारतीय समाज को दूषित कर रही एक और नकारात्मक तत्व की ओर सबका ध्यान आकर्षित किया। इसे समाप्त करने के लिये लोगो को मार्ग दिखाया व उन्हें प्रेरित किया। राजनैतिक रूप से इसे समाप्त करने के लिए हमारे संविधान में समानता का अधिकार सभी को दिया गया है, लेकिन व्यवहारिक रूप से इसे समाप्त करने के लिए हमें अधिक परिश्रम की आवश्यकता है, जिसमें हमें सफल होना है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. डा0 बी. आर. अम्बेडकर, अस्पृश्यता अथवा भारत में बहिष्कृत बस्तियों के प्राणी बाबा साहेब डा0 अम्बेडकर सम्पूर्ण वाड्मय, खंड 9, डा0 अम्बेडकर प्रतिष्ठान सामाजिक न्याय और अधिकारिता मंत्रालय भारत सरकार, नई–दिल्ली नवां संस्करण 2014 प्र0 69
2. वही, प्र0 72
3. डा0 बी. आर. अम्बेडकर, कांग्रेस व गाँधी ने अस्पृश्यों के लिये क्या किया, बाबा साहेब डॉ अम्बेडकर सम्पूर्ण वाड्मय, खण्ड 16. डा0 अम्बेडकर प्रतिष्ठान सामाजिक न्याय व अधिकारिक मंत्रालय, भारत सरकार, नई दिल्ली, 2014, प्र0 13
4. वही
5. डॉ0 बी. आर. अम्बेडकर, अस्पृश्यों का विरोध गाँधी और उनका अनशन पूना पैक्ट, बाबा साहिब डॉ0 अम्बेडकर सम्पूर्ण वाड्मय, खण्ड–10, पूर्वोक्त, प्र035
6. वही, प्र0 25
7. वही, प्र0 66
8. डॉ0 बी. आर. अम्बेडकर, अछूत कौन थे और वे अछूत कैसे बने, बाबा साहब डा0 अम्बेडकर सम्पूर्ण वाड्मय, खंड–14, पूर्वोक्त, प्र0 66
9. वही
10. वही, प्र0 112–113
11. वही, प्र0 114
12. ऋग्वेद में उद्घृत (10.86.14), वही, 186
13. वही
14. वही, 87
15. वही, 105–106
16. वही
17. वही, 90

18. वही, 91
19. वही, 85–86
20. वही, 115–116
21. वही, 76
22. वही
23. वही,72
24. एक समय था जब भारत में प्रत्येक गाँव के दो हिस्से थे। एक बसे हुये लोगों का, दूसरा छितरे हुए लोगो का, यद्यपि दोनों अलग–अलग रहते थें। बसे हुये लोग गाँव के अन्दर और छितरे हुए लोग गाँव के बाहर, तो भी दोनों के पारम्परिक, सामाजिक आचार–व्यवहार में किसी प्रकार की कोई बाधा नहीं थीं गाय को पवित्र घोषित करने और गो–मांस भक्षण निषेध किये जाने से समाज दो हिस्से बट गया। बसी हुयी जातियाँ छूत जातियाँ बन गयी और छितरे हुए लोग अछूत या अस्पृश्य जातियाँ कहलायें, डॉ0 बी. आर. अम्बेडकर, अछूत कौन थे, पूर्वोक्त, प्र0137
25. वही, प्र0 70
26. वही, प्र0 73–74
27. वही, प्र0 127
28. वही, 4
29. वही, 22

◆◆◆

हिन्दुस्तान समाजवादी प्रजातांत्रिक संघ के क्रांतिकारी और इलाहाबाद

डॉ0 शिवशंकर श्रीवास्तव

मध्यकालीन/आधुनिक इतिहास विभाग

एस.एस. खन्ना महिला महाविद्यालय, प्रयागराज

भूमिका

'प्रयागराज', भारत के उत्तर प्रदेश के पूर्वी भाग में स्थित एक प्राचीन नगर है। हिन्दू धर्मग्रन्थों में वर्णित प्रयाग स्थल पवित्रतम नदी गंगा और यमुना के संगम पर स्थित है। यहीं सरस्वती नदी गुप्त रूप से संगम में मिलती हैं, अतः ये त्रिवेणी संगम कहलाता है, जहां प्रत्येक बारह वर्ष में कुंभ मेला लगता है। अकबर के समय में इस शहर का नाम प्रयागराज से बदलकर इलाहाबाद किया गया था जिसे सन् अक्टूबर 2018 में तत्कालीन मुख्यमंत्री योगी आदित्यनाथ ने पुनः बदलकर प्रयागराज कर दिया। केंद्र सरकार ने 15 अगस्त 2021 से 75वें आजादी के उत्सव पर आज़ादी का अमृत महोत्सव की शुरुआत की है, जिसका उद्देश्य शहीदों, क्रांतिकारियों, स्वतंत्रता सेनानियों, देशभक्तों की स्वाधीनता को हमेशा सम्मान देना है, जिनका त्याग, पराक्रम और बलिदान हमें सदैव देश के प्रति समर्पित रहने की प्रेरणा देता है। इसके अंर्तगत उन तमाम अज्ञात, गुमनाम शहीदों/स्थलों/स्मारकों को भी चिन्हित करके प्रकाश में लाना है, जो सम्मान और वीरता के पात्र होते हुए भी अब तक इतिहास में उचित स्थान नहीं प्राप्त कर सके हैं।

इस परिप्रेक्ष्य में राष्ट्रीय स्वतंत्रता आंदोलन में इलाहाबाद (वर्तमान प्रयागराज) की भूमिका का अध्ययन करने पर पता चलता है कि अपनी ऐतिहासिक, भौगोलिक, सांस्कृतिक पहचान वाले इलाहाबाद का राष्ट्रीय स्वतंत्रता आंदोलन में भी महत्वपूर्ण योगदान रहा है।

प्रयागराज के कई शहीदों/सेनानियों ने आज़ादी के लिए अपने प्राण उत्सर्ग कर दिए, किंतु वे इतिहास में गुमनामी के साए में कहीं खो गए है। 1857 की क्रांति से लेकर आज़ादी मिलने तक प्रयागराज रणनीतिक गतिविधियों और संघर्षों का केंद्र रहा।

अपने शोध-पत्र में हमने हिंदुस्तान समाजवादी प्रजातांत्रिक संघ की रणनीति और संघर्ष के केंद्र का इलाहाबाद के विशेष सन्दर्भ में अध्ययन करके क्रांतिकारियों के पराक्रम और बलिदान को

जानने का प्रयास किया है। चंद्रशेखर आज़ाद ने अल्फ्रेड पार्क में 27 फ़रवरी 1931 को अंग्रेज़ों से लोहा लेते हुए खुद को गोली मारकर आजीवन आज़ाद रहने की कसम पूरी की। काकोरी कांड के सदस्य क्रांतिकारी रोशन सिंह को इलाहाबाद में ही फांसी दी गयी थी। इनके अतिरिक्त दुर्गा भाभी, श्रीदेवी मुसछद्दी, कुंदनलाल गुप्त, सुखदेवराज, श्री बटुकनाथ अग्रवाल, विश्वनाथ वैशम्पायन जैसे क्रांतिकारियों की गतिविधियों का मुख्य केंद्र इलाहाबाद ही रहा। इनके त्याग और बलिदान से वर्तमान युवा पीढ़ी अभिप्रेरित होकर राष्ट्र की प्रगति में अपना योगदान दे सके, आजादी के अमृत महोत्सव के उद्देश्य से अभिप्रेरित होकर ही हमने अपना यह शोध-पत्र लिखा है।

बीज शब्द : क्रांतिकारी, इलाहाबाद, काकोरी, अल्फ्रेड पार्क, साउथ मलाका, कटरा।

भारतीय स्वतंत्रता के लिए सशस्त्र संघर्ष के माध्यम से ब्रिटिश राज को समाप्त करने के उद्देश्य को लेकर गठित एक क्रान्तिकारी संगठन था-हिंदुस्तान समाजवादी प्रजातांत्रिक संघ। इस संघ का अस्तित्व सितम्बर 1928 को दिल्ली में हिन्दुस्तान रिपब्लिकन ऐसोसिएशन और भारत नौजवान सभा के विलय के पश्चात् आया। 1928 तक हिन्दुस्तान रिपब्लिकन ऐसोसिएशन के कई क्रांतिकारियों को काकोरी काण्ड के पश्चात् फाँसी दे दी गयी। तब इसी दल के एक प्रमुख सदस्य चन्द्रशेखर आज़ाद ने भगत सिंह, विजय कुमार सिन्हा, कुन्दन लाल गुप्त, भगवती चरण वोहरा, जयदेव कपूर व शिव वर्मा आदि से सम्पर्क किया। 8 व 9 सितम्बर 1928 को दिल्ली के फिरोज शाह कोटला मैदान में एक गुप्त बैठक करके भगत सिंह की भारत नौजवान सभा के सभी सदस्यों ने सभा का विलय हिन्दुस्तान रिपब्लिकन ऐसोसिएशन में किया और काफी विचार-विमर्श के बाद आम सहमति से ऐसोसिएशन को एक नया नाम- हिन्दुस्तान सोशलिस्ट रिपब्लिकन ऐसोसिएशन दिया गया। इस संघ का उद्देश्य व अन्तिम लक्ष्य स्वाधीनता प्राप्त करना और समाजवादी राज्य की स्थापना था, जिसे भगवती चरण बोहरा ने 'बम का दर्शन' नाम से लिपिबद्ध किया था।
हमने विभिन्न स्रोतों के अध्ययन के आधार पर इस तथ्य को जानने का प्रयास किया है कि किन परिस्थितियों में ? और कैसे ? हिंदुस्तान सोशलिस्ट रिपब्लिकन ऐसोसिएशन की रणनीति और संघर्ष का केंद्र इलाहाबाद (वर्तमान प्रयागराज) बना और आज़ादी के संघर्ष में इलाहाबाद की क्या भूमिका रही ?

हिदुस्तान सोसलिस्ट रिपब्लिकन एसोसिएशन और इलाहाबाद

काकोरी ट्रेन डकैती 1925

रोशन सिंह :

1925 के काकोरी ट्रेन डकैती कांड में 21 अभियुक्त थे। लेकिन आजाद को पुलिस 6 वर्षों तक पकड़ नहीं सकी। आजाद और इनके साथी प्रतापगढ़ के कुंदन लाल गुप्त को फरार घोषित किया गया। साथी रोशन सिंह को 18 महीने तक चले मुकदमे की सुनवाई के बाद फांसी की सजा सुनाई गई। रोशन सिंह ने अपने फांसी के 6 दिन पूर्व 13 दिसम्बर 1927 को अपने एक मित्र को लिखे

पत्र में कहा था-दुनिया में पैदा होने पर मरना जरूरी है। मेरी मौत पर रंज मत करना, देश में खुशी का पैगाम लाएगी।

ज़िंदगी ज़िंदादिली को जान ए रोशन
वरना कितने मरे और पैदा होते जाते है।।
आखिरी नमस्ते!

रोशन

रोशन सिंह को इलाहाबाद के साउथ मलाका जेल (वर्तमान स्वरूप रानी चिकित्सालय) में फांसी दी गयी, फांसी के लिये ले जाते समय वे अपने हाथ में गीता लेकर चल पड़े। फांसी का फंदा गले में पड़ने के पूर्व उन्होंने 'वन्देमातरम' का नारा लगाया और जाप करते हुए फंदे पर झूल गए। मलाका जेल स्थल वर्तमान में स्वरूपरानी मेडिकल हॉस्पिटल बन गया है।

आजाद का नारा था -

'दुश्मनों की गोलियों का सामना करेंगे
आज़ाद हैं आज़ाद ही रहेंगे।'

आज़ाद उत्तर प्रदेश के कानपुर में 23 जुलाई 1906 को जन्में थे। पिता पंडित सीताराम तिवारी और माता का नाम जगरानी देवी था। वास्तविक नाम चन्द्रशेखर तिवारी था। असहयोग आंदोलन के दौरान 15 वर्ष की अवस्था में बनारस के संस्कृत कॉलेज पर धरना प्रदर्शन करने के जुर्म में अंग्रेजों द्वारा गिरफ्तार करके अदालत में पेश किया। अदालत ने मुकदमें के दौरान जब उनका नाम पूछा तो उन्होंने बताया-आजाद, पिता का नाम-स्वाधीन, घर का पता-जेलखाना। नाबालिग होने के कारण अदालत ने 15 बेंतो की सजा सुनाई। इसी के बाद से वे चंद्रशेखर आज़ाद के नाम से पुकारे जाने लगे।

कुंदनलाल गुप्त :

काकोरी कांड के बाद पुलिस उत्तर प्रदेश में धर पकड़ कर रही थी। प्रतापगढ़ के कुंदन लाल गुप्त भी फरार चल रहे थे। वे नित्य ही ट्रेन आने के समय पर रेलवे स्टेशन जाकर अपने साथियों की खोज करते थे, जिससे उन्हें पुलिस कार्यवाही से सचेत कर उन्हें बचाया जा सके। प्रतापगढ़ में पुलिस हलचल बढ़ जाने से कुंदन लाल गुप्त अपनी गिरफ्तारी का अंदेशा होने पर इलाहाबाद आ गए। हिंदुस्तान रिपब्लिकन एसोसिएसन के सदस्य के माध्यम से रहने के लिए एक मकान कटरा में किराए पर ले लिया। वे अधिकतर दिन में कमरे पर रहते थे और रात को ही बाहर निकलते थे।

कुछ दिनों के बाद आजाद भी इनके साथ आकर रहने लगे। आजाद हमेशा सतर्क और सावधान रहते थे। कुंदन लाल गुप्त इलाहाबाद में आजाद की सतर्कता की चर्चा करते हुए कहते हैं- 'एक दिन शाम को मैं आजाद को घर पर अकेला छोड़कर बाहर गया था। लौटकर देखा तो आजाद ऊपर के कमरे में थे और दरवाजा अंदर से बंद कर रखा था। मैंने दरवाजे पर जाकर आवाज़

दिया, लेकिन मेरी आवाज़ न पहचान सकने के कारण दरवाजा खोलते ही मेरी छाती पर उन्होंने माउजर पिस्टल तान दिया था।

मित्र कुंदन लाल गुप्त जी अपने संस्मरण में लिखते हैं कि आज़ाद देश के स्वतंत्र हो जाने के बाद अपने स्वप्न को झूम-झूमकर अक्सर गाते हुए सुनाया करते थे-

'जेहि दिन होइहैं सुरजवा,
अरहर के दलिया, धान के भतुआ
खूब कचरके खैबेना।
अरे जेहि दिन होइहैं सुरजवा।'

अर्थात वे आज़ाद भारत में जनसाधारण के लिए पेट भर भोजन, तन ढकने को कपड़ा, छत की कल्पना करते थे। उम्मीद है आज़ादी के अमृत महोत्सव पर्व पर सरकार उनके सपने को पूर्ण करने में कामयाब होगी।

'काकोरी काण्ड' के बाद जब चन्द्रशेखर आज़ाद 27 फ़रवरी, 1931 को इलाहाबाद के अल्फ्रेड पार्क (वर्तमान चंद्रशेखर आज़ाद पार्क), (जिसका निर्माण अंग्रेजों ने अल्फ्रेड ड्यूक ऑफ एडिनबरा के सम्मान में मेवातियों का दमन करके बनाया था।) में बैठे अपने मित्र सुखदेवराज से अपने साथियों की गिरफ्तारी के कारण बर्मा जाने के मार्ग की मंत्रणा कर रहे थे, तभी एक गद्दार देशद्रोही की गुप्त सूचना पर सी.आई.डी. का एस.एस.पी. नॉट बाबर जीप से वहाँ आ पहुँचा। उसके पीछे-पीछे भारी संख्या में कर्नलगंज थाने से पुलिस भी आ गयी। चन्द्रशेखर आज़ाद ने अपने साथी सुखदेवराज को तुरन्त ही वहाँ से निकल जाने को कहा। दोनों ओर से भयंकर गोलीबारी हुई। जब आज़ाद के पास सिर्फ एक गोली रह गयी तो उन्होंने अपने को आजीवन आज़ाद रखने की कसम को निभाते हुये आखिरी गोली अपनी कनपटी पर मार ली और मौलश्री पेड़ (जामुन का पेड़) के नीचे शहीद हो गए।। (स्रोत-सुखदेवराज का संस्मरण) (द लीडर 1 मार्च 1931 अंक में शहीद होने की घटना प्रकाशित)

आज़ाद जी के शव की चीड़-फाड़ सर्जन लेफ्टिनेंट कर्नल टाउनशेंड द्वारा किया गया। पोस्टमार्टम और रसूलाबाद घाट पर दाह संस्कार दो मजिस्ट्रेटों रहमान बक्श कादरी और ठाकुर मनमोहन सिंह की देखरेख में हुआ। (यह समाचार लीडर के 2 मार्च 1931 में प्रकाशित हुआ था।)

श्री बटुकनाथ अग्रवाल जी जो उस समय इलाहाबाद विश्वविद्यालय में बी.एस.सी. के छात्र थे और हिन्दू बोर्डिंग हाउस में रहते थे, अपने संस्मरण में लिखते है, जिस जामुन के पेड़ के नीचे आज़ाद जी शहीद हुए थे, उस स्थान पर प्रतिदिन श्रद्धालु स्त्री-पुरूष फूल माला और दीपक जलाते थे। अंग्रेजों को यह बर्दाश्त नहीं हुआ और रातों रात पेड़ को जमींदोज करा दिया गया।

सुखदेवराज :

सुख देवराज का जन्म 7 दिसंबर 1907 को लाहौर में हुआ था। वे भगवती चरण वोहरा के प्रभाव से क्रांतिकारी आंदोलन में शामिल हुए थे।

सहगल जी के सम्पादकत्व में इलाहाबाद से प्रकाशित 'भविष्य' हिंदी साप्ताहिक पत्रिका के सुखदेवराज सवांददाता भी थे। वह 27 फरवरी 1931 को इलाहाबाद में चंद्रशेखर आजाद के साथ थे, जब आजाद शहीद हुए और आज़ाद ने उन्हें वहां से भागने के लिए मजबूर किया। उन्हें दो बार छह साल की जेल हुई थी। क्रांतिकारी जीवन के बाद विनोबा भावे के प्रभाव में, वे कुष्ठ रोगियों की सेवा के लिए दुर्ग आए और उनके लिए एक आश्रम स्थापित किया।। 5 जुलाई 1973 को दुर्ग के अंडा गांव में उनका उनका निधन हो गया।

हिंदुस्तान समाजवादी प्रजातांत्रिक संघ की वीरांगना इलाहाबाद से सम्बद्ध दुर्गावती देवी/या दुर्गा भाभी, श्रीदेवी मुसद्दी का नाम प्रमुख है, जिनपर अभी तक बहुत कम चर्चा हुई है, जो इतिहास की मुख्यधारा में कहीं खो गयी हैं। हम उनके त्याग और पराक्रम की चर्चा करेंगे।

दुर्गा भाभी :

इनके बारे में हमे जानकारी 'चांद', 'नर्मदा' के आजाद अंक, 'अभ्युदय', आजाद के साथी कुंदनलाल गुप्त, विश्वनाथ वैषम्पायन के आजाद संस्मरण, आशारानी बोहरा की पुस्तक 'क्रांतिकारी महिलाएं' नेहरू मेमोरियल म्यूजियम एंड लाइब्रेरी ओरल हिस्ट्री ट्रांसक्रिप्टः रामचंद्र मुसद्‌दी 'जेलयात्री' दस्तावेज, इलाहाबाद गजेटियर से प्राप्त होती है।

दुर्गा भाभी का असली नाम दुर्गावती देवी था। दुर्गा भाभी का जन्म 7 अक्टूबर 1907 को उत्तर प्रदेश के इलाहाबाद जिले के शहजादपुर गांव (वर्तमान में कौशांबी) में हुआ था। इनका विवाह लाहौर के भगवती चरण वोहरा से हुआ था, जो कि हिंदुस्तान सोशलिस्ट रिपब्लिकन एसोसिएशन के सदस्य थे। चन्द्रशेखर आज़ाद के अनुरोध पर 'दि फिलॉसफी ऑफ बम' दस्तावेज तैयार करने वाले क्रांतिकारी भगवतीचरण बोहरा की पत्नी दुर्गावती बोहरा क्रांतिकारियों के बीच 'दुर्गा भाभी' के नाम से मशहूर थीं।

'सांडर्स की हत्या के बाद पुलिस को चकमा देकर भगत सिंह की पत्नी बनकर लाहौर से कलकत्ता फरार हुई थीं : '19 नवम्बर 1928'

हिंदुस्तान सोशलिस्ट रिपब्लिकन एसोसिएशन के सदस्यों की दुर्गा भाभी प्रमुख सहयोगी थीं। साइमन आयोग के विरोध स्वरूप डिप्टी सुपरिटेन्डेन्ट स्कार्ट के कहने पर सांडर्स ने लाठीचार्ज किया, जिसमें लालाजी घायल हो गए।

जब लाहौर में लाला लाजपत राय की पुलिस की लाठियों के प्रहार से 17 नवम्बर 1928 को देहांत हो गया। इससे पूरे देश मे उबाल आ गया था। काकोरी ट्रेन लूट कांड में फरार कुंदनलाल गुप्त अपने क्रांतिकारी साथियों क्रमशः आजाद, भगत सिंह, सुखदेव, दुर्गा भाभी के साथ उस दिन लाहौर में ही थे।इस घटना का उल्लेख करते हुए कुंदनलाल गुप्त जी लिखते है, (जो 1925 के काकोरी ट्रेन लूट कांड में शामिल थे, चन्द्रशेखर आजाद की तरह पकड़े नहीं जा सके थे) क्रांतिकारी मित्र प्रतिशोध लेने पर आमादा थे। 18 नवम्बर 1928 को जब लाला जी की अर्थी निकल रही थी, आजाद, भगत सिंह और उनके साथी एयर पिस्टल से खून का बदला लेने के लिए निशानेबाजी

कर रहे थे। हत्या के निमित्त दुर्गा भाभी ने ही भगत सिंह और उनके साथियों को अपने रक्त का टीका लगाकर रवाना किया था। अन्ततः पुलिस अंग्रेज अधिकारी सांडर्स की 1928 में हत्या भगत सिंह ने अपने मित्रों के सहयोग से कर दिया। हालांकि स्कार्ट बच गया। सांडर्स की हत्या के बाद अंग्रेज उनके पीछे पड़ गए थे। सुखदेवराज, दुर्गा भाभी के घर पहुंचे जो लाहौर के कृष्णानगर में किराए के मकान में रहती थीं, और बोले भाभी तुम्हें किसी की जान बचानी है। तुम्हें उसके साथ उसकी बीबी बनकर सफर करना है। बच्चा शचीन्द्र भी साथ में जाएगा। भाभी यूरोपीय वेशभूषा में तुम तुरंत तैयार हो जाओ। भाभी ने तुरंत हामी भर दी। सुखदेवराज के जाने के 2 घण्टे बाद ही भाभी के घर पर सूट-बूट में, बिना दाढ़ी-मूंछ के एक व्यक्ति दाखिल हुआ (पुलिस के द्वारा पकड़े जाने के डर से भगत सिंह ने अपना हुलिया बदल लिया था), साथ में मैले-कुचले कपड़े पहने नौकर के वेश में राजगुरु थे। भाभी ने साथ में चल दिया, लाहौर रेलवे स्टेशन पर पहुंचकर उसी रात कलकत्ता मेल का प्रथम क्लास का टिकट लेकर यह नौजवान अंग्रेज जोड़ा (भगत सिंह और दुर्गा भाभी) अपने बच्चे और नौकर के साथ लाहौर से कलकत्ता भागने में सफल हुए। पुलिस को कोई भनक तक नहीं लगी। लखनऊ स्टेशन से ही भगत सिंह ने भगवती चरण बोहरा और सुशीला दीदी को पत्र लिख दिया था। कलकत्ता स्टेशन पर सुशीला दीदी और भगवती उन्हें लेने के लिए पहुंचे।

कलकत्ता में सुशीला दीदी ने भगत सिंह को वहीं ठहराया, जहां वह खुद रह रहीं थी ताकि ब्रिटिश सरकार को पता न चल सके। उस वक्त कांग्रेस का अधिवेशन कोलकाता में चल रहा था और भगवतीचरण बोहरा भी उसमें भाग लेने गए थे। इधर 63 दिन की भूख हड़ताल के बाद लाहौर जेल में ही जतिन्द्रनाथ दास यानी जतिन दा की मौत हो गई थीं।कोलकाता में उनकी अंतिम यात्रा की अगुवाई दुर्गा भाभी ने ही किया था।

दिल्ली विधानसभा पर बम से हमला (8 अप्रैल 1929) के जुर्म में भगत सिंह और बटुकेश्वर दत्त गिरफ्तार और दुर्गा भाभी की प्रतिक्रिया :

सन् 1929 में भगत सिंह और बटुकेश्वर दत्त ने दिल्ली विधानसभा में बम फेंकने के बाद आत्मसमर्पण किया था। इनको छुड़ाने के लिए दुर्गा भाभी ने तत्कालीन बम्बई के गर्वनर हेली पर गोली चलायी, हालांकि वह बच गया किंतु टेलर नामक एक अंग्रेज़ अफ़सर घायल हो गया था। फिर दुर्गा भाभी ने सुशीला दीदी तथा अन्य साथियों के साथ मिलकर दिल्ली में एक बम फैक्ट्री बनाई। बम फैक्टरी में बने बम का परीक्षण रावी में किया गया। परीक्षण के दौरान ही पति भगवती चरण बोहरा की मई 1930 में मृत्यु हो गयी। तब भी भाभी ने हार नहीं मानी। दुर्गा भाभी ने भगत सिंह और उनके साथियों की जमानत के लिए अपने गहने तक बेच दिए थे। जब भगत सिंह को फांसी की सजा सुनायी गयी उस दिन बम्बई में ही क्रांतिकारी छिपे हुए थे। वे बहुत बेचैन हुए, 9 सितम्बर 1930 को एक्शन लेने का निर्णय लिया गया और मोटर पर सवार होकर स्वामीराव, सुखदेवराज, दुर्गा भाभी ने बम्बई के लेमिंगटन पुलिस स्टेशन पर गोलियां बरसा दिया, जो 'बम्बई

षड्यंत्र’ के नाम से प्रसिद्ध हैं। इस कांड में ड्राइवर के बयान से केवल इतना पता चल सका कि इस कांड में एक लंबे बालों वाला व्यक्ति शामिल था। लेकिन वह स्त्री हो सकती है, पुलिस नहीं समझ सकी। पुलिस शहर के लंबे बालों वाले क्रांतिकारियों को पकड़ कर पीटती, फिर भी कुछ पता नहीं चला। इधर दुर्गा भाभी अपने लड़के शची और, सुखदेव के साथ भागकर कानपुर पहुंच गई, जहाँ आजाद जी से मुलाकात की। दुर्गा भाभी ने ‘नर्मदा’ के आज़ाद अंक में इस घटना का जिक्र किया है। लेकिन इतिहास के पन्नों में वीरांगना दुर्गा भाभी अभी भी अज्ञात ही है। 15 अक्टूबर, 1999 में गाज़ियाबाद में दुर्गा भाभी की मौत हो गई।

