

ज्ञानशौर्यम्



ISSN : 2582-0095

**Peer Reviewed and Refereed International
Scientific Research Journal**

Website : <http://gisrrj.com>



**GYANSHAURYAM
INTERNATIONAL SCIENTIFIC REFEREED
RESEARCH JOURNAL**

Volume 2, Issue 3, May-June-2019

Email : editor@gisrrj.com Website : <http://gisrrj.com>



ज्ञानशौर्यम्

**Gyanshauryam
International Scientific Refereed Research Journal**

Volume 2, Issue 3, May-June-2019

[Frequency: Bimonthly]

ISSN : 2582-0095

**Peer Reviewed and Refereed International Journal
Bimonthly Publication**

**Published By
Technoscience Academy**



Editorial Board

Advisory Board

- **Prof. Radhavallabh Tripathi**
Ex-Vice Chancellor, Central Sanskrit University, New Delhi, India
- **Prof. B. K. Dalai**
Director and Head. (Ex) Centre of Advanced Study in Sanskrit. S P Pune University, Pune, Maharashtra, India
- **Prof. Divakar Mohanty**
Professor in Sanskrit, Centre of Advanced Study in Sanskrit (C. A. S. S.), Savitribai Phule Pune University, Ganeshkhind, Pune, Maharashtra, India
- **Prof. Ramakant Pandey**
Director, Central Sanskrit University, Bhopal Campus. Madhya Pradesh, India
- **Prof. Kaushalendra Pandey**
Head of Department, Department of Sahitya, Faculty of Sanskrit Vidya Dharma Vigyan, Banaras Hindu University, Varanasi, Uttar Pradesh, India
- **Prof. Dinesh P Rasal**
Professor, Department of Sanskrit and Prakrit, Savitribai Phule Pune University, Pune, Maharashtra, India
- **Prof. Parag B Joshi**
Professor & OsD to VC, Department of Sanskrit Language & Literature, HoD, Modern Language Department, Coordinator, IQAC, Director, School of Shastric Learning, Coordinator, research Course, KKSU, Ramtek, Nagpur, India
- **Prof. Sukanta Kumar Senapati**
Director, C.S.U., Eklavya Campus, Agartala, Central Sanskrit University, Janakpuri, New Delhi, India
- **Prof. Sadashiv Kumar Dwivedi**
Professor, Department of Sanskrit, Faculty of Arts, Coordinator, Bharat adhyayan kendra, Banaras Hindu University, Varanasi Uttar Pradesh, India
- **Prof. Manoj Mishra**
Professor, Head of the Department, Department of Vedas, Central Sanskrit University, Ganganath Jha Campus, Azad Park, Prayagraj, Uttar Pradesh, India
- **Prof. Ramnarayan Dwivedi**
Head, Department of Vyakarana Faculty of Sanskrit Vidya Dharma Vigyan, BHU, Varanasi, Uttar Pradesh, India

- **Prof. Ram Kishore Tripathi**

Head, Department of Vedanta, Sampurnanand Sanskrit University, Varanasi, Uttar Pradesh, India

Editor-In-Chief

- **Dr. Raj Kumar**

SST, Palamu, Jharkhand, India

Senior Editor

- **Dr. Pankaj Kumar Vyas**

Associate Professor, Department- Vyakarana, National Sanskrit University (A central University), Tirupati, India

Associate Editor

- **Prof. Dr. H. M. Srivastava**

Department of Mathematics and Statistics, University of Victoria, Victoria, British Columbia, Canada

- **Prof. Daya Shankar Tiwary**

Department of Sanskrit, Delhi University, Delhi, India

- **Prof. Satyapal Singh**

Department of Sanskrit, Delhi University, Delhi, India

- **Dr. Ashok Kumar Mishra**

Assistant Professor (Vyakaran), S. D. Aadarsh Sanskrit College Ambala Cantt Haryana, India

- **Dr. Raj Kumar Mishra**

Assistant Professor, Department of Sahitya, Central Sanskrit University Vedavyas Campus Balahar Kangara Himachal Pradesh, India

- **Dr. Somanath Dash**

Assistant Professor, Department of Research and Publications, National Sanskrit University, Tirupati, Andhra Pradesh, India

Editors

- **Dr. Suneel Kumar Sharma**
Assistant Professor Department of Education, Shri Lalbahadur Shastri National Sanskrit University (Central University) New Delhi, India
- **Dr. Rajesh Sarkar**
Assistant Professor, Department of Sanskrit, Faculty of Arts, Banaras Hindu University, Varanasi, Uttar Pradesh, India
- **Rajesh Mondal**
Research Scholar Department of Vyakarana, National Sanskrit University, Tirupati, Andhra Pradesh, India
- **Dr. Sheshang D. Degadwala**
Associate Professor & Head of Department, Department of Computer Engineering, Sigma University, Vadodara, Gujarat

Assistant Editors

- **Dr. Shivanand Shukla**
Assistant Professor in Sahitya, Government Sanskrit College, Patna, Bihar, India |Constituent Unit : Kameshwar Singh Darbhanga Sanskrit University, Bihar, India
- **Dr. Shalendra Kumar Sahu**
Assistant Professor, Department of Sahitya Faculty of S.V.D.V, Banaras Hindu University (BHU) Varansi, Uttar Pradesh, India

International Editorial Board

- **Vincent Odongo Madadi**
Department of Chemistry, College of Biological and Physical Sciences, University of Nairobi, P. O. Box, 30197-00100, Nairobi, Kenya
- **Dr. Agus Purwanto, ST, MT**
Assistant Professor, Pelita Harapan University Indonesia, Pelita Harapan University, Indonesia

- **Dr. Morve Roshan K**
Lecturer, Teacher, Tutor, Volunteer, Haiku Poetess, Editor, Writer, and Translator
Honorary Research Associate, Bangor University, United Kingdom
 - **Dr. Raja Mohammad Latif**
Assistant Professor, Department of Mathematics & Natural Sciences, Prince Mohammad Bin
Fahd University, P.O. Box 1664 Al Jhobar 31952, Kingdom of Saudi Arabia
 - **Dr. Abul Salam**
UAE University, Department of Geography and Urban Planning, UAE
-

Editorial Board

- **Dr. Kanchan Tiwari**
Assistant Professor, Department of Sahitya, Uttarakhand Sanskrit University Haridwar,
Uttarakhand, India
- **Dr. Jitendra Tiwari**
Assistant Professor, Sahitya, Rashtriya Sanskrit Sansthan, Eklavya Campus, Radhanagar,
Agartala, Tripura, India
- **Dr. Shilpa Shailesh Gite**
Assistant Professor, Symbiosis Institute of Technology, Pune, Maharashtra, India
- **Dr. Ranjana Rajnish**
Assistant Professor, Amity Institute of Information Technology(AIIT), Amity University,
Lucknow, Uttar Pradesh, India
- **Dr. Vimalendu Kumar Tripathi**
Lecturer +2 High School, Bengabad, Giridih, Jharkhand, India

CONTENT

Sr. No	ARTICLE/PAPER	PAGE NO
1	संस्कृतशिक्षणे अभिक्रमितानुदेशनोपागमः डॉ. दातारामपाठक	01-04
2	आचार्य रामचन्द्र शुक्ल और डा रामविलास शर्मा व्यवहारिक समीक्षा भारतेन्दु हरिश्चन्द्र डॉ. राजेश कुमार मिश्र	05-11
3	भवति के प्रकृति चित्रण के रस योजना दिपचन्द्र चैरसिया	12-18
4	रस-सूत्र और उसके व्याख्याकार डॉ. भावना शुक्ला	19-21
5	वेदों में शान्ति की अवधारणा महर्षि दयानन्द के परिप्रेक्ष्य में चन्द्र शेखर	22-27
6	सुस्थसमाजनिर्माणे गीतोक्तवर्णाश्रमस्य योगदानम् डॉ. प्रदीप कुमार वाग्	28-33
7	वाल्मीकि रामायण में प्रतिबिम्बित मानव-मूल्यों का सामाजिक अनुशीलन डॉ बशिष्ठ सिंह कुशवाहा	35-40
8	रघुवंश महाकाव्य में राजा दिलीप के शीलनिरूपण का एक अध्ययन मनोज कुमार सिंह	41-50
9	Women Entrepreneur Needs A Better Treat Dr. Adesh Bharti	51-53
10	A Critical Study of Caste Status and Human Motives Dr. Nishma James	54-57
11	मिथिला का राजनीतिक मानचित्र डॉ. गरिमा	58-62

12	जनसंचार के विविध आयाम एवम् अभिकरण: एक अध्ययन Sanjeev Kumar Singh	63-66
13	जैविक खेती के वर्तमान स्वरूप का मूल्यांकन (शस्य, उद्यानिकी एवं अन्य फसलें) डॉ. नरेन्द्र कुमार सांखला	67-94
14	प्रयोगवादी चित्रकार प्रो० रामचन्द्र शुक्ल डॉ. संतोष बिंद	95-99
15	संस्कृत साहित्य में नारी भानु प्रकाश उनियाल	100-105
16	बौद्धेतर-प्रमाणानाम् बौद्धप्रमाणयोः अन्तर्भावः डॉ. प्रदीपकुमारद्विवेदी	106-110
17	भारतीय राजनीति में साम्प्रदायिकता का प्रभाव: एक विश्लेषण डॉ. विकास चन्द्र वशिष्ठ	111-124
18	भारतीय काव्यशास्त्र में रीति सम्प्रदाय की अवधारणा एवं उसके विविध आयामों का एक विश्लेषणात्मक अध्ययन डॉ. अनिल कुमार सिंह	125-129
19	समकालीन कहानी की वर्तमान दिशाएँ (विमर्श) डॉ० अनिल कुमार शर्मा	130-134
20	जानकीहरणम् में प्रकृति चित्रण: एक परिशीलन डॉ. गिरीश प्रसाद मिश्र	135-140
21	नारीवाद: दशा और दिशा डॉ. रुचि पाण्डेय	141-144
22	वैष्णव धर्म और अहिंसा डॉ. अर्चना सिंह	145-148
23	श्रीमद्भगवद्गीता के निष्काम कर्मयोग की उपादेयता डॉ. भारत भूषण द्विवेदी	149-154

संस्कृतशिक्षणे अभिक्रमितानुदेशनोपागमः



डॉ. दातारामपाठक.

संविदाध्यापकः, शिक्षाशास्त्रविभागः

राष्ट्रीयसंस्कृतसंस्थानम्, भोपालपरिसरः

शोधसार

अभिक्रमितानुदेशनोपागमस्य बहवो हि लाभाः वर्तन्ते। यतोहि उपागमेऽस्मिन् शिक्षकस्य आवश्यकता एव न भवति। छात्रः स्वयमेव प्रश्नस्य उत्तरं ददाति। तं प्रतिपुष्टिः अपि शीघ्रं ददाति। यदि उत्तरं सम्यक् न आगच्छति। तु अग्रे यत्र न गच्छति। अतः अस्य उपयोगः शिक्षणे अवश्यं भवेत् ।

शब्द कुट – स्वबुद्धशिक्षणसिद्धान्तः, छात्रानुक्रियासिद्धान्तः, अंशादंशसिद्धान्तः, सक्रियासिद्धान्तः, सहभागितासिद्धान्तः, तत्कालप्रतिपुष्टिसिद्धान्तः, विविधसामग्रीसिद्धान्तः, छात्रपरीक्षणसिद्धान्तः, प्रगतिज्ञानसिद्धान्तः।

अभिक्रमितानुदेशनोपागमे शिक्षणवस्तु अल्पाल्पभागैः विभक्तं भवति। एवं च श्रृंखलाबद्धं भवति। अर्थात् अधिगमकर्ता स्वज्ञानानुसारेण स्वयमेव अस्मिन् उपागमे अध्ययनं कर्तुं शक्यते। किंचित्कालपर्यन्तं उत्तरं अपि प्राप्तुं शक्यते। अस्मिन् उपागमे यदि प्रथमः प्रश्नः सम्यक् अस्ति तु तत्क्षणं यन्त्रमाध्यमेन तस्य उत्तरम् अपि आगच्छति। यदि प्रथमः प्रश्नः सम्यक् न वर्तते तर्हि अन्यं प्रश्नं पठितुं न शक्यते। इयं प्रक्रिया क्रमेण एव प्रचलति। अस्मिन् उपागमेशिक्षकस्य आवश्यकता न वर्तते। स्वयमेव स्वज्ञानेन प्रश्नस्य उत्तरं ददाति। अभिक्रमिताधिगमे अधिगन्ता सक्रियः भवति। अपेक्षितसमये तस्य प्रतिपुष्टिः अपि मिलति।

अभिक्रमिताधिगमस्य अर्थः-

क्रमबद्ध योजनाबद्धः वा। अर्थात् अभिक्रमिताधिगमः छात्राणां समक्षे विषयवस्तु अनेकेषु लघुखण्डेषु विभज्य प्रस्तूयते।

अभिक्रमिताधिगमस्य विषये गीतायाम् अपि उक्तं वर्तते यत्-

“नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते।

स्वल्पमव्यस्य धर्मस्य जायते महतो भयात् ॥“ (गीता 2/20)

अभिक्रम - “पाठ्यांशानां लघु-लघु अंशेषु तार्किकक्रमेण विभाजनं स्थापनं वा अभिक्रमः उच्यते। अभिक्रममाध्यमेन अध्ययनं हि अभिक्रमिताधिगमः उच्यते।”

अभिक्रमिताधिगमस्य परिभाषा-

1. स्मिथ मूरे- “अभिक्रमिताध्ययनम् अनुभवानां सुनियोजितक्रमः वर्तते। यः उद्दीपक-अनुक्रिया सम्बन्धत्वेन सक्षमता प्रति नयति ।”
2. सूसन मार्कले- “अभिक्रमित-अध्ययनं पुनः प्रस्तुतयोग्यानां क्रियाणां श्रृंखला निर्माणस्य सः विधिः वर्तते, येन व्यक्तिगतरूपेण छात्रस्य व्यवहारे मापनीयं विश्वसनीयं च परिवर्तनं आनेतुं शक्यते।

अभिक्रमितानुदेशनोपागमस्य सिद्धान्ताः-

1. स्वबुद्धशिक्षणसिद्धान्तः ।
2. छात्रानुक्रियासिद्धान्तः ।
3. अंशादंशसिद्धान्तः ।
4. सक्रियासिद्धान्तः ।
5. सहभागितासिद्धान्तः ।
6. तत्कालप्रतिपुष्टिसिद्धान्तः ।
7. विविधसामग्रीसिद्धान्तः ।
8. छात्रपरीक्षणसिद्धान्तः ।
9. प्रगतिज्ञानसिद्धान्तः ।
10. व्यवहारविश्लेषणसिद्धान्तः ।

अभिक्रमितानुदेशनोपागमस्य विशेषता-अभिक्रमिनुदेशने अनेकाः विशेषताः वर्तते । यथा-

1. व्यक्तिनिष्ठता स्यात् ।
2. लघु-लघु अंशेषु पाठ्यसामग्री।
3. अग्रिमपदेन सह तार्किकता।
4. अधिगन्तुः सक्रियता।
5. प्रगतिविषयकः सूचना तत्कालपृष्ठपोषणं च ।

6. पूर्णपरीक्षितपाठ्यसामग्री।
7. उद्दीपन-अनुक्रिया-पुनर्बलनं तत्त्वानां क्रियाशीलता।
8. मनोवैज्ञानिकता। एते विन्दवः सन्ति ।

छात्रेभ्यः ज्ञानप्रदानं विविधैः उपायैः शिक्षकैः क्रियन्ते। परं सर्वमपि ज्ञानप्रदानम् अधिगमः न भवति। अतः विभिन्न-उपागमानां आश्रयः स्वीक्रियते। तेषु अभिक्रमित-शिक्षणं उत्तमरूपेण ज्ञानप्रदानाय प्रयुज्यते। एडगररोलमतानुसारम् 'शिक्षाप्रदानं निरर्थकं परिभाषाविहीनं किंचन परं, किन्तु अधिगमः काचित्श्रेष्ठा शिक्षणव्यवस्था, यया उद्देश्यानि प्राप्तुं शक्यन्ते।'

अभिक्रमिताधिगमस्य प्रकाराः-

अभिक्रमिताधिगमस्य निम्नलिखितप्रकाराः वर्तन्ते। तद्यथा-

1. रेखीयाभिक्रमः
2. शाखीयाभिक्रमः
3. गणितीयाभिक्रमः
4. संगणकाभिक्रमः

अभिक्रमितानुदेशनोपागमस्य लाभाः-

1. छात्राणां कृते शिक्षकस्य आवश्यकता न वर्तते ।
2. उपागमेऽस्मिन् छात्रेषु आत्मविश्वासः एवं च आत्मनिर्भरतायाः भावनाविकासिताः भवन्ति ॥
3. छात्रेषु अभिरुचिः भवति।
4. स्वाध्यायस्य कृते प्रेरणा मिलति ।
5. अनुशासनस्य समस्या न भवति।
6. स्वयं कृत्वा अनुभवं प्राप्नोति। इत्यादयः ।

अभिक्रमितानुदेशनोपागमस्य दोषाः -

1. प्रणालीयं सर्वं यान्त्रिकप्रक्रियारूपेण चलति ।
2. कक्षायां भावात्मकपरिस्थितेः अभावः भवति।
3. शिक्षकस्य वैयक्तिक-प्रभावः छात्रेषु न पतति।
4. सामाजिकभावनायाः अभावः दृश्यते।

सामग्रीनिर्माणम्- निर्माणेऽस्मिन् नवभागाः सन्ति।

1. प्रकरणस्य, शीर्षकस्य वा चयनम्।
2. छात्राणां पूर्वज्ञान-पूर्वानुभव-सम्बद्धसूचनालेखनम् ।
3. व्यवहाररूपेण उद्देश्यानां लेखनम् ॥
4. विषयवस्तुनः स्वरूपनिर्माणम् ।
5. मापदण्डपरीक्षायाः निर्माणम् ।
6. अभिक्रमलेखनम् ।
7. प्राथमिकप्रतिवेदनलेखनम् ।
8. प्रतिवेदनपरीक्षणम्।
9. मूल्यांकनं, क्रमनिर्धारणं च ।

निष्कर्षः - सारांशरूपेण अभिक्रमितानुदेशनोपागमस्य बहवो हि लाभाः वर्तन्ते। यतोहि उपागमेऽस्मिन् शिक्षकस्य आवश्यकता एव न भवति। छात्रः स्वयमेव प्रश्नस्य उत्तरं ददाति। तं प्रतिपुष्टिः अपि शीघ्रं ददाति। यदि उत्तरं सम्यक् न आगच्छति। तु अग्रे यंत्रं न गच्छति। अतः अस्य उपयोगः शिक्षणे अवश्यं भवेत् ।

सन्दर्भग्रन्थसूची:

1. संस्कृतशिक्षणम् – प्रो. सन्तोषमित्तल
2. शिक्षामनोविज्ञानम् – डॉ. फतेहसिंह
3. शैक्षिक प्रविधिः – डॉ. रमाकान्तमिश्र
4. संस्कृतशिक्षणम् – डॉ. कम्भम्पाटि साम्बशिवमूर्ति
5. संस्कृतशिक्षणम् – डॉ. एस.डी. सिंह
6. हिन्दी शिक्षण – श्री सुरेन्द्र सिंह कादियान
7. हिन्दी शिक्षण – डॉ. दाताराम पाठक

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल और डा रामविलास शर्मा व्यवहारिक समीक्षा भारतेन्दु हरिश्चन्द्र

डा. राजेश कुमार मिश्र
सहायक आचार्य हिन्दी विभाग,
मर्यादा देवी कन्या पी.जी. कालेज,
बिरगापुर, हनुमानगंज, प्रयागराज।