श्रीदेवी मुसद्दी :

नेहरू मेमोरियल म्यूजियम एंड लाइब्रेरी ओरल हिस्ट्री ट्रांसक्रिप्ट : रामचंद्र मुसद्दी ‘जेलयात्री’ दस्तावेज ,विश्वनाथ वैशम्पायन के आज़ाद संस्मरण, आशारानी बोहरा की पुस्तक ‘क्रांतिकारी महिलाएं’ से श्रीदेवी मुसद्दी के पराक्रम के किस्से की जानकारी प्राप्त होती है। 27 फरवरी 1931 को अलफ्रेड पार्क यानी कंपनी बाग में ब्रिटिश पुलिस की गोलियां खाकर शहीद होने से पहले चंद्रशेखर आज़ाद इलाहाबाद के कटरा में शिशु प्रेस के पास रामचंद्र मुसद्दी के घर पर ठहरे हुए थे। अंग्रेज कलेक्टर को मुखबिरों के जरिए पता चल गया था कि आजाद कटरा में ठहरे हुए है। अगस्त 1930 में रक्षाबंधन के दिन राखी बांधने के लिए कई बहनें भी आई है। पुलिस ने घर की तलाशी के लिए घर को चारों तरफ़ से घेर लिया और रामचंद्र मुसद्दी से दरवाजा खुलवाने के लिए कहा तब श्रीदेवी मुसद्दी ने फटाफट आज़ाद को नौकर के पुराने कपड़े पहना दिए और मिठाई का परात उनके सिर पर रखवा दिया था। पुलिस जैसे ही घर के भीतर पहुंची, श्रीदेवी ने नौकर के वेश में खड़े आज़ाद को फटकार लगाई । बोलीं कि जानते नहीं, आज रक्षाबंधन है। मुझे भाई के घर जाने में देर हो रही है। जल्दी परात उठा और यहां से चल। ब्रिटिश पुलिस को शिनाख्त का मौका दिए बिना वह परात उठाए नौकर के साथ बाहर निकल गई थीं।

इससे ज्ञात होता है कि अंग्रेजी साम्राज्यवाद के खिलाफ हिंदुस्तान समाजवादी प्रजातांत्रिक संघ की का मुख्य केंद्र इलाहाबाद था, जिनके बारे में सभी को जानने की जरूरत है, जिससे हमारी वर्तमान युवा पीढ़ी प्रेरित होकर ऊर्जा प्राप्त कर सके और राष्ट्र की प्रगति में अपना योगदान दे सके। आज़ादी के अमृत महोत्सव का आशय और उद्देश्य यही है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. अयोध्या सिंह, भारत का मुक्ति संग्राम,पृ० 483.
   ग्रन्थ शिल्पी, दिल्ली, 2003
2. मदनलाल वर्मा, स्वाधीनता संग्राम के क्रान्तिकारी साहित्य का इतिहास. पृ० 329 प्रवीण प्रकाशन, नई दिल्ली, 2006
3. इलाहाबाद गजेटियर
4. जेलों में दर्ज शहीद स्मारक सूची रिपोर्ट

5. सरकारी रिपोर्ट
6. इलाहाबाद के स्वतंत्रता आंदोलन में पत्र–पत्रिकाएं यथा– अभ्युदय, स्वराज, चाँद, सरस्वती, कर्मयोगी, द लीडर, द पायनियर इत्यादि
7. फ्रीडम स्ट्रगल इन यू.पी–एस.ए. रिजवी, भाग–4
8. विश्वम्भर नाथ पांडे, इलाहाबाद रिट्रोस्पेक्ट एन्ड प्रोस्पेक्ट, इलाहाबाद, 1955
9. शालिग्राम श्रीवास्तव, प्रयाग प्रदीप, हिंदुस्तानी एकेडमी, प्रयागराज, 2016
10. वी.डी. वासु, राइज एन्ड क्रिश्चियन पावर इन इंडिया
11. 'आशारानी बोहरा, क्रांतिकारी महिलाएं, सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय, भारत सरकार, 1986
12. रामचंद्र मुसद्दी : जेलयात्री, दस्तावेज, ओरल हिस्ट्री ट्रांसक्रिप्ट, नेहरू मेमोरियल म्यूजियम एन्ड लाइब्रेरी, दिल्ली
13. विश्वनाथ वैषम्पायन का संस्मरण
14. कुंदनलाल गुप्त का संस्मरण
15. सुखदेवराज का संस्मरण
16. श्री बटुकनाथ अग्रवाल का संस्मरण

◆◆◆

हड़प्पा सभ्यता का पतन : बदलते दृष्टिकोणों का विश्लेषणात्मक अध्ययन

प्रभात कुमार निराला
सहायक प्राध्यापक : इतिहास विभाग
राजेन्द्र कॉलेज, छपरा

सारांश

जॉन मार्शल के निर्देशन में दयाराम साहनी एवं राखालदास बनर्जी के द्वारा क्रमशः हड़प्पा और मोहनजोदड़ो की खुदाई हुई तब न केवल भारत बल्कि विश्व पटल पर विकसित एवं समृद्ध हड़प्पा सभ्यता प्रकाश में आई। यह सभ्यता न केवल भारत में बल्कि विश्व की प्राचीनतम सभ्यताओं में विशिष्ट एवं विलक्षण सभ्यता थी। यह उत्कृष्टता एवं विलक्षणता हड़प्पा सभ्यता के जीवन के सभी पहलुओं में स्पष्ट रूप से दृष्टिगोचर होती हैं। लेकिन इतिहासकारों के बीच विवाद तब उत्पन्न हो जाता है, जब विकसित एवं समृद्ध सभ्यता का तेजी से पतन हो जाता है। साहित्यिक स्रोत अपठनीय और सीमित पुरातात्विक स्रोत उपलब्ध होने के कारण इतिहासकारों के लिए हड़प्पा सभ्यता के पतन के स्वरूप का निर्धारण करना और भी कठिन हो जाता है। फिर भी इतिहासकारों ने सीमित स्रोतों के आधार पर हड़प्पा सभ्यता के पतन के स्वरूप को निर्धारित करने का प्रयास किया है। इस संदर्भ में कुछ इतिहासकारों ने इस सभ्यता के पतन के लिए आकस्मिक कारण को उत्तरदायी माना है जिसके अन्तर्गत आर्य आक्रमण की अवधारणा एवं प्राकृतिक कारणों को प्रमुखता दी है। हाल के नवीन शोधों ने आर्य आक्रमण की अवधारणा पर प्रश्न-चिन्ह खड़ा किया है। यही कारण है कि हड़प्पा सभ्यता के पतन के लिए क्रमिक पतन के सिद्धांत को अधिक तार्किक एवं युक्तिसंगत माना गया है। हड़प्पा सभ्यता के पतन का आशय सभ्यता का समूल नाश न होकर केवल नगरीय स्वरूप का पतन था, क्योंकि हड़प्पाई संस्कृति कालांतर में ग्रामीण क्षेत्रों में स्पष्ट रूप से परिलक्षित होती है।

कूट शब्द

पारिस्थितिकी असंतुलन, आकस्मिक पतन, कार्बन डेटिंग पद्धति, विवर्तनिक विक्षोभ,

प्रस्तावना

हड़प्पा सभ्यता न केवल भारत में बल्कि विश्व की समकालीन सभ्यताओं में से एक विशिष्ट और

विलक्षण सभ्यता थी। यह विलक्षणता और विशिष्टता हड़प्पा सभ्यता के जीवन के विविध रूपों में अभिव्यक्त होती हैं जो काफी उन्नत, विकसित और उत्कृष्ट रूप में स्थापित थी। उदाहरणस्वरूप, – हड़प्पा सभ्यता भारत में प्रथम नगरीय सभ्यता थी, जो समकालीन विश्व की नगरीय सभ्यताओं से काफी उन्नत, विकसित व योजनाबद्ध रूप में थी। ये योजनाबद्ध रूप हड़प्पा सभ्यता में शहर की संरचना, मकान, नालियाँ, सड़कें आदि में स्पष्ट रूप से परिलक्षित होती हैं। सबसे बढ़कर हड़प्पा सभ्यता में कृषि क्षेत्र में कृषि अधिशेष की स्थिति थी, शिल्प व उद्योग-धंधा समृद्ध अवस्था में थी, वाणिज्य व्यापार उन्नत व समृद्ध रूप में थी, सामाजिक व धार्मिक स्थिति में जटिलता व विविधता विद्यमान थी, विज्ञान-तकनीक एवं कला-स्थापत्य उन्नत व उत्कृष्ट रूप में थी।[1] इस प्रकार यह स्पष्ट होता है कि हड़प्पा सभ्यता लगभग 600 वर्षों तक (2300–1750 ई० पू०) विकसित, उन्नत एवं समृद्ध अवस्था में थी।

सर्वविदित है कि इतिहास में जिस सभ्यता का उदय हुआ उसका कभी न कभी किसी न किसी बिन्दु पर अपकर्ष व पराभव का दौर आया। इसी संदर्भ में हम देखते हैं कि 1750 ई० पू० के करीब हड़प्पा सभ्यता के पतन के लक्षण स्पष्ट तौर पर परिलक्षित होने लगते हैं। उदाहरण स्वरूप देखते हैं कि हड़प्पा, मोहनजोदड़ो, कालीबंगा आदि नगर नष्ट हो चुके थे, नगरीय संरचना व व्यवस्था ढीली व अनियोजित हो गई थी, भवनों के निर्माण में एकरूपता नहीं रही, पुरानी इमारतें खण्डहर हो चुकी थी तथा इनके स्थान पर छोटी-छोटी इमारतें बनायी गयी, जल निकासी व्यवस्था भी क्षत-विक्षत हो गयी, मुद्राएँ एवं मृदभांड अनलंकृत तथा घटिया सामान के बनने लगे आदि।[2] इन पुरातात्विक प्रमाणों से यह स्पष्ट होता है कि विकसित एवं उन्नत हड़प्पा सभ्यता अब पतन के मार्ग पर अग्रसरित हो चुकी थी जिसके कारण इसकी विशिष्टता एवं एकरूपता नष्ट हो गई। अंततः आगे चलकर हड़प्पा सभ्यता का पतन हो गया।

हड़प्पा सभ्यता के उद्भव की तरह ही उसके पतन का मुद्दा भी प्राचीन भारतीय इतिहास लेखन में एक विवादास्पद विषय रहा है। इसका कारण यह है कि हड़प्पा सभ्यता के बारे में हमें सीमित जानकारी प्राप्त होती है। हम देखते हैं कि हड़प्पा सभ्यता के अध्ययन के लिए लिखित स्त्रोत उपलब्ध है लेकिन इसे अभी तक पढ़ा नहीं गया है। जिसके कारण हड़प्पा सभ्यता के पतन की राजनीतिक, सामाजिक, धार्मिक आदि कारकों की जानकारी नहीं मिल पाती है। यही वजह है कि हड़प्पा सभ्यता के बारे में हमें जानकारी पुरातात्विक स्त्रोतों से प्राप्त होती है, लेकिन पुरातात्विक स्त्रोत से भी अपूर्ण जानकारी प्राप्त होती है क्योंकि पुरातात्विक स्त्रोत के लंबवत खुदाई की समस्या यह है कि जलस्तर मिलने के करण और गहरी खुदाई नहीं हो सकती है। वहीं क्षैतिज खुदाई की समस्या यह है कि यह एक खर्चीली प्रक्रिया है। सबसे बढ़कर, पुरातात्विक स्त्रोत से आर्थिक क्रियाओं के बारे में जानकारी मिलती है, लेकिन सामाजिक व राजनीतिक पक्षों के बारे में जानकारी नहीं प्राप्त होती है।[3]

यही वजह है कि विभिन्न इतिहासकारों के बीच हड़प्पा सभ्यता के पतन के स्वरूप को लेकर

मत-विभिन्नता की स्थिति बनी हुई है।

पतन का स्वरूप :- मार्टीमर व्हीलर जैसे आरंभिक इतिहासकारों ने हड़प्पा सभ्यता के पतन के लिए कोलेप्स अथवा 'निधन' शब्द का प्रयोग किया तथा इन्होने 'आकस्मिक निधन' के संदर्भ में हड़प्पा सभ्यता के पतन की व्याख्या की। इस संदर्भ में मार्टीमर व्हीलर का कहना था कि "हड़प्पा सभ्यता का पतन क्रमिक और दीर्घाकृत रहा, किन्तु अन्त विध्वंसात्मक रहा।" इस संबंध में इनका कहना था कि हड़प्पा सभ्यता का पतन संपूर्ण मानव जाति का विनाश था। अर्थात् समस्त हड़प्पाई परम्परा एवं संस्कृति की समाप्ति थी, लेकिन परवर्ती काल के नवीन शोधों ने यह स्पष्ट किया कि हड़प्पाई सभ्यता एवं संस्कृति की समाप्ति नहीं हुई थी और न ही आकस्मिक निधन हुआ था बल्कि यह सभ्यता परिवर्तित रूप में आगे भी चलती रही। यही कारण है कि अब सभ्यता के पतन का अर्थ रूप-परिवर्तन माना जाता है अर्थात् रूप परिवर्तन का आशय सभ्यता नगरीय चरण से ग्रामीण चरण में आ जाना। बाद के इतिहासकारों ने यह स्पष्ट किया कि हड़प्पा सभ्यता में सभ्यता एवं संस्कृति का पतन नहीं हुआ बल्कि नगरीय स्वरूप का पतन हुआ।

उपर्युक्त बिन्दुओं के विश्लेषण से यह स्पष्ट होता है कि हड़प्पा सभ्यता के पतन को एक घटना के रूप में नहीं बल्कि प्रक्रिया के रूप में देखने की आवश्यकता है। स्पष्ट है कि जिस प्रकार हड़प्पा सभ्यता का उद्भव एक दीर्घकालिक व सांस्कृतिक प्रक्रिया का परिणाम था। उसी प्रकार से पतन भी दीर्घकालिक व क्रमिक प्रक्रिया का परिणाम था।[4] यही कारण है कि अब इतिहासकार हड़प्पा सभ्यता के पतन के लिए एक कारक को न मानकर विभिन्न कारकों की भूमिका को स्वीकार करते हैं। इस प्रकार से यह स्पष्ट है कि हड़प्पा सभ्यता का पतन आकस्मिक रूप से न होकर क्रमिक रूप से हुआ।

हड़प्पा सभ्यता के पतन का कारण

हड़प्पा सभ्यता के पतन के स्वरूप के विश्लेषण से स्पष्ट है कि हड़प्पा सभ्यता के पतन में विभिन्न कारकों की भूमिका रही होगी। इन विभिन्न कारकों को मुख्यतः दो वर्गों में बाँटा जा सकता है जो इस प्रकार हैं-

1. आकस्मिक पतन का सिद्धांत
2. क्रमिक पतन का सिद्धांत

1. आकस्मिक पतन का सिद्धांत :- इस सिद्धांत के अनुसार हड़प्पा सभ्यता का पतन क्रमिक रूप से न होकर आकस्मिक रूप से हुआ। इस संदर्भ में विभिन्न इतिहासकारों ने आकस्मिक पतन के अंतर्गत विभिन्न कारण प्रस्तुत किए हैं जो इस प्रकार हैं-

(अ) **आर्य आक्रमण संबंधी अवधारणा :-**

इनका कहना है कि हड़प्पा सभ्यता का पतन आर्यों के आक्रमण के कारण हुआ। इस अवधारणा के समर्थक गार्डन चाइल्ड, मार्टिमर व्हिलर, पिग्गट आदि हैं। इस संदर्भ में मार्टिमर व्हिलर कहते हैं कि हड़प्पा सभ्यता का पतन क्रमिक एवं

दीर्घकालिक रहा, किन्तु अंत विध्वंसात्मक था।[5] आगे वे कहते हैं कि पारिस्थितिकीय साक्ष्यों के आधार पर इंद्र दोषी ठहरता है। स्पष्ट है कि हड़प्पा सभ्यता के पतन के आकस्मिक कारक के रूप में मार्टिमर व्हिलर आर्य आक्रमण को उत्तरदायी मानते थे। आरंभ में इन्होंने पतन की व्याख्या पूरी तरह से आर्य आक्रमण के संदर्भ में करने का प्रयास किया लेकिन आगे चलकर इन्होंने अपने विचारों में थोड़ा परिवर्तन लाते हुए यह घोषित किया कि इस सभ्यता का पतन पहले से ही तकनीकी और जलवायु संबंधी कारकों के कारण पतन की ओर उन्मुख थी, लेकिन आर्य आक्रमण ने इसे पूरी तरह से समाप्त कर दिया।

आर्य आक्रमण के समर्थन में तर्क –

इस अवधारणा के समर्थन में इतिहासकारों ने विभिन्न प्रकार के साहित्यिक एवं पुरातात्विक साक्ष्य प्रस्तुत किए हैं जो इस प्रकार हैं –

साहित्यिक साक्ष्य – इतिहासकारों ने साहित्यिक साक्ष्यों के आधार पर आर्य आक्रमण की अवधारणा को पुष्टि प्रदान किया है इस संदर्भ में वे कहते हैं कि वैदिक साहित्य में हरियुपिया शब्द की चर्चा है, जहाँ पर इस बात का वर्णन है कि यज्ञवती नदी के किनारे हरियुपिया नामक स्थान पर संघर्ष हुआ। इस स्थान की पहचान विद्वानों ने हड़प्पा के रूप में की है। आगे वे कहते हैं कि ऋग्वेद में नारमिणि नामक स्थान का उल्लेख है जिसकी पहचान मोहनजोदड़ो के रूप में की गई है।[6]

वहाँ पर इस बात का वर्णन किया गया है कि आर्यों ने नारमिणि नामक स्थान पर आक्रमण कर नष्ट कर दिया था। फिर आगे वे कहते हैं कि ऋग्वेद में यातुमति एवं नैयतनधाव शब्द का उल्लेख मिला है जिसकी पहचान क्रमशः बुरी आत्माओं के निवास वाला क्षेत्र और सरस्वती नदी के किनारे का क्षेत्र था। वहाँ पर इस बात का उल्लेख किया गया है कि इन क्षेत्रों पर आर्यों ने आक्रमण कर नष्ट कर दिया था। पुनः इन इतिहासकारों का कहना है कि ऋग्वेद में इंद्र को पुरंदर अर्थात् किलों को तोड़ने वाला कहा गया है। ऐसा माना जाता है कि इन्द्र ने ही हड़प्पा सभ्यता के किलों को तोड़ा होगा। इस बात से भी स्पष्ट होती है कि आर्यों ने आक्रमण कर हड़प्पा सभ्यता का पतन कर दिया।

पुरातात्विक साक्ष्य :–

मार्टीमर व्हीलर जैसे इतिहासकारों ने पुरातात्विक साक्ष्यों के आधार पर आर्य आक्रमण की अवधारणा को सिद्ध किया। इनका कहना है कि 1700 ई० पू० के आस-पास मोहनजोदड़ो पर अचानक आर्यों का आक्रमण हुआ तथा नरसंहार हुआ जिसके कारण काफी संख्या में लोग मारे गए तथा बस्तियाँ उजड़ गई। अंततः

हड़प्पा सभ्यता का आकस्मिक पतन हो गया। इस संदर्भ में इतिहासकारों के द्वारा पुरातात्विक साक्ष्य प्रस्तुत किए गए हैं। उदाहरणस्वरूप – मोहनजोदड़ों से 40 नरकंकाल प्राप्त हुए हैं जिसमें से कुछ नरकंकालों पर पैने अस्त्र के घाव के निशान दिखाई देते हैं, कुछ कंकाल गहने पहने हुए थे, कुछ नरकंकाल समूह में मिले हैं। इसी तरह, हड़प्पा में कब्रिस्तान–मिला है जो कि बाह्य आक्रमण के प्रभाव को स्पष्ट करता है।[7] इसी प्रकार, नाल और डाबरकोट क्षेत्र से हिंसा के साक्ष्य प्राप्त हुए हैं।

इससे यह प्रतीत होता है कि हड़प्पा सभ्यता पर आर्यों का आक्रमण हुआ था। सबसे बढ़कर, हड़प्पा से ताबूत शवाधान का साक्ष्य मिला है जिसका प्रयोग हड़प्पा सभ्यता के लोग नहीं करते थे। आगे, इसी प्रकार साहीथुम्बा से पैरो वाला कटोरा मिला है जिसका प्रयोग हड़प्पा में नहीं होता था। सबसे बढ़कर, हड़प्पा के अंतिम दिनों में उसके किलों के दरवाजों को बंद करने का साक्ष्य मिला है जिसके संदर्भ में ऐसा कहा जाता है कि हड़प्पा वालों ने सुरक्षात्मक दृष्टिकोण से ऐसा किया। इसी तरह, मोहनजोदड़ो से आभूषण को जमीन के नीचे गाड़ने का साक्ष्य मिला है। स्पष्ट है कि उपर्युक्त पुरातात्विक प्रमाणों से यह सिद्ध होता है कि हड़प्पा सभ्यता पर आर्यों का आक्रमण हुआ था जिसके कारण इस सभ्यता का समूल नाश हो गया।

आर्य आक्रमण की अवधारणा का खंडन

रामशरण शर्मा जैसे आदि इतिहासकारों ने आर्य आक्रमण की अवधारणा को अयुक्तिसंगत व अतार्किक माना। इस संदर्भ में वे निम्नलिखित तर्क प्रस्तुत करते हैं। वे कार्बन–डेटिंग पद्धति के आधार पर आर्य आक्रमण की अवधारणा का खंडन करते हैं तथा कहते हैं कि कार्बन डेटिंग पद्धति यह स्पष्ट करता है कि 1500 ई० पू० से पूर्व बड़ी संख्या में आर्यों का आगमन नहीं हुआ था। ऐसी स्थिति में हड़प्पा सभ्यता के पतन के लिए आर्य–आक्रमण की अवधारणा को नहीं माना जा सकता। सबसे बढ़कर, भगवानपुरा, मांडा, दधेरी आदि स्थानों की खुदाई से पता चला कि उत्तर हड़प्पा व चित्रित धूसर मृदभांड वाले लोग एक साथ निवास करते थे।

आगे इसी तरह मोहनजोदड़ों से प्राप्त साक्ष्य को भी तार्किक नहीं माना जा सकता क्योंकि मोहनजोदड़ो की अनुमानित जनसंख्या लगभग 41,000 मानी गई है जिसमें से मात्र 40 नरकंकाल प्राप्त हुए हैं। ऐसी स्थिति में यह कहना अतार्किक लगता है कि यहाँ पर आर्य आक्रमण के कारण बड़े स्तर पर नर–संहार हुए थे। सबसे बढ़कर, सभी नर कंकालों पर हथियारों के निशान नहीं मिले हैं और साथ ही इस नर कंकाल पर कोई ऐसा प्रमाण भी नहीं मिला है कि जिससे यह साबित

हो सके कि उनकी हत्या हथियार से की गई है। सबसे बढ़कर हड़प्पा सभ्यता से आर्यों से संबंधित कोई भी वस्तु (तलवार, रथ) पुरातात्विक खुदाई के द्वारा प्राप्त नहीं हुई है। सबसे महत्त्वपूर्ण बात यह है कि हड़प्पा सभ्यता के पतन के बाद भी हड़प्पा संस्कृति के तत्व क्रमिक रूप से बाद में भी दिखाई पड़ते हैं और आज भी हमें संस्कृति की निरंतरता एवं उतरजीविता की झलक मिलती है। यदि आर्यों के द्वारा हड़प्पा सभ्यता का समूल नाश किया गया होता तो ऐसी स्थिति में इस संस्कृति की निरंतरता व उतरजीविता नहीं दिखती। इस संदर्भ में अमेरिकी पुरातत्वविद् रिचर्ड एच० मिडो का कहना है कि 1921 से लेकर आज तक मोहनजोदड़ो और हड़प्पा से एक भी ऐसा साक्ष्य नहीं मिलता है जिससे यह सिद्ध हो सके कि यह नगर आर्य आक्रमणकारियों के द्वारा नष्ट किए गए थे।

प्राकृतिक कारण :- आगे, हड़प्पा सभ्यता के पतन के आकस्मिक कारक के रूप में इतिहासकारों ने प्राकृतिक कारक को उतरदायी माना है। इस संदर्भ में विद्वानों का कहना है कि प्राकृतिक आपदा के कारण हड़प्पा सभ्यता का समूल नाश हो गया। प्राकृतिक कारक के तहत विभिन्न कारकों की भूमिका को विभिन्न इतिहासकारों ने महत्वपूर्ण माना है, जो इस प्रकार है -

1. **बाढ़ की भूमिका** :- कुछ इतिहासकारों का कहना है कि हड़प्पा सभ्यता का पतन बाढ़ जैसे प्राकृतिक आपदा के कारण हुआ। इस विचारधारा के समर्थक जॉन मार्शल, मैंके, एस. आर. राव आदि हैं। इस संबंध में इनका कहना है कि हड़प्पा सभ्यता के विभिन्न स्थल अलग-अलग नदियों के किनारे बसे हुए थे। इन्हीं नदियों के कारण हड़प्पाई स्थलों में प्रत्येक वर्ष बाढ़ आते थे। बाढ़ो से सुरक्षा के लिए भवनों का धरातल बराबर ऊँचा किया जाता था, लेकिन यह व्यवस्था लंबे समय तक कारगर सिद्ध नहीं हो सकी होगी। यह सही है कि बारम्बार बाढ़ से हड़प्पा सभ्यता पूरी तरह से नष्ट नहीं हुई होगी लेकिन निश्चित रूप से इस सभ्यता के मूलाधार पर बुरा असर अवश्य पड़ा होगा। ऐसी परिस्थिति में हड़प्पाई लोग नगरों को छोड़कर दूसरी जगह पलायन कर गये जिसके कारण हड़प्पा सभ्यता का नगरीय रूप नष्ट होने लगा। इस संबंध में विभिन्न विद्वानों पुरातात्विक साक्ष्यों के आधार पर पुष्टि प्रदान करते हैं। इस संदर्भ में जॉन मार्शल ने मोहनजोदड़ो में बाढ़ के साक्ष्य प्रस्तुत किये हैं। इसी तरह मैके और एस. आर. राव ने चन्हूदड़ों, लोथल, भगतराव आदि स्थलों के पतन का मुख्य कारण बाढ़ को माना है।[8]

   लेकिन इतिहासकारों ने उपर्युक्त मतों का तार्किक रूप से विश्लेषण किया

है। इनका कहना है कि संभव है कि हड़प्पा सभ्यता के पतन में बाढ़ की भूमिका रही होगी। लेकिन हड़प्पा सभ्यता के पतन के लिए केवल इसी कारक को पूरी तरह से जिम्मेदार नहीं माना जा सकता है क्योंकि बाढ़ के कारण हड़प्पा सभ्यता के कुछ ही स्थलों का पतन हुआ होगा जबकि अन्य स्थानों के पतन के लिए इस कारक को उत्तरदायी नहीं माना जा सकता। सबसे बढ़कर एक ही स्थल के पतन के लिए एक से अधिक कारक जिम्मेवार रहे होंगे। उपर्युक्त तर्कों से यह स्पष्ट होता है कि हड़प्पा सभ्यता के सभी स्थलों के पतन की समुचित व्याख्या केवल बाढ़ जैसी प्राकृतिक कारक से स्पष्ट नहीं होती है।

2. **वृहत जल प्लावन एवं विवर्तनिक विक्षोभ** :- इस अवधारणा के समर्थक एम. आर. सहनी, रॉबर्ट एल. राइक्स, जॉर्ज एफ. डेल्स आदि हैं। इन विद्वानों का कहना है कि हड़प्पा सभ्यता का पतन कोई साधारण बाढ़ के कारण नहीं हुआ था बल्कि एक वृहद् जल प्लावन था। इसका कारण था विवर्तनिक विक्षोभ। इस विर्वतनिक विक्षोभ के कारण बड़े स्तर पर जल प्लावन हुआ, जिसके कारण हड़प्पा सभ्यता के नदी तट पर स्थित नगर लंबे समय तक जलमग्न रहे और धीरे-धीरे नगरीय स्वरूप का पतन हो गया।

उपर्युक्त मत का एच. टी. लैम्ब्रिक ने तार्किक आधार पर खण्डन किया है। इनका कहना है कि मोहनजोदड़ो की उपरी सतह से प्राप्त गाद झील के निर्माण के कारण जमा नहीं हुए बल्कि कच्ची ईंटों और हवा द्वारा उड़ाकर लाई गई मिट्टी के कारण हुई थी। सबसे बढ़कर यदि इस प्रकार का कोई कृत्रिम अवरोध उत्पन्न हो भी गया होता तो जल अपना नया मार्ग निर्मित कर सकता था। अतः यह कारक हड़प्पा सभ्यता के सभी स्थलों के पतन की व्याख्या नहीं कर पाता है।

3. **नदी मार्ग में परिवर्तन** :- इस सिद्धांत के समर्थक माधव स्वरूप वत्स, डेल्स, एच. टी. लैम्ब्रिक आदि हैं। इनका कहना है कि नदियों के मार्ग परिवर्तन के कारण नदियों की गोद में स्थित शहरों का पतन हो गया। इस संदर्भ में आगे इन विद्वानों का कहना है कि नदियों का एक प्राकृतिक नियम है कि नदियों के जलधारा में परिवर्तन होते रहता है। इसके कारण ही अनेक वैसे नगर जो आरंभ में नदियों के किनारे बसे हुए थे, बाद में नदियों से दूर होते चले गये। परिणाम स्वरूप हड़प्पा सभ्यता के नगरीय स्वरूप और आर्थिक जीवन पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ा और धीरे-धीरे

हड़प्पा सभ्यता का पतन हो गया। इन विद्वानों ने पुरातात्विक साक्ष्यों के आधार पर इस मत की पुष्टि की है। इस संदर्भ में लैम्ब्रिक महोदय ने मोहनजोदड़ो नगर के पतन की व्याख्या नदी मार्ग परिवर्तन के आधार पर किया है। इसी तरह लैम्ब्रिक महोदय कहते हैं कि नदी मार्ग परिवर्तन के कारण ही सरस्वती नदी सूख गई जिसके कारण इसके किनारे स्थित स्थलों का पतन हो गया। वहीं एम. एस. वत्स का मानना है कि नदी मार्ग परिवर्तन के कारण ही रावी नदी के धारा में परिवर्तन आया जिससे हड़प्पा नामक शहर का पतन हो गया।[9] इस संदर्भ में डेल्स महोदय का कहना है कि घाघर क्षेत्र में नदीय धारा में परिवर्तन के कारण इस क्षेत्र की अनेक बस्तियाँ उजड़ गईं तथा कालीबंगा नामक शहर का पतन हो गया। अतः पुरातात्विक प्रमाणों से स्पष्ट है कि सुत्कांगेंडोर, सुत्काकोह, बालाकोट आदि नगर जो पहले मकरान के समुद्र तट पर स्थित थे, आज समुद्र तट से काफी दूर हो गये हैं।

उपर्युक्त मत का विश्लेषण करने पर यह मत तार्किक प्रतीत नहीं होता। इस संदर्भ में विद्वानों का कहना है कि नदियों के मार्ग परिवर्तन के अवधारणा से हड़प्पा सभ्यता के सम्पूर्ण क्षेत्रों के पतन के कारणों की समुचित व्याख्या नहीं हो पाती है। सबसे बढ़कर इस मत के आधार पर अधिक से अधिक मोहनजोदड़ो और कालीबंगा आदि स्थलों के पतन की व्याख्या की जा सकती हैं। फिर यदि मोहनजोदड़ो के निवासी नदी के मार्ग में इस प्रकार के बदलाव से परिचित थे तो ऐसी स्थिती में वे स्वयं ही किसी नई बस्ती में जाकर क्यों नहीं बस सकते थे तथा मोहनजोदड़ो जैसा अन्य शहर क्यों नहीं बसा सकते थे। इससे यह स्पष्ट होता है कि हड़प्पा सभ्यता के पतन के कारण कुछ और ही थे।

4. **वर्धित शुष्कता और घाघर नदी का सूख जाना** :- हड़प्पा सभ्यता के पतन के संदर्भ में हाल के अनुसंधानो से एक नवीन अवधारणा के रूप में वर्धित शुष्कता और घाघर नदी का सूख जाना जैसा तर्क प्रस्तुत किया गया है। इस अवधारणा के समर्थक डी. पी. अग्रवाल और सूद आदि हैं। इनका कहना है कि द्वितीय सहस्त्राब्दी ई. पू. के मध्य तक शुष्कता की स्थितियों में अत्यधिक वृद्धि हुई थी। इसी संदर्भ में संभव है कि हड़प्पा क्षेत्र में भी शुष्कत्ता की स्थितियों में अत्यधिक वृद्धि हुई। इससे कृषि उपज पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ा। परिणामस्वरूप अर्थव्यवस्था पर अत्यधिक दबाव बढ़ा होगा जिसके कारण हड़प्पाई नगरीय स्वरूप पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ा।

आगे वे नहीं है हड़प्पा सभ्यता के पतन के लिए घग्घर, हाकरा नदी क्षेत्र के सूख जाने को उतरदायी मानते हैं।

उपर्युक्त मतों का विभिन्न विद्वानों ने तार्किक आधार पर खंडन किया है। इस संदर्भ में इनका कहना है कि शुष्कता के उपस्थितियों के संबंध में पूर्णतः अध्ययन नहीं किया गया है। साथ ही घग्घर नदी के सूख जाने का काल अभी उचित रूप से निर्धारित नहीं किया जा सका है।

5. **शुष्क जलवायु की अवधारणा** :- हड़प्पा सभ्यता के पतन के संदर्भ में हाल के समय में एक नवीन अवधारणा के रूप में शुष्क जलवायु का सिद्धांत प्रस्तुत किया गया है। इसके समर्थक आर. एल. स्टीन, अमलानंद घोष, गुरदीप सिंह आदि हैं। इन विद्वानों का कहना है कि जिस तेजी से हड़प्पा सभ्यता के नगरों का विकास एवं विस्तार हुआ उसके चलते प्राकृतिक वातावरण में तीव्र गति से परिवर्तन हुआ। इस परिवर्तन के कारण ईंट पकाने एवं भवन निर्माण हेतु अत्यधिक मात्रा में जंगलों की कटाई की गई, मवेशियों के लंबे समय तक चरने से वनस्पतियाँ नष्ट हुई, अत्यधिक अन्न उत्पादन से भूमि की उवर्रता में कमी आदि क्रियाएँ हुई। इसके परिणाम स्वरूप वर्षा में कमी आई जिससे भूमि की आर्द्रता में कमी हुई जिससे जलवायु शुष्क होने लगी और नदियाँ सूखने लगी। अंततः हड़प्पा सभ्यता के नगरीय स्वरूप पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ा। इस संदर्भ में गुरदीप सिंह ने राजस्थान में सांभर, डीडवाना, पुष्कर झीलों से लिए कुछ परागों का अध्ययन कर यह स्थापित करने का प्रयास किया गया है कि 3000 ई. पू. से लेकर 1800 ई. पू. के बीच राजस्थान के क्षेत्र में पर्याप्त आर्द्रता एवं हरियाली थी लेकिन इसके बाद के काल में इस क्षेत्र में वर्षा की अत्यधिक कमी हो गई थी जिसके कारण इस क्षेत्र में शुष्क जलवायु का विस्तार हुआ।[10] परिणाम स्वरूप हड़प्पाई स्थल कालीबंगा एवं उतर-पश्चिमी नगरों का पतन हुआ।

उपर्युक्त मत के विरोध में विद्वानों का कहना है कि इस क्षेत्र में वर्षा के मात्रा का ह्रास 1800 ई० पू० में न होकर 4100 ई० पू० में ही शुरू हो गया था। सबसे बढ़कर इन विद्वानों का कहना है कि अभी तक इस बात की पुष्टि नहीं हो पाई है कि हड़प्पा सभ्यता के पतन और शुष्क जलवायु के बीच कोई प्रत्यक्ष संबंध था भी या नहीं।

6. **अग्नि प्रकोप की अवधारणा** :- कुछ विद्वानों का मानना है कि हड़प्पा सभ्यता का पतन बड़े पैमाने पर अग्नि के प्रकोप के कारण हुआ। इस

अवधारणा की पुष्टि पुरातात्विक साक्ष्य के तहत उत्तरी ब्लूचिस्तान के कुछ स्थलों राणा धुंडई, नाल डाबरकोट आदि की उत्तरी सतह से राख की परतें प्राप्त होने से हुई है। इस संबंध में विद्वानों का कहना है कि यह संभव है कि यह आग आक्रमणकारियों के द्वारा लगाई गई होगी या भूकंप के कारण लगी होगी। लेकिन विद्वानों ने इस मत का खण्डन करते हुए कहा है कि इस अवधारणा के आधार पर हड़प्पा सभ्यता के पतन की समुचित व्याख्या नहीं हो पाती।

7. **महामारी प्रकोप की अवधारणा :-** के. यू. आर. केनेडी जैसे विद्वानों का मानना है कि हड़प्पा सभ्यता का पतन बड़े पैमाने पर मलेरिया या प्लेग जैसी महामारी के कारण हुआ। इसके लिए वे पुरातात्विक साक्ष्य के तहत मोहनजोदड़ो से प्राप्त नर कंकालों के परीक्षण के आधार पर पुष्टि करते हैं। परंतु यह तर्क हड़प्पा सभ्यता के पतन की सम्पूर्ण व्याख्या नहीं कर पाता।[11]

2. **क्रमिक पतन का सिद्धांत :-** इस सिद्धांत के अनुसार हड़प्पा सभ्यता का पतन आकस्मिक या एकाएक नहीं हुआ बल्कि क्रमिक प्रक्रिया का परिणाम था। इसके अन्तर्गत विभिन्न इतिहासकारों ने विभिन्न प्रकार के मत व्यक्त किये हैं, जो इस प्रकार हैं-

(अ) **पारिस्थितिकी असंतुलन की अवधारणा :-** इस मत के प्रवर्तक फेयर सर्विस हैं। इनके अनुसार हड़प्पा सभ्यता का पतन पारिस्थितिकी असंतुलन के कारण हुआ। इनका कहना है कि हड़प्पाई अर्द्ध-शुष्क क्षेत्रों में पारिस्थितिकी संतुलन नाजुक स्थितियों पर निर्भर थी क्योंकि इन क्षेत्रों में हड़प्पाई लोग अपनी उपज का लगभग 80% खपत करते थे और 20% बाजारों में बेचते थे। लेकिन क्षेत्रों में नगरीय सभ्यताओं के कारण जनसंख्या में वृद्धि हुई। परिणामस्वरूप इन सीमित क्षेत्रों पर जनसंख्या का बोझ अत्यधिक बढ़ गया। इस प्रकार एक ओर जनसंख्या में वृद्धि हो रही थी, तो दूसरी ओर प्राकृतिक संसाधनों की कमी होती जा रही थी। इस पारिस्थितिकीय असंतुलन के कारण नाजुक स्थितियों पर आधारित हड़प्पाई अर्द्ध- शुष्क क्षेत्रों की स्थिति बिगड़ने लगी। इसके परिणाम स्वरूप जंगल एवं घास के मैदान धीरे-धीरे लुप्त होने लगे, जिससे बाढ़ एवं सूखा बारम्बार आने लगे एवं शुष्कता की मात्रा में वृद्धि होने लगी। अंततः इसके कारण हड़प्पाई अर्थव्यवस्था पर अत्यंत प्रतिकूल दबाव पड़ना प्रारंभ हुआ। संभव है कि हड़प्पाई लोग इन

क्षेत्रों को छोड़कर अन्य स्थलों की ओर जाने लगे जहाँ जीविका की बेहतर संभावनाएँ थी।[12] इस तरह हड़प्पाई नगरीय सभ्यता का धीरे-धीरे क्रमिक रूप से ह्रास होने लगा।

यह ठीक है कि फेयर सर्विस का यह सिद्धांत अन्य सिद्धांतों से तार्किक और युक्तिसंगत प्रतीत होता है लेकिन आलोचकों ने इस सिद्धांत पर कुछ प्रश्न चिह्न खड़े किये हैं। इनका कहना है कि भारतीय उप महाद्वीप की भूमि की उवर्रता बाद की सहस्त्राब्दियों तक बनी रही। ऐसी स्थिति में इस क्षेत्र की भूमि की उवर्रक क्षमता समाप्त होने की कल्पना उचित प्रतीत नहीं होती है। सबसे बढ़कर हड़प्पा निवासियों की जनसंख्या की गणना अल्प सूचनाओं पर आधारित है। इसके लिए और अधिक सूचना एकत्रित करने की आवश्यकता है।

(ब) **प्रशासनिक शिथिलता की अवधारणा** :- इस सिद्धांत के प्रवर्तक जॉन मार्शल हैं। इनका कहना है कि हड़प्पा सभ्यता का पतन प्रशासनिक शिथिलता के कारण हुआ। इनके अनुसार हड़प्पा सभ्यता के अंतिम चरण में प्रशासनिक संयंत्र ढ़ीला एवं कमजोर पड़ गया था, जो नगरीय जीवन की विशिष्टताओं और विलक्षणताओं को यथावत नहीं बनाये रख सका। जैसे भवनों के निर्माण में पुरानी ईंटों को प्रयोग, चित्रित मृदभांडों के जगह सादे बर्तन बनाये जाने लगे, मुहरों के निर्माण में गिरावट आई। इसी प्रशासनिक शिथिलता के कारण ही नगरीकरण का स्थान ग्रामीण संस्कृति ने ले लिया।[13]

(स) **प्रगतिशील दृष्टिकोण का अभाव** :- कुछ इतिहासकारों ने हड़प्पा सभ्यता के पतन के लिए हड़प्पा वासियों के संकीर्ण दृष्टिकोण अर्थात् प्रगतिशील दृष्टिकोण के अभाव को उतरदायी मानते हैं। पुरातात्विक साक्ष्यों से स्पष्ट होता है कि आरंभ से लेकर अंत तक हड़प्पाई स्वरूप में कोई विशेष परिवर्तन नहीं हुआ था। वहीं दूसरी ओर हड़प्पा सभ्यता के अंतिम चरण में जनसंख्या में अत्यधिक वृद्धि के कारण उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु विज्ञान एवं तकनीकी विकास की आवश्यकता थी, लेकिन हड़प्पाई संकीर्णतावादी दृष्टिकोण के कारण इन पर ध्यान नहीं दिया गया। इस यथास्थितिवाद के कारण हड़प्पाई नगरीय स्वरूप पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ा। अंततः धीरे-धीरे इस सभ्यता का पतन हो गया।[14]

(द) **मेसोपोटामियाई व्यापार का पतन :-** हाल के नवीन शोधों में शिरीन रत्नागर का कहना है कि मेसोपोटामियाई व्यापार के पतन के कारण ही इस सभ्यता का पतन हुआ। वे कहते हैं कि पुरातात्विक और साहित्यिक प्रमाणों से स्पष्ट है कि हड़प्पाई व्यापार मेसोपोटामिया के साथ विकसित एवं उन्नत अवस्था में था। इसी के कारण हड़प्पाई नगरीकरण विकसित एवं समृद्ध थी। लेकिन इस सभ्यता के अंतिम चरण में विदेशी व्यापार में गिरावट दिखाई पड़ता है। इसका कारण यह है कि 1700 ई० पू० के आस-पास मेसोपोटामिया का पश्चिम और मध्य एशिया के साथ व्यापार काफी बढ़ गया था। यही कारण है कि बाह्य व्यापार में गिरावट के कारण हड़प्पाई अर्थव्यवस्था छीन-बीन होने लगी। जिससे हड़प्पाई नगरीय स्वरूप पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ा।[15]

निष्कर्ष :- हड़प्पा सभ्यता न केवल भारत में बल्कि विश्व की प्राचीनतम सभ्यताओं में उत्कृष्ट, विकसित एवं समृद्ध रही है। परंतु 1700 ई० पू० तक आते-आते इस विकसित एवं समृद्ध सभ्यता का जिस तरह से तीव्र गति से पतन हुआ उसे लेकर विभिन्न इतिहासकारों के बीच पतन के स्वरूप को लेकर विवाद उत्पन्न हो गया। इन विवादों के बीच कुछ इतिहासकारों ने हड़प्पा सभ्यता के पतन के लिए आकस्मिक कारण को उतरदायी माना तो कुछ ने क्रमिक कारकों को।

इन विवादों के संदर्भ में पतन के स्वरूप को लेकर भी विद्वानों के बीच मतैक्य का अभाव दिखता है। वहीं दूसरी ओर एक विवाद यह भी उत्पन्न होता है कि हड़प्पा सभ्यता के पतन के लिए एक मात्र कारण क्या था ?

प्रारंभ में हड़प्पा सभ्यता के पतन का अर्थ यह माना जाता था कि पतन का मतलब हड़प्पा सभ्यता का सम्पूर्ण विनाश हो गया। लेकिन हाल के नवीन शोधों ने यह स्पष्ट किया है कि पतन का मतलब हड़प्पाई नगरीय स्वरूप का पतन हुआ न कि सभ्यता एवं संस्कृति का। इस प्रकार हड़प्पा सभ्यता का रूप परिवर्तन हुआ नगरीय चरण से ग्रामीण चरण की ओर। जहाँ तक हड़प्पा सभ्यता के पतन के लिए एक मात्र कारण की बात है तो इस प्रश्न पर विचार करने से पूर्व हड़प्पा सभ्यता के स्वरूप पर विचार करना होगा। यह सभ्यता एक व्यापक क्षेत्र में फैली हुई सभ्यता थी।[16] ऐसे में इतने विस्तृत क्षेत्र में फैली हुई सभ्यता के पतन के लिए किसी एक कारक को उत्तरदायी मानना उचित प्रतीत नहीं होता है। सबसे बढ़कर हड़प्पा सभ्यता के अलग-अलग स्थान के पतन के लिए अलग-अलग कारक तो होंगे ही साथ ही एक ही स्थल के पतन के लिए एक से अधिक कारक भी होंगे।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. द्विवेदी, अंशुमान, हड़प्पा सभ्यता एवं संस्कृति, अभिव्यक्ति प्रकाशन, इलाहाबाद, 2000, पृ० 26—40
2. सहाय, डॉ० शिवस्वरूप, प्राचीन भारतीय विज्ञान व तकनीक, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 2016, पृ० 104—105
3. सहाय, डॉ० शिवस्वरूप, भारतीय पुरातत्त्व और प्रागैतिहासिक संस्कृतियाँ मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 2004, पृ० 48—53
4. थपल्याल, किरण कुमार व शुक्ल, संकटा प्रसाद, सिन्धु सभ्यता, हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, उत्तर प्रदेश, 2015, पृ० 300—315
5. सिंह, उपिन्दर, प्राचीन एवं पूर्व मध्यकालीन भारत का इतिहास, पियर्सन, उत्तर प्रदेश, 2019, पृ० 186
6. मिश्र, डॉ० विमल किशोर, प्राचीन भारत का राजनीतिक और सांस्कृतिक इतिहास, बिहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पटना, पृ० 78
7. झा, द्विजेन्द्र नारायण व श्रीमाली, कृष्णमोहन, प्राचीन भारत का इतिहास, हिन्दी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली, 2003, पृ० 98—99
8. सक्सेना, मुकुल व गौतम, संजीव कुमार, भारत का इतिहास, श्रियांशी प्रकाशन, आगरा, 2011, पृ० 68—72
9. श्रीवास्तव, के० सी०, प्राचीन भारत का इतिहास तथा संस्कृति, यूनाईटेड बुक डिपो, इलाहाबाद, 2009, पृ० 68—69
10. प्रसाद, डॉ० ईश्वरी व शर्मा शैलेन्द्र, प्राचीन भारतीय संस्कृति, कला, राजनीति, धर्म, दर्शन, मीनू पब्लिकेशन्स, इलाहाबाद, 1990, पृ० 56—57
11. द्विवेदी, अंशुमान, पूर्वोद्धत, पृ० 92
12. सिंह, उपिन्दर, पूर्वोद्धत, पृ० 187
13. चोपडा, पी० एन० पुरी, वी० एन० दास, एम० एन० — भारत का सामाजिक, संस्कृतिक और आर्थिक इतिहास, मैकमिलन, मद्रास, 1994, पृ० 29—30
14. चौधरी, रामकृष्ण, प्राचीन भारत का राजनीतिक एवं सांस्कृतिक इतिहास, भारती भवन, पटना, पृ० 36—37
15. सिंह, उपिन्दर, पूर्वोद्धत, पृ० 187
16. मिश्र, डॉ० विमल किशोर, पूर्वोद्धत, पृ० 78—79

◆◆◆

हिन्दी संत साहित्य की पृष्ठभूमि और गोरखनाथ

डॉ. गौरव तिवारी
ऐसोसिएट प्रोफेसर (हिन्दी विभाग)
बुद्ध स्नातकोत्तर महाविद्यालय, कुशीनगर, उ.प्र.

सारांश

गोरखनाथ को भारतीय संस्कृति में एक बहुआयामी सांस्कृतिक व्यक्तित्व के रूप में जाना जाता है। दसवीं शताब्दी के आसपास जब उनका उद्‌भव हुआ था उस वक्त देश में एक प्रकार की बौद्धिक अराजकता का दौर था। पंच मकारों- मांस, मुद्रा, मैथुन, मत्स्य और मुद्रा के माध्यम से जीते जी परमात्मा को पाने की संकल्पना वाले सिद्धों के प्रभाव से जीवन जटिल हो गया था। समाज में नैतिकता का ह्रास हो गया था और अनाचार और व्यभिचार का बोलबाला था। ऐसे में गोरखनाथ का उदय उस समय की मांग थी। गोरखनाथ ने अपने अपने नेतृत्वकर्ता व्यक्तित्व, जीवन को सहजता के साथ जीने की दृष्टि, प्रेरणा और हठयोग साधना से समाज को इस अनैतिक स्थिति से बचाने का प्रयास किया। उन्होंने जीवन में सहज होने के महत्व को समझाया। हिंदू और मुस्लिम दोनों धर्मों के कर्मकांडो को प्रश्नांकित किया। सामाजिक असमानता पर प्रश्न उठाए और सामाजिक समानता की बात की। साहित्यिक आचार्यों और दार्शनिकों द्वारा गोरखनाथ को युग परिवर्तक के तौर पर देखा गया है। प्रस्तुत शोध पत्र गोरखनाथ के व्यक्तित्व और कृतित्व के उन बिंदुओं की पड़ताल करता है जो उन्हे युग प्रवर्तक के रूप में दिखाते हैं। शोध पत्र में गोरखनाथ के बाद हिंदी साहित्य खासतौर से निर्गुण हिंदी साहित्य जिसमें कबीर, रैदास और दादूदयाल आदि आते हैं, के ऊपर उनके प्रभावों की भी पड़ताल की गई है।

बीज शब्द :

पंच मकार, हठयोग, साधना, कर्मकांड, वामाचर, सहजता, ब्रह्म, सिद्धि, मुक्ति

विश्लेषण

भारत की संत परंपरा में गोरखनाथ का नाम अत्यंत महत्वपूर्ण है। मन, इन्द्रियों और प्राणवायु पर नियंत्रण करके किया जाने वाला योग खुद ही एक कठिन साधना माना जाता है। गोरखनाथ इस कठिन योग को नयी दिशा देने वाले ऐसे सिद्ध योगी हैं जो बार बार जीवन की सहजता और सरलता की बात करते हैं। विद्वानों ने इन्हें ऐसे विराट व्यक्तित्व के रूप में चिह्नित किया है जिन्होंने

भारतीय ज्ञान परम्परा की दिशा बदल दी। गोरखनाथ और उनके पूर्व के समय में भारतीय समाज उथल-पुथल के दौर से गुजर रहा था। साधना स्वच्छंद और वामाचार से युक्त हो गई थी। सिद्धों के पंचमकार का प्रभाव अपने अधम रूप में इतना प्रसारित हो गया था कि भोग-विलास और स्वच्छंद यौनाचार खूब फल फूल रहे थे। कर्मकांडो के नाम पर लोगों का शोषण हो रहा था और तांत्रिकों और कापालिकों का प्रभाव बढ़ा हुआ था। ऐसे में गोरखनाथ की उत्पत्ति उनके समय की आवश्यकता थी। उन्होंने परमात्मा प्राप्ति के नाम पर चलने वाली इन साधनाओं और कर्मकांडो का विरोध कर जीवन में सहजता की प्रेरणा दी। आलोचक बच्चन सिंह कहते है, "जिस तरह पूरा उत्तर भारत राजनीतिक दृष्टि से विभिन्न टुकड़ों में बँटा हुआ था उसी तरह धार्मिक दृष्टि से भी अनेक मत-मतान्तरों में विभाजित था। गोरख ने सारे मतभेदों से ऊपर उठकर देश को धार्मिक एकसूत्रता में बाँधा। वे व्यक्तिगत रूप से भी दीन-दुखियों की सहायता करते थे। स्वाभाविक है कि वे एक लोकप्रिय धार्मिक नेता के रूप में मान्यता प्राप्त करते ।"(सिंह 2005, पृष्ठ 10—11)

गोरखनाथ के आसपास के समय में धर्म और दर्शन की एक शास्त्रीय परम्परा भी दिखाई देती है। इसी समय रामानुजाचार्य वेदांत दर्शन पर आधारित विशिष्टाद्वैतवाद का सिद्धांत लेकर आए थे और इस अराजक समय में उनका सिद्धांत हमारा परिचय जिस ईश्वर से करा रहा था उसके अंतर्निहित स्वभाव में सहजता, सच्चाई, ज्ञान, आनंद और अनंतता है। जो सृष्टि निर्माता, सर्वोत्कृष्ट, सर्वशक्तिमान और सर्वज्ञ होते हुए भी करुणा और उदारता सहित अनेक पवित्र गुणों से परिपूर्ण है। हम यदि उसे पाकर सांसारिकता से मुक्ति पाना चाहें तो अपने पवित्र मानवीय गुणों द्वारा उसे पा सकते हैं। इस दर्शन ने आगे सगुण ब्रह्म की उपासना के रास्ते खोले। हिंदी साहित्य में जो सगुण भक्ति शाखा है उसकी जड़ इसी से जुड़ी है। यह दर्शन भी उस समय की तंत्र-मंत्र साधना और मुक्ति पाने के नाम पर सामान्य व्यवहार में आई अराजकता से मुक्ति का प्रयास कर रहा था।