शोधसार

भारतेन्दु नाम लेने मात्र से ही आम हिन्दी पाठक के मन में एक मोटी-मोटी अवधारणा बनने लगती है वो अवधारणा है— आधुनिक काल की, हिन्दी गद्य साहित्य के विकास की, खड़ी बोली के प्रारंभ की व हिन्दी को अपनी अलग पहचान पाने के भुरुआत की। वैसे तो यह अवधारणा काफी हद तक ठीक ही है परन्तु यदि वास्तव में भारतेन्दु की गहराई में जाने का कोई पाठक प्रयास करे तो उसे इससे सम्बन्धित कई बातें मिलेंगी— जो एक प्रकार से वास्तव में आधुनिकता के लिए, तत्कालीन परिस्थितियों में परिवर्तन के लिए मानो वीणा उठाये तैयार थे। भाषा को चाहे उसके वास्तविक स्वरूप की पहचान दिलवाने की बात हो, या एक बहुत बड़े समुदाय (हिन्दी भाषी जनता) जो अनेक बोलियों व उपबोलियों में बिखरे पड़े थे— उनको एक सूत्र में बांधने की बात हो, चाहे उस सूत्र में बांधने के पीछे राष्ट्रियता की भावना व साम्राज्यवाद के विरोध की बात हो, चाहे हिन्दी भाषी जनता को रूढ़िवाद से अलग करके अंधविश्वास, आडम्बर, कर्मकाण्ड, अज्ञानता मूलक कुतर्कों से दूर करने की बात हो, चाहे नयी सोच, नये विचार, नया जीवन, नयी चेतना, नये कर्म से संलग्न होकर चलने की बात हो सर्वत्र भारतेन्दु जी का प्रयास सराहनीय रहा है। अन्य बातों पर विचार करने से पहले आवश्यक एक बात कह देना जरूरी समझता हूँ जो जहन में बहुत दिनों से कौंध रही थी कि भारतेन्दु के सम्बन्ध में— “जथा नामों तथा कर्मों” वाली उक्ति चरितार्थ हो रही है— यद्यपि आज के समय में इसे सबके ऊपर लागू नहीं किया जा सकता पर भारतेन्दु के ऊपर लागू हो रही है। यदि हम भारतेन्दु भाब्द की गहराई में जाये तो यह दो भाब्दों से मिलकर बना है ‘भारत व इन्दु’ अर्थात् भारत के चंद्रमा। मेरी समझ में एक ऐसा चन्द्रमा जो भारत की जनता को जो किसी ऐसी व्यापक भाषा के न होने से जिससे सबको एक सूत्र में बांधा जा सके जिससे हिन्दी भाषी समझ सकें तथा एक ही भाषा में वो अपनी विचारों का आदान-प्रदान कर सकें एक प्रकार से भाषिक या यों कहे कि वैचारिक रूप से बिखरे भारत को एकता के सूत्र में बांधने का कार्य उन्होंने किया या फिर यों कहें कि— घने अधरे में या गुलामी की जंजीर में जकड़े भारतवासियों को अपनी चांदनी से जो मार्ग दिखलाया वो उनके भारत के चन्द्रमा होने की उक्ति को चरितार्थ करती है।

वैसे तो भारतेन्दु व उनके कार्यों को लेकर जिनका माध्यम उनका मंडल व अनेकों पत्र-पत्रिकाएं थी, के बारे में कई प्रकार के मत दिये गये पर हमें अधिक विस्तार में न जाकर आचार्य रामचंद्र भुक्ल व डॉ० रामविलास भार्मा के परिप्रेक्ष्य में भारतेन्दु से सम्बन्धित मतों का ही मूल्यांकन करना है। जहां तक आचार्य रामचन्द्र भुक्ल ने अपने 'हिन्दी साहित्य के इतिहास' में भारतेन्दु से सम्बन्धित मत दिये हैं वो मुख्यतया हिन्दी भाशा व गद्य की सेवा से सम्बन्धित तर्कों तक ही सीमित है जिसमें उन्होंने देवनागरी का प्रचार तथा आडम्बर व अंधविश्वासों के विरोध तथा जनता में नवचेतना, नवजागृति पैदा करने तक की बात कही है। परन्तु डॉ० रामविलास भार्मा के भारतेन्दु से सम्बन्धित विचारों या मतों को देखे तो वो अत्यन्त व्यापक, विराट व विद्यालय क्षेत्र को स्पर्श करती हुई दिखती है जिसे हम डॉ० भार्मा की भारतेन्दु पर लिखी गई तीन पुस्तकों को देखकर के समझ सकते हैं। जहां तक डॉ० भार्मा के भारतेन्दु से सम्बन्धित मोटा-मोटा खांका देखने को मिलता है वो है- भारतेन्दु को व उनके युग को नवजागरण का दूसरा चरण मानना, अपनी हिन्दी भाशी जनता की जातीय अस्मिता के लिए संघर्ष तथा उसके लिए प्रेरणा देना, सामंतवाद व साम्राज्यवाद का विरोध करना, मनुष्य की एकता, समानता व भाईचारे की भावना जगाकर भारत की जनता में इस बात का एहसास कराना कि हमारा एक राष्ट्र है, एक जातीय अस्मिता है, हम एक दूसरे के भाई हैं, हमारे ऊपर हो रहे अत्याचार का कारण हमारे बिखरे होने से है, संग्रहित एकत्रित व संगठित होकर हम अपने हकों की मांग कर सकते हैं, गुलामी से छुटकारा पा सकते हैं, तथा एक होकर हम अपने देवता ही नहीं विद्यालय में भी अपना परचम लहरा सकते हैं।

इस प्रकार से हम देखे तो डॉ० भार्मा ने तो भारतेन्दु को साहित्यिक, राजनीतिक, सामाजिक, धार्मिक, वैचारिक, सांस्कृतिक इन सबके नवउत्थान से जोड़ दिया है यद्यपि आज कई आलोचकों द्वारा इसे किसी एक के प्रति अति श्रद्धा, व अतिव्याप्तता कहकर आलोचना की गयी है परन्तु वास्तव में देखे तो डॉ० भार्मा की स्थापनाओं को झुठलाने का अर्थ हुआ भारतीय सांस्कृतिक एकता के उत्थान व विकासात्मक इतिहास की झुंठला देना- क्योंकि डॉ० भार्मा भारतेन्दु में यही सब देखने व दिखाने का प्रयास करते हैं, अतः आज उनकी स्थापनाओं पर नये व व्यापक तौर से गौर करने की आवश्यकता है न कि उसको झुंठलाने की।

जैसे कि ऊपर व्याख्या हो चुकी है कि आचार्य रामचन्द्र भुक्ल ने भारतेन्दु को हिन्दी गद्य के नवोन्मेशकर्ता के रूप में स्वीकार किया है तथा महत्व इस बात को दिया है कि उन्होंने हिन्दी के एक व्यवस्थित रूप देकर एक विद्यालय क्षेत्र की जनता को आपसी प्रेम व सद्भाव के सूत्र में बांधने का सफलतम प्रयास किया है- "भारतेन्दु हरिचन्द्र का प्रभाव भाशा और साहित्य दोनों पर बड़ा गहरा पड़ा उन्होंने जिस प्रकार गद्य की भाशा को परिमार्जित करके उसे बहुत ही चतला, मधुर स्वच्छ रूप दिया उसी प्रकार हिन्दी साहित्य को भी नये मार्ग पर लाकर खड़ा कर दिया ... और वे वर्तमान हिन्दी गद्य के प्रवर्तक माने गये।" भाशा का निखरा हुआ विशिष्ट सामान्य रूप भारतेन्दु की कला के साथ ही प्रकट हुआ भारतेन्दु हरिचन्द्र ने पद्य की ब्रज भाशा का भी बहुत कुछ संस्कार किया। पुराने पड़े हुए भावों को हटाकर काव्य भाशा में भी वे बहुत कुछ चलता पन और सफाई लाए।" इस प्रकार भुक्ल जी ने भारतेन्दु को हिन्दी गद्य व पद्य दोनों के संस्कारकर्ता के रूप में तथा उसमें पुराने घिस चुके अटपटे लगने वाले भावों को हटाकर नये भावों का समावेश करके उसके आम बोल-चाल में सम्बद्ध करने वाले के रूप में स्वीकार किया है। इसके साथ-साथ साहित्य को भी उन्होंने यहां से एक नया मोड़ दिया। इसके अलावा भारतेन्दु ने समय के साथ-साथ बदल रही विचारधाराओं के साथ हिन्दी को भी बदलने व नवीन रूप में प्रस्तुत करने को प्रयास

किया। भुक्ल जी कहते हैं कि इससे भी बड़ा काम उन्होंने ये किया कि साहित्य को नवीन मार्ग दिखाया और उसे वे शिक्षित जनता के साहचर्य में ले आये। नयी शिक्षा के प्रभाव से लोगों की विचारधारा बदल चली थी उनके मन में देहित, समाजहित आदि की नयी उमंगें उत्पन्न हो रही थीं। काल की गति के साथ-साथ उनके भाव और विचार तो बहुत कुछ परिवर्तित हो चला था नये ढंग के नाटक व उपन्यासों का सूत्रपात हो गया तथा उनमें देहाव समाज के हित समसामयिक चर्चाएं आदि प्रारम्भ हो गयी थी परन्तु हिन्दी साहित्य में ऐसा अभी नहीं हो सका था वो कार्य किया भारतेन्दु ने। हिन्दी गद्य को खड़ी बोली के रूप में स्थापित कर एक नवीन भौली, सामान्य बोल-चाल की साधारण भाशा के रूप में उसे स्थापित किया, जिससे हिन्दी भी जनता के हृदय में नवीन विचारों के पहुंचाने के लायक हुई। जनता में राजनीतिक चेतना, धार्मिक अंधविश्वासों को त्यागकर एक वैज्ञानिक विचारधाराओं की चेतना, अपने राष्ट्र के प्रति राष्ट्रियता की चेतना तथा वर्शों से गुलाम रहे भारते में तथा भारत की जनता में अपनी एक अलग अस्मिता बनाने की चेतना, सामन्तवाद व साम्राज्यवाद को जड़ से उखाड़ फेंकने की चेतना जागृति हुई जिससे भारत का एक बहुत बड़ा क्षेत्र, अपनी जातीय अस्मिता की राह पर चल पड़ा। यद्यपि इस सामाजिक व राजनीतिक चेतना को भारतेन्दु में दिखाने का प्रस्तुत करने का प्रयास भुक्ल जी ने किया परन्तु डॉ० भार्मा ने इन मामलों में (जातीय चेतना, राष्ट्रिय चेतना) भुक्ल जी से अधिक विस्तृत क्षेत्रों को स्पर्श किया है। भुक्ल जी कहते हैं— “जब भारतेन्दु अपनी मझी हुई परिस्कृत भाशा सामने लाये तब हिन्दी बोलने वाली जनता को गद्य के लिए खड़ी बोली का प्राकृत साहित्यिक रूप मिल गया और भाशा के स्वरूप का प्रगति न रह गया। प्रस्तावकाल समाप्त हुआ और भाशा का स्वरूप स्थिर हुआ।”³ भुक्ल जी ने अपने साहित्य के इतिहास में भारतेन्दु व उनके युग के साहित्यकारों की प्रशंसा इसलिए भी की कि उन्होंने शिक्षित व गैर-शिक्षित जनता के मध्य गद्य के नये रूप तथा उसके माध्यम से जाने वाले भावों को बड़े मनोरंजन रूप में प्रस्तुत किया अर्थात् अपने साहित्य में एक आकर्षण उत्पन्न किया जिससे हिन्दी भाशी जनता का ध्यान अपनी ओर आकृष्ट किया जाय और कोई भी विचार भाव यदि कुछ मनोरंजन, व्यंग्यात्मक, चपलता व स्वच्छन्दता लिये हुए होंगे तो स्वाभाविक है कि आम जनमानस व शिक्षित जनों के बीच ज्यादा तेजी से फैलेंगे। भुक्ल जी कहते हैं— “शिक्षित समाज में संचरित भावों को भारतेन्दु के सहयोगियों ने बड़े अनुरंजनकारी रूप में ग्रहण किया।”⁴ आचार्य भुक्ल ने भारतेन्दु व उनके युग के लेखकों में पाश्चात्पीकरण का झार प्रभाव नहीं देखा बल्कि भारतीय संस्कृति के प्रतिमान विविध पर्वों, ऋतुओं आदि का वर्णन करते हुए जनमानस में प्रफुल्लता लाने का प्रयास किया— “आजकल के समान उनका जीवन देहाव के सामान्य जीवन से विच्छिन्न न था। विदेही अँधड़ो ने उनकी आंखों में उतनी धूल नहीं झोंकी थी कि अपने देहाव का रूप रंग उन्हें सुझाई ही न पड़ता। काल की गति देखते थे सुधार के मार्ग भी उन्हें सूझते थे पर पश्चिम की एक-एक बात के अभिनय को ही वे उन्नति का पर्याय नहीं समझते थे प्राचीन और नवीन संधि स्थल पर खड़े होकर वे दोनों का जोड़ इस प्रकार मिलाना चाहते थे कि नवीन प्राचीन का प्रवर्धित रूप प्रतीत होता हो न कि ऊपर लपेटी हुई वस्तु।”⁵ अर्थात् भारतेन्दु युगीन लेखकों में समय के परिवर्तन के साथ-साथ मानसिक, वैचारिक, भाशिक व अन्य निरर्थक प्राचीन अन्धविश्वास आदि मूल्यों का परिवर्तन भले किया परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि उन्होंने अपने राष्ट्र की सांस्कृतिक धरोहर पर्वों, ऋतुओं में भी परिवर्तन कर दिया उनके सोचने समझने के ढंग बदले थे परन्तु अपनी सांस्कृतिक राष्ट्रीय ऐतिहासिक धरोहर से वो मुकरे नहीं थे। इस युग के लेखकों व भारतेन्दु में अपने राष्ट्र के प्रति अपनी संस्कृति के प्रति अटूट प्रेम व श्रद्धा थी जिसे डॉ० भार्मा ने जातीय अस्मिता के लिए संघर्ष जैसे नवीन भावों

का रूप देकर बड़े ही सुन्दर ढंग से वर्णित किया है। भुक्ल जी का मानना है कि देा की सामाजिक, राजनीतिक, धार्मिक, सांस्कृतिक परिस्थिति सम्बन्धी विशयों पर निकलने वाली भारतेन्दु युग की अनेक पत्र-पत्रिकाओं में छोटे-छोटे किन्तु अनेकों लेख देखे जा सकते हैं जिससे उन्होंने राष्ट्र को भाषिक, वैचारिक, सामाजिक हर दृष्टि से नवीनता का मार्ग दिखाया— “...पत्रिकाओं में प्रकाशित अनेक प्रकार के फुटकल लेख और निबन्ध अनेक विशयों पर मिलते हैं। जैसे राजनीतिक, सामाजिक, देाद, ऋतुछटा, पर्व त्यौहार जीवन चरित, ऐतिहासिक प्रसंग, जगत् व जीवन के सम्बन्ध रखने वाले सामान्य विशय ...समाजिक और देाद सम्बन्धी लेख कुछ विचारात्मक पर अधिकांश भावात्मक मिलेंगे।”⁶ अर्थात् पत्र-पत्रिकाओं के माध्यम से ही भारतेन्दु युगीन लेखकों ने जीवन के हर क्षेत्र को स्पर्श करने का प्रयास किया। भारतेन्दु ने स्वयं ‘हरि चन्द्र मैगजीन’ जैसी पत्रिका निकाली। भारतेन्दु को वास्तविक भारतेन्दु के रूप में डॉ० भार्मा ने ही स्थापित किया है। इन्होंने भारतेन्दु व उनके युग को इतना व्यापक क्षेत्र प्रदान किया जिसकी आज के कुछ आलोचकों के द्वारा अंधश्रद्धा कहके अलोचना की जाने लगी हैं परन्तु वास्तव में गौर से देखे तो डॉ० भार्मा ने भारतेन्दु को जो एक हिन्दी भाषी जनता के लिए, अपनी जातीय अस्मिता के लिए, संघर्शकर्ता के रूप स्थापित किया वो पूर्णतया ठीक है जिसके कई कारण सामने आते हैं जो अपने राष्ट्र की जनता में राष्ट्रीयता की भावना जगा करके सामन्तवाद व सम्राज्यवाद से संघर्श करने की प्रेरण उन्होंने दी, अपने राष्ट्र की जनता में प्राचीन भावुकतावादी विचारों को त्याग कर वैज्ञानिक रूप से सोचने, समझने तथा अंधविश्वासों, कुरीतियों को त्यागने की प्रेरण उन्होंने दी, तुलसी, सूर, जायसी, जैसे महाकवियों की विविध बोलियों में रचित रचनाओं जिसमें भारतीय संस्कृति के कई भेद छिपे हुए हैं उनको तथा विविध जनपदीय बोलियों को एक मंच पर लाने का प्रयास उन्होंने किया तथा विविध गद्य विधाओं का विकास उन्होंने किया, हिन्दी भाषी जनता को राष्ट्रीय ही नहीं अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर लाने का प्रयास उन्होंने किया और इसी विविधता को देखते हुए 1857 के बाद भारतेन्दु युग को डॉ० भार्मा ने नवजागरण का दूसरा चरण भी कह डाला है।

भारतेन्दु पर डॉ० भार्मा की पहली पुस्तक ‘भारतेन्दु युग’ 1943 में आयी। तीन वर्ष बाद इसी पुस्तक का परिवर्धित संस्करण ‘भारतेन्दु युग और हिन्दी भाषा की विकास परंपरा’ के नाम से आयी। 1953 में उनकी एक अन्य पुस्तक ‘भारतेन्दु हरि चन्द्र’ और हिन्दी नवजागरण की समस्याएं’ नाम से पुस्तक सामने आयी है। भारतेन्दु पर प्रकाशित उनकी इन चार पुस्तकों में भारतेन्दु के विस्तृत व व्यापक क्षेत्र को स्पर्श करने का प्रयास किया गया है। ‘डॉ० गीता भार्मा’ ने भी भारतेन्दु युग को राष्ट्रीय नवजागरण से जोड़ा है। क्योंकि उनका मानना है कि विविध गद्य विधाओं का विकास भी इन्हीं के समय में हुआ तथा उसी समय से कविता में ब्रजभाषा की जगह खड़ी बोली हिन्दी को स्थापित करने का प्रयास भुरु हुआ तथा इन दोनों बातों का सम्बंध वो डॉ० भार्मा की भांति साम्राज्यवाद और सामन्तवाद के विरोध में देखती है। कुल मिलाकर राष्ट्रीय नवजागरण के रूप में— “डॉ० भार्मा ने भारतेन्दु हरि चन्द्र और उस युग के अन्य साहित्यकारों के मूल स्वर को राष्ट्रीय व जनवादी कहा है। साहित्य से लेकर समाज और देा तक सभी जगह स्वाधीनता की भावना का आरंभ इस युग की खास विशेषता है।”⁷ अर्थात् भुक्ल जी ने भारतेन्दु व उनके सहयोगियों के जिस कार्य को हिन्दी गद्य के विकास के रूप में, खड़ी बोली के विकास के रूप में देखा, डॉ० भार्मा ने उन सबको स्वाधीनता, राष्ट्रीयता व जातीयता से जोड़कर देखा। इसके अलावा डॉ० भार्मा भारतेन्दु को समाज सुधारक व स्वदेशी आंदोलन के अग्रदूत के रूप में देखते हैं— “वह भारतीय समाज के पुराने ढांचे से संतुष्ट न होकर उसमें सुधार करना चाहते थे... वह केवल राजनीतिक स्वाधीनता का साहित्य न होकर मनुष्य