लगभग इसी के समानांतर सिद्धों की परंपरा से निकले गोरखनाथ भी इस अनाचार और कर्मकांड से मुक्ति का प्रयास करते हैं। इनका मार्ग धर्म ग्रंथों और कर्मकांडो के नाम पर अनपढ़ गंवार जनता के हो रहे शोषण को खत्म करना है। "गोरख ने साधनात्मक जीवन को जितना अधिक महत्व दिया है, उतना शास्त्र-चिन्तन को नहीं। वेद, धर्मग्रंथ आदि को वे परमतत्व के ऊपर पर्दा डालने वाला मानते हैं। वे अतिवाद का विरोध करते हुए सामान्य, सहज, सरल, मध्यममार्गी जीवन को महत्व देते हैं। योगी ही नहीं, सामान्य जन का भी सभी स्थितियों में प्रसन्न रहना आवश्यक मानते हैं।" (नागेंद्रनाथ, 2014, पृष्ठ 64) गोरखनाथ द्वारा प्रशस्त यह मार्ग उनके साधना से उपजे आत्मविश्वास, ज्ञान और तर्कशीलता के साथ साथ उनके नेतृत्वकर्ता व्यक्तित्व का परिणाम था। आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी कहते हैं, "गोरखनाथ अपने युग के सबसे महान धर्मनेता थे। उनकी संगठन शक्ति अपूर्व थी। उनका व्यक्तित्व समर्थ धर्मगुरु का व्यक्तित्व था। उनका चरित्र स्फटिक के समान उज्ज्वल, बुद्धि भावावेश से एकदम अनाविल और कुशाग्र तीव्र थी। उनके चरित्र में कहीं

भी भावविह्वलता नहीं है। जिन दिनों उन्होंने जन्म ग्रहण किया था, उन दिनों भारतीय धर्मसाधना की अवस्था विचित्र थी। शुद्ध जीवन, सात्विक वृत्ति और अण्ड ब्रह्मचर्य की भावना उन दिनों अपनी निम्नतम सीमा तक पहुंच चुकी थी। गोरखनाथ ने निर्मम हथौड़े की चोट से साधु और गृहस्थ दोनों की कुरीतियों को चूर्ण-विचूर्ण कर दिया। लोक-जीवन में जो धार्मिक चेतना पूर्ववर्ती सिद्धों से आकर उसके पारमार्थिक उद्देश्य से विमुख हो रही थी, उसे गोरखनाथ ने नयी प्राणशक्ति से अनुप्राणित किया। किसी भी रूढ़ि पर चोट करते समय उन्होंने दुर्बलता नहीं दिलायी।"(द्विवेदी रचनावली, 2013, पृष्ठ 210–211) यह उनका ज्ञान और उनकी तर्कशीलता ही थी कि उन्होंने पूरे समाज को खासकर अनपढ़ और ग्रामीण जनता को गहरे स्तरों पर प्रभावित किया। गोरखनाथ के बाद हिंदी में जो साहित्यिक और भक्ति की शृंखला चली उस पर उनका प्रभावशाली प्रभाव दिखाई देता है। आधुनिक भारत के अत्यंत तर्कशील विचारक और दार्शनिक माने जाने वाले ओशो कहते हैं, "गोरख एक शृंखला की पहली कड़ी हैं। उनसे एक नये प्रकार के धर्म का जन्म हुआ, आविर्भाव हुआ। गोरख के बिना न तो कबीर हो सकते हैं, न नानक हो सकते हैं, न दादू, न वाजिद, न फरीद, न मीरा-गोरख के बिना ये कोई भी न हो सकेंगे। इन सबके मौलिक आधार गोरख में हैं।" (ओशो, 2018, पृष्ठ 5) उनकी रचनाओं को देखें तो यह स्पष्ट दिखता है कि गोरखनाथ सहज जीवन के प्रति बहुत आग्रही हैं। वे अपने चित्त को दृढ़ता से अपने नियंत्रण में रखने के साथ-साथ भोग विलास की कामना और क्रोध से मुक्त रहकर हँसते, खेलते और जीवन का गीत गाते सबके साथ रहने की बात कहते हैं –

"हसिबा, शेलिबा रहिबा रंग। काम क्रोध न करिबा संगम
हसिबा शेलिबा गाइबा गीत। दिढ करि राशि आपना चीतम"

(गोरख-बानी, पृष्ठ 3)

हँसते-खेलते जीवन के प्रति उनकी आस्था इतनी है कि यह बात बार बार उनके यहाँ दिखाई देती है। हँसाते खेलते हुए रहने का अर्थ है मौज मस्ती के साथ रहना। हँसते-खेलते रहने वाला व्यक्ति ही जीवन के प्रति सहज रह सकता है। यह जिंदादिल होने का प्रमाण है। यह प्रवृत्ति ही हमें वह सहजता दे सकती है जो ब्रह्म का ज्ञान जानने और लोगों को बतलाने के लिए हमें शक्ति दे सकती है। जो लोग हँसते-खेलते हुए अपने मन को भंग नहीं करते वे ही निश्चल अर्थात् स्थिर होकर ब्रह्म के साथ रमण कर सकते हैं।

"हसिबा शेलिबा धरिबा ध्यांन। अहनिसि कथिबा ब्रह्म गियांन।
हसै शेलै न करै मन भंग। ते निश्चल सदा नाथ कै संगम।।"

(गोरख-बानी, 2003 वि०, पृष्ठ 4)

हँसते-खेलते रहने की यह सहजता वैसे ही नहीं आ जाती। यह भी हमारे आचरण के ऊपर अपना नियंत्रण करने से आती है। हमारे व्यवहार में संगति होनी चाहिए। वे कहते हैं कि हमें सोच समझकर बोलना चाहिए। ऐसा नहीं कि कुछ भी कभी भी और कैसे भी बोल दिए। हमारा बोलने

में भी एक सलीका होना चाहिए। ऐसा ही चलने के साथ होना चाहिए। यह क्रिया भी युक्तिसंगत ढंग से होनी चाहिए। धीरे-धीरे स्थिरता के साथ पांव रखकर चलना चाहिए। किसी चीज पर घमंड नहीं करना चाहिए। सहजता के साथ रहना चाहिए। बोलना और चलना शरीर की बाह्य क्रियाएं हैं। गर्व करना और सहज रहना हमारे अंदर की क्रियाएं हैं। गोरखनाथ हमारे शरीर की आंतरिक और बाह्य दोनों क्रियाएं नियंत्रण और संगति की बात कहते हैं-

"हबकि न बोलिबा, ठबकि न चालिबा धीरे धरिबा पाव।
गरब न करिबा सहजै रहिबा भगत गोरश रावंम।।"

(गोरख-बानी,2003 वि., पृष्ठ 11)

इतना ही नहीं, वे अतियों से बचकर मध्यम मार्ग से जीवन जीने की बात भी कहते हैं। वे कहते हैं कि हर वक्त खाने के लिए दौड़ते रहना या ज्यादा खाना भी ठीक नहीं है और खाने का त्याग कर भूखे मरना भी ठीक नहीं है। दिन-रात करने के लिए सिर्फ एक बात है और वह है हृदय में ब्रह्म को प्राप्त करने के लिए आग को जलाते रहना। यह तभी हो सकता है जब हम शरीर को सामान्य स्थिति में रखेंगे। न उससे कोई व्रत आदि जैसा हठ या जिद कराएंगे और न ही उसे पड़ा रहने के लिए छोड़ देंगे-

"धाये न शाइबा भूषे न मरिबा अहनिसि लेबा ब्रह्म अगनि का भेवं।
हठ न करिबा पड़्या न रहिबा यूँ बोल्या गोरश देवम।।"

(गोरख-बानी,2003 वि०,पृष्ठ 12)

गोरखनाथ की जीवन के प्रति यह सहजता व्यक्ति के स्तर पर ही नहीं, व्यक्ति से आगे बढ़कर समाज के स्तर तक भी दिखती है। वे मुल्लों और ब्राह्मणों के द्वारा कुरान और वेद का नाम लेकर मुक्ति की बात करने और मुक्ति के नाम पर सामान्य जनता को ठगने की बात समझते हैं। लेकिन उनकी बातों की निस्सारता को समझते हुए कहते हैं कि काजी मुल्लों ने कुरान पढ़ा और पंडितों ने वेद को पढ़ा कापड़ी अर्थात गंगोत्री से गंगा जल लाने वालों और संन्यासियों को तीर्थों ने भ्रम में डाल रखा है। इनमें से किसी को निर्वाण अर्थात मुक्ति पद का अर्थ नहीं पता-

"काजी मुलां कुरांण लगाया, ब्रह्म लगाया वेदं।
कापड़ी संन्यासी तीरथ भ्रमाया न पाया नश्बांण पद का भेवंम।।"

(गोरख-बानी, 2003 वि०, पृष्ठ 33)

स्पष्ट है कि गोरखनाथ केवल धर्म ग्रंथों की बात करने वाले ब्राह्मणों पर प्रहार नहीं करते उनकी नजर उन मुल्लों पर भी है जो कुरान के नाम ले लेकर मुक्ति दिलाने की बात करते हैं। इसलिए वे उनपर भी इसी ढंग से प्रहार करते हैं। न सिर्फ प्रहार करते हैं अपनी वाणी को परमपद प्रदान करने वाली बताकर इसकी महत्ता भी स्थापित करते हैं। वे जिस अलख ब्रह्म को पाने की बात करते हैं उसे हिंदुओं के राम और मुसलमानों के खुदा से श्रेष्ठ बताते हैं।

"हिन्दू ध्यावै देहरा मुसलमान मसीत।

जोगी घ्यावै परमपद जहाँ देहुरा न मसीत।।"

हिंदू आशै राम को मुसलमान शुदाइ।

जोगी आशै अलश कौ, तहाँ राम अछे न शुदाइ।।

(गोरख-बानी, 2003 वि०, पृष्ठ 25)

यही कारण था कि उनका प्रभाव हिंदू और मुसलमान दोनों पर पड़ा। मुसलमानों को संबोधित करते हुए वे स्पष्ट कहते भी हैं-

"उतपति हिन्दू जरणां जोगी अकलि परि मुसलमांनी

ते राह चीन्हों हो काजी मुलां ब्रह्मा विस्न महादेव मांनी।"

जन्म से हम हिन्दू हैं, जरयां के कारण जोगी हैं और अक्ल से मुसलमानी पीर। (जोगी हिन्दू जन समुदाय में से हो चेला मुढ़ाया करते हैं। योग सिद्धि के लिए यह आवश्यक है कि गुरुमुख से पाये हुए ज्ञान को मनन, चिंतन और साधना के द्वारा स्वानुभव में ला सकें। मुसलमानों में जिस प्रकार पीरों का मान है, उसी प्रकार योग मार्ग में गुरुओं का। नाथों ने तो 'पीर' शब्द को ही स्वीकार कर लिया है। उनके 'महंत' महंत नहीं, पीर कहलाते हैं। किन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं कि वस्तुतः कोई ताश्विक मुसलमानी प्रभाव उन पर पड़ा हो) हे मुल्लाओं और काजियों ! उस मार्ग को पहचानो जिसे ब्रह्मा, विष्णु और महादेव तक ने माना है।" (बड़थवाल, 2003 वि०, पृष्ठ 6) इस तरह की बातों को कहने और मुस्लिम धर्म की तात्विकता को न ग्रहण करने के बावजूद उनके कुछ एक प्रतीकों के प्रति अपने ढंग से सम्मान प्रकट करने के कारण इससे जुड़े लोगों पर इसका प्रभाव पड़ा। इस प्रभाव का असर केवल तात्कालिक हो ऐसा नहीं था। यह असर लंबे समय तक रहा। इस संबंध में आचार्य रामचंद्र शुक्ल कहते हैं- "नाथपंथ के उपदेशों का प्रभाव हिंदुओं के अतिरिक्त मुसलमानों पर भी प्रारंभ काल में ही पड़ा। बहुत से मुसलमान निम्न श्रेणी के ही सही, नाथपंथ में आए। अब भी इस प्रदेश में बहुत से मुसलमान जोगी गेरुआ वस्त्र पहने, गुदड़ी की लंबी झोली लटकाए, सारंगी बाजा बजाकर 'कलि में अमर राजा भरथरी' के गीत गाते फिरते हैं और पूछने पर गोरखनाथ को अपना आदि गुरु बताते हैं। ये राजा गोपीचंद के भी गीत गाते हैं जो बंगाल में चटिगांव के राजा थे और जिनकी माता मैनावती कहीं गोरख की शिष्या और कहीं जलंधर की शिष्या कही गई हैं।" (शुक्ल, 2054 वि०, पृष्ठ 11)

गोरखनाथ केवल परमात्मा या मुक्ति दिलाने वाले किसी सिद्ध या किसी कलमा, मंत्र आदि के शाब्दिक उच्चारण से मुक्ति पाने की बात को नकारते हैं। कहते हैं केवल नाथ कहने या गोरख का नाम लेने से कुछ नहीं होगा इसकी तत्विकता को ग्रहण करना पड़ेगा। यदि नाम लेने या कलमा पढ़ने मात्र से मुक्ति मिलती तो मुहम्मद भी मुक्ति पा गए होते।

"नाथ कहूंतां सब जग नाथ्या गोरश कहतां गोई।

कलमा का गुर महंमद होता पहलै मुवा सोई।।"

(गोरख-बानी, 2003 वि०,पृष्ठ 5)

ऐसे ही वे हिंदुओं को लेकर भी वे कहते हैं कि देवालय की यात्रा शून्य की यात्रा है। उससे कोई लाभ नहीं होता। इसी प्रकार तीर्थों की यात्रा भी पानी में जाने के समान अर्थात मूल्यहीन है। सबसे अच्छी यात्रा साधू, संयासियों की संगति के लिए की जाने वाली यात्रा है क्योंकि उसमें हमें वह अमृत वाणी मिलती है जो हमारी मुक्ति कराने में सहायक है।

"देवल जात्रा सुनि जात्रा, तीरथ जात्रा' पांणी।'
अतीत जात्रा सुफल जात्रा बोले अमृत वाणींम।।"

(गोरख-बानी,2003 वि०, पृष्ठ 34)

इसलिए वह यह भी कहते हैं कि हे ब्राह्मण तुम ब्रह्म ज्ञान का ही अध्ययन मनन करो इसके बिना मुक्ति नहीं मिलने वाली। मरने के बाद तुम जिस बैकुंठ में स्थान पाने की बात करते हो वह मार्ग तुम्हें चिता पर ले जाएगा और चिता के बाद फिर तुम्हें चौरासी योनि की यात्रा कराएगा।

"पढ़ि देखि पंडिता ब्रह्म गियांनं। मूवा मुकति बैकुंठा थानं।
गाड्या जाल्या चौरासी मैं जाइ। सतिसतिभाशत (श्री) गोरशराइ।"

(गोरख-बानी, 2003 वि०,पृष्ठ 57)

गोरख इसलिए अपने अंतरमन को शुद्ध रखने और उसी शुद्ध मन में रहने की बात करते हैं। वे कहते हैं कि सांसारिकता से मुक्ति और परमात्मा की प्राप्ति के लिए जंगल आदि में रहने से अच्छा है अपने अंतर्मन में रहना और अपने मन का भेद किसी से न कहना। हमें जब भी बोलना चाहिए मीठी वाणी ही बोलनी चाहिए। वे मन को शांत रखने में इतना विश्वास करते हैं कि कहते हैं कि हे साधु जनों यदि सामने वाला गुस्से में तुम्हारे ऊपर आग भी उगल रहा हो तो तुम्हें पानी की तरह शीतल होकर उसे क्षमा कर देना चाहिए।

"मन मैं रहिणां भेद न कहिणां, बोलिबा अमृत बाणी।
आगिला अगनी होइबा अवधू, तौ आपण होइबा पांणीं।।"

(गोरख-बानी,2003 वि०,पृष्ठ 23)

इसके साथ ही वे पर निंदा से बचने, शराब, मांस और भांग खाते हैं वे बार-बार नरक को जाते हैं। वे यह भी कहते हैं कि संन्यासियों को मांस नहीं खाना चाहिए। इससे दया और धर्म का नाश होता है। मदिरा पीने से प्राणों में निराशा आती है। भांग खाने से ज्ञान लुप्त होता है और ध्यान खो जाता है। ऐसा करने वाले यमराज के दरबार में रोते हैं। जब गोरख मांस, मदिरा, भांग आदि से दूर रहने की बातों को कहते हैं तो लगता है वे सिद्धों में पंचमकार के कारण आ गए व्यभिचार और अनाचार को लक्षित करके समाज को इससे बचाने के लिए ऐसा कह रहे हैं। आगे वे इसी बात को बढ़ाते हुए कहते हैं कि परमात्मा प्राप्ति के मार्ग में या तो सीधा चलते जाना चाहिए या फिर अपना कथा आदि सीते रहना चाहिए अर्थात अपने कार्य में लगे रहना चाहिए। या फिर

परमात्मा का ध्यान रखना चाहिए नहीं तो उससे संबंधित ज्ञान की बातें कहनी चाहिए। या फिर सिद्ध लोगों के साथ रहना चाहिए। इससे मनभंग नहीं होता।

"जोगी होइ पर निंद्या झषै। मद मांस अरु भांगि जो भषै।
इकोतरसै पुरिशा नरकहि जाई। सति सति भाशत श्रीगोरश राई।
अवधू मांस भशत दया धरम का नास। मद पीवत तहां प्रांण निरास।
भांगि भशत ग्यांन ध्यांन शोवत। जम दरबारी ते प्रांणी रोवंत।
चालिबा पंथा कै सींवा कंथा । धरिबा ध्यांनं कै कथिवा ग्यांनं।
एकाएकी सिध कै संग। बदंत गोरशनाथ पूता न होयसि मन भंग।।"

(गोरख-बानी, 2003 वि०, पृष्ठ 56)

अपनी बातों और विचारों के प्रति इतने स्पष्ट हैं कि उन्हें किसी से समझौते करने की आवश्यकता महसूस नहीं होती। किसी भी रूढ़ी और पोंगापंथी विचारधारा पर प्रहार करते समय वे रहम करते नहीं दिखते। इसीलिए उनमें इतनी सहजता है कि वे परमात्मा की प्राप्ति के लिए व्यक्तित्व की स्वतंत्रता पर बहुत बल देते हैं। सीधे-सीधे कहते हैं कि यदि गुरु के साथ रहने से आप सहज हैं तो उसके साथ रहिए। यदि सहज नहीं हैं तो आप अकेले रहिए। सहज आनंद का होना महत्वपूर्ण है। परमात्मा की प्राप्ति के लिए यह सहजता ही कसौटी होनी चाहिए।

"रहता हमारै गुरु बोलिये, हम रहता का चेला ।
मनमाने तौ संग फिरै, नहिंतर फिरै अकेला।।"

(गोरख-बानी, 2003 वि०, पृष्ठ 83)

गोरखनाथ के दो तीन शताब्दी बाद हिंदी में जो भक्ति का जो दौर आया, जिसे भक्ति आंदोलन कहा गया उसमें रामानंद की जो शिष्य परंपरा थी वह बाद में निर्गुण भक्ति शखा कही गयी। उसमें कबीर, रैदास, दादू दयाल आदि सभी प्रमुख कवियों में सहज जीवन के प्रति जो आग्रह है, कर्मकांडो के प्रति जो उपेक्षा है, सांप्रदायिक विभेद को त्यागकर हिंदू पोंगापंथ और मुस्लिम कठमुल्लापन के लिए जो फटकार है उसके स्रोत सीधे सीधे गोरख ही दिखाई देते हैं। सन्त साहित्य भारतीय जनता के प्रेम, घृणा, आशाओं और वेदना का दर्पण है। वह उसके हृदय की सबसे कोमल भावनाओं का प्रतिबिम्ब है। वह उसकी मानवीय सदयता, लौकिक जीवन में आस्था और उज्ज्वल भविष्य की कामना का प्रमाण है। सन्त साहित्य भारतीय जनता के प्रेम, घृणा, आशाओं और वेदना का दर्पण है। वह उसके हृदय की सबसे कोमल राब राबल भावनाओं का प्रतिबिम्ब है। वह उसकी मानवीय सदयता, लौकिक जीवन में आस्था और उज्ज्वल भविष्य की कामना का प्रमाण है। (शर्मा 2011, पृष्ठ 49) रैदास जब कहते हैं कि मन हो चंगा तो कठवत में गंगा। जो इसकी सहजता और कर्मकांड का विरोध दोनों, गोरख की सहजता की परंपरा में दिखती है। दादू दयाल जब यह कहते हैं कि "न तहां हिंदू देहुरा, न तहां तुरक मसीति, दादू आपै आप है, नहीं तहां रह रीति।" (दादू, 2021, पृष्ठ 31) तब वे गोरख की परंपरा को आगे बढ़ाते हुए दिखते हैं। कबीर की तो

बात ही क्या! उनकी वैचारिक स्पष्टता, उनका सहजता के प्रति आग्रह, उनका हठयोग, उनका हिंदू मुस्लिम कठमुल्लेपन को फटकार, उनका फक्कड़पन, उनकी मस्ती, उनका व्यंग्य, उनकी उल्टबासी सब गोरखनाथ की ही बातों का कहीं दूसरे शब्दों में प्रस्तुतिकरण और कहीं विस्तार नजर आती हैं। हजारी प्रसाद द्विवेदी जब कबीर पर विवेचन करते हुए कहते हैं कि, “कबीरदास का स्वर बिल्कुल इन योगियों से मिलता-जुलता है। योगियों के पूर्ववर्त्ती सहजयानी साधकों में भी यह बात पाई जाती है और, और भी टटोला जाए तो यह परंपरा बहुत पुरानी प्रतीत होगी। जो लोग कबीरदास की इस प्रकार की उक्तियों को विदेशी साधकों से प्रभावित बताते हैं वे न जाने क्या सोचते रहते हैं। कबीर ने जब कहा था कि पोथी पढ़-पढ़कर सारा संसार मर गया मगर पंडित कोई नहीं हुआ, केवल प्रियतम को मिलाने वाला, एक ही अक्षर पढ़ने वाला पंडित हो जाता है;' तो वे गोरखपंथी योगमार्गियों के ही स्वर में बोल रहे थे।” (द्विवेदी, 1998, पृष्ठ 39) -तब वे कबीर पर गोरखनाथ के इस प्रभाव को ही स्वीकार कर रहे हैं। इसीलिए जब सुमित्रानंदन पंत से की गई अपनी वार्ता में ओशो गोरखनाथ को भारत के सांस्कृतिक धर्माकाश के तीन विराट व्यक्तित्वों कृष्ण, पतंजलि और बुद्ध के साथ रखते हुए उन्हें चौथा महत्वपूर्ण स्थान देते हुए कहते हैं” भारत की सारी संत परंपरा गोरख की ऋणी है। जैसे पतंजलि के बिना भारत में योग की कोई संभावना न रह जाएगी; जैसे बुद्ध के बिना ध्यान की आधारशिला उखड़ जाएगी, जैसे कृष्ण के बिना प्रेम की अभिव्यक्ति को मार्ग न मिलेगा-ऐसे गोरख के बिना उस परम सत्य को पाने के लिए विधियों की जो तलाश शुरू हुई, साधना की जो व्यवस्था बनी, वह न बन सकेगी। गोरख ने जितना आविष्कार किया मनुष्य के भीतर अंतर खोज के लिए, उतना शायद किसी ने भी नहीं किया है। उन्होंने इतनी विधियाँ दी कि अगर विधियों के हिसाब से सोचा जाए तो गोरख सबसे बड़े आविष्कारक हैं।” (ओशो 2018, पृष्ठ 5) तब वे उन्हें उनके बाद के भारतीय साहित्याकांश का प्रस्ताव ही बता रहे होते हैं।

निष्कर्ष

एक ऐसे समय में जबकि अनाचार और मिथ्याचार ने समाज को इस तरह से ग्रस लिया था कि नैतिकता का ह्रास हो चुका था, कर्मकांड की प्रधानता थी। सामान्य जनता इस अनाचार और कर्मकांड में फंसी हुई थी गोरखनाथ ने जीवन को सहजता से जीने पर जोर दिया। आत्म-संयम को प्रधानता दी। रूढ़ियों पर चोट किया और कर्मकांडो से मुक्त होकर शरीर के अंदर आत्म पर जोर देकर ईश्वर को प्राप्त करने की बात की। उनकी इस सामाजिक दृष्टि ने उनके बाद की पीढ़ी के कवियों को इतना प्रभावित किया कि उनकी कविता जन आंदोलन की तरह दिखती है। भक्ति काल जिसे हिंदी साहित्य का स्वर्ण काल कहा जाता है उसकी निर्गुण भक्ति शाखा गोरख से ही प्रेरणा प्राप्त करके मध्यकालीनता के उस दौर में मनुष्य मात्र की समानता की बात करती हुई जातिगत व्यवस्था और सामाजिक असमानता को चुनौती देने का साहस कर पाती है। यह निःसंकोच कहा जा सकता है कि यदि गोरख न होते तो कबीर, दादू, रैदास आदि का उस रूप

में होना मुश्किल था जिस रूप में वे साहित्य के आकाश में चमकते हुए दिखाई देते हैं। इन सबने मूर्तिपूजा, अवतारवाद, और धार्मिक कर्मकांडो का विरोध करते हुए जीवन की सहजता की बात की है। जाति-पाति का भेद भाव समाप्त करने की बात की है। इन सबके लिए अपने साहित्य और कृतित्व के द्वारा गोरखनाथ ने ही पूर्व पीठिका तैयार की थी।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. सिंह, बच्चन (2005) हिन्दी साहित्य का दूसरा इतिहास, नई दिल्ली, राधाकृष्ण प्रकाशन प्रा०लि०
2. उपाध्याय, नागेंद्रनाथ (2014) गोरखनाथ, नई दिल्ली, साहित्य अकादमी
3. द्विवेदी, हजारी प्रसाद (2013) हजारी प्रसाद द्विवेदी रचनावली, भाग 6, नई दिल्ली, राजकमल प्रकाशन प्रा. लि.
4. ओशो (2018) मरौ हे जोगी मरौ, पुणे, ओशो मीडिया इंटरनेशनल
5. गोरखनाथ (संवत् 2003 वि०) गोरख–बानी (संपादक और टीकाकार डॉ०पीताम्बरदत्त बड़थ्वाल), प्रयाग, हिन्दी साहित्य सम्मेलन
6. शुक्ल, रामचंद्र (संवत् 2054 वि०) हिन्दी साहित्य का इतिहास, वाराणसी, नागरी प्रचारिणी सभा
7. शर्मा, रामविलास(2011) परम्परा का मूल्यांकन, नई दिल्ली, राजकमल प्रकाशन प्रा लि
8. द्विवेदी, हजारी प्रसाद (2014) कबीर, नई दिल्ली, वाणी प्रकाशन
9. पाण्डेय, नंद किशोर (2021) दादूपंथ के शिखर संत, नई दिल्ली, सामायिक प्रकाशन

◆◆◆

The Evolution of Free Speech: A Historical Analysis of John Milton's Areopagitica

Vaibhav Anand Gaur
Department of English and Modern European languages
University of Allahabad, Prayagraj

Abstract:
Areopagitica, penned by John Milton in 1644 in reaction to the Licensing Order of 1643, which required official sanction for published writings, is an eloquent argument against censorship and an appeal for free thought. This research explores Milton's ideas about the importance of unauthorized publishing. It argues that free speech, not preemptive censorship, is the greatest way to pursue truth. This article places Milton's writings in the context of the English Civil War and looks at how his support for free speech both questioned and established standards of the time, as well as the basis for later legal and philosophical systems that protected individual rights. Incorporating Areopagitica into Enlightenment philosophy and citing it in important legal judgments highlights its persistent influence and emphasizes its importance in current discussions over freedom of expression today. This historical analysis concludes by showing how modern debates on the proper balance of governmental power and individual liberty mirror Milton's original ideas.

Looking at the complexities of censorship, we face the philosophical conflict between the need for societal order and the imperative of intellectual freedom. The suppression of ideas, whether through legal restrictions or societal norms, threatens the democratic ethos. This philosophical framework resonates with John Milton's seminal work, "Areopagitica."

Free speech is a fundamental principle in democratic societies and intellectual discourse, necessary for encouraging robust debates, cultivating diverse perspectives, and protecting individual liberties. The freedom to express one's thoughts and ideas without restraint is often regarded as a fundamental aspect of human dignity, rather than a legal right. As we examine this important principle, it's essential to understand its basic ideas

and the value it brings to society while also questioning existing norms. Philosophically, the essence of free speech goes beyond its legal definition. At its heart, it represents the belief that an open marketplace of ideas is required for the pursuit of truth and the advancement of knowledge. Proponents of free speech, drawing on the classical liberal tradition, argue that individuals must be free to engage in unrestricted discourse, creating an environment in which ideas can clash, evolve, and ultimately contribute to societal intellectual progress. As a piece of the puzzle ongovernment and free thinking, the concept of free expression serves as a beacon that guides us toward honest dialogue, expanded minds, and safeguarded individual liberties. The freedom to express one's views and opinions without restriction is more than just a legal term; it is a vital cornerstone of human dignity. From a philosophical stance, free speech extends beyond its boundaries by representing the concept that an open marketplace of ideas is essential for pursuing truth and expanding knowledge. Drawing on history, proponents of free speech say that individuals should be allowed to engage in unfettered conversations—a process in which ideas can clash, grow, and collectively contribute to society's intellectual advancement. This idealistic ideology emphasizes the need of allowing everyone to actively participate in the creation of common knowledge. Religious freedom, which is inextricably linked to free speech, emphasizes the importance of personal liberty in the sphere of belief. In a world characterized by religious plurality and pluralism, the freedom to express and practice one's views becomes critical to building understanding and tolerance among cultures. The combination of religious liberty and free speech not only welcomes variety of viewpoints but also improves the common intellectual landscape. However, as we go across the philosophical landscape, we are met with the complicated interaction of free speech and censorship—a conflict between the necessity for societal order and the requirement of intellectual freedom. The repression of ideas, whether imposed by legislative constraints or cultural standards, undermines the democratic ethos by impeding the free flow of ideas, which is critical for society evolution. Within this intellectual context, John Milton's works, notably his foundational essay "Areopagitica," comes into the scene to bring clarity.Milton's great articulation of these philosophical values in Areopagitica makes it more than just a historical relic; it is also a timeless manifestation of the values that support the current debate about free speech—an intellectual journey that invites us to consider the lasting importance of these ideals in our present setting. The history of press

freedom and free speech in Europe up to the 17th century is one of growing ideas about intellectual liberty against a backdrop of religious, political, and technical developments. The invention of the printing press in the 15th century triggered a major change, enabling for mass production and distribution of written information. This growth, however, presented both possibilities and difficulties as authorities attempted to manage the expanding flow of information.

Religious leaders had an important role in seeking to govern the press throughout the early years of print. The Catholic Church, in particular, was concerned about the dissemination of opposing views, which prompted the creation of the Roman Catholic Church's Index of Forbidden Books in 1559. This index sought to limit the spread of books judged heretical or opposed to Church doctrine. As the Renaissance progressed, humanist scholars and philosophers began to question conventional wisdom, emphasizing the value of intellectual inquiry and open interchange of ideas. The Republic of Letters, a loosely connected network of European intellectuals, helped to create a more cosmopolitan and open intellectual environment by facilitating the exchange of ideas across national borders. In the 16th century, personalities such as Erasmus of Rotterdam and Desiderius Erasmus emerged as advocates for intellectual liberty. Erasmus promoted a more open and inclusive approach to intellectual inquiry, emphasizing the value of reason and conversation over dogma. The seventeenth century saw a proliferation of philosophical and political treatises dealing with the subject of free speech. Baruch Spinoza's "Tractatus Theologico-Politicus," published anonymously in 1670, pushed for the separation of religion and political authority, as well as the right to voice different opinions. Spinoza's work paved the way for subsequent philosophical breakthroughs in the study of individual rights. While formal legislative guarantees for press freedom and free speech were not completely achieved in 17th-century Europe, this time period provided important intellectual groundwork. The fight against religious repression, the rise of humanist principles, and the works of philosophers such as Erasmus and Spinoza all helped to shape a more tolerant intellectual landscape. These early arguments laid the groundwork for the future creation of legal and intellectual frameworks that would eventually define Europe's contemporary notion of freedom of expression. Within this dynamic environment, the 17th century developed as a crucible for the emergence of free speech, particularly in England. The English Civil War and the subsequent formation of the Commonwealth under Oliver

Cromwell provided a turbulent backdrop. During these seismic political developments, the topic of how ideas may be freely conveyed garnered enormous attention.

Throughout Areopagitica, Milton makes many references to the Protestant Reformation. In fact, he even asserts that it is necessary to "reform the reformation itself." The Protestant Reformation is the more than 130 years of political, ecclesiastical, and social turmoil in Europe that the Roman Catholic Church broke apart to produce Protestantism. With their rejection of sacraments and papal authority, among other religious differences from Catholics, Protestants make up forty percent of all Christians worldwide. Usually beginning in 1517, the Reformation Era is marked by German theologian Martin Luther nailing his disutation, the Ninety-five Theses, on the door of All Saints' Church in Wittenberg, Germany. Luther's protest against the corruption of the Catholic Church and the indulgence sales—that is, money donated to the Catholic Church to help to lessen one's sinfulness in purgatory—is laid forth in Theses. When the Catholic Church excommunicated Martin Luther in 1521 for heresy, it also forbade the people of the Holy Roman Empire from adhering to or spreading Luther's theological views. Milton also mentions English theologian and priest John Wycliffe from the 14th century. Prominent member of the Catholic clergy Wycliffe openly opposed papal authority and transubstantiation, the turning of bread and wine into the body and blood of Jesus Christ. Wycliffe died in 1384; while he was judged a heretic in 1415 and retrospectively condemned from the Catholic Church, Milton, who is both a Protestant and an Englishman, is eager to take credit for the fact that Wycliffe's works on Christianity are seen as significant forerunners to the Protestant Reformation.

InJohn Milton's Areopagitica, stands out as an example of intellectual boldness and a watershed point in the debate over press freedom and free speech. Milton's beautiful language made an impassioned case against pre-publication censorship and licensing, arguing that the free flow of ideas, especially those considered heretical, was necessary for the quest of truth. The title itself refers to the Athenian council of Areopagus, stressing the gravity of the argument given. Milton's fundamental belief that truth may emerge from the furnace of open discussion echoed the challenges of his day. The book dealt directly with the era's political and theological issues, questioning prevalent concepts of censorship and emphasizing the value of intellectual freedom in the search of truth. "Give me the liberty to know, utter, and argue freely according to conscience,

above all liberties," said Milton, capturing the core of his fervent defence.

John Milton wrote Areopagitica as a polemic, or an angry dispute in writing. Abolition of King Charles's Star Chamber Decree, the instrument responsible for the extensive control of literature and speech, occurred only two years before to Milton's composition of Areopagitica. Censorship was almost nonexistent in England for a brief period, and publications of all kinds started to flourish. In 1643, Parliament established the Licensing Order, which included various printing regulations such as pre-publication licensing and the registration of all writers, printers, and publishers, in an effort to quell radical ideas and royalist propaganda. Even though he strongly opposed Parliament's Licensing Order, Milton had been subject to censorship for some of his more contentious works. Milton argues against the printing limitations imposed by Parliament and the oppressive power of the Roman Catholic Church in his unregistered work Areopagitica, in which he also provides a historical overview of censorship from different eras. Milton contends that the kind of comprehensive censorship enforced by Parliament is indicative of an authoritarian society and has its origins in the Catholic Church; it is a modern phenomena. In general, Milton thinks that restricting literature violates the individual's rights and capacity to "reason," and it is an affront against God. However, he does not necessarily oppose censorship in all situations.

When contrasting 17th-century England with civilizations that valued individual thinking and censored lightly, Milton cites ancient Rome and Greece as examples. Aristophanes, "the loosest of them all," was recommended to Dionysus, the royal scholar, by the great Greek philosopher Plato, according to Milton. The Greek playwright and comedian Aristophanes was accused by Plato of having a hand in the prosecution and execution of Socrates, a fellow philosopher and teacher of Plato's, due to his play The Clouds. No matter how Plato felt about Aristophanes on a personal level, he did not advocate for the banning of his work but rather lauded its study. Lawgiver Lycurgus, who laid the groundwork for many ancient Spartan institutions, urged the reading of the works of Homer and Thales, two poets from the Ionian area close to Troy, in order to "mollify Spartan surliness" and "plant among them law and civility." The Trojan War broke out when the Prince of Troy abducted the queen of Sparta, and Homer is said to have penned the epic poem known as the Iliad, which recounts the story. Despite the ancient Spartans' undeniable hatred for anybody linked to Troy, their writings continued to enjoy widespread acceptance and readership. The Roman senator Cato

the Censor, who wanted to keep Greek culture from spreading in Rome and who urged "to banish all such Attic babblers out of Italy," is another figure whom Milton alludes to. "But Scipio and other of the noblest senators withstood him." This refers to Cato's desire to restrict what he saw as the pagan influence and literature of the Greeks. The only kinds of texts that the magistrate paid attention to in classical Greece and Rome, according to Milton, were "those either blasphemous and atheistical, or libellous." In contrast to the severely controlled publication rules of his own day, only works that were deemed sacrilegious or libelous were subject to censorship, an argument that Milton seems to condone.

The kind of censorship that Parliament instituted in 1643 did not appear until "after the year 800," when "the popes of Rome" (the Roman Catholic Church) started to control books and thoughts aggressively, according to Milton. The capacity to "reason," and by extension, to differentiate between right and wrong, is a "gift" from God that, in his opinion, cannot be curtailed by the banning of some literature. "Who first drove the papal court to a stricter policy of prohibiting" is how Milton describes Jan Hus, the Czech theologian who came before the Protestant Reformation. The 1415 burning at the stake of Hus, who advocated for ecclesiastical reform, set a precedent that Milton suggests fostered widespread censorship in Europe due to his heresy against the Catholic Church. Also mentioned by Milton is the Council of Trent, which the Catholic Church convened in northern Italy between 1545 and 1563 in response to the rising Protestant threat. A product of the Council of Trent, the Index of Prohibited Books included works that were off-limits to Catholics. According to Milton, the Council of Trent and the Spanish Inquisition "joined forces" to create a system that "raked through the entrails of many an old good author" by cataloguing and expunging information on Catholic heretics. The Spanish Inquisition, which Milton condemns in Areopagitica for its intolerance and censorship, also listed works that were forbidden to read. Milton stresses over and again that the capacity to think for oneself and make moral judgments is a divinely bestowed talent that no one, not even the British Parliament, has the power to revoke. Through its censorship and repression of literature, Parliament, according to Milton, disobeys God's design and power. Milton argues that numbing people to right and wrong via censorship weakens their moral fiber and turns them become "artificial" Christians who are virtuous only in theory and not in practice.

Using the Protestant Parliament's anti-Catholic feelings, Milton paints censorship as something that the Catholic Church invented. The author

compares the printing controls imposed by Parliament to a "authentic Spanish policy of licensing books" and suggests that these rules do not distinguish Parliament from the Catholic Church. Although he vehemently opposes censorship in Areopagitica, Milton concurs with the majority of Parliamentarians that the Roman Catholic Church should be entirely eradicated since it is so repressive and terrible. "Whoever murders a human being takes the very image of God with them," Milton says, "but whoever destroys a decent book puts an end to reason itself, which means they take the very image of God with them, like a black eye." The idea that Milton conveys, that censoring literature and reason is the same as killing God Himself, must have had a profound effect on his religiously devoted audience.

The term Areopagitica references the ancient Athenian assembly, illustrates Milton's serious attention to the subject. The work is not only a booklet, but an impassioned appeal, a rhetorical masterpiece that goes beyond its immediate setting to address universal principles of intellectual liberation. Milton's passionate opposition of pre-publication control and licensing is a major principle of Areopagitica. He contends that truth comes from the collision of ideas, and that a free and open marketplace of ideas is necessary for differentiating between truth and deception. In doing so, Milton portrays himself as a staunch supporter of the unrestricted pursuit of knowledge, opposing the concept that views considered heretical or subversive should be banned. Milton's writing is notable for its eloquence and rhetorical brilliance. The work demonstrates his skill of language, as he uses vivid analogies and passionate pleas to create a feeling of urgency. His famous comments, "Give me the liberty to know, utter, and argue freely according to conscience, above all liberties," capture the heart of his argument and have served as a rallying cry for free expression down the decades.

The text also represents Milton's larger political theory, emphasizing the value of human conscience and rejecting authoritarian impositions on belief. At its foundation, Areopagitica is a defence of individual thought autonomy, a call to recognize that everyone should be free to study, express, and defend their opinions without fear of censure or persecution. In the centuries since its publication, "Areopagitica" has not only persisted as a literary and philosophical classic, but it has also had an indelible impact on the formation of political and legal frameworks defending free expression. Its concepts have been invoked and lauded in discussions about censorship, the state's role in controlling expression, and the delicate balance between individual liberty and societal order. Milton's work has impacted following generations of philosophers, activists, and legislators

who have worked to defend the ideas he outlined. The lasting legacy of "Areopagitica" is not just its direct influence on the intellectual atmosphere of the period, but also its contribution to the establishment of contemporary democracies that acknowledge the intrinsic importance of free expression as a cornerstone of liberty. Areopagitica is a timeless monument to the value of intellectual freedom. Milton's eloquent defence of free speech goes beyond its 17th-century origins, serving as a powerful reminder that the free exchange of ideas is not only a fundamental human right, but also a necessary catalyst for the pursuit of truth, moral development, and the flourishing of democratic societies.

Constitutional democracies across the world have recognized Milton's philosophical foundations, which stress the inseparable connection between personal freedom, moral growth, and intellectual conflict. An ode to the everlasting influence of ideas, "Areopagitica" calls on future generations to uphold free speech as a cornerstone of democratic rule. As we continue to trace the history of free speech, "Areopagitica" serves as a constant reminder that nations must acknowledge that the unfettered flow of ideas is an essential component of democratic principles and not only a thing of the past. The examination of Milton's magnum opus through the lens of history serves as a sobering reminder that the fight for free speech is more than just a relic of the past; rather, it is an ongoing quest that challenges us to face the challenges of the present while clinging to the principles that have determined the trajectory of intellectual freedom across time.

References

1. Milton, John. *Areopagitica*. Clarendon Press, 1882.
2. Nieves Saldana, Maria. "Freedom of the Press and Political Energy in John Milton's Areopagitica." *Revista Internacional Pensamiento Politico* 3 (2007).
3. Milton, John, Samantha Bond, and Derek Jacobi. *John Milton*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
4. Milton, John. *Milton: Political Writings*. Cambridge University Press, 1991.
5. Bogen, David. "The origins of freedom of speech and press." *Md. L. Rev.* 42 (1983).
6. Lichtenberg, Judith. "Foundations and Limits of Freedom of the Press." *Philosophy & Public Affairs* (1987).
7. Barker, Francis. "Areopagitica: subjectivity and the moment of censorship." John Milton. Routledge, 2014.
8. Egan, James. ""AREOPAGITICA" AND THE TOLERATIONIST RHETORICS OF THE 1640S." Milton Studies 46.1 (2007): 165-190.
9. LaBreche, Ben. "Areopagitica and the Limits of Pluralism." *Milton Studies* 54.1 (2013).
10. Limouze, Henry S. "THE SUREST SUPPRESSING": WRITER AND CENSOR IN MILTON'S" AREOPAGITICA." *Centennial Review* (1980).

◆◆◆

The Echoes of Folk Melodies: A Legacy of Magadh

Kirtima Singh
Research Scholar
PG Department of History
Magadh University, Bodh Gaya

Abstract
The cultural legacy of Magadh glorifies its historical trajectory. Folk culture is an indomitable part of society and its history is undoubtedly unique. They are the unique identity of their defined territory and symbol of their glorious past. They immensely contributed in cultivating pride, patriotism and solidarity among the common mass.

Introduction-

Folk traditions are the deepest foundations of our culture. Its influences can be traced in the present scenario and its roots in ancient ages. They are tangible as well as intangible, basically framed under regional languages which is a rich and valid heritage of artistic culture. It has been preserved well through ages and practiced either as a ritual or performing arts.

Folk culture contributed to the creation of awareness, consciousness and unity. It is a safe form of diverse culture. Folk music appears to be woven into the history of culture.It is an essence of rural agricultural society. The intangible cultural spheres mainly include the folk songs, folk dances and the local theater.

Human settlement passes through many stages to achieve the destination of civilization. It has to achieve many levels, the clear impression of which is found in folk culture. It is a local style of construction, evidence of internal unity, sensitivity, insight, richness, self expression, recreation, refreshment, joy and consciousness.

It is not individualistic, rather a sense of collectiveness prevails in the lores of magadh. It preserves the original inspiration in the same form by incorporating folk life and teachings.

The cultural legacy of Magadh glorifies its historical trajectory. It is undoubtedly unique and a story of admixture of culture from past and present.

Lok Geet

The spirit of folk singing still speaks through the medium of songs, sung by rural women and men. Magahi folk songs include social sentiments, public awareness, and affection.

1. Plenty of proverbs have been used in the folk songs of Magadha on a large scale. It is an Oral tradition whose authentic texture is preserved to some extent." *Geeton ke madhyam se magahi lok jivan par accha khasa prakash padta hai. Lok jivan ki bahut sari bate ham geeton ke madhyam se Prakat* karte hain"[1]

In the context of vocal music the holy land of Magadh is blessed with Gaya Gharana.The divine melody of Thumri can be traced throughout the length and breath. On one hand there is an extreme phase of thumri but on the other many song forms are also prevalent in the Magadh region."*pure Magahi songs are spoken by the women-folk in the tikari-jamhore region of Gaya Aurangabad districts*"[2]

Kunwar Vijayi

This folk song characterizes the supernatural bravery of kunwar. It is a patronage song. It is mostly used to commemorate power, passion and victory. "*Magahi lok gatha kuwar vijayi me kunwar vijayi ke alaukik virta ka varnan hai*"[3]

Chhatri Ghughuliya

The ideal of heroism is portrayed around these forms of folk songs. It also has some influence of divine characters. It draws influences around Ram, Krishna, and other local deities.

Reshma Chuharmal

The story of Reshma and Chuharmal is the pillar of this form of folk song. The social differentiation, customs and social evils are characterized through of this song. It revolves around the soft feelings of Reshma for Chuharmal.

Nayaka Banjarwa

The Nayaka Banjarwa is a form of local song which draws on the story of affection. It sincerely characterizes the unconditional caring of two different

individuals. It is fond of fortunate idealistic stories.

Saranga Sadabirichha

Folk songs of Saranga Sadabirichha revolve around emotions. The emotional urge of affection, problems in the way of affection, social ethics, the victory of true relation is characterized throughout the melody of this song form.It is a poignant illustration.

Bihula Vishhari

Sati Bihula Bishhari is another term used for this type of song. There is a mythological story of a female trying to get her husband's life back from heaven. It is believed that animals also get attracted to this song. Even if a snake comes, nothing goes wrong.

Hirni Birni

Hirni Birni is prevalent in Daudnagar region of Magadh. A group of people sing with a story of local mysticism. It is a melodious song whose essence can be traced in many other folk songs.

Netua Dayal

The Netua Dayal form of folk song has been practiced in the Magadh. It is mostly surrounded by supernatural blessings. It is about an urge in which an individual tries to get connected with supreme beings with supernatural activities. It is a song with conjecture of song, dance and a taboo.

Sanjha Parati

This is a routine form of song which is performed in the evening and morning by the people in a very slow and melodious sound. It is a way of meditation and a prayer to offer to the Supreme being. "*Sangit ke mukhyatah madhurya paksha ki avtarna me Gaya ki sanskriti siddhahast rahi hai*".

Lok Nritya

It is a form of traditional local culture which is combined with song and dance forms. All the folk dances are performed on the precious occasion of Lok Utsav. It is a space of knowledge, joy, happiness and prosperity. It characterizes the historical characters on one hand and on the other it draws attention towards social and religious elements. It is a unique smell of soil whose essence is traced from many prospects of culture. But in the present scenario its decentralization and disintegration has happened. "*The dances in the akhara have become less popular*"

Jhumaar

This form of folk dance has been practiced on the jhumaar geet. It is a way of singing and dancing along a group. It spread immense happiness and a sense of joy all around."*Magahi lok geeton me jhoomar ka sthan bada vyapak hai yah prayah sabhi anusthanon ke awsar par gaya jata hai*".

Panwariya Nach

These dance forms are celebrated by men on the special occasion of anniversaries of divine days or the public days. It is a way to celebrate the joyful completion of a year.

Domkach

Domkach is a joyful storytelling dance. It is performed by the female members of the family on the occasion of the marriage of a son. When the groom is at the bride's place to get married, female members of the groom's family enjoy their son's marriage away from the true marriage place in the form of Domkach.

Sohar Khilaona Dance

This form of dance is known as Jivan Dhara. As it is celebrated on the occasion of a new child in the family. It is often performed by female as well as transgender members of society.

Kheldian

Kheldian are a group of female dancers who are professional in nature and perform dance and song on the occasion of marriage."*Gaya jile me kai gaao the jinme kheldian naam ki nachne gane wali peshewar auraten raha karti thi*".

Karma Nritya

Karma Nritya is somewhere connected with kriya geet - jatsaar, Naraai, ropni, boai, Katni. This form of dance is connected with labour and the labour is celebrated with work."*Kriya geeton me prayah jo taan li jati haai wah sambandhit kriya ke anuroop hoti hai*"[1]

Jitiya

This form of dance is performed at the jivitputrika festival. In this form of dance male members of society tried to characterize the female member's attire and performed the dance with a group.[11]

Lok Natya

In the Magadh region many stories are celebrated in the form of plays.

These plays are presented in local languages. It takes a wide aura of social reforms throws light on social evils, social characters. It is basically a Kathaanak of the common people where song and dance are both being performed. Basically it is a conjunction of story, song and dance."*Lok Gatha- Sadharan janta ka mahakavya*".[12]

Lok Natya mainly includes Chaumasa, Jat-jatin, Baguli, Kevati, Chano, Kunjadin, Jivabun, Geduri, Dihuli, tetua-kasbin, Ruadhun, Hardachu, Chauhaat. Basically these plays were to propagate awareness and positivity in rural society and to eradicate the evils of society and remove the sufferings of humanity. It is a way of life, art and being a greater human.

These art forms are the natural expressions of the heart of sentimental and sensitive people. In the stories we get a detailed glimpse of the ideals and imagination of the country, culture and life. Folk culture is a storehouse of our philosophy and artistic legacy. Folk culture is fast changing under the impact of external influences. The concept of rural life changes in urbanization, advancement technologies, migrations, industrialisations takes over the concept of folk art which also undergoes changes. The development of new ideas, communications and advanced technology led its changeful impact in their own way to the remotest corner of Magadh and led to transformational influences on folk ways.The rediscovery of our own culture is truly needed. This marks the reawakening of pride and patriotism in these aspects of our culture at local level. It is a way of public participation, mass awakening, spreading of messages with oneness at ground level.

The flow of folk dates from the time when humans didn't know the art of writing. The history of culture is more antique than the history of languages because art prevails prior to that of languages."*lok geet aadi manav ka ullasmay sangeet hai*"[13] Simple naturalistic local words being used to convey the messages. It is a true philosophy of life with more lyrical words in a systematic manner. It includes traditional ethics, beliefs, faiths and more heritage.

The contributions of folk in preservation of our culture is truly unprecedented and remarkable. It became a site of assistance, communications, connectedness, integration , decentralization of ideas. Folk forms may undergo changes through generations but culture and folk philosophy will remain fresh.

The perspective to review the history and rediscovery of our own culture. It's a story of admixture of culture from past and present. This marks the reawakening of pride and patriotism in these aspects of our culture. Its reinterpretation, reconstruction and renovation should be marked as they are an untouched and unexplored portion of history.

It has taken on a new outlook serving their connection with the immediate past and getting motivated by the achievements of our greater past. It is a way to remodel their ideas and create a new language of modern sensitivity. It is a chance to invite the past to analyze the present and inspire the future.