की एकता, समानता व भाईचारे का भी साहित्य है ... स्त्री शिक्षा, विधवा विवाह, विदे यात्रा आदि के वह समर्थक थे। इससे भी बढ़कर महत्व की बात यह थी कि भारतीय महाजनो के पुराने पेशे सूदखोरी की उन्होंने कड़ी आलोचना की थी।⁸ इन दोनों पर (भारत की रुढ़िवादिता और उपनिवेशवादी आड्यंत्र) भारतेन्दु हरि चन्द्र ने एक साथ प्रहार किया तथा इसी प्रयास को डॉ० भार्मा हिन्दी भाषी जनता की जातीय अस्मिता के लिए संघर्ष व राष्ट्रीय चेतना जागृति करने की भावना के रूप में देखते हैं। आचार्य भुक्ल ने भी यद्यपि भारतेन्दु के इन कार्यों को देखा व सराहा परन्तु उतने विस्तृत क्षेत्र में उनको न देख पाये जितने विस्तृत क्षेत्र में डॉ० भार्मा ने देखा था। कुछ लोग उर्दू के विकास को हिन्दू-मुस्लिम एकता के विकास के रूप में देखते हैं परन्तु डॉ० भार्मा इसका विरोध करते हैं तथा कहते हैं यदि ऐसा होता तो बंगाल व महाराष्ट्र के हिन्दू मुस्लिम दोनों उर्दू भाषा बोलते परन्तु इसके स्थान पर वो बंगली व मराठी भाषा का प्रयोग करते हैं ऐसे ही क मीर, सिन्ध आदि स्थानों के लोग अपनी भाषा का प्रयोग करते हैं। डॉ० भार्मा इसके लिए बताते हैं, कि तुर्की, प तों आदि बोलने वाले बाहर से आकर भारत में बसे थे वो यहां पहले से नहीं थे अतः हिन्दी भाषी जनता ने परम्परागत रूप से चली आती हुई भाषा को ही अपनाया किसी बाहरी भाषा को नहीं और इन्ही कई भाषाओं के प्रदेशों को हिन्दी भाषी क्षेत्र के रूप में कहा जा सकता है तथा इन्ही हिन्दी भाषी क्षेत्र को जो अनेक बोलियों में बिखरे थे की एक भाषा 'खड़ी बोली' का विकास कर भारतेन्दु ने एक बहुत बड़ा राष्ट्रीय कार्य किया। वास्तव में भारतेन्दु का काम किसी राष्ट्रीय नेता या स्वतंत्रता संग्रामी या देशसेवा के काम से बहुत ऊपर है। भारतेन्दु कहते थे—“परदेशी वस्तु ओर परदेशी भाषा का भरोसा मत रखो। अपने देश में अपनी भाषा में उन्नती करो।”⁹ तथा भारतेन्दु के इस हिन्दी भाषी जनता के लिये किये गये कार्य के बारे में डॉ० गीता भार्मा कहती हैं— “भारतेन्दु युग और द्विवेदी युग के साहित्यकारों ने साम्प्रदायिक दृष्टिकोण से प्रेरित होकर अथवा हिन्दू पुनरुत्थानवादी नजरियें से उर्दू का विरोध नहीं किया था इसके विपरीत जनपदों का अलगाव दूर होने और जातीय चेतना के विकास के साथ उन्होंने जातीय भाषा हिन्दी के निर्माण की प्रक्रिया में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई थी।”¹⁰ अर्थात् भारतेन्दु ने किसी मजहबी या साम्प्रदायिक दृष्टि से उर्दू का विरोध नहीं किया इसके पीछे उनका सम्पूर्ण हिन्दी भाषी जनता को एक सूत्र में बांधने का प्रयत्न कार्य कर रहा था। उस समय जब भारत विभिन्न जनपदीय बोलियों उपबोलियों में बंटा हुआ था एक ऐसी बोली की आवश्यकता थी जो इन सबको एक सूत्र में बांध सके और इन सबको एक सूत्र में बांधने का कार्य किया भारतेन्दु ने डॉ० भार्मा इसी आवश्यकता की पूर्ति कराने के लिए भारतेन्दु को हिन्दी भाषी जनता के साथ-साथ सम्पूर्ण राष्ट्र हिताई व नवोत्थानकर्ता के रूप में स्वीकार करते हैं— “हिन्दी भाषी प्रदेशों की जनता के सांस्कृतिक भावनावली को अपने में समेट दे जो अपना विकास बंगला, मराठी आदि की तरह संस्कृत के सहारे करें जो उच्च भावनावली के लिए एकमात्र फारसी पर निर्भर न हों। डॉ० भार्मा भारतेन्दु के पक्ष में तर्क देने के लिए सौ साल पहले ही याद दिलाते हैं, जब न हिन्दी में उल्लेखनीय गद्य था न पद्य था ब्रज, अबधी, बुन्देली, मैथली आदि में उच्चकोटि का साहित्य उपलब्ध थे परन्तु था तो यह हिन्दी का ही साहित्य, व्यापक अर्थ में तो ये हिन्दी का ही था परन्तु डॉ० भार्मा कहते हैं कि उन अंग्रेजों ने हिन्दी को किसी भी न्यायालयी, कार्यालयी, कार्यों का माध्यम नहीं बनाया अर्थात् उनके अन्दर हिन्दी के प्रति द्वेष था इसीलिए उन्होंने उर्दू को इन सब का माध्यम बनाया जबकि हिन्दी भाषी जनता उर्दू भाषी जनता से मात्रा में भी अधिक थी परन्तु अंग्रेजों ने उर्दू को बढ़ावा देकर हिन्दी को उर्दू भाषियों के लिए खतरा बताया तथा उनके मन में हिन्दी के प्रति द्वेष पैदा किया। इस प्रकार 'फूट डालो और राज करो' की नीति अंग्रेजों की भाषा के

क्षेत्र में भी चलती रही परन्तु ऐसे समय में भारतेंदु जैसे व्यक्तित्व का उदय हुआ। डॉ० भार्मा कहते हैं— “भारतेन्दु ने इनतमाम बाधाओं पर विजय पाई उन्होंने अपनी व्यक्तिगत सम्पत्ति हिन्दी की सेवा में लगा दी उन्होंने कविवचनसुधा, हरि चन्द्रचंद्रिका, आदि पत्रिकाएं निकाली ...उनकी प्रेरणा से अनेक केन्द्रों से नये पत्र निकलने लगे भारतेंदु युग के लेखकों ने जनता में हिन्दी प्रेम जागृत किया बड़े ही अध्यवसाय और लगन से उन्होंने हिन्दी पद्य को संवारा और हजारों नये पाठकों तक अपना साहित्य पहुंचाया। उनकी साधना अमर है। उसी साधना के बल पर आज हिन्दी हमारी जातीय भाषा है।”¹² डॉ० भार्मा न सौ साल पीछे की याद क्यों दिलाई ? क्या इससे जागरूक पाठक अवगत नहीं है? है अव य हैं। परन्तु ऐसा करने से पीछे उनका उद्देश्य भारतेंदु के उस संघर्ष को, उनके त्याग को, उनका हिन्दी भाषी जनता व अपनी राष्ट्र के प्रति प्रेम को प्रदर्शित करना था जिनके अथक प्रयासों से आज हिन्दी एक बहुत बड़े विद्यालय क्षेत्र में अपना विकास कर सकी जिससे सदियों से वो वंचित रह गयी थी। अर्थात् ऐसे ही आज हिन्दी विद्यालय क्षेत्र में विचारों के आदान प्रदान का माध्यम नहीं बन गयी है। बल्कि इसके पीछे कोटि-कोटि संघर्ष, कोटि-कोटि चेतना, कोटि-कोटि भावनाएं कार्य कर चुकी है तब वो आज इस इस मुकाम पर पहुंची है। डॉ० भार्मा ने भारतेंदु युग को राजभक्ति से युक्त युग माना है तथा कहते हैं— “भारतेन्दु और उनके सहयोगियों के साहित्य को जो भी ध्यान से देखेगा उससे यह छिपा न रहेगा कि यद्यपि उसमें जहां-तहां राज्य भक्ति का भी पुट है। ...अनेक रचनाओं में रीतिकालीन काव्य परंपरा का भी प्रभाव है फिर भी उनकी मूल धारा राष्ट्रीय व जनवादी है। राष्ट्रीय इसलिए है कि उस युग के लेखक देश की स्वाधीनता चाहते थे और अंग्रेजी साम्राज्यवाद की नीति का खण्डन करते थे।” (डॉ० रामविलास भार्मा-भारतेन्दु युग और हिन्दी भाषा की विकास परम्परा, तीसरे संस्करण की भूमिका)। राजभक्ति के प्रसंग में आगे चलकर डॉ० भार्मा लिखते हैं— “राजभक्ति से ओत-प्रोत कविताएं उस युग में अनेक रची गयी परन्तु उनमें भी राजभक्ति के साथ-साथ देश की स्वतंत्रता की झलक दिखाई देती है। वह राजभक्ति राय बहादुरों वाली न थी कि सब देश सुखी है, और ब्रिटिश राज में भारतवर्ष बस नरक से स्वर्ग हो गया।”¹³ निश्कर्ष यह है— “रामविलास जी मानते हैं कि उन्नीसवीं सदी के उत्तरार्द्ध में राजभक्त होते हुए देशभक्त होना असंभव था। सवाल यह है कि क्या भारतेंदु स्वयं भी ऐसा ही मानते थे?”¹⁴ पुरुशोत्तम अग्रवाल का मानना है कि डॉ० भार्मा उस समय भारतेंदु को देशभक्त के साथ राजभक्त भी मानते थे तथा कहते हैं— “भारतेन्दु युग की साहित्यिक गतिविधियों को हिन्दी क्षेत्र के सांस्कृतिक नवजागरण का नाभिक निरूपित करना, इस नवजागरण का सम्बन्ध बंगाल के प्रभाव से जोड़ने का खण्डन करते हुए इसका सम्बन्ध 1857 के स्वाधीनता संग्राम से जोड़ना और हिन्दी नवजागरण तथा उसके बाद के साहित्य में उपलब्ध नये रहस्यवाद का स्रोत बंगाल को तथा आधुनिक औद्योगिकरण की विरोधी विचारधारा का स्रोत गुजरात को बताना।”¹⁵ सिद्ध करती है कि वो राजभक्त के साथ-साथ देशभक्त थे। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि भारतेंदु कोई एकांगी नहीं वरन् बहुमुखी प्रतिभा के युगान्तरकारी रचनाकार, भाषा प्रवर्तक, राजनीतिज्ञ, समाज सुधारक, देशहितैशी, राष्ट्रीय एकता व चेतना के मूल थे जिन्होंने न केवल अपने राष्ट्र में व्याप्त कुरीतियों को समाप्त किया साथ ही साथ नवचेतना, नवजागृति, नवीन विचारों से सम्पूर्ण देश का परिचित कराकर हिन्दी भाषी जनता की जातीय अस्मिता को एक सूत्र में पिरोकर उसे अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर अपनी पहचान दिलायी।

सन्दर्भ ग्रंथ सूची

1. हिन्दी साहित्य का इतिहास, अ लोक प्रकाशन (रामचन्द्र भुक्ल), पृ0- 267
2. वही, पृ0-267
3. वही, पृ0-267
4. वही, पृ0-269
5. वही, पृ0-269
6. वही, पृ0-270
7. रामविलास भार्मा और परम्परा का मूल्यांकन (डॉ0 गीता भार्मा), पृ0-119
8. भारतेन्दु युग और हिन्दी भाशा की विकास परम्परा (डॉ0 रामविलास भार्मा), पृ0 3-4
9. भारतेन्दु समग्र, पृ0-1013
10. डॉ0 रामविलास भार्मा और परम्परा का मूल्यांकन (डॉ0 गीता भार्मा), पृ0-121
11. परम्परा का मूल्यांकन (डॉ0रामविलास भार्मा) पृ0-105
12. वही, पृ0-105
13. भारतेन्दु युग और हिन्दी भाशा की विकास परम्परा (डॉ0 रामविलास भार्मा) पृ0-71
14. पत्रिका, आलोचना त्रैमासिक सहस्रत्राब्दी अंक-5 पृ0-102
15. वही पृ0-102

भवमूति के प्रकृति चित्रणों में रस योजना

दिपचन्द्र चौरसिया

शोधच्छात्र, संस्कृत विभाग,

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

शोध आलेख सार— भवमूति का प्रकृति का चित्रण यथार्थ और स्वाभाविक है। उन्होंने बिना किसी परिवर्तन के प्रत्यक्ष देखे गए दृश्यों के उसी रूप में चित्रित किया है। इस सन्दर्भ में उन्होंने न तो पुरातन कवियों का अनुकरण किया है और न ही वे किसी से प्रभावित हैं। उनके प्रकृति चित्रण में मौलिकता, नवीनता, सरसता, स्वाभाविकता कमनीयता एवं भावुकता के दर्शन होते हैं। इस प्रकार उन्होंने अपनी प्रकृति सुन्दरी को सहज रूप में प्रस्तुत कर संस्कृत जगत् को एक नई दिशा प्रदान की है।

मुख्य शब्द— काव्य, प्रकृति, नाट्य, कालिदास, रामचरित, भवमूति, अलौकिक, उददीपन, आलम्बन।

काव्य में प्रकृति वर्णन अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान रखता है नाट्य काव्य में तो इसका महत्व और भी बढ़ जाता है क्योंकि नाट्य के अधिकांश दृश्य का प्रकृति के रस वातावरण में ही होता है चाहे वो कालिदास का शाकुन्तलम् हो या भवमूति का रामचरित संस्कृत में कालिदास भवमूति प्रकृति कवियों ने प्रकृति के वर्णन में अलौकिक क्षमता है। बाह्य प्रकृति का वर्णन भारतीय साहित्य में दो प्रकार से उपलब्ध है। (1) उददीपन के रूप में नया (2) आलम्बन के रूप में।

प्रकृति मनुष्य के भावों पर सदा अपना प्रभाव जगाती है। वह उसके भावों को तीव्र तथा उदीप्त किया करती है। प्रेमी की सुरत प्रेम भावना को प्रकृति की रमणीयता झकझोर कर जगा डालती है। तडाण में हुए कमल उपवन में विकशित पुष्प और प्रकाश स्वयं में झुकती हुई कोई का वर्णन हमारे अधिकांश कवि उद्दीवन विभाव के ही भीतर करते हैं और यह करना उचित ही है। परन्तु इससे पृथक है प्रकृति का स्वतन्त्र रूप से वर्णन आलम्बन के रूप में काव्य में उसकी पतिष्ठा यह तभी सम्भव होता है जब कवि की दृष्टि प्रकृति के मानव हृदय पर होने वाले प्रभावों की ओर न जाकर प्रकृति के प्रकृत स्वाभाविक रूप की ओर स्वत आकृष्ट होती है। बाह्य प्रकृति स्वयं सुन्दरता की राशि है परन्तु इसको परखने के लिए चाहिए। कवि की ... दृष्टि जो प्रकृति के रूप में विश्लेषण अपना प्रधान कार्य मानती है। प्रकृति का आलम्बन रूप से वर्णन अपने को दूसरे प्रकार के वर्णन से स्वतः पृथक कर देता है। शब्दों के माध्यम द्वारा प्रकट किए गए पदार्थ दो प्रकार से अर्थ को अभिव्यक्त करते हैं—

1. अर्थ—ग्रहण और 2. निम्न ग्रहण।

अर्थ—ग्रहण का अर्थ है, किसी पदार्थ का सामान्य रूप प्रस्तुत करना। बिम्ब ग्रहण से तात्पर्य है उस वस्तु के स्वरूप्राधामक चित्र से उदाहरण के लिए किसी ने कहा कोकिल दूसरा सामान्य अर्थ हुआ एक प्रकार की विशिष्ट चिड़िया, परन्तु इस शब्द के उच्चारण करते ही यदि श्रंता के सामने लाल ओंश्व वाली स्वल्पकाय तथा काले रंग की चिड़िया की मूर्ति झलकने लगती है तो समझना चाहिए कि यहाँ बिम्ब ग्रहण हो रहा है। आशय यह है कि कवि जब प्रकृति के पदार्थों का केवल नाम ग्रहण कर अर्थात् उनका अलग-अलग नाम गिनाकर अपने कर्तव्य को समझता है तब वह यथार्थ रूप में प्रकृति वर्णन नहीं करता। प्रकृति की प्रकृत प्रतिष्ठा काव्य में तभी होती है जब कवि पूर्ण सरिलिष्ट वर्णन प्रस्तुत करता है। आम के पेड़ पर बैठी कोयल बोल रही है यह होगा प्रकृति का असंश्लिष्ट वर्णन। परन्तु वसन्त के आगमन पर हरे-भरे आम के पेड़ों की पीली मंजरियों से लदी हुई, के झोंकों से झुकती हुई डालियों के ऊपर बैठे हुई लाल नेत्रवाली काले रंग की कोयल स्वर में कूक रही है वह हुआ प्रकृति का संश्लिष्ट वर्णन। शब्द का अर्थ है कवि समस्त आवश्यक पदार्थों का एकत्र आग्लिगन करकर इतना सुन्दर वर्णन करता है कि प्रकृति का चित्र रंगों के सामने प्रत्यक्ष हो उठता है। भारतीय साहित्य में प्रकृति-वर्णन का संश्लिष्ट रूप परम्परा से किया गया, पाया जाता है। संस्कृत के मान्य कवियों वाल्मीकि व्यास, भवभूति आदि ने प्रकृति के इसी रूप का चित्रण अपने नाट्य ग्रन्थों में अत्यन्त सूक्ष्मता, मार्मिकता तथा स्निग्धता के साथ किया है।

प्रकृति का निरीक्षण प्राकृतिक दृश्यों के यथार्थ चित्रण के लिए कवि में निरीक्षण शक्ति का होना अत्यन्त आवश्यक है। प्रकृति नानारूपात्मक होती है। उसके इन रूपों का सूक्ष्म अवलोकन कर जो कवि अपनी शब्द तूलिका के द्वारा इनका चित्रण करता है, वही वास्तविक कवि है। हमारे प्रेम कवि भवभूति में यह निरीक्षण शक्ति प्रचुर मात्रा में उपलब्ध होती है। कवि ने अपनी रचनाओं में प्रकृति के अनेक पक्षों का विवरण प्रस्तुत किया है। सचमुच सच्चा कवि वही होता है जिसका मन प्रकृति के नाना रूपों में रमता है जो केवल प्रकृति की सुषमा, कोमलता तथा सुन्दरता के ही उपर रीस्ता है वह क्या प्रकृति का सच्चा प्रेमी माना जा सकता है प्रकृति की मृदुलता के ही समान प्रकृति के उस भाव भ्रंकरता, कठोरता और विषमता के द्वारा भी जिस व्यक्ति का चित्र विस्फारित होकर आह्लाद का अनुभव करता है इम उसे ही सच्चा प्रकृति प्रेमी मान सकते हैं। महाकवि भवभूति का प्रकृति वर्णन प्रकृति के सौम्य पक्ष के निलास की मधुर झाँकी तो प्रस्तुत करना ही है, साथ ही प्रकृति के उस रूप का भी वर्णन अपने काव्य में सूक्ष्मता से करके पाठकों के हृदय को आह्लादित करता है। कवि के लिए चित्र को रंगीन बनाने की नहीं जरूरत होती है। कवि चित्रकार होता है चित्रकार अपनी तूलिका से चित्र में रंग भरता है और कवि अपनी लेखनी से शब्दों के माध्यम से वर्णमय चित्र की योजना करता है। इस कार्य में संश्लिष्ट चित्र की चारुता बड़ी मुग्धकारिणी होती है। इसका प्रत्यक्ष उदाहरण हमें भवभूति के इस सुन्दर श्लोक में मिलता है—

यह समदशकुत्ता क्रान्त वालीरवीरूत
प्रसव—सुरभि—शीत रवच्छतोया वहिन्त ।
फलभरपरिणामश्याम जम्बूनिकरज

संस्कृत कवियों के प्रकृति चित्रण में एक बात और यातव्य है। संसार के समस्त पदार्थों में चेतना का साक्षात्कार करने वाले कवियों की दृष्टि में बाहन प्रकृति सजीवता की मूर्ति है। हमारे कवियों ने वनलक्ष्मी और वनदेवता की कल्पना की है और चराचर विश्व में व्याप्त एक प्रकृति का दर्शन तथा उनकी अब्यता सूचित करने के लिए उसे देवी के रूप में अंकित किया। प्रकृति तथा मनुष्य दोनों का संबंध इतना प्राचीन तथा मार्मिक है कि मनुष्य प्रकृति के सहयोग तथा सहानुभूति के अभाव में पनप नहीं सकता। उसका जीवन एकांगी हो जाता है तथा वह अपने

उद्देश्य की पूर्ति में सफल नहीं होता। महाकवि अवभूति ने अपने उत्तररामचरित में वासन्ती नाम से वन देवता नाम रूप में अंकित किया है। सीता के ऐनगध हृदय भी साक्षिणी वासन्ती उगली अकृत्रिम सुहृदा है। राम के द्वारा सीता अरित्याग रूपी निर्मन अत्याचार को सुनकर वह क्रुद्ध हो जाती है और रामचन्द्र को रलाटना देते हुए वह उनकी कठोर भर्त्सना करती है वासन्ती के उलाहने में इतकी मर्मरपशितों वाते है कि राम का हृदय दुःख तथा आशंका के आघात थे कोप उठता है। वनदेवता वासनो का वह सुन्दर चित्र अवभूति की कोमल कला का विलास है। मनुष्य से अगम्य तथा असाध्य कार्य का सम्पादन कर वनदेवता को मानवहृदय के साथ गहरी सहानुभूति एकतानता तथा एकसूत्रता का परिचय बड़े ही मर्मस्पर्शी शब्दों में चित्रित किया गया है। भवभूति ने प्रकृति को मानव जीवन की शोधिका के रूप चित्रित किया है। ये महाकवि प्रकृति के उसरूप के ही देखने वाले तथा वर्णन करने वाले कही हैं, प्रत्युत प्रकृति के अन्नराल में विराजमान व्यवस्था अपराध मार्जन और कालुसूत्र विभंजना शक्ति के भी है।

प्रकृति मानव की चिर सहचरी है उसका मानव जीवन के साथ आदि काल में ही सम्बन्ध नहीं है। भारतीय जनजीवन के हम प्राकृतिक उपादानों से पृथक नहीं सकते। भारतीय जनजीवन प्राकृतिक उपादानों के साथ पूर्णतया अनुस्मृत है। वैदिक मन्त्र द्रष्टाओं ने भी प्रकृति सुन्दरी के सुन्हरे अचल में ही विराजमान होकर साममायन का स्वर झुकृत किया था। भारत की प्राकृतिक सरचना अत्यन्त सजीव एवं सुन्दर है। अतः भावुक कवि का उसके पति आवृत्त होना सर्वथा सवाभाविक है। यही कारण है कि यहाँ के प्राय सभी कवियों ने प्रकारण प्रद्धति के साथ अपना सम्बन्ध अवश्य हो महाकवि भवभूति भारतीय परम्परा के विशुद्ध कवि है। वहाँ है कि उनकी कृतियों में प्राकृतिक तत्वों से प्रभावित भारतीय जनजीवन अपने सहज रूप में प्रतिनिधित हुआ है। इसी से उनकी कृतियों में प्रवृत्ति अपने स्वाभाविक विलास को लेकर स्पन्दित हो उठी है।