◆◆◆

उत्तर प्रदेश से एशियाई देशों में अन्तर्राष्ट्रीय प्रवास का उद्‌गम क्षेत्र पर सामाजिक प्रभाव : गोरखपुर के विशेष सन्दर्भ में

नरेन्द्र कुमार शर्मा
सीनियर रिसर्च फेलो
जी.बी.पंत इंस्टीट्यूट, प्रयागराज

सारांश

प्रवासन एक वैश्विक परिघटना है। वर्तमान समय में कोइ भी ऐसा क्षेत्र या देश नहीं जो प्रवासन की परिघटना से अछूता हो (वेन्डेन 2023) समसामयिक परिप्रेक्ष्य में भारत अंतर्राष्ट्रीय प्रवासियों का दूसरा सबसे बडा स्रोत देश है (एमओआइए 2011)। प्रस्तुत अध्ययन के अंतर्गत भारत के उत्तर प्रदेश राज्य के गोरखपुर जनपद से होने वाले अंतर्राष्ट्रीय प्रवास का उद्‌गम क्षेत्र पर पड़ने वाले सामाजिक प्रभाव को समझने का प्रयास किया गया है, यह एक अनुभवपरक अध्ययन है, इसमें प्राथमिक आँकड़ों का उपयोग किया गया है। सर्वे प्रविधि का प्रयोग कर अनुसूची के माध्यम से गुणात्मक आंकड़े इकट्ठा किये गये हैं। गुणात्मक आकंड़ों की प्राप्ति के लिए खासकर साक्षात्कार, गहन साक्षात्कार, केस स्टडी, समूह चर्चा, सहभागी, गैर सहभागी आदि का उपयोग किया गया है। इस अध्ययन में उत्तर प्रदेश से एशियाई देश में अंतर्राष्ट्रीय प्रवास का उद्‌गम क्षेत्र पर व्यापक स्तर पर सामाजिक प्रभाव देखने को प्राप्त होता है।

मुख्य शब्द

श्रमिक, आंतरिक प्रवास, अंतर्राष्ट्रीय प्रवास, बेरोजगार, सामाजिक सम्बन्ध

प्राक्कथन

विश्व स्तर पर अंतर्राष्ट्रीय प्रवास कोई नवीन नहीं बल्कि बहुत पुराने समय से चली आ रही परिघटना है। भारत से एशियायी देशों में अंतर्राष्ट्रीय प्रवास 2000—3000 वर्ष पुराना है। (काऐडस 1968, चंदा 2008—17) भारत के सर्वाधिक जनसंख्या वाले उत्तर प्रदेश राज्य से गिरिमिटिया के रूप में प्रवासन की प्रक्रिया 19वीं सदी के आरम्भिक समय से चलती आयी है। ये मजदूर उत्तर प्रदेश के पूर्वांचल और बिहार राज्य के पश्चिमांचल क्षेत्र से मजदूर, किसान और कारीगर के रूप में सूरीनाम, त्रिनिदाद, टोबैगो, मारीशस और फिजी जैसे देशों में प्रवास किये थे। गतंव्य स्थल के देशों में इन्हें कुली नामक संज्ञा दी गयी थी। इसी 19वीं सदी के मध्य तक भारत

से थाईलैण्ड में अंतर्राष्ट्रीय प्रवास करने वाले प्रवासियों की संख्या 1,50,000 के लगभग थी (अग्रवाल 2014) इन दक्षिणी पूर्वी एशिया में प्रवास करने वालों में भारत के विभिन्न राज्यों यथा पंजाब, गुजरात, तमिलनाडु और उत्तर प्रदेश में गोरखपुर जनपद के प्रवासियों की थी। वहीं दूसरी तरफ गौर करें तो पाते हैं कि भारत से पश्चिमी देशों को प्रवासन की शुरूआत द्वितीय विश्व युद्व के पश्चात् होती है जबकि पश्चिमी एशियायी देशों में प्रवास करने वाले प्रवासियों की संख्या सन् 1970 में खाड़ी देशों में मुख्यतः तेल उद्योग जनित जनशक्ति की कमी ने भारत सहित दक्षिणी एशिया से अकुशल एवं अर्द्धकुशल प्रवासियों को अंतर्राष्ट्रीय प्रवास के लिए प्रेरित किया जिससे प्रवासन तेजी से बढ़ा। (भगत और दास 2016) ऐतिहासिक दृष्टि से देखें तो उत्तर प्रदेश गिरिमिटिया काल खण्ड से लेकर आज तक अंतर्राष्ट्रीय प्रवास के मूल स्थल या उद्गम स्थल के रूप में जाना और माना जाता हैं। भारत से दक्षिण पूर्वी एशियाई देशों में प्रवास करने वाले प्रवासी खासकर थाईलैण्ड, सिंगापुर आदि देशों में प्रवास करते हैं। ये प्रवासी इन देशों में रहकर जीविकोपार्जन के लिए विविध प्रकार के अकुशल, अर्द्धकुशल, एवं कौशल आधारित कार्य में संलग्न होते हैं। जबकि पश्चिमी एशियाई देशों में प्रवास करने वाले प्रवासी संयुक्त अरब अमींरात, सऊदी अरब, कतर, कुवैत, ओमान, बहरीन, आदि देशों में सर्वाधिक संख्या में प्रवास करते हैं। अकुशल एवं अर्द्धकुशल श्रेणियों के अंतर्गत खाड़ी देशों में प्रवास करने वाले प्रवासियों में प्रथम स्थान भारत राज्य के दक्षिणी भाग में स्थिति केरल राज्य का है किन्तु हाल के वर्षों में केरल ने अपने कार्यशील जनशक्ति को कौशल प्रदान कर अकुशल और अर्द्धकुशल से ऊपर उठाया जिसके परिणाम स्वरूप इस राज्य की अकुशल और अर्द्धकुशल प्रवासियों की संख्या में कमी आई। परिणामतः अकुशल और अर्द्धकुशल प्रवासियों के प्रवास की संख्या केरल से स्थानांतरित होकर उत्तर प्रदेश और बिहार की ओर चली आई है। उत्तर प्रदेश से एशियाई देशों में होने वाले प्रवास में ग्रामीण क्षेत्र के प्रवासियों की संख्या शहरी या नगरीय क्षेत्र से बहुत अधिक है।

शोध प्रश्न

अंतर्राष्ट्रीय प्रवास का उद्गम क्षेत्र या प्रस्थान बिन्दु पर क्या सामाजिक प्रभाव पड़ा ?

शोध का उद्देश्य

अंतर्राष्ट्रीय प्रवास का उद्गम क्षेत्र या केन्द्र बिन्दु पर पड़ने वाले सामाजिक प्रभाव को समझना।

शोध प्रविधि और आंकड़ों का स्त्रोत

गोरखपुर उत्तर प्रदेश, से एशियाई देशों में अंतर्राष्ट्रीय प्रवास विषयक यह शोधकार्य मूलतः अनुभवजन्य अन्वेषणात्मक प्रकृति का है। प्रस्तुत शोध कार्य में गोरखपुर, उत्तर प्रदेश से एशियाई देशों में होने वाले अंतर्राष्ट्रीय प्रवास के सामाजिक प्रभाव को समझने का प्रयास किया गया है। प्रस्तुत अध्ययन प्राथमिक स्त्रोंतों पर आधारित है, प्राथमिक आकंड़ों की प्राप्ति क्षेत्रीय सर्वे से की गयी है। प्रस्तुत अध्ययन में अन्वेषणात्मक सह मिश्रित अर्थात् गुणात्मक और मात्रात्मक शोध प्रविधि का उपयोग किया गया है। सर्वप्रथम सोद्वेश्यपूर्ण सैम्पलिंग का उपयोग करते हुए भारत, भारत में उत्तर प्रदेश, उत्तर प्रदेश में गोरखपुर जनपद का चयन किया गया है।

सर्वेक्षण के लिए गोरखपुर जनपद से कुल 200 परिवारों का चयन स्नोबॉल सैम्पलिंग के माध्यम से किया गया है, जिसमें दक्षिण पूर्व एशिया में प्रवास करने वाले परिवारों की संख्या 100 और पश्चिम एशियायी देशों में प्रवास करने वाले परिवारों की भी संख्या 100 थी। परिवारों अर्थात् कुल 200 परिवारों का चयन करते हुए, प्राथमिकता के आधार पर प्रवासी, पारिवारिक मुखिया, प्रबुद्ध/निर्णायक/जिम्मेदार व्यक्ति से संरचित अनुसूची के आधार पर साक्षात्कार, गहन साक्षात्कार करते हुए आँकड़े प्राप्त किये गये हैं। इस अनुसूची में संरचित और असंरचित प्रकार के प्रश्न शामिल थे। संरचित प्रकार के प्रश्नों के द्वारा साक्षात्कार के माध्यम से मात्रात्मक प्रकृति के आंकड़े प्राप्त किये गये जबकि अनुसूची के असंरचित प्रश्नों से गहन साक्षात्कार, समूह चर्चा, केस स्टडी, सहभागी अवलोकन के माध्ययम से गुणात्मक आँकड़े प्राप्त किये गये।

अध्ययन क्षेत्र

चयनित अध्ययन क्षेत्र उत्तर प्रदेश के पूर्वांचल क्षेत्र का प्रमुख जनपद गोरखपुर है। यह जनपद ऐतिहासिक दृष्टि से आंतरिक और अंतर्राष्ट्रीय प्रवास के उद्‌गम क्षेत्र के रूप में है। गोरखपुर जनपद का कुल क्षेत्रफल 3321 वर्ग किलोमीटर है (गोरखपुर जनपद सेंसेस 2011) चयनित जनपद की कुल जनसंख्या 4,440,895 है, जो कि उत्तर प्रदेश की कुल जनसंख्या का 2.22 प्रतिशत है। जनपद में प्रति हजार पुरूषों पर महिलाओं की संख्या 950 है, जनपद का जनसंख्या घनत्व 1337 व्यक्ति प्रतिवर्ग किलोमीटर है। जनपद की 68.02 प्रतिशत जनसंख्या ग्रामीण क्षेत्र में तथा 32.39 प्रतिशत जनसंख्या शहरी या नगर क्षेत्र में रहती है (सेंसेस 2011) गोरखपुर जनपद को अध्ययन क्षेत्र के रूप में चयनित करने का आधार शोध विषयक विषय विशेषज्ञों (राजन 2019, राय और भगत 2011, प्रनव 2008, सिन्हा 2011) के लिखे विद्वत लेखों और आइ.एम.ओ. प्रमुख एस अवस्थी के द्वारा 17 अगस्त 2022 में दिये गये वक्तव्य में इस तथ्य को प्रमुखता के साथ उल्लेख करने को जाता है। प्राप्त आधारभूत जानकारी की वैधता का परीक्षण पाइलट सर्वे के माध्यम से प्रवासी, गैर प्रवासी परिजनों, एवं स्थानीयजनों से साक्षात्कार, गहन साक्षात्कार प्रविधि से किया गया।

प्रवासियों की विशेषताऐं

आँकड़ों के विश्लेषण से ज्ञात होता है कि गोरखपुर जनपद से दक्षिण पूर्व एशियाई देशों और पश्चिम एशियाई देशों में होने वाले प्रवास का सर्वाधिक प्रतिशत ग्रामीण क्षेत्र का है। इन प्रवासियों में सभी के सभी प्रवासी पुरूष वर्ग से हैं। इन प्रवासियों में सबसे अधिक संख्या 35 से 50 आयु वर्ग के मध्य के प्रवासियों की है। शिक्षा के लिहाज से देखें तो इन प्रवासियों में सर्वाधिक संख्या मैट्रिक उत्तीर्ण किये हुए प्रवासियों की है जबकि श्रेणी के आधार पर सर्वाधिक प्रवासी पिछड़े वर्ग से सम्बन्धित है। पर यहाँ स्पष्ट करना जरूरी है कि हमें प्राप्त नमूने में इस वर्ग की संख्या अधिक है। इसलिए इनकी संख्या अधिक आ रही है यह शोध यह दावा नहीं करता कि जनपद से एशियाई देशों में प्रवास करने वाले सर्वाधिक पिछड़े समुदाय से हैं। इन प्रवासियों में दक्षिण पूर्व एशिया खासकर थाईलैण्ड, सिंगापुर में प्रवास करने वाले प्रवासियों में सभी के सभी प्रवासी हिन्दू धर्म से

सम्बन्धित थे, जबकि पश्चिमी एशियायी देशों संयुक्त अरब अमीरात, सऊदी अरब, कतर, कुवैत, ओमान, बहरीन, आदि देशों में प्रवास करने वाले प्रवासियों में 70 प्रतिशत मुस्लिम एवं 30 प्रतिशत हिन्दू धर्म से सम्बन्धित हैं। जबकि यदि हम वैवाहिक दृष्टि से देखें तो पाते हैं कि प्रवास करने वाले इन प्रवासियों में सर्वाधिक संख्या विवाहित प्रवासियों की है। उत्तर प्रदेश से एशियाई देशों में होने वाले प्रवास का सबसे बड़ा कारण स्थानीय स्तर पर विविध प्रकार के रोजगार की विकल्पहीनता और एशियाई देशों में खासकर दक्षिण पूर्व एशिया में थाईलैण्ड, सिंगापुर और पश्चिमी एशियाई देशों संयुक्त अरब अमीरात, सऊदी अरब, कतर, कुवैत, ओमान, बहरीन आदि देशों में अपेक्षित विकल्प की उपलब्धता है। अध्ययन क्षेत्र से प्रवासियों के उपर्युक्त देशों में ही प्रवास करने का सबसे बड़ा कारण धार्मिक और सांस्कृतिक है। धार्मिक कारणों का विश्लेषण करने पर पाते हैं कि भारत का दक्षिण पूर्व एशियाई देशों से बहुत पुराना सम्बन्ध रहा है। जिसके कारण उन देशों में हिन्दू धर्म के प्रवासियों के साथ भारतीय संस्कृति का प्रसार हुआ, जो बाद में जाने वाले प्रवासियों के लिए अनुकूल बना, वहीं दूसरी ओर यदि हम पश्चिमी एशियाई देशों में ही प्रवास करने की बात करें तो पाते हैं कि भारत और अरेबियन देशों से व्यापारिक सम्बन्ध पुराने समय से रहा है, साथ ही अरैबियन देशों में खासकर मुस्लिम धर्म में आस्था रखने वालों की आबादी सर्वाधिक है जिसकी वजह से वहाँ पर मुस्लिम संस्कृति भी वहाँ के लोगों के दैनिक जीवन के अभ्यास में है। जिसके परिणाम स्वरूप अध्ययन क्षेत्र के मुस्लिम धर्म के लिए इन देशों को अपना गतंव्य स्थल बनाना अपेक्षाकृत अन्य देशों के सुलभ रहता है। अध्ययन क्षेत्र गोरखपुर जनपद से दक्षिण पूर्व एशियाई देशों विशेषकर थाईलैण्ड, सिंगापुर आदि देशों में प्रवास करने वाले अधिकांशतः स्वरोजगार कपड़े, दुकानदार, चौकीदार के रूप में रोजगाररत है। जबकि पश्चिम एशियाई देशों में प्रवास करने वाले वाले अकुशल और अर्द्धकुशल प्रकृति के रोजगार परिवहन, औद्योगिक विनिर्माण, भवन निर्माण, खनन, तेल, गैस, बिजली, खुदरा क्षेत्रों, कृषि एवं पशुपालन क्षेत्र घरेलू सहायक आदि में सेवारत हैं।

मुख्य निष्कर्ष

उत्तर प्रदेश से एशियाई देशों में अंतर्राष्ट्रीय प्रवास का उद्गम क्षेत्र पर सामाजिक प्रभाव उत्तर प्रदेश से एशियाई देशों में अंतर्राष्ट्रीय प्रवसन का सर्वाधिक प्रभाव इंसानियत को समझने और व्यवहार में यथार्थ जीवन को जीने का ज्ञान प्राप्त हुआ, ऐसी पुष्टि प्रवासियों व उत्तरदाताओं ने की जो प्रवासियों से प्रसारित होकर उद्गम क्षेत्र तक पहुँची। जिसका प्रभाव प्रवासियों एवं उनके परिवार में आये मजदूरों के व्यवहारों के संदर्भ में समझा जा सकता है। उत्तरदाताओं ने बताया कि पहले मजदूरों के प्रति उतने संवदेनशील नहीं थे जितने होने चाहिए थे। पर जब हम अंतर्राष्ट्रीय प्रवाास कर बाहर के देशों में गये तो वहाँ हमें भी मजदूर के रूप में ही काम करना था, इसलिए वहाँ पर रहकर मजदूरों से जुड़ी अनेकों जटिलताओं को करीब से जाना, समझा और भोगा भी तब मैं जान और समझ पाया मजदूर और उनसे जुड़ी समस्याओं को महसूस करने के साथ ही साथ आत्मसात करने का अवसर प्राप्त हुआ। इसलिए अब मजदूरों के प्रति संवदेनशीलता

बढ़ती गयी। जिससे उनके दुःख में दुखी और उनके सुख में सुखी होने लगे या यूँ कहें कि सच्चे अर्थों में मानवता को समझ सके हो, जिसका प्रतिफल के रूप में जीवन जीने के तरीकों में बदलाव को आने के रूप में देखने को प्राप्त हुआ। इस संदर्भ में क्षेत्र अध्ययन के दौरान कई उत्तरदाताओं ने बताया कि हम और हमारे परिवार के सामने जब कोई भी व्यक्ति मजदूरों से जोर जबरदस्ती, या ज्यादती, शोषण व अन्याय करता है तो यथासंभव पुरजोर विरोध करता हूँ। उत्तरदाताओं से प्राप्त प्रतिउत्तरों के माध्यम से ज्ञात होता है कि अंतर्राष्ट्रीय प्रवासियों की धर्म, जाति, और लिंग विषयक धारणाओं में भी परिवर्तन देखने को प्राप्त हुआ है। अधिकांश उत्तरदाताओं एवं प्रवासी उत्तरदाताओं का प्रतिउत्तर था कि उनकी प्रवास पर जाने से पूर्व धर्म, जाति, और लिंग विषयक जो धारणायें थीं उसमें आशातीत बदलाव आया है। बदलाव की वजह के संदर्भ में यदि बात करें तो प्रवास में कई देश, क्षेत्र, धर्म और जाति के लोगों के साथ गतंव्य स्थल पर एक साथ निवास करने, साथ-साथ काम करने, अपने सुख-दुःख बाँटने से एक नये प्रकार के सम्बन्धों जिसे सुख-दुःख सम्बन्ध कहा जाता है, का स्वतः विकास होता है, ये सम्बन्ध होते हैं साझा दुःख के जो देश, क्षेत्र, धर्म, और जाति की परिधि के परे होते हैं। प्रवासियों में इस प्रकार के संबंधों के विकास का प्रभाव गाँव क्षेत्र पर भी पड़ता है जिसका प्रतिफल है उद्गम क्षेत्र के देश, क्षेत्र, धर्म, और जाति कट्टर नहीं अपितु उदार होता है।

प्रवासियों के द्वारा प्रेषित धन उद्गम क्षेत्र में स्थित परिवारों के पास आने से प्रवासी और उनके परिवार के खान-पान की गुणवत्ता में वृद्धि आने के साथ ही साथ जीवन स्तर ऊँचा उठा है।[2] जीवन स्तर में हुए विकास का प्रतिफल है, कि दिन प्रतिदिन नये-नये उत्सवों यथा जन्म दिन, शादी की सालगिरह जैसे आयोजनों के आयोजन की आवृत्ति का बढ़ना, खान-पान की गुणवत्ता का बेहतर होना आदि जीवन स्तर के ऊँचे उठने के संकेतक हैं। इस तथ्य को अध्ययन क्षेत्र में साक्षात्कार करते समय सामक्षात्कारदाताओं ने भी स्वीकार किया कि आज नये-नये उत्सव यथा जन्म दिवस और शादी की सालगिरह आदि जैसे अवसरों पर मनाये जाने वाले उत्सवों की संख्या में आशातीत वृद्धि दर्ज की गयी।[3] इस प्रकार के छोटे-छोटे उत्सवों में वृद्धि के साथ ही परम्परागत रूप से मनाये जाने वाले पर्व और त्यौहारों के तौर-तरीकों में खर्च और भव्यता भी दिन ब दिन बढ़ती जा रही है। साथ ही परिवार के साथ सामूहिक रूप से घर से बाहर जाने की बारम्बारता में भी वृद्धि देखने को प्राप्त हुई है। उद्गम क्षेत्र में प्रेषण से प्राप्त धन के उद्गम क्षेत्र में आने से इन क्षेत्रों में भौतिक समृद्धि बढ़ी है। पर आपसी भावनात्मक सम्बन्ध, रिश्ते कमजोर हुए हैं[4] भौतिक समृद्धि बढ़ने के साथ ही साथ परिवार का आकार संयुक्त से एकाकी एवं लोगों में हम के स्थान पर स्व की भावना का विकास तीव्रगति से होता जा रहा है। कई उत्तरदाताओं ने बताया है कि भौतिक समृद्धि के बढ़ने के साथ ही प्रवासियों एवं उनके परिवारों में व्यक्तिनिष्ठता की भावना का विकास हुआ है[5]। जबकि व्यक्तिनिष्ठता आने के कारणों पर बात करें तो पाते हैं कि पहले के समय में गाँव क्षेत्र के बड़े घरों में जाना उस क्षेत्र के निम्न सामाजिक आर्थिक वर्ग के परिवारों के लिए मजबूरी थी, न कि वे खुशी से जाते थे। इस तरह की मजबूरी वाली आवाजाही को लोग

सौहार्द का नाम देते थे[6]। यह स्पष्ट है कि यह मामला दोनों पक्षों की आवाजाही का स्वैच्छिक नहीं बल्कि मजबूरी का था। वर्तमान स्थिति में प्रवासी के प्रवास करने के परिणाम स्वरूप जब आर्थिक स्थिति ठीक व समृद्धि हुई, लोगों का बड़े घरों पर आना-जाना कम हो गया तो तथाकथित एक वर्ग इसे सामाजिक सौहार्द के क्रमशः ह्रास होने के रूप में देख रहे हैं।

विभिन्न प्रकार की जटिलताओं के चलते अध्ययन क्षेत्र गोरखपुर जनपद से अंतर्राष्ट्रीय प्रवासन मुख्यतः एकल लिंगीय या पुरूष प्रधान रहा है। इस अंतर्राष्ट्रीय प्रवासन में पुरूषों के साथ महिलाओं या स्वतंत्र रूप से महिलाओं, या पारिवारिक प्रवासन अपवाद को छोड़कर नगण्य रहा है। जब कोई पुरूष अपने माता-पिता, भाई-बहन के साथ ही साथ पत्नी और बच्चों को छोड़कर लम्बे समय के लिए प्रवासन करता है तो इसका नकारात्मक प्रभाव प्रवासी के बच्चों पर पड़ता है। उन्हें अपेक्षित ज्ञान, उचित ज्ञान या आवश्यक मार्गदर्शन समय पर नहीं प्राप्त हो पाता है, जिससे वे सही दिशा में सुचारू रूप में आगे नहीं बढ़ पाते, अधिकांशतः प्रतिकूल वातावरण के शिकार हो जाते हैं। जिसके कारण अधिकतर प्रवासी के पाल्यों को अपेक्षित संस्कार, विचार, शिक्षा अपवाद को छोड़कर समुचित रूप से नहीं प्राप्त हो पाती[7] साथ ही इन बच्चों पर भी परिवार की अनेकों जिम्मेदारियों का भार रहता है। परिवार के बड़े पुरूष सदस्य की अनुपस्थिति में ऐसे काम जो केवल पुरूष वर्ग ही कर सकता है, महिलाऐं नहीं कर सकती, उन सभी प्रकार के कार्यों को परिवार के बच्चे ही करते हैं। जैसे घर से सम्बन्धित सरकारी संस्थाओं या कार्यालयों के काम, नातेदारी, रिश्तेदारी, गाँव में घटित होने वाले सुखद व दुःखद अवसरों शादी विवाह, मुंडन, धार्मिक अनुष्ठानों एवं मृत्यु संस्कार सहित विभिन्न अवसरों पर पारिवारिक बच्चों को ही जाना होता है। जिसके परिणाम स्वरूप प्रवासियों के बच्चों का अपेक्षित विकास नहीं हो पाता है।

प्रवास की प्रक्रिया में उद्गम क्षेत्र में रह गई महिलाओं को सामाजिक और भावनात्मक समर्थन के लिए अपने पति की अनुपस्थित में परिजनों और रिश्तेदारों पर निर्भर होना पडता है।[8] हाँ ये बात जरूर है कि पुरूषों के प्रवास के प्रभाव का प्रतिफल है कि परिवार के संदर्भ में लिए जाने वाले निर्णयों में महिलाओं की बातों को सुनने की स्वीकार्यता जरूर कुछ बढ़ी है।[9] पति की अनुपस्थिति जनित अकेलापन और परिवार को सुचारू रूप से चलाने की जद्दोजहद या संघर्ष जनित अवसाद विभिन्न प्रकार की शारीरिक और मानसिक समस्याओं को जन्म देता है। (गुलाटी 1983)

निष्कर्ष

प्रस्तुत अध्ययन के विश्लेषण से ज्ञात होता है कि अंतर्राष्ट्रीय प्रवासन का प्रभाव प्रवासी, प्रवासी के परिजनों आस-पड़ोस गाँव, क्षेत्र, समाज एवं देश पर व्यापक रूप से पड़ता है। अध्ययन से ज्ञात होता है कि अंतर्राष्ट्रीय प्रवास की प्रक्रिया का व्यक्ति, समाज और देश के विकास में अति महत्वपूर्ण स्थान है। अंतर्राष्ट्रीय प्रवास की प्रक्रिया जहाँ एक तरफ प्रवासी को अपने अनुकूलतम स्थान घर से दूर में परदेश की प्रतिकूल स्थिति को अनुकूल बनाते हुए जीवन जीने और इंसानियत को यथार्थ में समझने का अवसर प्रदान करती है। इंसानियत को समझने का यह नवसृजित ज्ञान प्रवासी के माध्यम से परिजनों और गृह क्षेत्र तक पहुँचता है जबकि परिजनों को प्रवासी की

अनुपस्थिति से जनित प्रतिकूल स्थिति को अनुकूल बनाते हुए, प्रवास में पीछे छूट गये प्रवासी परिजनों को निर्णयन की क्षमता, सशक्त होने, जीवन जीने की क्षमता का विकास करने का अवसर प्राप्त होता है। साथ ही प्रवासी के द्वारा गंतव्य स्थल से नकद या सामान के रूप में भेजे गये प्रेषण से उद्गम क्षेत्र के सांस्कृति भू-दृश्य में व्यापक स्तर पर परिवर्तन देखने को प्राप्त होता है। उद्गम क्षेत्र के सांस्कृतिक भू-दृश्य में परिवर्तन के साथ ही प्रवासी और प्रवासी परिजनों के खान-पान की गुणवत्ता, के साथ ही जीवन स्तर भी ऊँचा उठा हुआ देखने को प्राप्त होता है। इन सभी के साथ-साथ उद्गम स्थल और गंतव्य स्थल में रहन-सहन, खान-पान, मानव मूल्यों सहित अनेक प्रकार के नये विचारों का प्रभाव भी देखने को प्राप्त होता है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

Reports:

Office of the Registrar General and Census Commissioner of India. (2011). *Census of India* . Delhi: Ministry of Home Affairs, Government of India.

Affairs, M. o. (2014-15). *Ministry of External Affairs.* Delhi: Government of India.

Books and Articles:

Catherine, W. d. (2023). In W. d. Catherine, *Migration and International Relation* . Paris, France: Springer.

Georges, C. (1968). The Indianized States of Southeast Asia.

Ruchi, A. (3-5 February 2014). Breaking Links: Post-Partition Indian Migration to Thailand. *Proceedings of INTCESS14- International Conference on Education and Socila Science Proceedings*, (pp. 16-25). Istambul Turkey.

Bhagat, R. B. (2016). International out-migration from Gujrat, India: the magnitude, process and consequences. *Taylor & Francis Group*.

Rajan, I. (2019). Kerala emigrants in the Gulf. *Springer, Singapore*, 189-205.

Roy A.K., and. Bhagat. (2021). *Causes and Cosequences of Out-Migration from Middle Ganga Plain.* Maharashtra, India: International Institute for Population Sciences, Mumbai.

Pranav, K. (2008). Indian Diaspora in Thai-India Cooperation . *Institute of Peace and Conflict Studies*.

Leela, G. (1983). Male Migration to Middle East and the Impact on the Family - Some Evidence from Kerala. *Economic and Political Weekly* .

आभारोक्ति

प्रस्तुत शोध पत्र के लेखन में प्रोत्साहन एवं मार्गदर्शन के लिए मैं अपने शोध पर्यवेक्षक डॉ० कुणाल केशरी, (सहायक प्रोफेसर) को अपनी कृतज्ञता ज्ञापित करता हूँ।

इस शोध पत्र पर टिप्पणी और सुझाव के लिए निदेशक प्रोफेसर बद्री नारायण, प्रोफेसर आर बी भगत, और एसोसिएट प्रोफेसर डॉ अर्चना सिंह का आभारी हूँ।

◆◆◆

शिक्षा का अधिकार अधिनियम 2009 के कानूनी ढाँचे का आलोचनात्मक विश्लेषण : विशेषताएं और कमियाँ

डॉ0 अम्बरीश उपाध्याय

शोध छात्र : राजनीति विज्ञान विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

शोध सारांश :

शिक्षा का अधिकार अधिनियम (2009) भारत में शिक्षा के सार्वभौमिकरण को सुनिश्चित करने के उद्देश्य से बनाया गया एक महत्त्वपूर्ण कानून है। जहाँ इस अधिनियम को एक महत्त्वपूर्ण कदम के रूप में सराहा गया है, वहीं इसके कानूनी ढाँचे की विभिन्न कारणों से आलोचना भी की गई है। यह शोधपत्र शिक्षा के अधिकार अधिनियम के कानूनी ढाँचे का एक महत्वपूर्ण विश्लेषण प्रस्तुत करता है, तथा इसकी विशेषताओं और कमियों की जाँच करता है। इस शोध पत्र में शिक्षा के अधिकार अधिनियम 2009 की सकारात्मक विशेषताओं, जैसे कि निःशुल्क और अनिवार्य शिक्षा का प्रावधान, समावेशिता आदि का अध्ययन किया गया है, साथ ही अधिनियम की उन सीमाओं की भी चर्चा की गई है जिनके कारण यह अधिनियम अपने लक्ष्य को पूरी तरह प्राप्त नहीं कर सका है। शोधपत्र में अधिनियम को लागू करने में आने वाली चुनौतियों पर भी प्रकाश डाला गया है। शोध पत्र भारत में गुणवत्तापूर्ण शिक्षा तक सार्वभौमिक पहुँच सुनिश्चित करने के लिए अधिनियम के कानूनी ढाँचे में सुधार के साथ-साथ कुछ अन्य सुझाव देकर समाप्त होता है।

मूल शब्द :

शिक्षा का अधिकार अधिनियम 2009, सार्वभौमिक शिक्षा, कानूनी ढाँचा, शिक्षा का सार्वभौमिकरण, भारत, गुणवत्ता पूर्ण शिक्षा, शिक्षा तक पहुँच, नामांकन दर, समावेशिता।

परिचय :

शिक्षा का अधिकार अधिनियम, भारतीय संसद द्वारा 4 अगस्त, 2009 को पारित किया गया था। यह अधिनियम 2002 में संसद में पेश किए गए 86वें संविधान संशोधन का परिणाम है, जिसे पारित होने में छह साल लगे और अंततः 1 अप्रैल, 2010 को इसे अधिनियमित किया गया। भारत की स्वतंत्रता के बाद से, संविधान में 14 वर्ष तक के बच्चों के लिए सार्वभौमिक प्राथमिक शिक्षा के लक्ष्य को संविधान के भाग 4 राज्य के नीति निदेशक तत्व में (अनुच्छेद 45) के रूप में शामिल किया गया था, जो शासन को इस उद्देश्य हेतु निर्देशित करता था। चूंकि निदेशक तत्व वाद योग्य नहीं हैं अर्थात निदेशक तत्व को लागू करने हेतु सरकार कानूनी रूप से बाध्य नहीं है

इसलिए शिक्षा के अधिकार को भी बाध्यकारी रूप से लागू नहीं किया जा सका।

86वें संविधान संशोधन ने इस प्रावधान को अनुच्छेद 21 में (अनुच्छेद 21ए के रूप में डाला) स्थानांतरित करके और इसे मौलिक अधिकार बनाकर कानूनी प्रतिबद्धता में बदल दिया। हालाँकि, 0–6 वर्ष की आयु के बच्चों की शिक्षा एवं बालकल्याण अभी भी निदेशक तत्वों में वर्णित हैं। अधिनियम में स्कूली शिक्षा के संबंध में बच्चों के अधिकारों की रूपरेखा दी गई है, जिसमें भौतिक बुनियादी ढांचे के मानदंड, शिक्षक मानक और बच्चों को अपने विचार व्यक्त करने के लिए भयमुक्त, सहायक वातावरण बनाने की स्कूल की जिम्मेदारी शामिल है। ये मानक कक्षा 1 से आठ तक शिक्षा प्रदान करने वाले सभी स्कूलों पर लागू होते हैं, चाहे वे सरकारी हो या निजी। वर्तमान में अधिनियम इन मानदंडों को पूरा करने हेतु केंद्र और राज्य सरकारों दोनों पर महत्वपूर्ण जवाबदेही डालता है।

भारत एक संघीय व्यवस्था का देश है तथा शिक्षा राज्य सूची का विषय होने के कारण केंद्र सरकार अक्षरशः इस अधिनियम को लागू करने हेतु राज्यों को बाध्य नहीं कर सकती। राज्यों को इस अधिनियम के अनुसार अपने राज्यों हेतु कानून बनाने एवं अपनाने थे। अधिनियम को लागू करने में गंभीर वित्तीय और प्रशासन संबंधी चुनौतियाँ शामिल हैं। चूंकि विभिन्न भारतीय राज्य आर्थिक और शैक्षिक सूचकांकों के मामले में विभिन्न विकास चरणों में हैं, इसलिए ये चुनौतियाँ भी विभिन्न रूपों में पाई जाती हैं। प्राथमिक शिक्षा पर कुल एवं प्रति व्यक्ति खर्च में राज्यों के बीच व्यापक अंतर है, और कम खर्च वाले राज्यों को आर.टी.ई. आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए अतिरिक्त संसाधन जुटाने होंगे। दूसरी ओर, वे राज्य जो वित्तीय चुनौतियों का सामना नहीं कर रहे हैं, उन्हें भी अपनी सेवा वितरण में सुधार करने और आर.टी.ई. की अपेक्षाओं को सच्ची भावना से पूरा करने के लिए प्रणाली और प्रक्रियाएँ स्थापित करनी होंगी। इन बातों को ध्यान में रखते हुए, सी. बी.पी.एस. ने कर्नाटक और ओडिशा में आरटीई मानदण्डों का पालन करते हुए सार्वभौमिक प्राथमिक शिक्षा प्राप्त करने के लिए वित्तीय और शासन संबंधी चुनौतियों का अनुमान लगाने और उनका विश्लेषण करने के लिए एक अध्ययन किया। यद्यपि प्रत्यके राज्य की अपनी विशिष्ट विशेषताएँ होती हैं और इसलिए सामान्यीकरण करना कठिन है, लेकिन कुछ हद तक इन दोनों राज्यों में विश्लेषण अन्य संसाधन-समृद्ध और संसाधन विहीन राज्यों के लिए भी प्रासंगिक मुद्दों का संकेत देता है। कर्नाटक, अपेक्षाकृत समृद्ध राज्य रहा है और ओडिशा की तुलना में शिक्षा की ओर अधिक निवेश किया है, जबकि ओडिशा में शिक्षा के लिए निवेश देश में सबसे कम रहा है। शिक्षा का अधिकार अधिनियम ने लागू होने के बाद जो सबसे बड़ी सफलता प्राप्त की है वह है समग्र नामांकन दरों में वृद्धि, लेकिन प्रशासनिक और संरचनात्मक कमियों के लिए इस अधिनियम को आलोचनाओं का भी सामना करना पड़ा है। अधिनियम की प्रमुख आलोचना में यह कहा जाता है की यह 'सीखने की गुणवत्ता' में उल्लेखनीय सुधार करने में विफल रहा है। इस अधिनियम के कुछ प्रावधान कार्यान्वयन बाधाओं के कारण, समन्वय की कमी और धन की कमी या आवंटन में देरी के कारण लक्षित उद्देश्य को नहीं प्राप्त कर पाए है।

साहित्य समीक्षा :

शिक्षा का अधिकार अधिनियम (RTE) अपने अधिनियमन के बाद से ही व्यापक शोध और बहस का विषय रहा है। विद्वानों और नीति विश्लेषकों ने इसके विभिन्न आयामों की जाँच की है, तथा इसके योगदान और सीमाओं दोनों पर प्रकाश डाला है। शिक्षा के अधिकार अधिनियम के कुछ महत्वपूर्ण आयामों से संबंधित साहित्य समीक्षा निम्नलिखित है :-

1. कानूनी ढांचा और नीति विश्लेषण- शिक्षा को मौलिक अधिकार के रूप में मान्यता देने के अपने प्रगतिशील रुख के लिए RTE अधिनियम की व्यापक रूप से प्रशंसा की जाती है। पाडें (2012); ने मुफ्त और अनिवार्य शिक्षा को अनिवार्य बनाने के लिए अधिनियम की सराहना की, तथा संयुक्त राष्ट्र बाल अधिकार सम्मेलन जैसे अंतर्राष्ट्रीय सम्मेलनों के साथ इसके संरेखण पर ध्यान दिया। इसी तरह, तिलक (2010); ने इस बात पर जोर दिया कि अधिनियम शैक्षिक पहुँच सुनिश्चित करने में राज्य की जिम्मेदारी को रेखांकित करता है, जिससे सामाजिक न्याय और समानता के सिद्धांतों को मजबूती मिलती है। हालांकि, आलोचकों का तर्क है कि अपितु अधिनियम के कानूनी प्रावधान एक महत्वपूर्ण लक्ष्य रखते हैं लेकिन कुछ प्रावधानों में स्पष्टता और सुसंगतता का अभाव होता है। भट्टाचार्य (2013); ने शिक्षा के अधिकार अधिनियम में शाब्दिक अस्पष्टता पर बल दिया है। वह कहते हैं कि इस तरह अस्पष्टता प्रभावी कार्यान्वयन में बाधा डालती है। उदाहरणतः निजी स्कूल आरक्षण और 'पड़ोस के स्कूलों' की परिभाषा पर अधिनियम के अस्पष्ट दिशा-निर्देशों ने विभिन्न व्याख्याओं और असंगत कार्यान्वयन को जन्म दिया है। इसके अतिरिक्त, जैन (2015) अनुपालन की निगरानी और लागू करने के लिए अपर्याप्त कानूनी तंत्रों पर प्रकाश डालते हैं, जो अधिनियम की समग्र प्रभावशीलता को कमजोर करते हैं।
2. कार्यान्वयन की चुनौतियाँ- आर.टी.ई. अधिनियम का कार्यान्वयन चुनौतियों से भरा रहा है, मुख्य रूप से अवसंरचनात्मक और प्रशासनिक बाधाओं के कारण। मुखर्जी (2014); बताते हैं कि कई स्कूलों, विशेष रूप से ग्रामीण क्षेत्रों में, कक्षाओं, शौचालयों और पीने के पानी जैसी बुनियादी सुविधाओं का अभाव है, जो शिक्षा की गुणवत्ता में बाधा डालता है। इसके अलावा, सिंह (2016) ने देखा कि शिक्षकों की कमी और अपर्याप्त प्रशिक्षण कार्यक्रमों ने गुणवत्तापूर्ण शिक्षा प्रदान करने के अधिनियम के लक्ष्य को बाधित किया है। वित्तीय बाधाएँ भी महत्वपूर्ण बाधाएँ खड़ी करती हैं। राव (2018); के अनुसार, आर.टी.ई. अधिनियम के लिए आबंटित धन अक्सर अपर्याप्त और असंगत रूप से वितरित किया जाता है, जिससे कार्यान्वयन में देरी और व्यवधान होता है। इसके अतिरिक्त, शर्मा और श्रीवास्तव (2017); का तर्क है कि भारत में शिक्षा प्रशासन की विकेन्द्रीकृत प्रकृति के परिणामस्वरूप संसाधनों का असमान वितरण होता है, जिससे क्षेत्रीय असमानताएं बढ़ती हैं।
3. शैक्षिक समानता पर प्रभाव- इन चुनौतियों के बावजूद, RTE अधिनियम ने शैक्षिक समानता को बढ़ावा देने में उल्लेखनीय प्रगति की है। सिन्हा (2011); ने नामांकन दरों में वृद्धि पर

प्रकाश डाला है, विशेष रूप से लड़कियों, अनुसूचित जातियों (SC) और अनुसूचित जनजातियों (ST) जैसे हाशिए के समूहों के बीच। निजी स्कूलों में आर्थिक रूप से कमज़ोर वर्गों के लिए 25 प्रतिशत आरक्षण का प्रावधान समावेशी शिक्षा की दिशा में एक महत्वपूर्ण कदम के रूप में देखा जाता है। हालाँकि, सीखने के परिणामों पर अधिनियम का प्रभाव एक विवादास्पद मुद्दा बना हुआ है। वार्षिक शिक्षा स्थिति रिपोर्ट (ASER) 2019; के अनुसार, नामांकन दरों में तो सुधार हुआ है, परन्तु बुनियादी पढ़ने और अंकगणितीय कौशल सीखने के स्तर में समान प्रगति नहीं देखी गई है। किंगडन (2018) इसका श्रेय गुणवत्ता से अधिक मात्रा पर ध्यान देने को देते हैं, वह सुझाव देते हैं कि शैक्षणिक गुणवत्ता और शैक्षिक वातावरण बनाए बिना केवल पहुँच बढ़ाना अपर्याप्त है।

शिक्षा का अधिकार अधिनियम : आलोचनात्मक विश्लेषण

1. शिक्षा तक सार्वभौमिक पहुँच :

आर.टी.ई. अधिनियम छह से चौदह वर्ष की आयु के सभी बच्चों के लिए निःशुल्क शिक्षा को अनिवार्य बनाता है, यह सुनिश्चित करता है कि प्रत्येक बच्चे को सामाजिक-आर्थिक पृष्ठभूमि की चिंता के बिना शिक्षा सुनिश्चित की जा सके। शिक्षा के अधिकार अधिनियम के क्रियान्वयन ने कुल नामांकन दरों में महत्वपूर्ण वृद्धि की है और यह वृद्धि हाशिये पर रह रहे समुदायों में अधिक देखी गई है। इस दृष्टि से यह एक महत्वपूर्ण कदम सिद्ध होता है, परन्तु केवल शिक्षा तक पहुँच एवं नामांकन दरों में सुधार शैक्षिक असमानता को समाप्त करने हेतु पर्याप्त नहीं है।[1]

Chatterjee, C., Hanushek, E.A., & Mahendiran, S. (2020) ने इस विषय पर प्रकाश डालते हुए लिखा है कि जहाँ शिक्षा का अधिकार अधिनियम वंचित वर्गों को शिक्षा तक पहुँच प्रदान करता है वहीं भारतीय शिक्षा व्यवस्था में शिक्षा के क्षेत्र में आगे बढ़ने हेतु अत्यन्त कड़ी प्रतिस्पर्धा का सामना करना पड़ता है और वह निजी कोचिंग संस्थानों को बढ़त प्रदान करता है। इनका मानना है की केवल पहुँच अपर्याप्त है, गुणवत्ता पर भी ध्यान देना अनिवार्य है वरना इस अधिनियम का जो लक्ष्य है उसे प्राप्त नहीं किया जा सकेगा।

2. समावेशिता और समानता :

अधिनियम का उद्देश्य आर्थिक रूप से कमज़ोर वर्गों, अनुसूचित जातियों (एससी), अनुसूचित जनजातियों (एसटी) आरै विकलागं बच्चों सहित हाशिए के समूहों के लिए विशेष प्रावधान प्रदान करके शैक्षिक असमानताओं को कम करना है। भारत में शिक्षा का अधिकार (RTE) अधिनियम के कार्यान्वयन के बाद अनुसूचित जाति (SC), अनुसूचित जनजाति (ST) और विकलांग बच्चों के लिए समावेशिता और समानता में वृद्धि हुई है। वार्षिक शिक्षा स्थिति रिपोर्ट (ASER) 2018 के अनुसार, RTE अधिनियम के लागू होने के बाद से SC और ST बच्चों के लिए नामांकन दरों में सुधार हुआ है। उदाहरण के लिए, ASER 2018 ने बताया कि 6–14 वर्ष की आयु के SC बच्चों के लिए नामांकन दर 2009 में 78.3

प्रतिशत से बढ़कर 2018 में 93.4 प्रतिशत हो गई। इसी तरह, ST बच्चों के लिए, नामांकन दर 2009 में 77.9 प्रतिशत से बढ़कर 2018 में 91.6 प्रतिशत हो गई। नामांकन में सुधार के बावजूद, ड्रॉपआउट दरें चिंता का विषय बनी हुई हैं। शिक्षा के लिए एकीकृत जिला सूचना प्रणाली (UDISE) 2019–20 के अनुसार, सामान्य आबादी की तुलना में एससी और एसटी छात्रों के लिए ड्रॉपआउट दर अधिक है। उदाहरण के लिए, माध्यमिक स्तर पर एससी छात्रों के लिए ड्रॉपआउट दर 17.1 प्रतिशत थी, जबकि सभी छात्रों के लिए यह 13.9 प्रतिशत थी।

शिक्षा का अधिकार अधिनियम विकलांग बच्चों को समायोजित करने के लिए स्कूलों में बुनियादी ढाँचे और सुविधाओं के लिए विशिष्ट प्रावधानों को अनिवार्य करता है। अधिनियम लागू होने के बाद स्कूलों में रैंप और सुलभ शौचालय जैसी सुविधाओं की संख्या में वृद्धि हुई है। हालाँकि, इन सुविधाओं की पहुँच और गुणवत्ता में व्यापक रूप से भिन्नता है।

3. शिक्षा में गुणवत्ता मानक :

अधिनियम स्कूल के बुनियादी ढांचे, शिक्षक योग्यता और छात्र-शिक्षक अनुपात के लिए मानदंड और मानक निर्धारित करता है, जिसका उद्देश्य स्कूलों में प्रदान की जाने वाली शिक्षा की समग्र गुणवत्ता में सुधार करना है। आर.टी.ई. अधिनियम भारत के स्कूलों में पर्याप्त क्लासरूम, शौचालय, सुरक्षित पेय जल और खेल के मैदान के साथ ठोस बुनियादी ढाँचा रखने का आदेश देता है। अधिनियम के अनुसार शिक्षकों को एन.सी.टी.ई. द्वारा निर्धारित न्यूनतम योग्यताएँ पूरी करनी चाहिए, जैसे कि डी.एल.एड. या बी.एड। प्रभावी शिक्षण वातावरण सुनिश्चित करने के लिए प्राथमिक स्तर के लिए छात्र-शिक्षक अनुपात 30:1 और उच्च प्राथमिक स्तर के लिए 35:1 पर सीमित है। इन उपायों का उद्देश्य शैक्षिक गुणवत्ता पहुँच को बढ़ाना है, हालांकि अभी भी इन मानकों का सभी स्कूलों में एक समान कार्यान्वयन चुनौती बनी हुई है। भारत में RTE अधिनियम द्वारा अनिवार्य बुनियादी ढांचें के मानदंडों, शिक्षक योग्यता और छात्र-शिक्षक अनुपात के कार्यान्वयन में महत्वपूर्ण चुनौतियाँ हैं। शिक्षा के लिए एकीकृत जिला सूचना प्रणाली (UDISE) 2019–20 के अनुसार, भारत में अभी भी बड़ी संख्या में स्कूलों में बुनियादी ढाँचे जैसे लड़कियों के लिए अलग शौचालय, पीने के पानी की सुविधा और पर्याप्त कक्षा स्थान का अभाव है। वार्षिक शिक्षा स्थिति रिपोर्ट (ASER) 2020 के अनुसार, सर्वेक्षण किए गए लगभग 26.2 प्रतिशत सरकारी स्कूलों में लड़कियों के लिए उपयागे करने योग्य शौचालय नहीं थे, जिससे महिला छात्रों की स्वच्छता और सुरक्षा प्रभावित हो रही थी। शिक्षक योग्यता में सुधार के प्रयासों के बावजूद, चुनौतियाँ बनी हुई हैं। अधिकांश निजी स्कूल विशेषकर ग्रामीण क्षेत्रों में शिक्षकों का एक बड़ा प्रतिशत RTE अधिनियम द्वारा निर्धारित न्यूनतम योग्यताएँ, जैसे D.El.Ed या B.Ed, को पूरा नहीं करता है UDISE आँकड़ों से पता चलता है कि कई स्कूल अनुशंसित छात्र-शिक्षक अनुपात से अधिक के साथ संचालित हैं।

4. कार्यान्वयन में चुनौतियाँ :

विभिन्न शैक्षिक सर्वेक्षणों और आकलनों की रिपोर्ट लगातार विभिन्न राज्यों और क्षेत्रों में आरटीई अधिनियम मानदंडों के असमान कार्यान्वयन को उजागर करती हैं। फंडिंग की कमी, प्रशासनिक चुनौतियाँ और सामाजिक-आर्थिक असमानताएँ जैसे कारक इन कार्यान्वयन अंतरालों में योगदान करते हैं। निजी स्कूलों में आर्थिक पिछड़ों हेतु 25 प्रतिशत आरक्षण को प्रभावी रूप से लागू करना एक प्रमुख चुनौती है। सेंटर फॉर पॉलिसी रिसर्च (CPR) और अकाउंटेबिलिटी इनिशिएटिव की रिपोर्ट, आर्थिक रूप से पिछड़े लोगों हेतु दिये गये कोटा को लागू करने में प्रशासनिक बाधाओं को उजागर करती है। इनमें पात्र छात्रों की पहचान, आय प्रमाण पत्रों के सत्यापन और प्रवेश के प्रबंधन में तार्किक चुनौतियाँ शामिल हैं। कई पात्र परिवारों को कोटे और आवेदन की प्रक्रिया के बारे में जानकारी नहीं है, जिसके कारण उपलब्ध सीटों का पूरा उपयोग नहीं हो पाता है।[3] स्कूलों को अक्सर कोटा लागू करने के प्रशासनिक बोझ को संभालने में कठिनाइयों का सामना करना पड़ता है, जिसमें प्रवेश, रिकॉर्ड बनाए रखना और शिकायतों से निपटना शामिल है।[4] कई निजी स्कूल वित्तीय बाधाओं तथा अपनी स्वायत्तता और प्रवेश प्रक्रिया पर पड़ने वाले संभावित प्रभाव के कारण कोटा के कार्यान्वयन का विरोध करते हैं।[5] ई.डब्ल्यू. एस. कोटे के तहत भरी गई सीटों के लिए सरकार की ओर से प्रतिपूर्ति में देरी से निजी स्कूलों पर वित्तीय दबाव पड़ता है, जिससे कोटा लागू करने में अनिच्छा पैदा होती है।[6] यह सुनिश्चित करना कि कोटे के तहत प्रवेश पाने वाले छात्रों को उनके सहपाठियों के समान ही गुणवत्तापूर्ण शिक्षा मिले, एक चुनौती है, जिसमें भेदभाव और एकीकरण की चिंताएं भी शामिल हैं।[7]

5. नो डिटेंशन पॉलिसी :

नो डिटेंशन पॉलिसी (एन.डी.पी.) का उद्देश्य यह सुनिश्चित करना था कि कक्षा 8 तक कोई भी बच्चा डिटेन या अनुत्तीर्ण न किया जाये ताकि इस कारण से होने वाले ड्रॉपआउट को रोका जा सके और छात्रों पर मनोवैज्ञानिक दबाव को कम किया जा सके। इस नीति के अन्तर्गत छात्रों को उनके शैक्षणिक प्रदर्शन के मूल्यांकन से इतर कक्षा 8 तक स्वचालित रूप से अगली कक्षा में पदोन्नत किया जाता है। इसमें यह कहा गया है कि एक बार की परीक्षा के स्थान पर बच्चों का सतत और व्यापक मूल्यांकन किया जाना चाहिए। जिसमें शैक्षिक प्रगति के साथ-साथ अन्य मानकों और विधियों के माध्यम से नियमित मूल्यांकन पर ध्यान केंद्रित किया जाना चाहिए। नो डिटेंशन पॉलिसी के कुछ प्रमुख लाभों में शामिल है कि यह छात्रों का मानसिक तनाव कम करता है। छात्रों में परीक्षा से संबंधित तनाव और असफलता का डर खत्म करता है। यह सुनिश्चित करता है कि बच्चे स्कूल में रहें और अपनी प्रारंभिक शिक्षा पूरी करें तथा ड्रॉप-आउट दरों को कम करके सार्वभौमिक शिक्षा के लक्ष्य को प्राप्त करने में मदद करता है। इसके साथ ही साथ इस नीति के कुछ विपरीत परिणाम भी हैं जैसे यह शैक्षणिक मानकों को कमजोर करता है, आलोचकों का तर्क है कि स्वचालित पदोन्नति से जवाबदेही की कमी और शैक्षणिक मानकों में गिरावट आती है। शिक्षकों को मिश्रित क्षमता

वाली कक्षाओं को संभालना मुश्किल लग सकता है और विफलता के खतरे की अनुपस्थिति छात्रों की सीखने और अच्छा प्रदर्शन करने की प्रेरणा को कम कर सकती है।

6. राज्य-स्तरीय भिन्नताएँ :

भारत में शिक्षा के अधिकार (RTE) अधिनियम के कार्यान्वयन में राज्यवार अंतर शासन, संसाधन आवंटन, सामाजिक-आर्थिक स्थिति, बुनियादी ढाँचा, शिक्षक उपलब्धता, सामुदायिक भागीदारी और भौगोलिक चुनौतियों जैसे कारकों से उत्पन्न होता है। केरल और तमिलनाडु जैसे सक्रिय शासन वाले राज्य बेहतर बुनियादी ढाँचे और शिक्षक प्रशिक्षण के माध्यम से शिक्षा के अधिकार अधिनियम का प्रभावी कार्यान्वयन कर सके हैं। इसके अतिरिक्त राज्यों की आर्थिक असमानताएँ संसाधन वितरण को प्रभावित करती हैं जो अंततः अधिनियम के उद्देश्य को प्रभावित करता है, बिहार जैसे गरीब राज्य RTE मानदंडों को पूरा करने के लिए संघर्ष कर रहे हैं। बुनियादी ढाँचा और योग्य शिक्षक की उपलब्धता अलग-अलग राज्यों में अलग-अलग होती है, जो शैक्षिक परिणामों को प्रभावित करती है। सामुदायिक भागीदारी और जागरूकता भी महत्वपूर्ण भूमिका निभाती है; केरल जैसे उच्च सामुदायिक भागीदारी वाले राज्य बेहतर RTE परिणाम देखते हैं। भौगोलिक और सांस्कृतिक कारक कार्यान्वयन को और अधिक प्रभावित करते हैं, जैसा कि हिमाचल प्रदेश और राजस्थान में देखा गया है। इन असमानताओं को दूर करने के लिए लक्षित हस्तक्षेप और प्रत्येक राज्य की विशिष्ट आवश्यकताओं के अनुरूप अधिक धन की आवश्यकता है।

निष्कर्ष :

शिक्षा के अधिकार अधिनियम 2009 के आलोचनात्मक विश्लेषण से प्राप्त कुछ प्रमुख निष्कर्ष निम्नलिखित हैं :-