महाकवि भवभूति ने प्रकृति के साथ तादाम्ब की स्थापना की है। वे प्रकृति को सजीव तथा मानवीय भावनाओं से परिपूर्ण मानते है। उनके अनुसार मानव के ही समान वह भी सुख तथा दुःख का अनुभव करती है। वह मानव जगत के साथ पूर्णतया सम्बन्धित है। मनुष्य के दुःख-सुख में वह सहयोग करती है। इस प्रकार मनुष्य तथा प्रकृति एक दूसरे के लिए पूरक का कार्य करते है। यद्यपि नाटक में कवि को प्रवृत्ति चित्रण का स्वातन्त्रता नहीं रहता जितना महाकाव्य में। फिर भी महावि भवभूति ने प्रकृति चित्रण के प्रति अपने सहज स्नेह को दिखलाते हुए अपने टीलों नाटकों में अनेक स्थानों पर प्रकृति का अवसरानुकूल चित्रण किया है। महाकवि भवभूति के प्रकृति चित्रण की यह असाधारण विशेषता है कि उन्होंने उसके कोमल एवं रूक्ष दोनों पक्षों को यथावसर चित्रित किया है। इस विषय में ने किसी से प्रभाव होकर उसकी ओर आकृदट नहीं हुए है। इस प्रकार प्रकृति चित्रण में उन्होंने सगे और सौतले भाव के प्रश्रय नहीं दिया है। उनके प्रकृति चित्रणों से ऐसा लगता है कि उन्होंने प्रकृति का अत्यन्त निकट से साक्षात्कार किया है। इस सन्तिकटता से ही वे उसके साथ आत्म संबंध स्थापित करते है।

महावीरचरित तथा मालतीसाधव में प्रायः अवसरानुकूल प्रकृति का चित्रण आलम्बन रूप में किया गया है। मालतीसाधव में हमें प्रकृति का उद्दीपन रूप भी मिलता है। उत्तररामचरित में मानव का प्रकृति के साथ निष्ठ सम्बन्ध दिखाई देता है। उत्तररामचरित को प्रकृति सांख्य की तरह निकृति का रूप धारण कर लेती है। उसकी यह निकृति उस समय स्पष्ट होती है जबकि वह स्वयं मानवीय रूप को धारण कर रंग मंच पर उपस्थित होती है। वह केवल रंगमंच पर ही उपस्थित नहीं होती है अपितु मानव सुलग व्यापार में प्रवृत्त होती है यही कारण है कि वह नाटक के अन्यान्य पात्रों के साथ सहानुभूति दिखलाती है, सहायता करती है और उनके सुख-दुःख में भागोदार बनती है,

भगवती वसुन्धरा भागीरथी, तमसा, मुरला, गोदावरी तथा वनदेवी वासन्ती इस नाटक के उत्कर्ण में अत्यन्त सिद्ध होती है।

उत्तररामचरित नाटक का प्रारम्भ हो अयोध्या के वैभव सम्पन्न राजप्रसाद से होता है परन्तु कवि का कोमल हृदय वहाँ अधिक समय तक नहीं ठहर पाता और वह प्रकृति सुन्दरी के कोड में सहसा ही पहुँच जाता है। तभी तो कवि चित्र वीषिका में अनेकानेक प्रकृति के सुन्दर दृश्य प्रस्तुत करता है। तपोवन, प्रसवण पर्वत पंपासरोवर तथा गिरि है रमजीक दृश्य राग कहते हैं—

राम—देवि पर रमजीयमेरसर

द्वितीय अंक में कवि ने प्रकृति के रमणीक और दोनों रूपों के प्रस्तुत किया है। इस विषय में वे पूर्ण सफल हुए हैं। प्रकृति के मनोरम रूप का दर्शन निम्नलिखित श्लोकों में देखा जा सकता है—

एतत एव विरनो विसवन्मचुरा

स्तान्येव मत्तहारिणानि वनस्वलानि ।

आमंजुवंजुललताति च

नीरध्रनीलनिचुलानि सरित्तटानि ।

मेहामालेव यश्चायमारादिव विभाव्यते ।

गिरि प्रस्रवण सोऽभमत्र गोदावरी नदी ।।³

प्रकृति के रूक्ष एवं सभावह रूप का दर्शन निम्नलिखित गद्य पद्यांश में देखा जा सकता है—

एतानि श्वलु सर्व भूतरोमहर्षणाणान्मुन्मत्तचण्डश्वापदकुलक्रान्तविकट गिरिगटवराणि जनस्थानपर्यन्तदीर्घारण्चानि दक्षिणा दिशमभिवर्तन्ते तथाहि—

निष्कूजस्तिमिता क्वचित्त्वर्वाचदपि प्रोच्चण्डसवस्वना

स्वेच्छारखुप्तग भीर भोग भुजगश्वासप्रदीप्ताग्नयः ।

सीमानः प्रदरोदरेषु विरलस्वल्पाम्भसो यास्वयां

तृष्यन्दिः प्रतिसूर्चकैरजगरस्वेदद्रव पीयते ।।⁴

भवभूति की प्रकृति निरीक्षण की सूक्ष्म दर्शिता का ज्ञान भी इसी अंक में हो जाता है, अनेक वर्षों के पश्चात् राम जब पंचवटी के पार्श्ववर्ती भागों का भवलोकन करते हैं तो वे प्रकृति के परिवर्तित रूप को देखकर इस प्रकार कहते हैं—

पुरा यन सोतः पुलिनमधुना जप सरितां

विपर्यासे यातो धनविरज भाष अतिरूहाम् ।

बहोर्दृष्टं कालादपरमिव मन्ने वनानिदं

निवेशः शैलानां तदिदमिति बुद्धि हृदयति ।।⁵

यहाँ महाकव भवभूति ने प्राकृतिक वाक्यों को एक वैज्ञानिक की तरह चित्रित किया है। इसी प्रकार द्वितीय अंक के अन्त में नदियों के पवित्र संगम का सुन्दर चित्रण किया है।

तृतीय अंक में तो प्रकृति चित्रण पराकादठा पर ही पहुँच जाता है। इस अंक में कवि ने प्रकृति का मानवीकरण का उसे अद्भुत रूप में प्रस्तुत किया है। यहाँ तमसा, मुरला और वनदेवी वासन्ती मानव शरीर में रंगमंच पर आती है।

आश्चर्य का विषय तो यह है कि सीता देवी भगवती भागीरथी के पावन क्रोड में अपने पुत्रों को जन्म देती हैं। वे स्वयं ही दोनों पुत्रों को स्तन्यत्याग के पश्चात् महर्षि वाल्मीकि को सौंपती हैं। इस अंक में तो प्रकृति और पुरुष समवेत रूप में एक परिवार के रूप को धारण कर लेते हैं। वन्य करिकलभ सीता का स्नेहपात्र पुत्र है। राम उसके कान्तानुवृत्तिचातुर्य का वर्णन करते हुए इस प्रकार कहते हैं—

लिलोप्श्वातमृणालकाण्डकवलच्छेदेणु संपादिताः
पुष्यपुष्करवासितस्य पायसो गण्डूणसंक्रान्तयः।
सेकः शीकरिण करेण निहितः कामं विरागे पुन
र्यत्स्नेहादनरालनालनलिनीपत्रातपत्रं धृतम्।।⁶

अपनी प्रिय सहचरी सीता के द्वारा परिवर्धित गिरि मचूर को राग को दिश्वलाती हुई बासन्ती इस प्रकार कहती है—

अनुदिवसमवर्धयटिप्रया ते
समचिरनिर्गतमुग्धलोलबर्हम्।
मणिमुकुट इवोच्छिष्वः कदम्बे
नदति स एथ वधू सश्वः शिष्वण्डी।।⁷

जिस मयूर को सीता ने अपनी तालियों को बाजार नचाया था, उसके प्रति राम का हार्दिक अनुराग होना स्वाभाविक ही है।

राम के दण्डकारण में पहुँचने पर वासन्ती को अत्यधिक हर्ष होता है और वे अन्य वृक्ष, वायु एवं पक्षियों से निवेदन करती है कि मकरन्द की वृद्धि करने वाले वृक्ष फूल और फलों से अर्ध्य हैं। विकसित कमलों के सुगन्ध वाले वन के वायु बहें। अनुराग युक्त कण्ठवाले पक्षी मधुर कलरव करें। क्योंकि वे महाराज राम पुनः स्वयं वन में आये हुए हैं—

ददतु तरवः पुष्पैरर्ध्यं फलैश्च मधुश्च्यूतः
स्फुटितकमलामोदप्रायाः प्रवान्तु वनानिलाः।
कलमविरलं रज्यत्कण्ठाः क्वणन्तु शकुन्तयः
फनरिदमयं देवो रामः स्वयं बनगागतः।।⁸

यह श्लोक हमें महाकवि कालिदास के उस श्लोक का स्मरण दिला देता है जिसमें वे शकुन्तला के पतिग्रहण के समय पर वन्य वृक्षों से अनुज्ञा लेते हैं—

पातुं न प्रथम व्यवस्यति जलं चुदमास्वपीतेषु या
नादत्ते प्रियमण्डनापि भवतां स्नेहेन या पल्लवम्।
आधे वः कुसुमप्रसूतिसमये भस्या भवत्युत्सव
सेम भाति शकुन्तला पतिगृह सवैरनुशयताम्।।⁹

जिस स्थान के पशु-पक्षियों एवं वृक्षों से राम का पूर्व परिचय रहा है वे सब उन्हें बन्धु के समान लगते हैं। उनके प्रति अपनी मधुर भावनाके अभिव्यक्त करते हुए वे कहते हैं—

यत्र द्रुमा अपि मृगा अपि बान्धवो मे
यानि प्रियासहचरश्चिरमध्यवात्सम्।
एतानि तानि बहुकन्दरनिर्सराणि
गोदावरीपरिसरस्य गिरेस्तटानि।¹⁰

इस प्रकार हम देखते हैं कि तृतीय अंक में कवि ने मानव का प्रकृति के साथ अपूर्व सामंजस्य प्रस्तुत किया है। तृतीय अंक के इस प्राकृतिक व्यापार के कवि ने सम्पूर्ण नाटक को व्याप्त कर दिया है।

सप्तम अंक में नाटक के सुश्रवद पर्यवसान में ये प्राकृतिक तत्व ही सहयोग करते हैं। वास्तविकता तो यह है कि महाकवि भवभूति ने प्राकृतिक उपादानों को लेकर नाटक में अपूर्व उदात्तता लादी है। उन्होंने अपनी करुणा की सामान्य मूर्ति को प्राकृतिक उपादानों से समलंकृत किया है। जिस प्रकार से भभिज्ञानशाकुन्तल से प्रकृति को पृथक् कर देने पर शकुन्तला नहीं रहती है, उसी प्रकार उत्तररामचरित से प्रकृति को पृथक् कर देने पर रामसीतारूपी करुणा करुणा नहीं रहती है।

नाटक के कथानक की कल्पना में भी प्रकृति पूर्ण सहयोग करती है। निर्वासित सीता की रक्षा करने वाले प्राकृतिक तत्व ही हैं। गंगा और पृथ्वी ये दोनों पात्र अरुधती और कौशल्या के समान हैं। वनदेवता वासन्ती जहाँ एक ओर वन की लक्ष्मी है, वहीं दूसरी ओर नाटक की वृद्धि करने के कारण नाटक की लक्ष्मी है। महाकवि कालिदास प्रकृति का मानवीकरण करते हैं, परन्तु महाकवि भवभूति तो उसके द्वारा मानव साध्य कार्य करवाते हैं।

उत्तररामचरित के दृश्यों में भी प्रकृति का सुन्दर रूप मिलता है। प्रथम अंक में चित्रदर्शन में प्राकृतिक साज-सज्जा के दर्शन होते हैं। द्वितीय और तृतीय अंक तो प्रकृति से साक्षात् सम्बद्ध कर दिए गए हैं। चतुर्थ पंचम अंक की घटनाएं प्रकृति परिवृत्त महर्षि बाल्मीकि के आश्रमगपद में घटित होती हैं। छठे अंक की भी यही स्थिति है। सातवें अंक में तो गंगा के बालुकामय तट पर गभाँक के द्वारा राम और सीता के मिलन का दृश्य प्रस्तुत किया गया है। कवि ने प्रकृति के कोमल और रूक्ष दोनों ही पक्षों को स्वाभाविक रूप में प्रस्तुत किया है जिसका कथन उन्होंने स्वयमेव किया है—

‘स्निग्धश्यामाः क्वचिदपरतो भीषणायोगरूक्षाः’

इस प्रकार हम कह सकते हैं कि भवभूति का प्रकृति का चित्रण यथार्थ और स्वाभाविक है। उन्होंने बिना किसी परिवर्तन के प्रत्यक्ष देखे गए दृश्यों के उसी रूप में चित्रित किया है। इस सन्दर्भ में उन्होंने न तो पुरातन कवियों का अनुकरण किया है और न ही वे किसी से प्रभावित हैं। उनके प्रकृति चित्रण में मौलिकता, नवीनता, सरसता, स्वाभाविकता कमनीयता एवं भावुकता के दर्शन होते हैं। इस प्रकार उन्होंने अपनी प्रकृति सुन्दरी को सहज रूप में प्रस्तुत कर संस्कृत जगत् को एक नई दिशा प्रदान की है।

सन्दर्भ

1. उत्तररामचरितम् 3/16
2. त्रतैव 2/23
3. त्रतैव 1/24

4. त्रतैव 1/26
5. उत्तररामचरितम् 3/16
6. तत्रैव 3/18
7. तत्रैव 3/24
8. अभिज्ञानशाकुन्तलम् 4/7
9. उत्तररामचरितम् 3/8

रस-सूत्र और उसके व्याख्याकार

डॉ. भावना शुक्ला

संस्कृत विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

शोध आलेख सार— वाचिक, आंगिक एवं साप्तिक अभिनयों के द्वारा जो हमारी चित्तवृत्तियों का विशेष रूप से विभावन, अर्थात् ज्ञापन कराने वाले हेतु या निमित्त होते हैं, उन्हें ही विभाव की संज्ञा प्रदान की गयी है³ यहाँ चित्तवृत्तियों से स्थायी एवं व्यभिचारी नामक भाव ही अभिप्रेत हैं जिन्हें विभाव विभावित अथवा ज्ञापित कराते हैं। आलम्बन एवं उद्दीपन भेद से विभाव दो प्रकार होते हैं। उक्त चित्तवृत्तियों के विषयभूत विभाव आलम्बन कहे जाते हैं तथा भावों को उद्दीप्त करने वाले उन्हें समुत्तेजन प्रदान करने वाले विभाव उद्दीपन होते हैं।⁴ भावों के आलम्बन एवं उद्दीपन की कोई संख्या नियत नहीं है; नायकादि तथा देश-काल आदि भेद से वे कई प्रकार के हो जाते हैं।

मुख्य शब्द— वाचिक, आंगिक, साप्तिक, आलम्बन, उद्दीपन, विभावित, काव्यशास्त्र।

संस्कृत काव्यशास्त्र में रस सामग्री अथवा उपकरणों के आधार पर रसकाव्य की बाधा की गयी है। रस-सिद्धान्त के प्रथम आचार्य भरत मुनि ने सूत्र रूप में विभाग, अनुभाव एवं संचारिभाव के संयोग के रस निष्पत्ति को स्वीकृत किया है—

विभावानुभावण्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः।¹

भारत की दृष्टि में ये ही तीनों भाव सहृदय प्रेक्षकों के मन में वासना रूप से विद्यमान रति, हास, शीक, क्रोध, उत्साह, भय, जुगुप्सा एवं विस्मय नामक आठ स्थायी भावों को उदबुद करके उन्हें ही क्रमशः आठ नाट्यरस होते हैं—शृंगार, हास्य, करुण, रौद्र, वीर, भयानक, बीभास, एवं अद्भुत है।²

वाचिक, आंगिक एवं साप्तिक अभिनयों के द्वारा जो हमारी चित्तवृत्तियों का विशेष रूप से विभावन, अर्थात् ज्ञापन कराने वाले हेतु या निमित्त होते हैं, उन्हें ही विभाव की संज्ञा प्रदान की गयी है³ यहाँ चित्तवृत्तियों से स्थायी एवं व्यभिचारी नामक भाव ही अभिप्रेत हैं जिन्हें विभाव विभावित अथवा ज्ञापित कराते हैं। आलम्बन एवं उद्दीपन भेद से विभाव दो प्रकार होते हैं। उक्त चित्तवृत्तियों के विषयभूत विभाव आलम्बन कहे जाते हैं तथा भावों को उद्दीप्त करने वाले उन्हें समुत्तेजन प्रदान करने वाले विभाव उद्दीपन होते हैं।⁴ भावों के आलम्बन एवं उद्दीपन की कोई संख्या नियत नहीं है; नायकादि तथा देश-काल आदि भेद से वे कई प्रकार के हो जाते हैं। दुष्यन्त आदि अप्रय किंवा आलम्बन में रति आदि स्थायी भावों को सूचित करने वाले निकार अनुभाव कहलाते हैं।⁵ ने अनुभाव भ्रूविक्षेप, कटाङ्ग आदि आलम्बन के शारीरिक निकारों के रूप में प्रकट होते हैं। वाक् अंग तथा सत्व के माध्यम से रसानुकूल संचरण करने वाले विविध भावों को बभिचारी या संचारी की संज्ञा दी गई है।⁶ यथा—निर्वेद, ग्लानि, शंका आदि।

संस्कृत काव्यशास्त्र में इस रस-सूत्र (रस-सामग्री) का बड़ा ही सूक्ष्म विश्लेषण किया गया है। आचार्य भरत के मतानुसार जब रस भाव के सहायक उक्त तीनों भावों का संयोग हो जाता है, तो सहृदय सामाजिकों के हृदय में विशिष्ट रस की निष्पत्ति होती है। भरत में 'संयोग' एवं निष्पत्ति शब्दों की कोई स्पष्ट व्याख्या नहीं भी है। फलतः परवर्ती आचार्यों ने इन्हीं दो पदों के आधार पर रस सम्बन्धी मतों का बड़ा ही विशद एवं सूक्ष्म विवेचन प्रस्तुत किया है। इन आचार्यों में भट्टलोल्लट, शंकुक, भट्टनायक एवं अभिनवगुप्त काफ़ी महत्वपूर्ण हैं।

रस सूत्र के व्याख्याकारों में सर्वप्रथम भट्टलोल्लट का नाम आता है। इनका रस सिद्धान्त 'उत्पत्तिवाद' के नाम से विख्यात है। ये विभाव आदि को उत्पादक एवं रस को उत्पाद्य मानते हैं। जिस प्रकार घट रूप कार्य के लिए मृददण्डचक्र आदि हेतु भूत हैं, उसी प्रकार रस की उत्पत्ति में भी विभाव आदि कारण हैं। लोल्लट के इस सिद्धान्त पर मीमांसा का स्पष्ट प्रभाव है। उनके अनुसार रस नट या सामाजिकों के हृदय में उत्पन्न नहीं होता-राग, सीता, दुष्यन्त आदि पात्र ही मूलतः उसका अनुभव करते हैं। भ्रान्तिवश सामाजिक नट पर राम आदि का आरोप कर लेते हैं जिससे उन्हें भी क्षणिक आह्लाद-रामादिगत रस की प्रतीति हो जाता है। सामाजिकों के हृदय में रस की मूल स्थिति न मानना तथा रस के साभ विभाव आदि का कार्यकारण सम्बन्ध बताना लोल्लट के रस सिद्धान्त की प्रधान सीमाएँ हैं।

भट्टलोल्लट के बाद शंकुक आते हैं जिनका रस सम्बन्धी मत अनुमितिवाद के नाम से जाना जाता है। ये नैयायिक थे, अतः इनके सिद्धान्त पर भी न्याय-दर्शन की स्पष्ट छाप दिखाई पड़ती है। इनके अनुसार विभाव आदि रस की अनुमित कराते हैं-जैसे-पर्वत पर धुआँ देखकर पर्वत स्थित अग्नि की अनुमिति होती है, वैसे ही नट में राम आदि के से अनुभव आदि को प्रत्यक्ष करके हम वहाँ रस का अनुमान कर लेते हैं। अतः शंकुक की दृष्टि में विभाव आदि एवं रस में उत्पाद-उत्पादक भाव न होकर अनुमाप्य-अनुमापक भाव है। इस सिद्धान्त के सूक्ष्म परीक्षण से यही निष्कर्ष निकलता है कि शंकुक भी रस की वास्तविक स्थिति अनुकार्य राम आदि पात्रों में ही मानते हैं, हाँ सामाजिकों के हृदय में उसका सर्वथा अभाव नहीं दिखाते।

रस-सूत्र के तीसरे व्याख्याकार आचार्य भट्टनायक हैं जिनका सिद्धान्त मुक्तिवाद के नाम से प्राख्यात है। इनके अनुसार विभावादि रस के भोजक तत्व है, रस भोज्य है। वे अपने मत के पुष्टि हेतु काव्य के दो नये व्यापारों की उद्भावना किए हैं-भावकत्व और भोजकत्व। अभिधा द्वारा काव्य में शब्दार्थ का बोध होता है, आवकत्व द्वारा सहृदय-हृदय के व्यक्तिगत राष्ट्रषजन्य अज्ञान की निवृत्ति हो जाती है-उसमें 'स्व' एवं 'पर' का भाव नष्ट हो जाता है तथा विभाव आदि का साधारणीकरण हो जाता है। भट्टनायक रस को भोग्य या आस्वाद्य मानते हैं, आस्वाद रूप नहीं। इन्होंने साधारणीकरण के रूप में एक नवीन काव्यमूल्य का उद्घाटन किया है। इनका मत सांख्या दर्शन से प्रभावित है।