1. आर.टी.ई. अधिनियम ने विभिन्न राज्यों में नामांकन दरों में उल्लेखनीय वृद्धि की है, लेकिन शिक्षा की गुणवत्ता एक महत्वपूर्ण चिंता बनी हुई है। शहरी और ग्रामीण स्कूलों के बीच बुनियादी ढांचे और शिक्षक की गुणवत्ता में उल्लेखनीय असमानता है। भविष्य की नीतियों को शैक्षिक गुणवत्ता में सुधार, शिक्षकों के लिए बेहतर प्रशिक्षण प्रदान करने और आर.टी.ई. अधिनियम के लक्ष्य को पूरा करने के लिए सभी स्कूलों को पर्याप्त संसाधन उपलब्ध कराने पर ध्यान केंद्रित करना चाहिए।
2. आर.टी.ई. अधिनियम की अनिवार्यताओं के अनुपालन को सुनिश्चित करने के लिए मजबूत निगरानी और जवाबदेह नौकरशाही की आवश्यकता है। साथ ही साथ अधिनियम के सफल क्रियान्वयन में सहायता के लिए समुदाय की भागीदारी एवं जागरूकता कार्यक्रम अत्यंत आवश्यक हैं।
3. आर.टी.ई. अधिनियम ने हाशिए के समुदायों के बच्चों को स्कूली शिक्षा तक पहुँच सुनिश्चित करके समावेशी शिक्षा को बढ़ावा देने में महत्वपूर्ण प्रगति की है। हालाँकि, यह भी इंगित करता है कि विकलांग बच्चों और अत्यधिक हाशिए की पृष्ठभूमि से आने वाले बच्चों को शामिल करने में अभी भी अंतराल हैं।

4. आर.टी.ई. अधिनियम के सफल कार्यान्वयन हेतु अधिक मजबूत नीतिगत ढांचे की आवश्यकता है, जिसमें नियमित ऑडिट, बढ़ी हुई फंडिंग और नीति तथा व्यवहार के बीच अंतर को पाटने के लिए जवाबदेह नौकरशाही आवश्यक है।

5. एक प्रमुख निष्कर्ष यह निकालता है कि मजबूत सामुदायिक भागीदारी और सक्रिय सरकारी नीतियों वाले राज्यों में बेहतर शैक्षिक परिणाम देखने को मिलते हैं।

सुझाव :

आर.टी.ई. अधिनियम पर मौजूदा साहित्य इसकी विशेषताओं एवं कमियों की सूक्ष्म समझ प्रदान करता है। अधिनियम को शैक्षिक अधिकारों के लिए अपने दूरदर्शी दृष्टिकोण के लिए सराहा जाता है, परंतु इसके कार्यान्वयन में महत्वपूर्ण अंतराल भी हैं जिन्हें संबोधित करने की आवश्यकता है। भविष्य के शोध में आर.टी.ई. अधिनियम के दीर्घकालिक प्रभाव का आकलन करने के लिए अनुदैर्ध्य अध्ययनों पर ध्यान केंद्रित किया जाना चाहिए, साथ ही समावेशी शैक्षिक ढांचे वाले अन्य देशों से सर्वोत्तम प्रथाओं की पहचान करने के लिए तुलनात्मक विश्लेषण भी किया जाना चाहिए। भारत में सभी बच्चों के लिए सार्वभौमिक शिक्षा के लक्ष्य को पूरा करने के लिए निरंतर नीति परिशोधन और मजबूत कार्यान्वयन रणनीतियों की आवश्यकता है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. Pandey, S. (2012).The Right to Education in India: An Integrated and Inclusive Approach to Implementation. Educational Quest: An International Journal of Education and Applied Social Sciences, 3(1), 13-18.
2. Tilak, J. B. G. (2010). Right to Education Act 2009: Poor State of Education in India. Social Scientist, 38(9/12), 47-60.
3. Bhattacharya, S. (2013). Ambiguities in the Right to Education Act: Addressing Implementation Issues. Journal of Educational Policy, 28(4), 543-558.15
4. Jain, M. (2015). Challenges in Enforcement of the Right to Education Act in India. Indian Journal of Public Administration, 61(1), 112-125.
5. Mukherjee, P. (2014). Infrastructure and Implementation of the Right to Education Act in Rural India. Journal of Infrastructure Development, 6(2), 127-140.
6. Singh, R. (2016). Teacher Shortages and Training Under the RTE Act : Implications for Quality Education. International Journal of Educational Development, 49, 156-164.
7. Rao, V. (2018).Financial Challenges in the Implementation of the Right to Education Act. Economic and Political Weekly, 53(5), 23-27.
8. Sharma, K., & Srivastava, P. (2017). Decentralization and Resource Distribution in Indian Education. Journal of Education and Development, 38(3), 371-390.
9. Sinha, S. (2011). Impact of the Right to Education Act on Enrollment Rates in India. Asian Journal of Education and Social Studies, 5(2), 87-95.
10. Annual Status of Education Report (ASER) 2019.Annual Status of Education Report 2019. ASER Centre.
11. Kingdon, G. (2018).The Quality of Education in India: Prospects Under the Right to Education Act. Oxford Review of Education, 44(2), 241-258.
12. National University of Educational Planning and Administration (NUEPA). (2021). Annual report on RTE implementation.
13. Pratham. (2020). Annual Status of Education Report (ASER).
14. UNICEF India. (2020). The impact of RTE on children's education and well-being.

◆◆◆

Re-examining Ramakrishna Paramahansa: Insights and Relevance

Amartya Sen
Research Scholar
Deptt. of English
B.H.U. Varanasi

Born on 18th February, 1836, in Kamarpukur, in West Bengal to an orthodox Brahmin couple Khudiram Chattopadhyaya and Chandra Devi, a child with the name of Gadadhar Chattopadhyaya. He was named Gadadhar Chattopadhyaya, following the extraordinary dream, Khudiram saw in Gaya. The dream took him to a shrine wherein an ethereal light appeared before him and told him that pleased with his sincere devotion a divine incarnation will take birth in his dwelling through Chandra Devi. This child went on to become a great mystic and became popular as Sri Ramakrishna Paramahansa.

But was Sri Ramakrishna merely a mystic; or was he a revivalist and a reformer par excellence? This article shall attempt to deliberate over it.

Sri Ramakrishna had a good memory. With great concentration he used to hear the *Kathakas*, a group of men who preach and read these Puranas for the enlightenment of the uneducated masses all over India. Thus, at the age of six he became well-versed in the Puranas, the Ramayana, the Mahabharata, and the Srimad Bhagavata.

The conservative milieu in which he lived, and the orthodox family in which he was raised, was a great impediment for the blossoming of liberal ideas. During that time the conditions were such that orthodox Brahmins dissociated themselves from lower caste Hindus, lest they get 'polluted'. People who practiced other religions were derogated as *mleccha*. The Christians used 'heathen', in Islam 'Kafir' was used for "the Other". If we examine Sri Ramakrishna by placing him in his praxis - the idea of religious harmony which he was an apostle of - it is difficult to find a legacy and

therefore, can be attributed to his *tapasya* and spiritual trance.

Broadly, five tenets constituted the bedrock of Sri Ramakrishna's doctrine of *Sarva Dharma Samanvaya.* They are as follows:

- There is one Ultimate Reality. Though it goes by many names in different religions.
- The primary goal of human life is to realize the Ultimate Reality. This reality brings us close to the transcendental aspect of mankind and our existence. This 'purpose' is the destination, as it were, of every religious path.
- There are multiple approaches to the understanding of 'The Ultimate Truth'. Each religion defines it in its own way.
- In the spirit of *istanistha*, each person should persist in following his own path, without harboring the delusion that only his path is legitimate.
- Last but not the least, according to him, people of all faiths should be treated with respect. This in the context of the conviction that every single one of them is a manifestation of God. Acknowledging the existence of a higher power within all life things on Earth and beyond, he believed that everyone should try to help each other in whatever small manner possible.

Ramakrishna's Philosophy and the Vedic thought: A comparison

In the pre-Upanisadic thought one can trace a transition from naturalistic and human-centric polytheism through transcendent monotheism to immanent monism. The natural forces are personified as God. Subsequently, they metamorphosed into various forms of God we worship. These forms are nothing but an embodiment of the Supreme Being or the *Brahman*. The *Brahman* is none but the defender of the 'Cosmic & higher Moral Order'. This higher force is behind the scheme of things and is also a part of the immanent *Purusa*.

Even though polytheism paves the way for monotheism, the most 'powerful' God in the divine pyramid, as it were, is posited as the Supreme and therefore, the custodian of the 'Cosmic and higher Moral order' that runs the Universe. But such interpretations aren't radiated through the Vedas. All the Gods are said to be the embodiment of the Supreme Being and all their ethereal power as the manifestation of the Supreme Power. When Gods are worshiped, prayer reaches the Godhead. However, one

can see monistic strands in the Vedas. For example: the same 'Reality' is worshiped as Uktha in the Rig Veda, as Agni in the Yajur Veda, and as Mahavrata in the Sama Veda. From the given references it is evident that the Vedas always propounded the unidimensionality of spiritual reality based on the monistic model. The great Rig Vedic injunction '*ekam sad vipra bahuda vadanti*' which can be translated as: "the truth is one, the wise call it by different names." So when Sri Ramakrishna says, "*joto mat toto poth*", we can surmise where he drew the import of his maxim from.

Between Sri Ramakrishna's assertion that the followers of all Faith should be fairly treated and the Sanskrit aphorism written in Isavasya Upanishad: *" Isa vasyam idam sarvam/ yat kincha jagatyam jagat... "* which means that the entire universe is permeated by the divine spirit. He breathes in every living and non-living entity in this universe. Thus, by treating alternative Faith or its believers with disdain one becomes susceptible to spiritual atrophy.

Tracing his philosophical journey

Now, the question may arise as to what made him preach a doctrine unprecedented in his time? Sri Sarada Devi made the revelation that his devotion for God was immense. He wanted to experience spiritual bliss in multiple ways. A noteworthy point that, she revealed is that Sri Ramakrishna wanted to reinforce harmony between followers of different religions.

Mystics normally follow one path. But Sri Ramakrishna was a mystic with a higher purpose. He felt a burning desire to discover God through several paths. He traversed through various persuasions of Hinduism—the Yogic, the Tantric, the Vaisnava. In a short span of time he attained the spiritual goal that all these views led him to, i.e. the profound realization of non-dual Reality, at the young age of twenty-eight, obtained through *Nirvikalpa Samadhi*.

He was driven by an overwhelming desire to discover God through various religions. Therefore, two years later, in 1866, he started practicing Sufism. He recited the name of Allah and offered namaz, living a life typical of a Muslim. The goal of this *sadhana* was to achieve transcendental wisdom and a higher Reality. Finally he achieved his goal.

Sometime in 1874, Sri Ramakrishna became completely absorbed in Christ after seeing the image of Madonna holding baby Jesus. He was so fascinated

by that experience that for a few days he couldn't think of anything else, not even of Goddess Shakti, to whom he was completely devoted. He began to follow the Bible religiously. His spiritual journey concluded with the vision of Jesus Christ becoming one with the Absolute.

Years of intense spiritual practice allowed him to reach a psychological condition that allowed him to bypass the various stages of spiritual progression, viz. Purgation, Illumination, and Union, and yet succeeded in his tryst with the highest truth.

Sri Ramakrishna avoided prejudices by viewing each religion via the eyes of its adherents. This helped him to absorb himself with each religion which he sought to practice. In fine, when he followed a particular religion, he could connect with the mores of that religion. Besides, all of his religious journeys culminated in the experience of the Absolute. He developed the doctrine of *sarva-dharma-samanvaya* using the heuristic technique. Swami Vivekananda once remarked, "Here, in sight of this city (Calcutta), had been living a man whose whole life was a parliament of religions as it should be," in reference to this aspect of Sri Ramakrishna's life. This was long before ideas of universal religion and brotherhood between different sects were mooted and discussed in any country in the world.

One afternoon, in 1875, Sri Ramakrishna, accompanied by Hriday, went to meet Keshav Chandra Sen, a pioneering figure from the Brahmo Movement. He was stationed in an area with a few of his supporters, not far away from Dakshineswar. Sri Ramakrishna, in his inquisitiveness, asked: "I heard that you've seen God, so I have come to hear about it." A compelling conversation thus ensued between Keshav Chandra Sen and Sri Ramakrishna. This conversation left all the followers of Keshav Chandra spellbound. Sri Ramakrishna went on to speak about the innumerable ways by which the divine has manifested itself, using several tales to illustrate his points: An elephant was discovered by some blind guys by coincidence. After explaining what it was to them, someone asked them to describe it as they saw it. "The Elephant is like a column," said the person who touched the leg. After feeling one of the elephant's ears, the second person remarked, "The Elephant is like a winnowing fan." Similarly, people who had felt its belly or trunk had a completely different view of it. As a result, everyone's conception of God is based on their personal experiences.

In another instance, a man who had spotted a Chameleon under a tree, reported: “I have seen a beautiful red chameleon under the tree.” The chameleon was green, not red, counter-claimed by the second person. While the third person remarked that the Chameleon was blue. Some said it was gray, while some others observed that it was yellow, and so on. They soon started arguing with one another, trying to prove the other person wrong and themselves right. A man walking by inquired about the problem. After being informed of the reason, he remarked, “I live under the very tree, and I know the Chameleon well.” He assured them that each one of them was correct. The chameleon can be green, blue, or any other color at different times. It can also be completely colorless at times. Thus opening the dialogue about co-existence of plurality of views and negating the idea of singular truth. (Tejasananda, 2006) Sri Ramakrishna disapproved of the tendency of the human mind to understand the nature of the Supreme Reality - with all its complexities - by using a set of narrow unidimensional outlook. He likened it to the practice of an ant that wanted to carry an entire sugar hill in his mouth. The reverence of Keshav for the mystic grew manifold as the discourse went on. Devotees started flocking to see him.

An eye-witness and former editor of **The Tribune**, Nagendra Nath Gupta, provides an intriguing account of one such meeting between the two extraordinary individuals. He mentioned that he once accompanied Keshav Sen to meet the Paramahansa in Dakshineswar. The meeting was held outside the temple, on a steamboat that belonged to Keshav’s son-in-law, Maharaja Nripendra Narayan of Coochbehar. Only Sri Ramakrishna spoke that day and everybody else listened in awe. He talked about the human condition, several facets of human personality, and about his personal experiences with a variety of devotional practices. He talked about the inner ecstasy that he experienced during the communion of the Spirit. And as he alluded to the formless Brahman (Nirakara), he entered a trance known as ‘*samadhi*’, during which his countenance was filled with transcendental bliss.

The proximity of Sri Ramakrishna to the major Brahmo Movement activists of the day, such as Pratap Chandra Majumdar and Trailokya Nath Sanyal, benefitted them on a psycho-spiritual level. Because of their close proximity, Sri Ramakrishna was able to study the mindset of the so-called *Bengali Bhadralok*, who were inspired and regulated by the Western

knowledge system. Sri Ramakrishna's teaching encompassed moral philosophies like kindness, renunciation, being just to all, as well as of the fundamentals of personal growth like unwavering determination, ideas like *Niskama Karma,* among many others. His piety enabled him to suppress the global trend of people losing faith in religion. He defied the beliefs that the educated upper-middle class Bengalis held about religion. They viewed Religion as the source of animosity. In such a scenario, Sri Ramakrishna came across as a beacon of plurality.

Scholars have classified Inter-faith attitude into three main kinds: Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism.

1. **Exclusivism:** This attitude only validates the faith one follows and treats alternative Faiths as "the Other". This view propounds that there can be one true way to salvation. For example: The Christian doctrine known as "Extra ecclesiam nulla salus"—which translates to "there is no scope for salvation outside of the Church"—found expression for this viewpoint. However, support for this viewpoint started to wane with the Second Vatican Council and the establishment of the World Council of Churches. Fundamentalism is the twisted manifestation of exclusivism when it finds an aggressive social outlet. A major threat to world peace and harmony is the spread of fundamentalism in many religions and the adoption of cruelties and violent tendencies by some fundamentalist groups that are detrimental to humanity, such as the call for *jihad*.

2. **Inclusivism:** This view maintains that only one's own religion is true, but it does not say that other religions are false because one's own religion incorporates all of them. Almost every religion in the world exhibits inclusive tendencies. Sri Krishna is frequently quoted in this respect from Gita, he said, "In whatever way a person wants to attain me, I bless him in that way," as an illustration of inclusivity. Back in 1961, German Catholic philosopher Karl Rahner was the first to articulate inclusivism as a unique interreligious perspective in modern times. He said that Christ operates through all religions and that, unbeknownst to them, it is Christ that is worshiped by adherents of other faiths through their sacraments. Thus, Rahner referred to adherents of other faiths as "anonymous."

   Inclusivism, primarily, doesn't acknowledge that each religion has a unique identity.

3. **Pluralism:** This perspective holds that there are multiple paths to salvation, multiple revelations, and all religions in the world are true. A philosophical concept known as pluralism indicates that there are multiple legitimate paths to truth, all of which lead to the Absolute and can be pursued by humans as per their will.

Professor James Michael Lee has provided a very good definition of pluralism. "True religious pluralism is not a melting pot where all the different religions are liquefied into sameness," he pointed out. Genuine religious pluralism, on the other hand, is a mosaic in which every religion holds a privileged, independent, and participatory place, so presenting a picture that more accurately depicts God's truth than any one religion could ever hope to accomplish on its own, no matter how sublime it may be in terms of objectives.

In comparison, we can draw a general conclusion that Sri Ramakrishna tried to enshrine Pluralism in a fragmented society. One needs to re-establish what Sarada Devi said of Sri Ramakrishna's objective, i.e. to establish inter-faith dialogue and harmony.

Social Setting & Relevance

Colonialism brought about the establishment of new market places. Hindu businessmen largely flourished in the evolving socio-economic environment. As their wealth increased, they made an effort to rise in the social hierarchy. They achieved this by participating in ostentatious public events. These included things like erecting temples, funding processions, enforcing a ceremonial ban on cow slaughter, and so forth. Resentment increased since their Muslim counterparts interpreted these acts as provocative. This animosity occasionally became so intense and widespread that it led to violent attacks on places of worship and religious practices. This was one pattern of religious conflict among many others. Not to mention, the innate biases that adherents of one religion held against those of another, developed via daily interactions in society. Thus, in a country fraught with communalism and casteism, Sri Ramakrishna's thoughts extended the remedy.

In the 21st century India, religion is being continuously forced to veer away from its purpose of serving the inner self. It is being (mis)used as a display, a performative, and blatantly as "vote banks" in electoral democracy. Now, the question arises, why does the religious identity of an electorate become so important in our political discourse? Is it very difficult

to appeal to the electorates without polarizing and pitting one against the other? This explains that the political polarization and its appeal among masses can't be separated from the perception generally held. One cannot but admit that suppressed sectarianism and chauvinism in the society finds an outlet through these platforms.

To wind up, French Sociologist Emile Durkheim opined that modernity breeds 'rootless individuals'. These individuals fall easy prey to anything that gives them a 'spurious sense of meaning'. We tend to remain oblivious about Classical Indian philosophy or what our great sages taught us. The solution to the current social crises lies in our ability to address the problems posed on us on a religio-cultural front through our understanding of the primary ideas that have been handed down to our generation.

References

1. Bhajanananda, Swami., (2008) **Harmony of Religions from the Standpoint of Sri Ramakrishna and Swami Vivekananda,** Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata.
2. Tejasananda, Swami., (1996) **The Short Life of Sri Ramakrishna,** Advaita Ashrama, Calcutta.
3. Max Muller, Friedrich., **Ramakrishna, His Life and Sayings**, Niyogi Books, New Delhi.

◆◆◆

Raja Ram Mohan Roy : Harbinger of Indian Nationalism

Dr. Amrita Biswas
Asstt. Prof. Department of History
Kandi Raj College, Murshidabad (W.B.)

In the early nineteenth century, when Indian society was passing through its most painful and depressing phase, Raja Ram Mohan Roy was the first to kindle the flame of reform and progress[1]. Born on May 22, 1772, in Radhanagar village in the Hooghly district of Bengal, Raja Ram Mohan Roy is called the "Maker of Modern India". He came on the scene in the darkest period of Indian history when law and order, trade and commerce, religious institutions and ideals, agriculture and industry and almost all the important organs of society were at their lowest ebb. He made serious efforts towards maintaining the existence of social life and order.[2]

Raja Ram Mohan Roy is considered the father of Indian renaissance. Freedom in the social and spiritual sphere was his slogan, freedom was his quest and independence was his goal. If India needed anything, it was freedom from the shackles of religion, from the superstitions and meaningless rituals spread by the priests.3 His religious movement was above all intellectual, and his outlook was clearly national.

Ram Mohun was prepared to start a crusade against the prevalent religious and social vices and injustices. For this he used four methods:

(a) establishment of religious associations, (b) publication of books and tracts, (c) holding discussions and debates, and (d) removing ignorance by setting up educational institution.[4]

His fight for freedom of the press proves his patriotism. His tireless enthusiasm for western education contributed to the growth of consciousness in India. Through his numerous pamphlets, treatises and translations of scriptures he awakened the intelligentsia which in turn contributed the best to the knowledge and growth of regional literature. Calcutta became the centre of these movements and played a major role

in the reconstruction of national life.

He had a clear understanding of the evils of the caste system. While admitting a member in the Brahmo Samaj, he did not discriminate on the basis of caste and creed. His aim was to bridge the gap between Brahmins and Banias by increasing occupational mobility. By supporting the English education policy, Raja Ram Mohan Roy succeeded in raising a new middle class in the society.

Raja Ram wanted to bring about a complete change in all spheres of social life. He saw its political development clearly. As he says, "I am sorry to say that the present system of religion followed by the Hindus is not suitable for promoting their political interest. The distinction of castes has completely deprived them of the spirit of patriotism. I feel that at least some change in their religion is necessary for their political benefit and social convenience."[5]

It was in the midst of such a dark and dismal situation that the Hindu College and its allied sister institutions rose and beamed all over like tiny specks of light in the darkest of night. This new learning illumined the lives of Indians and for this we owe our gratitude to the Raja who led to the path of rationality; nationality and humanity. Through him was carried the ideological infiltration of utilitarian liberalism resulting in the transformation of the people of India.[6]

Raja Ram Mohan Roy, a liberal, broad-minded, and a realist was a great patriot. He was an Indian to the core of his heart. This attitude symbolised tolerance and its concrete proof was the Brahmo Samaj; where such worships were forbidden that disturbed communal harmony. It was a synthesis of the principles of various creeds and sects. Indian constitution reflecting national aspirations is a living testimony to this new outlook.

Ram Mohan Roy inspired the enthusiastic, freedom- loving and fighting middle class for the freedom struggle. He was the first visionary who awakened the spirit of his countrymen and created national consciousness. His enlightened outlook and deep insight deeply pervaded the political, social, religious, educational and intellectual life of the country. He envisioned the progress and development of Indian nationalism through the promotion of English education and the flourishing of regional languages. This vision was later adopted by Tilak, Tagore, Gandhi and Nehru.

Ram Mohan Roy became the pioneer of national consciousness and awakening. He had a tremendous influence on the coming generations who became the promoters of the Indian struggle for freedom in modern times.

He could see the interest of the nation in the years to come. He respected those who fought for freedom. He looked upon the French Revolution (1830) as a 'triumph of freedom'.[7] G.P. Gooch said, "Nationalism is the offspring of the French Revolution." Like the philosophers of the French Revolution, Raja Ram Mohan Roy was also the pioneer of Indian Renaissance. He strove for humanism, rationalism and national liberation. [8] Raja Ram Mohan Roy played an important role in preparing the background for the desire for independence through his writings and various activities. The state of consciousness created by him through his love for western education made Indians nationalists and democrats. It was he who advocated change in religion to meet political gains and social comforts.[9] His two publications, namely, 'Sambad Kumudi' in Bengali in December 1821 and 'Mirat-ul-Akhbar' in Persian in April 1822, were the first publications to spread the ideas of reform, freedom and philanthropy on nationalist and democratic lines. Both these papers aroused the interest of the masses in furthering the cause of Indian nationalism. Ram Mohan was the first to rise above the most painful and hopeless political and social chaos of Indian history in the early 19th century and kindled the light of reform in every sphere of life. His intellectual power was undoubtedly very great and his moral character was unblemished. He was a great man, possessed of perfect humility, patriotism and religious spirit. He was the most modest, most generous, amiable and candid of human emotions. When the country was passing through a period of transition, he showed the country a new path with his boldness, courage and spirit of freedom. He is considered equal to Dadabhai Naoroji and Jawaharlal Nehru as the representative of the three stages of Indian awakening, birth, childhood and youth. His concept of nationalism was strong, vigorous and revolutionary.

References

1. Brejndra Nath Seal, Ram Mohan Roy : The Universal Man; Address at Banglore, 27 September 1924.
2. B.N,Banarjee, Soieties Founded by Ram Mohan Roy; Modern Review, April 1935.
3. P.K.Sen, Biography of a New Faith, Vol- II, p-87.
4. R.A Narain, Social History of Modern India- Ninteenth Century, P-60.
5. Raja Ram Mohan Roy: The English work,Calcutta 1947,Pt-II,PP-93-97.
6. B.B. Mishra, The Indian Middle Class, Oxford,1961, P- 208.
7. S. D. Collet, The Life And Letters of Raja Ram Mohan Roy, P-177.
8. C, F . Andrews, The Renaissance in India, Londan,1912,PP-14-15 .
9. Satish Chakravarty(ed) The Father of Modern India, Commemoration Volume of Ram Mohan Roy Centenary Celebration,1933, P-92.

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC
VOL. 7 ISSUE 1, 2024
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, Prayagraj-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 Prayagraj-211003 (U.P.)
6.	Name, Nationality and Address of Printer	Rajiva Bhargava Indian Rajiva Offset & Printer Private Limited.
7.	Name Nationality and Address of Editor	Dr. Lalima Singh (Principal) Indian Sadanlal Sanwaldas Khanna Girls' Degree College 179-D, Attarsuiya, Prayagraj-211003 (U.P.)
8.	Owner's Name	Principal S.S.Khanna Girls's Degree College 179-D, Attarsuiya, Prayagraj-211003 (U.P.) Principal

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 behlaf of Principal, S.S. Khanna Girls's Degree College, Prayagraj and Printed by at Rajiva Offset & Printers Pvt. Ltd., 119, Swami Vevekanand Marg, Prayagraj-211003 at published at 179-D, Attarsuiya, Prayagraj-211003 (U.P.) Editor Dr. Lalima Singh

R.N. UPBIL / 2018 / 76423 ISSN 2581-8163

ANVEEKSHA RESEARCH JOURNAL OF SSKGDC

VOL.-7, ISSUE 1, 2024

SADANLAL SANWALDAS KHANNA GIRLS' DEGREE COLLEGE, PRAYAGRAJ
(A Constituent College of University of Allahabad)
Inuyky Ikoynkl [kUuk efgyk egkfo|ky;] i;kxjkt
179-D, Attarsuiya, Prayagraj-211003
Phone : 0532-2659124, 2451682, 2451791
E-mail : anveeksharj.sskgdc@gmail.com
www.sskhannagirlsdc.com, www.sskhannagirlsdc-bed.com