अभिनव गुप्त के भट्टनायक के रस सिद्धान्त को ही आधार बनाकर व्यक्तिवाद की स्थापना की। अभिनव गुप्त के व्यक्तिवाद के रूप में रस-सिद्धान्त अपने चरम उत्कर्ष को प्राप्त हो गया। अभिनवगुप्त रस को ध्वनि का ही एक प्रमुख भेद मानकर रस को योग्य मानते हैं तथा उसे या लक्षण के द्वारा प्रतीत मानकर व्यंजनावृत्ति के द्वारा अभिव्यक्त सिद्ध करते हैं। इस प्रकार उनकी दृष्टि में विभाव आदि रस के अभिव्यंजक हैं और रस अभिव्यंग्य है। उनके मत पर शैवाद्वैत का स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है।⁷ उन्होंने रस को ब्रह्मस्वादसहोकर कहा है तथा उसे सहृदय हृदय सवेध बताया है। डॉ. नागेन्द्र के शब्दों में अभिनव के रस विवेचन की एक प्रमुख सिद्धि है समष्टिगत रस की

प्रकल्पना। अभिनव का दर्शन मूलतः व्यक्तिवादी है, किन्तु उन्होंने रस-चक्र की पूर्णता अन्ततः सामूहिक रस-चेतना में ही सिद्ध की है। जिस सामाजिक कलानुभूति की स्थापना आधुनिक युग में साम्यवाद अथवा समाजवाद के प्रभाव द्वारा हुई है, अभिनव ने अपने ढंग से उसका अपूर्व व्याख्यान किया है।⁸

रस की समर्थ निष्पत्ति तभी संभव है जब लेखक के पास न केवल गहन अनुभूतियाँ हों, वरन् उन्हें बागी प्रदान करने की सामर्थ्य एवं कला भी हो। कवि के पास जब तक अपनी अनुभूतियाँ नहीं होगी, जब तक वह स्वयं ही अपनी अस्मिता का आस्वादन नहीं कर पायेगा और जब तक वह अपने गहन भावों को सहृदय-हृदय तक सम्प्रेषित करने की कला से अभिज्ञ नहीं होगा, तब तक उसके काव्य का रसास्वादन हो ही नहीं सकता।⁹ काव्यगत रस वस्तुतः अपने मूल रूप में कवि के हृदयगत रस का ही प्रक्षेप होता है—नीरस हृदय से सरस वाणी के उद्रेक असम्भव है। रस वास्तव में अनुभूति की तन्मयता का ही वाचक है—कोई कवि जितना ही—‘स्वकीय’ अनुभूतियों की गहनता में उतरा होगा, अपने सहृदय पाठकों या सामाजिकों के मन में वह उतना ही रस भावों की उद्दीरित करा सकेगा। हो यह बात अलग है कि केवल अनुभूतियाँ ही पर्याप्त नहीं हैं, उकनी अभिव्यक्ति एवं सम्प्रेण का माध्यम भी उतना ही हृदयग्राही एवं सशक्त होना चाहिए।

संदर्भ सूची

1. नाट्यशास्त्र, पृ. 71
2. वही, 5:15, 17
3. भाव इति कस्मादुच्यते। विभावो विज्ञानार्थः। विभाव कारण निमित्त हेतुरिति पर्यायाः। विभाव्यतेऽनेन वागंसत्वाभिनया इति विभावः। यथा विभावितं विज्ञातमित्यर्थान्तरम् नाट्यशास्त्र, पृ. 80
4. एवं यस्याश्चित्तवृत्तेर्यो विषयः स तस्या आलम्बनम्। निमित्तानि चोद्दीपकानीति बोध्यम्—दशरूपक, पृ. 33
5. अनुभावो निकारस्तु भावससूचनात्मकःदशरूपक 4:3
6. व्यभिचारिण इति कस्मादुच्यन्ते? विअभि इत्येतावुपसर्गौ। चर गतौ धातु। धात्वर्थवांगसत्त्वोपेतान् विविधमभिमुखेन रसेषु चरन्तीति व्यभिचारिणः। नाट्यशास्त्र, पृ. 84
7. स्व.शा., पृ. 115
8. रस—सिद्धान्त, पृ. 175
9. वागंगमुखरागैश्च सत्त्वेनाभिनमेन च। कवेरन्तर्गतं भावं भावयन् भाव उच्यते।

वेदों में शान्ति की अवधारणा महर्षि दयानन्द के परिप्रेक्ष्य में

चन्द्र शेखर (शोधच्छात्र)

संस्कृत विभाग, जा.मि.इ., नई दिल्ली-25

ई-मेल: shekharkv2@gmail.com

प्रस्तावना -

‘शमु उपसमे’ धातु से ‘इन’ प्रत्यय लगने पर शान्ति पद सिद्ध होता है। जिसका अर्थ है- मानसिक सुख, निरोग, सन्ताप से निवृत्ति एवं भद्र आदि। वेद के शान्ति करण पाठ में प्रार्थना है, कि ब्रह्माण्ड के समस्त पदार्थ अथवा दिव्य शक्तियां हमारे और अन्य सभी के लिए शुभकारी हों, यही शान्ति है। शान्ति सामाजिक, धार्मिक, प्राकृतिक तत्वों में सन्तुलन विशेष है। 19 वीं शताब्दी में कुछ ऐसे गणमान्य व्यक्तियों ने भारत में जन्म लिया जो कि युग द्रष्टा एवं समाज सुधारक रहे हैं, जिनमें से महर्षि दयानन्द सरस्वती एक हैं। जिन्होंने अपने जीवन के समस्त भौतिक सुखों को छोड़कर वैदिक ज्ञान की भानु परछाई और काली घटाओं के तुल्य मिथ्या ज्ञान की मेघमाला को ज्ञान मित्र के तीखे बाणों से सर्वथा छिन्न-भिन्न करने का प्रयत्न किया। महर्षि दयानन्द सरस्वती ने वेदों को अपना आदर्श-ग्रन्थ माना है और महर्षि मनु व योगेश्वर श्रीकृष्ण को अपने उपदेशों एवं पुस्तकों में महत्वपूर्ण स्थान दिया है। महर्षि दयानन्द सरस्वती ने जिस ज्ञान को अपनी पुस्तकों में प्रकाशित किया है उसका आधार वेद है। महर्षि की पुस्तकों का सत्य ज्ञान प्राप्त करने में अतिशय महत्व है ठीक वैसे ही जैसे उनकी वाग्मिता तथा विद्वत्ता युक्त उपदेशों का महत्व है। उनके उपदेशों में जहां ईश्वर, मोक्ष, धर्म, भक्ति, वेद, यज्ञ, शान्ति, सत्य स्वरूप, पुनर्जन्म, वर्णाश्रम धर्म और संस्कारों का विशेष प्रतिपादन पूर्वक प्रमाणित किया गया है। जिसे आधार मानकर मेरे इस शोध पत्र का विषय ‘वेदों में शान्ति की अवधारणा महर्षि दयानन्द के परिप्रेक्ष्य में’ निर्धारित है। दयानन्द जी के उपदेश संग्रह एवं उनकी पुस्तकों में शान्ति का स्वरूप हमें दो रूपों में देखने को मिलता है, एक तो व्यक्तिगत शान्ति दूसरा राष्ट्रीय शान्ति। जब हम व्यक्तिगत शान्ति की चर्चा करते हैं तो शान्ति का अर्थ हम तीन प्रकार के दुखों के नाश से लेंगे जैसे सांख्य में आदिभौतिक, अध्यात्मिक और आदिदेविक इन तीनों प्रकार के दुखों का नाश ही मोक्ष है।¹ जिससे निवृत्ति को भारतीय दार्शनिक मतों में विभिन्न विधियों से जाना है। जब हम शान्ति की अवधारणा राष्ट्रीय शान्ति के रूप में देंगे तो यह अनुशासन के रूप में देखी जाएगी। राष्ट्र में किस प्रकार अनुशासन स्थापित हो अर्थात् समाज के नियमों या कानूनों का पालन करें, जिससे कि शान्ति स्थापित रहे। इस शोधपत्र में शान्ति के इन दोनों पक्षों को महर्षि दयानन्द के मतानुसार वेदों को आधार ग्रन्थ मानकर विवेचित् करेंगे।

¹ सांख्यकारिका

वेद एवं शान्ति परिचय -

महर्षि दयानन्द सरस्वती का मानना है कि वेद अपौरुषेय है। वेद अर्थात् ज्ञान, वेद अर्थात् विद्या, ज्ञान या विद्या यह संपूर्ण सृष्टि पदार्थों के बीच उत्तम है। ज्ञान सुख का कारण है और ज्ञान के बिना सुख कारक पदार्थ भी दुख कारक होता है, क्योंकि ज्ञान के बिना पदार्थ की योग्य योजना करते नहीं बनती। अन्ततः ज्ञान ईश्वर का ही रूप है। अनन्त यह उसकी संज्ञा है। परमेश्वर मनुष्य को विद्या का प्रकाश करता है सो वही प्रकाश वेद है। मनुष्य इस अनन्त ज्ञान का अर्थ योग्य अधिकारी है किन्तु इस ज्ञान की उत्पत्ति मनुष्य से नहीं है। दयानन्द जी के मत से प्रभावित लोगों के समूह को उन्होंने आर्य समाज नामक एक सूत्र में बांधा है। आर्य समाज के लिए बनाए १० नियमों में दयानन्द जी ने सर्वाधिक महत्व वेद को देते हुए प्रथम नियम में कहा है कि 'वेद सब सत्य विद्याओं का पुस्तक है वेद का पढ़ना पढ़ाना सुनना सुनाना सभी आर्यों का परम धर्म है।'² इसी नियम से स्पष्ट होता है कि दयानन्द जी वेदों के प्रति कितने निष्ठावान हैं। उन्होंने इस समाज के ध्येय वाक्य से स्पष्ट कर दिया है, कि शान्ति केवल सहन करना मात्र नहीं है अपितु दुष्टों का यथा योग्य प्रतिकार अनिवार्य है यह मन्त्र वेद का सन्देश भी है- इन्द्रं वर्धन्तो अमुरः कृण्वन्तो विश्वमार्यम्। अपन्नन्तो अरावणः।³ आधुनिक काल में शान्ति का अर्थ अहिंसा को लिया जाता है किंतु वेद एवं दयानन्द सरस्वती जी की मान्यता केवल अहिंसा शान्ति नहीं है या व्यापक अर्थ में यूँ कहें शान्ति भद्र का पर्याय है, न कि अहिंसा का। अहिंसा शान्ति का एक पक्ष मात्र है। तभी तो वेद में कहा है-

ॐ द्यौः शान्तिरन्तरिक्षं शान्तिः, पृथ्वी शान्तिरापः शान्तिरोषधयः शान्तिः।

वनस्पतयः शान्तिर्विश्वे देवाः शान्तिर्ब्रह्म शान्तिः, सर्वे शान्तिः, शान्तिरेव शान्तिः।

सा मा शान्तिरेधि॥ ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः॥⁴

हे प्रभु आपकी कृपा से हमारे लिए द्युलोक सुख शान्ति कारक हो, पृथ्वी सुख शान्ति कारी होवे, जल सुख शान्ति कारी होवे, औषधियां सुख शान्ति कारी हो, वनस्पतियां वृक्ष-पौधे आदि सुख शान्ति कारी हो, सब दिव्य शक्ति युक्त पदार्थ अथवा सब विद्वान् सुख शान्ति कारी होवें, वेद ज्ञान सुख शान्ति कारी हो, जगत् के शब्द जड़ चेतन पदार्थ सुख शान्ति करी हो, जीवन में शान्ति ही शान्ति प्राप्त हो और वह प्राप्त शान्ति बढ़ती ही रहे⁵ अर्थात् संसार और जीवन में सर्वत्र शान्तिमय वातावरण हो और वह निशदिन बढ़ता रहे। इस प्रकार वेद के इस मंत्र से शान्ति को स्पष्ट किया गया है, जिसका केवल सार सांसारिक हिंसा से मुक्ति ही शान्ति नहीं है अपितु सभी जड़ चेतन जो जो पदार्थ मनुष्य से संबंधित हैं मनुष्य से किसी न किसी रूप में जुड़े हुए हैं उन सब से मनुष्य का कल्याण होना ही शान्ति है। भद्र की कामना इस मंत्र के अंदर की गई है। वेद का यह मंत्र स्पष्ट संदेश देता है कि मनुष्य शान्ति प्रिय प्राणी है और वह हमेशा शान्ति की खोज में प्रयासरत रहता है। अतः यहां पर परमेश्वर से शान्ति की कामना की गई है, इसी शान्ति के प्रसंग में वेद में कहा है-

² सत्यार्थप्रकाश

³ ऋग्वेद ९-६३-५

⁴ ऋग्वेद ९-६३-५

⁵ दैनिक नित्यकर्म विधि

यतो यतः समीहसे ततो नो अभयं कुरू। शं नः कुरू प्रजायोऽभयं नः पशुभयः॥⁶

इस मन्त्र का पदार्थ सहित भावार्थ ऋग्वेदादि भाष्य भूमिका में महर्षि लिखते हैं पदार्थ आर्याभिविनय पुस्तक से लिया है। (यतः+यतः) जिस-जिस देश से (समीहसे) समयक् चेष्टा करते हो (ततः) उस-उस देश से (नः) हम को (अभयम्) भय रहित (कुरू) करो (शम्) सुख (नः) हमको (कुरू) करो (प्रजायः) प्रजा से (अभयम्) भय रहित (नः) हमको (पशुयः) पशुओं से।⁷ भावार्थ विस्तार से यह है- हे परमेश्वर! आप जिस-जिस देश से जगत् के रचना और पालन के अर्थ चेष्टा करते हैं, उस-उस देश से हमको भय से रहित करिए, अर्थात् किसी देश (स्थान) से हमको किञ्चित् भी भय न हो, वैसे ही सब दिशाओं में जो आपकी प्रजा और पशु हैं, उनसे भी हमको भयरहित करें तथा हमसे उनको सुख हो, और उनको भी हम से भय न हो तथा आपकी प्रजा में जो मनुष्य और पशुआदि हैं, उन सबसे जो धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष पदार्थ हैं, उनको आपके अनुग्रह से हमलोग शीघ्र प्राप्त हों, जिससे मनुष्य जन्म के धर्मादि जो फल हैं, वे सुख से सिद्ध हों।⁸ इस प्रकार शान्ति के व्यापक अर्थ को वेद में स्पष्ट प्रतिपादित किया है जो दयानन्द जी के विचारों से परिलक्षित होता है।

राष्ट्रीय भावना एवं शान्ति-

आचार्य चाणक्य ने कहा है कि यदि व्यक्ति राष्ट्रवाद से शून्य है, तो यह शिक्षक की असफलता है। व्यक्ति तो क्या देश की धरती का कण-कण राष्ट्र भक्ति की भावना से युक्त होना चाहिये यही शिक्षक की सफलता है। सचमुच राष्ट्र का निर्माता शिक्षक ही होता है वह कभी साधारण नहीं होता। शिक्षक की शिक्षा ही आदर्श नागरिकों का निर्माण करती है। अथर्ववेद में एक मन्त्र आया है जिसमें-

भद्रमिच्छन्तः ऋषयः स्वर्विदस्तपो दीक्षामुपनिषेदुरग्रे।
ततो राष्ट्रं बलमोजश्च जातं तदस्मै देवा उपसंनमन्तु॥⁹

राष्ट्रीय भावना में वेद कहता है, आरंभ में राष्ट्र का भाव नहीं था किंतु कालांतर में यह भाव विकसित हुआ। मनुष्य अपने-अपने कर्तव्य को समझते थे अतः वे अनाधिकार चेष्टा नहीं करते थे। अतः उस समय हम एक राष्ट्र के हैं ऐसा भाव जागृत ही नहीं हो सकता था। धीरे-धीरे जब मनुष्य की निकृष्ट प्रकृति ने उनकी उत्तम प्रकृति को दबा दिया और मनुष्य लोग स्वार्थ वश होकर अनाधिकार चेष्टा करने लगे तब एक संगठन की आवश्यकता हुई, जिससे कि वे शत्रुओं से अपनी रक्षा कर सके तब राष्ट्र भाव की जागृति हुई। आरंभिक मनुष्य सृष्टि मूर्ख थी ऐसा नहीं है, अतः उसमें राष्ट्र भाव पैदा होना संभव है। संसार ने धीरे-धीरे जब उन्हें यह अनुभव दिया कि अपनी रक्षा के लिए एक संघ की आवश्यकता है, तब

⁶ यजुर्वेद ३६.२२

⁷ आर्याभिविनय

⁸ ऋग्वेदादि भाष्यभूमिका ई.प्रा.वि.

⁹ अथर्ववेद १९.४१.१

क्रमानुसार राष्ट्र भाव का उद्भव हुआ वेद को कौनसी कल्पना अभिमत है यह विचारणीय है। वेदों के स्वाध्याय से प्रतीत यही होता है कि वेदों में राष्ट्र भाव की उत्पत्ति पीछे से हुई है। इस मंत्र में स्पष्ट कहा है कि राष्ट्र पैदा किया जाता है, यह कोई नित्य वस्तु नहीं है। उसी जमीन और उन्हीं मनुष्यों के होते हुए भी एक समय में उस मनुष्य समुदाय को हम राष्ट्र कह सकते हैं और एक समय में नहीं कह सकते। जमीन राष्ट्र नहीं, मनुष्यों का जत्था राष्ट्र नहीं, एक जाति के मनुष्य राष्ट्र नहीं अपितु राष्ट्र एक और ही वस्तु है और इन मनुष्यों में पैदा की जा सकती है। उस वस्तु के होते हुए उसी जमीन पर रहने वाला वही मनुष्यों का जत्था राष्ट्र कहलाने योग्य हो जाएगा। अतः शान्ति के लिये दुष्टों का प्रतिकार आवश्यक है इसलिये राष्ट्र की कल्पना हुई है। वेद, गीता और दयानन्द जी मनुष्य को कर्म करने में स्वतन्त्र मानते हैं। जिस प्रकार राष्ट्र की उत्पत्ति की कल्पना है उसी प्रकार उस राष्ट्र की शान्ति की कल्पना शान्ति की कामना वेद में की गई है। राष्ट्रीय प्रार्थना के माध्यम से कहा है-

ओ३म् आ ब्रह्मन् ब्राह्मणों ब्रह्मवर्चसी जायतामाराष्ट्रे राजन्यः शूरऽइषव्योऽतिव्याधी महारथो जायतां
दोग्ध्री धेनुर्वोद्वाऽनड्वानाशुः सप्तिः पुरन्धिर्योषा जिष्णू रथेष्ठाः सभेयो युवास्य यजमानस्य वीरो जायतां
निकामे-निकामे नः पर्जन्यो वर्षतु फलवत्यो नऽओषधयः पच्यन्तां योगक्षेमो नः कल्पताम्॥¹⁰

उपरोक्त मंत्र के अंदर शान्ति की कामना करते हुए कहा गया है कि यह जो हमारा राष्ट्र है वह द्विज अर्थात् विद्वान् तेजस्वी लोगों से युक्त हो, यहां के शूरवीर क्षत्रिय ऐसे हो जो शत्रु दल का तथा समाज के अंदर असामाजिक तत्व है उनके विनाशक हों, यहां के पशु पक्षी आदि हमारे लिए हितकर हों, इस राष्ट्र की आधार नारीशक्ति हो, जितने भी वीर पुरुष हैं वे सभी सशक्त हों, यहां पर पर्याप्त मात्रा में वर्षा आदि हों, हमारी धरती फल फूलों से लदी हो, हमारी स्वाधीनता हमेशा बनी रहे इस तरह वेद के अंदर राष्ट्रीय शान्ति की कामना की गई है। इसी शान्ति को महर्षि दयानन्द सरस्वती ने अपने उपदेशों एवं लिखो में व्यक्त किया है। शान्ति के प्रसंग में जिस प्रकार शत्रु के विनाश के चर्चा आती है उसमें हिंसा रहित कार्यों का वर्णन है अर्थात् दूरदर्शिता देखते हुए वें व्यक्ति जो समाज के विरुद्ध आचरण करते हैं या धर्म विरुद्ध आचरण करते हैं उनका शमन अत्यावश्यक है। जिस प्रकार राष्ट्र की उत्पत्ति की कल्पना है उसी प्रकार उस राष्ट्र की शान्ति की कल्पना शान्ति की कामना वेद में की गई है। जिस प्रकार असामाजिक तत्वों के विनाश का वर्णन किया गया है ठीक उसी प्रकार वेद में सहनशीलता को भी पूरा महत्व दिया गया है। वेद में अथर्ववेद में कहा है-

हे प्रभु! मैं सहन करने वाला हूं। इस भूमि पर उत्कृष्टतर प्रसिद्ध हूं। मैं मुकाबले में आये हुए को सहने वाला हूं। प्रत्येक दिशा में प्रत्येक इच्छापूर्ति के लिये सब कुछ विशेषतया बार-बार सहने वाला ही होऊं। अर्थात् मनुष्य जब सभा समिति में जावे तब वह उस उपर्युक्त मन्त्र का जप करें सभा समिति में सहनशीलता रूप गुण की बड़ी आवश्यकता है। अपने पर की गई आलोचना को धैर्य पूर्वक सुन लेना तथा दूसरे की समालोचना धैर्य पूर्वक करना यह गुण प्रत्येक सभासद में होना चाहिए और मनुष्य में यह गुण तब तक नहीं आ सकता जब तक मनुष्य में सहनशीलता नहीं है। अतः सहनशीलता की बड़ी आवश्यकता है जिस प्रकार वीरता एक आभूषण है उसी प्रकार सहनशीलता भी मनुष्य का एक आभूषण है। वेद में हिंसा अहिंसा सहनशीलता इत्यादि को एक अनुपात के अंदर महत्व देते हुए हर परिस्थिति के अनुसार

¹⁰ यजुर्वेद २२.२२

मनुष्य को निर्णय लेने का उपदेश दिया है। इसी को महाराज मनु ने मनुष्य को मननशील कहा है महर्षि दयानन्द इन्हीं बातों को अपने उपदेश एवं लेखों में स्पष्ट करते हैं इस प्रकार महर्षि दयानन्द के शब्दों में वेदों में वर्णित राष्ट्रीय शान्ति की चर्चा की गई है तथा आगे हम सामाजिक शान्ति या व्यक्तिगत शान्ति की चर्चा करेंगे।

सामाजिक व्यक्तिगत शान्ति-

जब सामाजिक शान्ति की बात आती है उस समय हमारा ध्यान शान्ति को भंग करने वाले साधनों पर जाता है। उनमें सबसे प्रमुख क्रोध है और क्रोध के समान कोई आग नहीं है ऋग्वेद के अंदर कहा है-

परा हि मे विमन्यवः पतन्ति वस्य इष्टये। वयो न वसतीरुप॥¹¹

वेद मंत्र में यह कामना की गई है कि जैसे पक्षी अपने घोंसलों से उड़कर दूर चले जाते हैं वैसे ही क्रोधी व्यक्ति हमसे दूर चले जाएं। वेद में इस मंत्र में क्रोधी व्यक्तियों से दूर रहने की बात कही है ऐसा होने से धन की उपलब्धि होगी। धन से अभिप्राय अर्थ और यश दोनों की प्राप्ति से है। क्रोध का दुर्गुण न आने पाए मनुष्य का यह स्वभाव है कि वह जैसे व्यक्तियों के पास बैठता है वैसे ही शिक्षा ग्रहण करता है। वेद में कहा गया है कि क्रोध करने वाले दुष्ट जन मुझसे दूर चले जाएं क्रोधी जनों के दूर रहने से मनुष्य क्रोध की प्रवृत्ति नहीं बढ़ेगी इसलिए यह प्रार्थना की गई है। इस प्रकार क्रोध शान्ति को नष्ट करता है गीता में कहा है-

क्रोधात्भवति सम्मोहः सम्मोहात् स्मृतिविभ्रमः।
स्मितिभ्रंशात् बुद्धिनाशः बुद्धिनाशात् प्रणश्यति॥¹²

क्रोध से समोह, समोह से विभ्रम, विभ्रम से बुद्धि नाश और बुद्धि नष्ट होने से प्राणी स्वयं नष्ट हो जाता है। क्रोध मूढता से आरंभ होता है और पश्चात्ताप पर इसकी समाप्ति होती है। जब मनुष्य मूर्खता के कारण उल्टा सीधा आचरण कर बैठता है तो फिर पश्चात्ताप करना पड़ता है। इससे द्वेष, घृणा, दुख और अभिमान उत्पन्न होते हैं इसलिए इसे शान्ति का नाशक माना गया है। क्रोध के द्वारा व्यक्ति की मानसिक, सामाजिक और राष्ट्रीय शान्ति भंग होती है।

निष्कर्ष-

वि न इन्द्र मृधो जहि नीचा यच्छ पृतन्यतः।
अधमं गमया तमो यो अस्माँ अभिदासति॥¹³

¹¹ ऋग्वेद १.२५.४

¹² श्रीमद् भगवद्गीता

¹³ अथर्ववेद १.२१.२

हे राजन्! (इन्द्र) हमारे शत्रुओं को मार डाल। सेना लेकर हमारे ऊपर आक्रमण करने वालों को नीचे दबा दे। जो हमें दास बनाना चाहता है अथवा नष्ट करना चाहता है उस अधम पुरुष को मृत्यु का ग्रास बना दे। इस मंत्र में परमात्मा ने शासक को आदेश दिया है कि वह शत्रुओं को मार डाले। सेना लेकर चढ़ने वालों को रोक दें और हानि पहुंचाने वालों को अन्धकार में पहुंचा दें। प्रश्न यह उठता है कि जब परमात्मा धरती के सब वासियों का पिता है और हम सब उसकी संतान है तो फिर शत्रुओं को मार डालने और नीचे अंधकार में पहुंचाने की बात क्यों कही गई है। एक देश/राज्य विस्तार की लिप्सा से भौतिक लाभ के वशीभूत होकर भौतिक सुविधाओं के अभाव में अथवा सांप्रदायिकता के प्रसार के लिए किसी दूसरे देश पर आक्रमण कर देता है तो उसकी प्रतिक्रिया के रूप में दूसरे देश के शासक को शत्रुओं को मारने का उद्योग करना पड़ता है। वेद में ईश्वर को पिता, धरती को माता और धरती के सारे मनुष्य को एक परिवार मानकर सबको प्रेम पूर्वक रहने की प्रेरणा दी गई है। वेद में वसुधैव कुटुंबकम् का उपदेश है परस्पर अहिंसा पूर्वक रहने की प्रेरणा दी है। हम मन से किसी का अनिष्ट चिन्तन न करें, वाणी से किसी को दुख न दें और शरीर से किसी को कष्ट ना दें अर्थात् मनसा वाचा कर्मणा का उपदेश किया है। मन से किसी का अहित चिन्तन न करना, वाणी से किसी को दुख ना देना और शरीर से किसी को पीड़ा न पहुंचाना ऐसी वेद ने मनुष्य समाज को प्रेम पूर्वक रहने की प्रेरणा दी है। कुछ परिस्थितियों में हिंसा का विधान भी किया है यह तीन परिस्थितियां हैं- बाहरी आक्रमण, असामाजिक तत्वों का दमन और भयंकर विषैले जंतुओं का नाश। वेद में प्रेम पूर्वक रहने का उपदेश दिया गया है परंतु दुष्टों को दंड देने का विधान भी साथ-साथ किया गया है। इसके बिना शान्ति स्थापित करना सम्भव नहीं है।

पुष्पिका

- ❖ अथर्ववेदसंहिता, पं. जयदेव शर्मा, आर्य्य साहित्य मण्डल, अजमेर, राजस्थान १९८५
- ❖ मनुस्मृति, पं. तुलसीराम स्वामी, स्वामी प्रेस, मेरठ, २००५
- ❖ श्रीमद्भगवद्गीता : शाङ्करभाष्य, गीताप्रेस, गोरखपुर, २०१५
- ❖ सांख्य दर्शन, हिन्दीटीका, पं. श्रीराम शर्मा आचार्यः, संस्कृति संस्थान प्रकाशन, वेद नगर बरेली, २०००
- ❖ सांख्यकारिका, राकेश शास्त्री, संस्कृत ग्रन्थागार, ४६ संस्कृत नगर दिल्ली, २००४
- ❖ सत्यार्थ प्रकाश, महर्षि दयानन्द सरस्वती, आर्ष साहित्य प्रचार ट्रस्ट, दिल्ली २०१४
- ❖ ऋग्वेद संहिता, भाष्यकार : पं. जयदेव शर्मा, आर्य्य साहित्य मण्डल, अजमेर, राजस्थान २०१४
- ❖ यजुर्वेद भाष्यम्, भाष्यकार : महर्षि दयानन्द सरस्वती, आर्य्य साहित्य मण्डल, अजमेर, राजस्थान २०१४
- ❖ आर्याभिविनय, महर्षि दयानन्द सरस्वती, आर्य्य साहित्य मण्डल, अजमेर, राजस्थान २०१४
- ❖ वैदिक नित्यकर्म एवं पञ्चमहायज्ञ विधि, आचार्य सत्यानन्द नैष्ठिक, सत्यधर्म प्रकाशन, रोहतक, हरयाणा २००९
- ❖ वैदिक जीवन, विश्वनाथ वेदालङ्कार, रामलाल कपूर ट्रस्ट, सोनीपत, हरयाणा १९८५
- ❖ वेद सन्देश, प्रो. रामविचार, विजयकुमार गोविन्दराम हासानन्द, दिल्ली १९९९
- ❖ उपदेश मञ्जरी (पूना में दिये गये व्याख्यान), सार्वदेशिक आर्य प्रतिनिधि सभा, दिल्ली १९९३
- ❖ ऋग्वेदादि भाष्य भूमिका, महर्षि दयानन्द सरस्वती, सार्वदेशिक आर्य प्रतिनिधि सभा, दिल्ली २०००

.....

सुस्थसमाजनिर्माणे गीतोक्तवर्णाश्रमस्य योगदानम्



डॉ. प्रदीप कुमार वाग्

सहायकाचार्यः, साहित्यविभागः,

राष्ट्रीयसंस्कृतविद्यापीठम्, तिरुपतिः,

सारांशः— ब्रह्मचर्याश्रमः, गृहस्थाश्रमः, वानप्रस्थाश्रमः तथा सन्यासाश्रमश्च इति भेदेन समाजे चत्वारः वर्णव्यवस्था कल्पिताः। वर्णव्यवस्थायां वर्णानां माहात्म्यं भजते। अतः वर्णव्यवस्थाविषये तथा वर्णाश्रमव्यवस्था विषये च भगवद्गीतायां प्रस्तुताः नैकेविचाराः मया सारल्येन शोधलेखे प्रस्तूयते।

मुख्य शब्द— ब्रह्मचर्याश्रमः, गृहस्थाश्रमः, वानप्रस्थाश्रमः, सन्यासः, गीता, समाजः।

शमानी प्रपा सहवोन्नभागः : समायुक्ते सह वो युनज्मि। सम्यञ्चोन्नि समर्यतारा ताभिमिवामितः इति अर्थवेदस्य वचनानुसारं समाजस्य आकारं विवृणुते। साधारणतः समाज इति शब्दश्रवणनैव मनसि प्रश्नः समायाति यत् कोऽयं समाजः इति। अतोच्यते मानवानां समूहः समाजः इति। तत्र च सम् + अच+घञ् इति व्याकरणव्युत्पत्त्या समाज इति शब्दः निष्पद्यते। तत्र समाजे चत्वारवर्णाः दृश्यन्ते। तदुक्तं गीतायाम् -चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः। अतः एतेषां वर्णानां कृते तत्र समाजे चत्वारः वर्णव्यवस्था अपि कल्पिताः। यथा ब्रह्मचर्याश्रमः, गृहस्थाश्रमः, वानप्रस्थाश्रमः तथा सन्यासाश्रमश्च । अतः वर्णव्यवस्थायां वर्णानां माहात्म्यं भजते। अतः वर्णव्यवस्थाविषये तथा वर्णाश्रमव्यवस्था विषये च भगवद्गीतायां नैके विचाराः दरीदृश्यते। तदित्थम् -

का नाम वर्णव्यवस्था -

वैदिककालादारभ्य भारतेऽस्मिन् वर्णव्यवस्था प्रसरीसर्ति । वर्णशब्देन किम् अभिप्रेतम् इति जिज्ञासायां वर्णो वृणोति: (निरुक्त)। मानवः स्वजीवन-निर्वाहार्थं यां कामपि वृत्तिम् आश्रयते, तदनुसारमेव तस्य वर्णनिर्णयः । प्रवृत्ति वैविध्यम् अनुरुध्य मानवशरीर-समालोचनपूर्वकं चातुर्वर्ण्यव्यवस्था प्रवर्तिता। मानवशरीरं चतुर्धा विभक्तुं शक्यते - १. शिरोभागः ज्ञानेन्द्रियमनोबुद्धिसमन्वितः, २. हस्तौ ग्रहणं दानादान-रक्षण-साधनभूतौ, ३. उदरप्रधानो मध्यभागः, पचनक्रियासम्बद्धोऽशितमन्नं रक्तादिरूपेण परिवर्त्य शरीरस्थितिसाधकश्च, ४. पादौ, गमनागमनादिसाधको शरीरस्थितिप्रवृत्तिप्रवर्तकौ च। एवमेव राष्ट्र समाजोऽपि चतुर्धा विभज्यते। यथा - १. ब्राह्मणो ज्ञानकार्य-सम्बद्धः, २. क्षत्रियो रक्षाकार्यसम्बद्धः, ३. वैश्यः कृषिवाणिज्यादिसम्बद्धः, ४. शूद्रः शुश्रूषाकार्यसम्बद्धश्च। एतदेवाभिप्रेत्या यजुर्वेदे (यजुर्वेदः, ३१-११) चातुर्वर्ण्यम् उल्लिख्यते -

ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीद् बाहू राजन्यः कृतः।

ऊरुः तदस्य यद् वैश्यः पद्भ्यां शूद्रो अजायत।।

गीतायां वर्णव्यवस्था -

श्रीमद्भगवद्गीतायामपि वर्णव्यवस्थाविषये सुविस्तृतरूपेण सुस्पष्टश्च भगवता श्रीकृष्णेनोक्तम्। तेषां वर्णानां विभागीकरणं कर्मणामाधारेणैव भवति। उक्तं यत् चतुर्थोऽध्यायस्य त्रयोदशश्लोके -

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः।

तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम्।।

तेषां चतुर्णां वर्णानां कर्मभेदविषयेऽपि गीतायां सारल्येन वर्णितमस्ति।

ब्राह्मणस्य कर्तव्यम् -

गीतायां मनुस्मृतौ च ब्राह्मणस्य कर्तव्यं निर्दिश्यते यद् अध्ययनम्, अध्यापनम्, यजनम्, याजनम्, दानम्, प्रतिग्रहः, शम-दम-शौच-क्षान्ति-क्षमा-आर्जवादि-गुणयुक्तत्वम्, ज्ञान-विज्ञानयोःसमुत्कृष्टत्वं च ब्राह्मणस्य कर्तव्यम्। तदाह गीतायाम् -

शमो दमस्तपः शौचं क्षान्तिरार्जवमेव च।

ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम्।।

मनुस्मृतौ यथा

अध्यापनमध्ययनं यजनं याजनं तथा।

दानं प्रतिग्रहश्चैव ब्राह्मणानामकल्पयत्।।

क्षत्रियस्य कर्तव्यम् -

प्रजानां संरक्षणम्, दानम्, यजनम्, अध्ययनम्, विषयेष्वनासक्तिः, शौर्यम्, धैर्यम्, दाक्ष्यम्, युद्धेऽपलायनम्, दानम्, प्रभुत्वं च क्षत्रियाणां कर्तव्यम् अवधार्यते। तदाह गीतायाम् -

शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम्।

दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम्।।

मनुस्मृतौ यथा-

प्रजानां रक्षणं दानमिज्याऽध्ययनमेव च।

विषयेष्वप्रसक्तिश्च क्षत्रियस्य समादिशत्।।

महाकविना कालिदासेन -क्षतात् किल त्रायत इत्युदनः क्षत्रस्य शब्दो भुवनेषु रुढः, (रघुवंशम्, २-५३) इत्यत्र क्षतेः विपदो वा रक्षणं क्षत्रियस्य कर्तव्यमित्यभिधीयते।

वैश्यस्य कर्तव्यम् -

वैश्यस्य कर्तव्यं निर्दिश्यते - पशूनां रक्षणम्, दानम्, यजनम्, अध्ययनम्, व्यापारः, वाणिज्यम्, कुसीदवृत्तिः कृषिश्चेति। मनुस्मृतौ यथा-

पशूनां रक्षणं दानमिज्याऽध्ययनमेव च।

गीतायां यथा प्रोक्तम्-

वणिक्पथं कुसीदं च वैश्यस्य कृषिमेव च।।

कृषिगौरक्ष्य वाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम्।

शूद्रस्य कर्तव्यम् -

शूद्रस्य शिल्पकार्यम्, सर्वेषां वर्णानां च शुश्रूषणं कर्तव्यम् अभिधीयते। मनुस्मृतौ यथा-

एकमेव तु शूद्रस्य प्रभुः कर्म समादिशत्।

गीतायां प्रोक्तं यथा-

सर्वेषामेव वर्णानां शुश्रूषामनसूयया।।

परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम्।।

वर्णव्यवस्थायाः उपयोगिता -

वर्णव्यवस्था परीक्ष्यते चेद् गीताया वचनमेतत् समर्थयते यत् चातुर्वर्ण्यं गुणकर्मानुसारमेव प्रवृत्तम्। विभाजनस्य कारणं किम् ? कः आधारः इत्यनुयोगे प्रोच्यते यद् मानवेषु केचन नैसर्गिकाः सहजाश्च गुणदोषा उपलभ्यन्ते । तन्मूलकमेव प्रवृत्तिवैविध्यम्। प्रवृत्तिभेदाच्च वृत्तिभेदाः । वृत्तिभेदाच्च वर्णभेदः । वर्णभेदाच्च क्रियाभिन्नत्वम्। अतएव गीतायां निगद्यते -

ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परन्तप।

कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः।।

वर्णव्यवस्थायाः वैज्ञानिकत्वम् -

दार्शनिकदृष्ट्या, मनोवैज्ञानिकदृष्ट्या, वैज्ञानिकदृष्ट्या च समाजः पर्यालोच्यते चेत् तर्हि चतुर्विधाप्रवृत्तिमानवानां संलक्ष्यते। १. सत्त्वप्रधाना, २. सत्त्वरजोमिश्रिता, ३. रजस्तमोमिश्रिता, ४. तमःप्रधाना च। प्रकृते गुणत्रयात्मकत्वात् प्रकृतिविकृतावापि गुणत्रयसमन्वयो निर्विवादः। सत्त्वं लघु प्रकाशकम् इति (सांख्यकारिका -२३)। एवं ये सत्त्वगुणोपेता ज्ञानविज्ञानप्रवणा आध्यत्मिकताआस्तिक्यादिगुणसम्बिताश्च ते ब्राह्मणाः। उपष्टम्भकं चलं च रजः (सांख्यकारिका - १३)। रजोगुणे प्रेरकत्वं क्रियाशीलत्वञ्च। अतो ये सत्त्वरजोमिश्रितास्ते क्षत्रियाः। गुरु वरणकमेवनमः (सांख्यकारिका -१३)। तमोगुणे आवरकत्वं क्रियारहित्यं च। एवं ये रजस्तमोमिश्रितास्तेवैश्याः। ये सर्वथा तमः प्रधानास्ते शूद्राः। एवं दार्शनिकदृष्ट्या वर्णव्यवस्थायाः औचित्यं सुव्यवस्थितत्वंचावगम्यते। अतएव गीतायां प्रतिपाद्यते यद् नहि लोके किञ्चिद् वस्तु गुणत्रयव्यपेतम्। सर्वत्रिगुणात्मकमेव। तच्चाह गीतायां यथा-

न तदस्ति पृथिव्यां वा दिवि देवेषु वा पुनः।

सत्त्वं प्रकृतिजैर्मुक्तं यदेभिः स्यात्रिभिर्गुणैः।।

गुणकर्मानुसारं वर्णव्यवस्था -

वर्णव्यवस्था परीक्ष्यते चेत् सा गुणकर्मानुसारं प्रावर्तत। यः कश्चन तत् कम कुर्यात्सत वर्णम् आश्रयेत्। स्वकर्मणैव ब्राह्मणो वैश्यत्वं शूद्रत्वं चापद्यत। एवमेव सत्कामप्यनुरुध्य शूद्रोऽपि ब्राह्मणत्वं प्रपेदे। नहि वर्णव्यवस्था जन्मानुसारिणी जन्ममूला च। अतएव मनुना कर्मानुसारं वर्षविपर्ययो निर्दिश्यते-

शूद्रोब्राह्मणतामेति ब्राह्मणश्चेति शूद्रताम्।

क्षत्रियाज्जातमेवं तु विद्याद् वैश्यात् तथैव च।।

मनुना स्फुटं निर्दिश्यते यद् वेदम् अनधीयानो ब्राह्मणः सपरिवारः शूद्रत्वम् आपद्यते।

योऽनधीत्य द्विजो वेदमन्यत्र कुरुते श्रमम्।

स जीवन्नेव शूद्रत्वमाशु गच्छति सान्वयः।।

आपस्तम्ब धर्मसूत्रेऽप्येतदेव विशदीक्रियते यद् धर्मचर्यया वर्णोत्कर्ष लभते, अधर्मचर्ययाच वर्णापकर्षम्। यथा प्रोच्यते आपस्तम्बे(१.२)-

धर्मचर्यया जघन्यो वर्णः पूर्वं पूर्वं वर्णमापद्यते जातिपरिवृत्तौ।

अधर्मचर्यया पूर्वो वर्णो जघन्यं जघन्यं वर्णमापद्यते जातिपरिवृत्तौ।।

उपसंहारः

गीतायाः वचनानि समकल्य अयं निष्कर्षः प्रस्तोतुं शक्यं यत् - सुस्थसमाजस्य निर्माणार्थं समाजेस्थितायाः वर्णव्यवस्थायाः प्राधान्यं भजते इति। यतोऽहि वर्णव्यवस्थायां विभिन्नां वर्णानां कृते वर्णव्यवस्थाः भिन्ना भिन्ना भवन्ति। तत्र च वर्णश्रमे तदवर्ण सम्बद्धः नियमाः अपि कल्पिताः वर्तन्ते। अतः सुस्थसमाजनिर्माणे वर्णाश्रमव्यवस्थायाः योगदानं भवेदेव इति।

सन्दर्भग्रन्थसूची

1. संस्कृतसाहित्येतिहासः, आचार्य रामचन्द्रमिश्र, चौखम्बा- वाराणसी, 1970
2. संस्कृतसाहित्य का इतिहास, वाचस्पति गैरोला, चौखम्बासंस्करणम्, काशी
3. .संस्कृत व्याकरण दर्शन (हिन्दी), रामसुरेशत्रिपाठी, राजकमल प्रकाशन दिल्ली, 1972
4. .संस्कृत शास्त्र का इतिहास, बलदेव उपाध्याय, शारदा मंदिर, वाराणसी, 1969
5. मनुस्मृतिः, मोतीलाल बनारसीदास-दिल्ली, 1983
6. गीतारहस्यम्, लोकमान्यवापगङ्गाधरतिलक्, अर्चना पाब्लिकेशन्,
7. श्रीमद्भागवतकथा, आचार्य श्री राममूर्तिशास्त्री पौराणिक, मोतीलाल वनासरी दास दिल्ली

वाल्मीकि रामायण में प्रतिबिम्बित मानव-मूल्यों का सामाजिक अनुशीलन



डॉ बशिष्ठ सिंह कुशवाहा

(प्रवक्ता) +2 उच्च विद्यालय, देवघर, झारखण्ड

शोध आलेख सार- मानुषीय सम्बन्धों में प्रेम, सौहाई, दया, त्याग, भाई-चारा जैसे जीवन मूल्यों के स्थान पर क्रोध, लोभ, मद-मत्सर, मोह का बोलबाला है। ऐसी विषम परिस्थिति में हमें उच्च मानव मूल्यों की ओर ध्यान केन्द्रित करने की परम आवश्यकता है। वाल्मीकि कृत रामायण कालजयी, सर्वकालिक, सार्वजनीन महाकाव्य है इसमें प्रतिपादित शाश्वत् मूल्य सत्य, अहिंसा, त्याग प्रेम, न्याय, समानता, मानवता, सदाचार, निलोभिता, त्यागशीलता, आदर्शवादिता इत्यादि का महत्व सर्वकालिक है। युग-युगान्तर भी इन जीवनमूल्यों के उच्चादशों को धूमिल नहीं कर सकता, अतः ये अनुकरणीय है।

मुख्य शब्द- वाल्मीकि, रामायण, समानता, मानवता, सदाचार, निलोभिता, त्यागशीलता,

आधुनिक भारतीय संस्कृति पाश्चात्य सभ्यता से आकर्षित होकर दिन-प्रतिदिन भौतिकता की चकाचौध में अपनी नैतिक मान्यताओं से विमुख हो रही है। वास्तव में भूमण्डलीकरण से भारतीय संस्कृति को लाभ भी हुआ है किन्तु इस अत्याधुनिकीकरण की कीमत हमें आतंकवाद, भ्रष्टाचार जैसे विध्वंसक परिणामों के रूप चुकानी पड़ रही है। मानुषीय सम्बन्धों में प्रेम, सौहाई, दया, त्याग, भाई-चारा जैसे जीवन मूल्यों के स्थान पर क्रोध, लोभ, मद-मत्सर, मोह का बोलबाला है। ऐसी विषम परिस्थिति में हमें उच्च मानव मूल्यों की ओर ध्यान केन्द्रित करने की परम आवश्यकता है।

मूल्य शब्द 'मूल' धातु में 'यत्' प्रत्यय के संयोग से निठपन्न है, जिसका अर्थ है- कीमत या मोला वस्तुतः मूल्य शब्द का यह अर्थ अत्यन्त अर्थशास्त्रीय है मूल्य शब्द को दर्शनशास्त्र ने सर्वाधिक ऋणी बनाया है। पाश्चात्य दार्शनिक कांट के अनुसार 'शुभ' ही जीवन मूल्य है।¹ महादेवी वर्मा ने मूल्य को परिभाषित करते हुये कहा है कि वास्तव में वे थोड़े से सिद्धान्त में जो मनुष्य को मनुष्य बनाते हैं, हम उन्हीं को जीवन मूल्य कहते हैं। यहाँ 'सिद्धान्त' शब्द में तात्पर्यजस्वर माववोचित आदर्शात्मक गुणों से रहा होगा। अतः गुण स्वयं में मूल्यवान होने से 'मूल्य' शब्द मं परिणत हो गये हैं। प्राचीनकाल के भारतीय विचारकों ने मानव जीवन को आध्यात्मिक, भौतिक और नैतिक दृष्टि से उन्नत करने के निमित्त 'पुरुषार्थों की व्यवस्था की थी। पुरुषार्थ मनुष्य का वह आधार है जिसके माध्यम से मनुष्य अपना जीवन जीता है तथा विभिन्न कर्तव्यों का मनोनिवेशपूर्वक पालन करता है।³ प्रवृत्ति का सम्यक् और नियत अनुपालन स्वतः मनुष्य को निवृत्ति के निकट ले जाता है। अतः यह प्रवृत्ति-निवृत्ति विवेकज्ञान स्वरूप पुरुषार्थ चतुष्टय ही प्राचीन परम्परा में मानव मूल्यों के रूप में ग्राह्य थे। भारतीय दार्शनिक डॉ० राधाकृष्णन् का कथन है कि 'वास्तव में मूल्य कुछ न होकर व्यक्ति द्वारा उन मनतव्यों को प्राप्त करने के मापदण्ड या उच्चादर्श है जो जीवन को सत्य की ओर अग्रसर करते हैं।' समाजशास्त्रीय दृष्टि से जीवन मूल्यों को दो भागों में बाँटा गया है- पहला वैयक्तिक मूल्य और दूसरा सामाजिक मूल्य। जो मूल्य व्यक्ति की उन्नति में सहायक होते हैं, वे वैयक्तिक मूल्य हैं, और जो समाज की प्रगति में सहायक हो, वे सामाजिक मूल्य हैं। इनमें

सामाजिक मूल्यों का अधिक महत्व है क्योंकि व्यक्ति के अस्तित्व एवं विकास के लिये समाज अनिवार्य तत्व है। पाश्चात्य दार्शनिक स्पेन्सर का मानना है कि व्यक्ति जिन मान्यताओं एवं नैतिक आदर्शों के अनुरूप आचरण करता है, वें उसे नैतिकता का उन्नयन होता है। अतः हम कह सकते हैं कि मूल्य वस्तु तथा व्यक्ति के उन मानक गुणों पर आधृत सामाजिक आवधारणा है जो मानवीय आवश्यकताओं की तुष्टि के साथ लोकमंगल तथा आत्मोपलब्धि की सिद्धि में सहायक होते हैं।⁴

महर्षि वाल्मीकि कृत रामायण एक शाश्वत् मूल्यों से परिपूर्ण काव्य है जो जीवन को ओजस्वी तथा उदात्त बनाने में सहायक सिद्ध होता है। आदिकवि ने अपनी अमर-तूलिका से जिन उच्च आदर्शों का चित्रण किया है वे न केवल भारतवर्ष प्रत्युत सम्पूर्ण विश्व के सामने उच्च नैतिक मानव एवं सामाजिक उदात्तता की भावना को प्रस्तुत करते हैं। महर्षि की दृष्टि से समाज सर्वोपरि है। उनके अनुसार मनुष्य का हर एक कदम समाज को केन्द्र में रखकर ही रखा जाता है। आप कितने ही शुद्ध हृदय से कोई कार्य क्यों न शुरू करें, यदि वह लोक विरुद्ध है तो सर्वथा निन्दनीय ही होगा। सम्भवतः इसी तथ्य को दृढ़तापूर्वक प्रतिस्थापित करने के लिए आदिकवि ने सीता परित्याग का वर्णन चित्रित किया है। मर्यादा पुरुषोत्तम राम लक्ष्मण से कहते हैं कि 'मेरी अन्तरात्मा यशस्विनी सीता को शुद्ध समझती है। इसलिये मैं इन विदेहनन्दिनी को साथ लेकर अयोध्या आया था, परन्तु पुरवासी एवं जनपद के लोग मेरी निन्दा कर रहे हैं। मैं लोकनिन्दा के भय से अपने प्राणों को और तुम सबको भी त्याग सकता हूँ, फिर सीता को त्यागना कौन सी बड़ी बात है।⁵ वस्तुतः राम का पिता की आज्ञानुसार वन की ओर प्रस्थान भी लोक में आदर्श स्थापित करने के उद्देश्य से ही हुआ था। लक्ष्मण इस रहस्य को उद्घाटित करते हुये कहते हैं— भैया ! आप समझते हैं कि यदि पिता की इस आज्ञा का पालन करने के लिये मैं वन को न जाऊँ तो धर्म में विरोध का प्रसङ्ग उपस्थित होगा, इसके सिवा लोगों के मन में यही बड़ी भारी शङ्का उठ खड़ी होगी कि जो पिता की आज्ञा की उल्लंघन करता है, वह यदि राजा ही हो जाय तो हमारा धर्मपूर्वक पालन कैसे करेगा? साथ ही आप यह भी सोचते हैं कि यदि मैं पिता की आज्ञा का पालन नहीं करूँ तो दूसरे लोग भी नहीं करेंगे। इस प्रकार धर्म की अवहेलना होने से जगत् के विनाश का भय उपस्थित होगा।⁶ वैसे भी व्यक्ति में अनैतिक कर्मों की प्रवृत्ति तभी होती है, जब उसमें समाज का भय नहीं होता है। महर्षि वाल्मीकि स्वयं कैकयी के धृष्टतापूर्ण व्यवहार का कारण लोकापवाद का भय न होना ही मानते हैं—

अनर्थरूपासिद्धार्था ह्यभीता भयदर्शिनी।

पुनराकारयामास तमेव वरमङ्गना।⁷

महर्षि वाल्मीकि ने कौशल्या के रूप में एक आदर्श माता, राजा जनक एवं दशरथ के रूप में आदर्श पिता, राम के रूप में आदर्श भ्राता, पति, पुत्र व राजा, सीता, कौशल्या, अनसूया, मन्दोदरी एवं तारा प्रभृति स्त्रियों के आदर्श पत्नी व पुत्री एवं अयोध्यावासियों के रूप में आदर्श नागरिक इत्यादि संस्थागत उच्चादर्शों का चित्रण किया है वह निश्चित रूप से आधुनिक समाज का मार्ग प्रशस्त करते हैं। किन्तु यहाँ यह बात ध्यातव्य है कि इन उच्चादर्शों का मापदण्ड क्या है? किस आधार पर ये आदर्श रूप में ग्राह्य हैं? इसका उत्तर कदम स्पष्ट है कि महर्षि वाल्मीकि के इन आदर्शों का आधार सदाचार, सत्य, अहिंसा, अस्तेय, दान, तप, इन्द्रियनिग्रह, प्रेम, न्याय, त्याग, समानता, प्रतिज्ञापालन, परोपकार आदि मूल्य हैं। श्रीराम के उदात्त चरित्र को परिचय देते हुये कहा गया है कि धर्मज्ञ, सत्यप्रतिज्ञ, शीलवान, अदोषदर्शी, शान्त, दीन-दुःखियों को सान्त्वना प्रदान करने वाले, स्थिरबुद्धि, सदा कल्याणकारी, असूयारहित समस्त प्राणियों के प्रति प्रिय वचन बोलने वाले और सत्यवादी हैं।⁸ उनमें क्रूरता का अभाव, दया, विद्या, शील, दम(इन्द्रिया संयम) और शम (मनोनिग्रह) — ये छः गुण सदा सुशोभित होते हैं।⁹

महर्षि की दृष्टि में सत्य बोलना ही सर्वश्रेष्ठ धर्म है। सत्य ही प्रवण रूप शब्द ब्रह्म है, सत्य में ही धर्म प्रतिष्ठित है, सत्य ही अविनाशी वेद है और सत्य से ही परब्रह्म की प्राप्ति होती है।¹⁰ सत्य भाषण में ही वचनबद्धता अनुस्यूत है। क्योंकि अपनी बात से मुकर जाना भी एक प्रकार से असत्य भाषण ही है और वह भी अत्यन्त अनिष्टकारक है। महर्षि वशिष्ठ महाराज दशरथ से कहते हैं— ‘राजन् ! मैं मुक कार्य करूँगा ऐसी प्रतिज्ञा करके भी जो उस वचन का पालन नहीं करता उसके यज्ञ-यागदि इष्ट तथा बावली-तालाब बनवाने आदि पूर्ण कर्मों के पुण्य का नाश हो जाता है।¹¹

मनसा, वाचा व कर्मणा किसी को क्षति न पहुँचाना ही अहिंसा है। अब शंका हो सकती है कि एक क्षत्रिय अहिंसा का पालन किस प्रकार कर सकता है तो इसका उत्तर भी महर्षि वाल्मीकि ने दिया है कि अपने मन और इन्द्रियों को वश में रखने वाले क्षत्रिय वीरों के लिये धनुष धारण करने का प्रयोजन मात्र इतना ही है कि वे संकट में पड़े हुये प्राणियों की रक्षा करें।¹² उनका शस्त्र किसी को कष्ट पहुँचाने के उद्देश्य से नहीं उठता वरन् वे इसलिये शस्त्र धारण करते हैं ताकि किसी को दुःखी होकर हाहाकार न करना पड़े।¹³

सद्व्यवहार में क्षमाशीलता भी श्लाघनीय गुण है। राजा कृषनाभ की कन्याओं के साथ वायु देव द्वारा कुत्सित व्यवहार किये जाने पर राजा कृषनाभ अपनी उन सौ अप्सरा पुत्रियों से वायुदेव को क्षमा करने का आग्रह करते हैं। और कहते हैं — स्त्री हो या पुरुष, उसके लिये क्षमा ही आभूषण है। पुत्रियों ! तुम सब लोगों में समानरूप से जैसे क्षमा या सहिष्णुता है, वह विशेषतः देवताओं के लिये भी दुष्कर ही है। पुत्रियों ! क्षमा दान है, क्षमा सत्य है, क्षमा यज्ञ है, क्षमा यश है और क्षमा धर्म है, क्षमा पर ही सम्पूर्ण जगत् टिका हुआ है।¹⁴

व्यक्ति व समाज दोनों के उत्कर्ष के लिये इन्द्रियनिग्रह परमावश्यक है। इन्द्रिय-निग्रह अर्थात् इन्द्रियों पर नियंत्रण। इन्द्रियों को वश में करने पर ही व्यक्ति में त्याग, दान, तप, धैर्य इत्यादि मूल्यों का उन्नयन सम्भव है। जैसे कि श्रीराम के व्यक्तित्व से प्रतीत होता है। जब वे वन में जाने को उत्सुक थे और सारी पृथ्वी का राज्य छोड़ रहे थे, फिर भी उनके चित्त में सर्वलोकातीत जीवन्मुक्त महात्मा की भाँति कोई विकार नहीं देखा गया था।¹⁵ क्योंकि जितेन्द्रिय व्यक्ति के क्रोध, लाभ, मोह, ईर्ष्या इत्यादि मनोभाव नष्ट हो जाते हैं।¹⁶ इन मनोभावों पर विजय का शस्त्र धैर्य के रूप में सामने आता है। श्रीराम अपने राज्याभिषेक न होने पर क्रुद्ध लक्ष्मण को शान्त करते हुये कहते हैं कि— लक्षण ! केवल धैर्य का आश्रय लेकर अपने मन के क्रोध और शोक को दूर करो, चित्त से अपमान की भावना निकाल दो।¹⁷

मानव के चारित्रिक विकास के मूल्यांकन का एक और आधार भी है- सेवा धर्म। सेवा से हम सीधे समाज- सेवा समझते हैं, लेकिन आचार्य बिनोवा भावे की उक्ति मुझे बहुत प्रिय है— ‘सेवा व्यक्ति की, भक्ति समाज की’। सेवा करनी है तो प्रत्यक्ष व्यक्ति की करो, अप्रत्यक्ष समाज की तो अपने आप हो जायेगी। और यह सेवा समाज की सबसे प्रारम्भिक संस्था परिवार (माता-पिता) से प्रारम्भ होता है। महर्षि वाल्मीकि ने इस तथ्य को कई सौ वर्षों पूर्व ही स्थापित कर दिया था, तभी तो माता कौशल्या वन में जाते हुये पुत्र श्रीराम से कहती है धर्मिष्ठ ! तुम धर्म को जानने वाले हो इसलिये यदि धर्म का पालन करना चाहते हो तो यहीं (राजभवन) में रहकर मेरी सेवा करो। अपने घर में निमग्नपूर्वक रहकर माता की सेवा करने वाले काश्यप उत्तम तपस्या से युक्त ह स्वर्गलोक में चले गये थे।¹⁸ श्रीराम स्वयं माता-पिता व गुरु की सेवा की महिमा का वर्णन करते हुये कहते हैं— पिता की सेवा करना कल्याण की प्राप्ति

जैसा प्रबल साधन माना गया है, वैसा न सत्य है, न दान है, न मान है और न पर्याप्त दक्षिणावाले यज्ञ ही है। गुरुजनों की सेवा का अनुसरण करने से स्वर्ग, धन-धान्य, विद्या, पुत्र और सुख-कुछ भी दुर्लभ नहीं है।¹⁹ इसके अतिरिक्त अतिथ्य सत्कार, शरणागत की रक्षा, मैत्रीभाव, आश्रम व्यवस्था, संस्कार इत्यादि उच्च सामाजिक व्यवस्थाओं का प्रतिपादन कर एक उन्नत समाज की परिकल्पना की गयी है।

वाल्मिकिकृत रामायण का विश्लेषण करने पर यह तथ्य स्पष्ट होता है कि तत्कालीन समाज वर्णाश्रम प्रधान था। वैदिकीय वर्णव्यवस्था का ही अनुकरण करते हुये चार वर्णों में समाज विभक्त थी। जिस प्रकार पुरुष सूक्त में एक विराट् पुरुष से चारों वर्णों का प्रादुर्भाव हुआ है,²⁰ उसी प्रकार रामायण में कश्यप की पत्नी मनु ने ब्राह्मण क्षत्रिय, वैश्य तथा शूद्र जातिवाले मनुष्यों को जन्म दिया—

मुखतो ब्राह्मण जाता उरसः क्षत्रियास्तथा।

ऊरूभ्यां जङ्गिरे वैश्याः पद्भ्यां शूदा इति श्रुतिः ॥²¹

सम्भवतः समाज के व्यवस्थापकों ने सामाजिक संरचनाओं के सवर्तोन्मुखी विकास को प्रोत्साहित करने के उद्देश्य से वर्णव्यवस्था की नींव गुण व रूचि के अनुसार डाली रही होगी। प्राचीन ऋषि मुनियों ने कर्म विभाजन द्वारा समाज को संगठित व व्यवस्थित करने का प्रयास किया था। रामराज्य का परिचय देते हुए महर्षि नारद कहते हैं कि “राम संसार में चारों वर्णों को अपने-अपने धर्मों में नियुक्त रखेंगे।” धर्म में नियुक्त रखने का तात्पर्य यहाँ निर्धारित कर्तव्यों एवं निर्वाह से ही रहा होगा।²³ कर्तव्य का निर्धारण रामायण की फलश्रुति से अनुमानित की जा सकती है जहाँ कहा गया है कि इसे ब्राह्मण पढ़े तो विद्वान् हो, क्षत्रिय पढ़ता हो तो पृथ्वी का राज्य प्राप्त करें, वैश्य को व्यापार से लाभ हो और शूद्र भी महत्त्व को प्राप्त करें।²⁴ किन्तु चुतवर्णों में भी मूल्यों पर सदैव ध्यान दिया गया है। मनुष्य का मूल्यांकन उसके सद्व्यवहार, दया, दान एवं शीलता पर ही किया गया। तभी तो महाराज दशरथ के अश्वमेध यज्ञ में महर्षि वशिष्ठ सभी वर्णों को आमंत्रित करते हैं और सुमन्त्र से कहते हैं — इस पृथ्वी पर जो-जो धार्मिक राजा, ब्राह्मण, वैश्य और सहस्रों शूद्र हैं, उन सबको इस यज्ञ में आने के लिये निमंत्रित करो।

वस्तुतः वर्ण निर्धारण के आधार स्तम्भ के रूप में गुण, कर्म एवं योग्यता को महत्त्व दिया गया है। क्षत्रिय राजा विश्वामित्र ने घोर तप कर ब्राह्मणत्व को प्राप्त किया था-

ब्रह्मर्षिस्त्वं न संदेहः सर्व सम्पद्यते तव।

इत्युक्त्वा देवताश्चापि सर्वा जगमुर्यथागतम्॥²⁶

भृगुवंशी ब्राह्मणों के कुल में उत्पन्न परशुराम ने क्षत्रियोचित् कर्मों द्वारा क्षत्रियत्व को प्राप्त किया।²⁷ इसके अतिरिक्त जीवन मूल्यों के अतिक्रमण करने पर शाप स्वरूप वर्ण परिवर्तन के उल्लेख भी मिलते हैं, जिनमें राजा त्रिशंकु का चाण्डाल हो जाना,²⁸ महर्षि वशिष्ठ के सौ पुत्रों को विश्वामित्र द्वारा मुष्टिक नामक चाण्डाल जाति में भेजना तथा महोदय नामक ऋषि को निषाद योनि में जाने का उल्लेख मिलता है।²⁹ कतिपय स्थानों पर वर्णव्यवस्था अर्जित पद से प्रदत्त पद की ओर प्रस्तुत परिलक्षित होती है। जैसे कि क्षत्रिय राजा दशरथ का पुत्र भी क्षत्रिय, महर्षि वशिष्ठ के पुत्र भी ब्राह्मण, परन्तु तब भी कर्म ही बलशाली प्रतीत होता है क्योंकि सूत पुत्र सुमन्त्र वंशपरम्परा के अनुसार महाराज दशरथ के सूत होने के साथ-साथ अपनी योग्यता के आधार पर ‘सचिव’ पद पर भी आसीन थे।³⁰ यद्यपि महर्षि वाल्मिकि ने वर्ण व्यवस्था को गतिशील बनाने का प्रयास किया है लेकिन कहीं-कहीं पर सामाजिक समरसता की कलई खुलती हुई सी प्रतीत होती है। श्रीराम के विषय में यह कहना कि धर्मात्मा श्रीराम चारों वर्णों के सभी मनुष्यों पर उनकी

अवस्था के अनुरूप दया करते थे, वर्ण-भेद की ओर इशारा करता है³¹ इसके अलावा महर्षि वसिष्ठ के पुत्रों का त्रिशंकु के यज्ञ का निमंत्रण यह कहकर ठुकराना कि जो विशेषतः चाण्डाल है और जिसका यज्ञ कराने वाला आचार्य क्षत्रिय है, उसके यज्ञ में देवर्षि अथवा महात्मा ब्राह्मण हविष्य का भोजन कैसे कर सकते हैं? अथवा चाण्डाल का अन्न खाकर विश्वामित्र से पालित हुये ब्राह्मण स्वर्ग में कैसे जा सकेंगे? तत्कालीन समाज में वर्ण-भेद पर मोहर लगा देता है³² इसके अतिरिक्त राक्षस एवं वानरों की भी विभिन्न जातियों का उल्लेख मिलता है, जिनकी योनि का निर्धारण भी उनके गुणों से किया गया है। जैसे कि जन्म से यक्षिणी ताटका अगस्य मुनि के शाप से राक्षसी हो गयी³³ तथा रावण मुनि विश्रवा का पुत्र होकर भी राक्षस कुलाधिपति था, वहीं विभीषण के विषय में शूर्पणखा कहती है कि — मेरे तीसरे भाई विभीषण है, परन्तु वह धर्मात्मा है, राक्षसों के आचार-विचार का कभी पालन नहीं करता। — मेरे तीसरे भाई विभीषण है, परन्तु वह धर्मात्मा है, राक्षसों के आचार-विचार का कभी पालन नहीं करता³⁴ अतः वर्णों में चारित्रिक गुणों का महत्व सर्वतः परिलक्षित है, क्योंकि चरित्र ही मनुष्य को उच्च या निम्न, छोटा या बड़ा, श्रेष्ठ या तुच्छ बनाता है।

महर्षि वाल्मिकि को सामाजिक व्यवस्था में स्त्रियों का अत्यन्त उदात्त स्वरूप आपेक्षित है। आज भी माना जाता है कि समाज को उदात्त, आदर्श और सुव्यवस्थित बनाये रखने के लिये स्त्री का चरित्र और आचरण उज्ज्वल, सुसंस्कृत एवं निष्कलंक होना चाहिये और अपने इस लक्ष्य की पूर्ति के लिए सामाजिक संस्थाओं ने कुछ मूल्यों को स्थापित किया है। सीता के चरित्र को व्याख्यायित करते हुये नारदजी कहते हैं— जनक के कुल में उत्पन्न सीता भी, जो अवतीर्ण हुई देवमाया की भाँति सुन्दरी, समस्त शुभलक्षणों से विभूषित, स्त्रियों में उत्तम, राम के प्राणों के समान प्रियतमा पत्नी तथा सदी ही पति का हित चाहने वाली थी, रामचन्द्र जी के पीछे चली जैसे चन्द्रमा के पीछे रोहिणी चलती है³⁵ वस्तुतः नारी कभी दासी, कभी सखी, कभी पत्नी, कभी बहन तो कभी माता के रूप समाजिकों का कृतार्थ करती है।³⁶ क्षमा, विनय, मधुरभाषिता, प्रेम एवं पातिव्रत्य ही उनके आभूषण है। अपहृत सीता के वियोग से व्याकुल राम लक्ष्मण से कहते हैं— जिसने राज्य से वंचित और हताश हो जाने पर भी मेरा साथ नहीं छोड़ा, मेरे ही अनुसरण किया, उसके बिना अत्यन्त दीन होकर मैं कैसे जीवन धारण करूँगा। वैदेही द्वारा कभी हंसकर और कभी मुस्कराकर कही हुई वे मधुर, हितकर एवं लाभदायक बातें, जिनकी कहीं तुलना नहीं है, मुझे अब कब सुनने को मिलेगी?³⁷ रामायणकालीन स्त्रियों के समक्ष सहस्रों पातिव्रत स्त्रियों के उदाहरण थे— सीता का कथन है कि जैसे महाभाग शची इन्द्र की सेवा में उपस्थित होती है, जैसे देवी अरून्धती महर्षि वशिष्ठ में, सावित्री सत्यवान् में, श्रीमती कपिल में, मदन्यन्ती सौदास में, केशिनी सगर में तथा भीमकुमारी दमयन्ती अपने पति निषधनरेश नल में अनुराग रखती है, उसी प्रकार मैं भी अपने पतिदेव इक्ष्वाकुवंश शिरोमणि भगवान् श्रीराम के अनुरक्त हूँ³⁸ और ऐसी पवित्र मन की स्त्रियों के साथ पर पुरुष का अनैतिक संसर्ग पाप जन्य है। हनुमान कहते हैं कि सीता अमित तेजस्वी धर्मात्मा भगवान् श्रीराम की पत्नी है। वे अपने चरित्र के बल से पातिव्रत्य के प्रभाव से सुरक्षित है³⁹ तपस्या, सत्यभाषण तथा पति से अनन्य भक्ति के कारण आर्या सीता ही अग्नि को जला सकती है, आग उन्हें नहीं जला सकती⁴⁰ सुग्रीव कहते हैं कि सीता जहर मिलाये हुये भोजन की भाँति दूसरों को लिये अग्राह्य है। इन्द्रसहित सम्पूर्ण देवता और असुर भई उन्हें पचा नहीं सकते। आप शोक त्याग दिजिये। महर्षि वाल्मिकि की स्त्री किसी निष्चेत मूर्ति की भाँति किसी एक मनोदशा में स्थिर नहीं है, वह तो जल की तरह नित नवीन रूप धारण करती है। डॉ० गजानन शर्मा का कथन है कि रामायणकालीन नारी की स्थिति सर्वत्र एक सी नहीं है। फिर भी रामायणकालीन नारी का स्वरूप बड़ा भव्य एवं उदान्त है⁴¹ कहीं वह अबला है। फिर भी सबल। कभी वह सीता की भाँति 'कल्याणि' है तो कभी ताटका प्रभृत 'दुष्टा'। कभी वह त्याग की प्रतिमूर्ति है तो कभी स्वार्थ की पराकाष्ठा। सम्भवतः उद्देश्य यह रहा होगा कि तद्जन्य परिणामों का अवलोकन कर सामाजिक उनसे निवृत्त हो जाये।

इस प्रकार हम देखते हैं कि वाल्मीकि कृत रामायण कालजयी, सर्वकालिक, सार्वजनीन महाकाव्य है इसमें प्रतिपादित शाश्वत् मूल्य सत्य, अहिंसा, त्याग प्रेम, न्याय, समानता, मानवता, सदाचार, निलोभिता, त्यागशीलता, आदर्शवादिता इत्यादि का महत्व सर्वकालिक है। युग-युगान्तर भी इन जीवनमूल्यों के उच्चादशों को धूमिल नहीं कर सकता, अतः ये अनुकरणीय है।

सन्दर्भ - सूची

1. नीतिशास्त्र की भूमिका— डॉ० हृदयनारायण मिश्र, पृ० 170
2. नवनीत जुलाई 1984, संस्कृति और जीवन मूल्य, पृ० 36
3. प्राचीन भारत का सामाजिक इतिहास—डॉ० जयशंकर मिश्र, पृ० 238
4. रामचरितमानस में जीवन मूल्य— डॉ० अमिता रानी सिंह, पृ० 29
5. वाल्मीकि रामायण— 7/45/10—15
6. वाल्मीकि रामायण— 2/23/5—6
7. लाल्मीकि रामायण— 2/13/2
8. वाल्मीकि रामायण— 2/2/31—32
9. वाल्मीकि रामायण— 2/33/12
10. वाल्मीकि रामायण— 2/14/7
11. वाल्मीकि रामायण— 1/21/6
12. वाल्मीकि रामायण— 3/9/26
13. वाल्मीकि रामायण— 3/10/3
14. वाल्मीकि रामायण— 1/33/7-9
15. वाल्मीकि रामायण— 2/19/33
16. वाल्मीकि रामायण— 2/20/4
17. वाल्मीकि रामायण— 2/22/3
18. वाल्मीकि रामायण— 2/21/23-24
19. वाल्मीकि रामायण— 2/30/35-36
20. ब्राह्मणोडस्य मुखमासीद् बाहू राजन्यः कृतः। ऊरू तदस्य यद्वैष्यः पद्भ्यां शूद्रो अजायत॥ ऋग्वेद—10/90/12
21. वाल्मीकि रामायण— 3/14/30
22. वाल्मीकि रामायण— 1/1/96 उत्तरार्द्ध
23. वाल्मीकि रामायण का समाजशास्त्रीय अध्ययन- शूबनम गुप्ता, पृ० 80
24. वाल्मीकि रामायण— 1/1/100
25. वाल्मीकि रामायण— 1/13/20

26. वाल्मीकि रामायण— 1/65/26
27. वाल्मीकि रामायण— 1/75/24-25, 1/76/6
28. वाल्मीकि रामायण— 1/58/10
29. वाल्मीकि रामायण— 1/59-19-21
30. वाल्मीकि रामायण— 2/14/32, 2.15.24
31. वाल्मीकि रामायण— 2/17/15
32. वाल्मीकि रामायण— 1/59/13-15
33. वाल्मीकि रामायण— 1/25/12-13
34. वाल्मीकि रामायण— 3/17/23
35. वाल्मीकि रामायण— 1/1/26/28
36. वाल्मीकि रामायण— 2/12/68
37. वाल्मीकि रामायण— 4/1/108, 110
38. वाल्मीकि रामायण— 5/24/10-13
39. वाल्मीकि रामायण— 5/55/23
40. वाल्मीकि रामायण— 5/55/28
41. वाल्मीकि रामायण— 4/6/7-8
42. प्राचीन भारतीय साहित्य में नारी— डॉ० गजानन शर्मा, पृ० 84

रघुवंश महाकाव्य में राजा दिलीप के शीलनिरूपण का



एक अध्ययन

मनोज कुमार सिंह

C-204, पुष्पांजलि इन्क्लेव, उत्तरी मंदिरी, पटना, बिहार

शोध-सार

नेता काव्य का महत्त्वपूर्ण अंग है। कथा को गति प्रदान करने का साधन नेता ही है। 'नेता' शब्द का अभिप्राय यहाँ काव्य के मुख्य पात्र से है। अन्य पात्र इस नेता के ही सहयोगी होते हैं। अतएव समग्र पात्रों की अभिव्यक्ति 'नेता' शब्द से ही होती है।

काव्य में पात्र कथा की प्रकृति के अनुसार दो प्रकार के होते हैं। यदि कथावस्तु प्रख्यात होती है तो उसके पात्र भी ऐतिहासिक या प्रख्यात ही होते हैं। साथ ही कुछ पात्र काल्पनिक भी होते हैं, जो काव्य में मुख्यतः कवि-भावनाओं के संवाहक होते हैं। यद्यपि काव्यकार पात्रों को अपने विचारों के अनुरूप ही चित्रित करता है, क्योंकि प्रख्यात पात्रों के शीलनिरूपण में यह उन्मुक्त नहीं होता, क्योंकि पात्र के मूलचरित्र की रक्षा अनिवार्य होती है। काल्पनिक पात्र पूर्णतया कवि के मनोनुरूप होते हैं। प्रस्तुत आलोच्य महाकाव्यों में कथावस्तु प्रख्यात ही है। अतएव पात्र भी वैसे ही हैं। कवि को स्वमत्यनुरूप पात्रों के सृजन का अवसर नहीं मिला है। तथापि कविय

ने पात्रों के चरित्र में कुछ-कुछ परिमार्जन किया है और अपनी बातों को, भावनाओं को उन्हीं के माध्यम से व्यक्त भी किया है ।

शब्द-संकेत- शीलनिरूपण, स्वमत्यनुरूप, परिमार्जन, आलोच्य

भूमिका

राजा दिलीप का परिचय

ये वैवस्वत मनु के वंश में उत्पन्न प्रतापी राजा हैं । कालिदास के

रघुवंश महाकाव्य का आरंभ इनके चरित्र से ही हुआ है ।

रूप-सौंदर्य-इनका रूप सौंदर्य जितना आकर्षक है, आन्तरिक गुण भी उतने ही प्रभावशाली हैं । इनकी छाती विशाल है, कन्धे वृषभ कन्ध की तरह उन्नत है । शालवृक्ष के समान लम्बी भुजायें हैं । लगता है कि सम्पूर्ण क्षत्रियों का धर्म ही विग्रह रूप में उत्पन्न हो गया है । ये आकार में जितना सुन्दर हैं, बुद्धि भी तदनु रूप है । ये अपनी बुद्धि का सदुपयोग शास्त्रों के अभ्यास में करते हैं । वे केवल शास्त्रों का अध्ययन मात्र नहीं करते, अपितु उसे जीवनान्वित भी करते हैं । वे शास्त्रों के बताये नियमानुसार ही कार्य करते हैं । शास्त्रानुमोदित कर्म करने से उनका समुचित फल भी मिलता है । वे उदार प्रकृति के व्यक्ति हैं, शरणागत-रक्षक हैं, दीन एवं आर्त्तजनों के आश्रयदाता हैं ।¹

वे शरीरतः इतना सुन्दर हैं कि दर्शकों की दृष्टि वरवश उनकी ओ

आकृष्ट हो जाती है न केवल मनुष्य अपितु पशु-जगत् के संवेदनशील प्राणी सहज भी आकृष्ट हो जाते हैं।² गौ नन्दिनी पर आक्रमण करने वाला हिंसक सिंह भी इनका रूप-सौंदर्य देखकर विभोर हो उठता है। एक सामान्य गौ के लिए कान्तिमान् शरीर न्योच्छावर करना मूर्खता मात्र पतीत होता है।

धर्मप्रियता-राजा दिलीप प्रकृतितः धार्मिक हैं। धर्म में इनकी प्रगाढ़ आस्था एवं विश्वास है। यज्ञ-यागादि में इनका अखण्ड विश्वास है। इन्होंने निन्यान्वे अश्वमेघ यज्ञ करके विश्राम लिया था। इन्द्र की मर्यादा की रक्षा के लिए सौवाँ यज्ञ नहीं किया था। रघु के पिता को सौंवे यज्ञ के फल की प्राप्ति करवायी।

नियुज्य तं होमतुरङ्गरक्षणे

धनुर्धरं राजसुतैरनुद्रुतम् ।

अपूर्णमेकेन शतक्रतूपमः

शतं क्रतूनामपविघ्नमाप सः ॥¹

दिलीप ने स्वयं कहा है कि भगवान शंकर मेरे पूज्य हैं और

अग्निहोत्र करनेवाले गुरुजन भी सम्माननीय हैं।

मान्यः स ने स्थावरजंगमानां
सर्गस्थितिप्रत्यवहारहेतः
गुरोरपीदं धनमाहिताग्ने,
नश्यत्पुरस्तादनुपेक्षणीयम् ॥²

देवी-देवताओं के प्रति इनका श्रद्धाभाव स्वतः व्यक्त होता है ।

व्रतोपवास इनके जीवन के अंग हैं । जैसे ही गुरु वसिष्ठ ने कहा कि कामधेनु की पुत्री मेरे आश्रम में है, आप उसकी सेवा करें, उसकी प्रसन्नता से ही आपको वंश चलाने वाला पुत्र होगा, तो वे सद्यः स्वीकार कर लेते हैं और इक्कीस दिनों तक पूरी तत्परता के साथ उसकी सेवा करते हैं । जैसे गुरु के आदेश व्रत आरंभ करते हैं, वैसे ही उनकी अनुमति से विरमित भी करते हैं । तभी तो नन्दिनी के द्वारा आदेश दिये जाने पर भी वे व्रत को पूरा नहीं मानते । राजा दिलीप की यह तत्परता उनकी अभिरुचि को व्यक्त करती है । गौ-सेवा भारतीय धर्म-संस्कृति का एक प्रधान अंग है । दिलीप ने अपने गौ सेवा व्रत के द्वारा उसे सिद्ध कर दिया । जहाँ भी गौ सेवा की चर्चा आती है राजा दिलीप को ही उदाहरण दिया जाता है । वे गौ को मातृवत् पूजननीया मानते हैं । कवि ने लिखा है—

ददर्श राजा जननीमिव स्वां

गामग्रतः प्रस्रविणीं न सिंहम् ।¹

यज्ञ, याग, व्रत, उपवास आदि धर्म के ब्राह्म रूप है । इनमें राजा दिलीप की पूर्ण आस्था है ।

दयालुता – दया, सहिष्णुता, त्यागशीलता दिलीप के सहज गुण । दिलीप की दृष्टि क्षणभर के लिए पर्वतीय सौंदर्य की ओर चली जाती है । वश इतनी-सी भूल ने संकट पैदा कर दिया । सिंह ने गौ नन्दिनी पर आक्रमण कर दिया । नन्दिनी भयभीत होकर रॉभने लगी । वह कातर दृष्टि से दिलीप की ओर देखने लगी । राजा का ध्यान टूटा, गौ की ओर देखा । उसकी आर्त्त ध्वनि एवं कातर दृष्टि ने राजा के हृदय को विदीर्ण कर दिया । कवि ने राजा की दयालुता व्यक्त करते हुए लिखा है—

धेन्वा तदध्यासितकातरक्षया

निरीक्ष्यमाणः सुतरां दयालुः ॥²

त्यागशीलता तो ऐसी कि एक गौ की रक्षा के लिए अपने प्राण देने के लिए तैयार हो जाते हैं ।¹ इस उद्धरण से राजा दिलीप की कर्तव्यपरायणता भी विदित होती है ।

इनके हृदय में गुरुजनों के प्रति अपार निष्ठा है । राजा जैसे ही आश्रम में पहुँचे, सबसे पहले गुरु और गुरुपत्नी अरुन्धती के पैर पकड़े ।

तयोर्यगृहतुः पादान् राजा राज्ञी च मागधी ।

तौ गुरुर्गुरुपत्नी च प्रीत्या प्रतिनन्दतुः ॥¹

राजा की श्रद्धा और आदरभाव देखकर वसिष्ठ औ पत्नी अरुन्धती बहुत प्रसन्न हुए । पूर्वजों के प्रति भी राजा की अटूट श्रद्धा है । वे समयानुसार पितृ-तर्पण एवं पिण्डदान किया करते हैं । वे जानते हैं कि देव, पितृ और ऋषिऋणों का चुकाना अनिवार्य होता है । इनकी महती चिन्ता है कि मैं निःसंतान हूँ । मेरे बाद पितरों का तर्पण कौन करेगा ? जलाज्जलि कौन देगा ? पितर इनके लिए पूज्य हैं । ये चाहते हैं कि पितृ-ऋण से उद्धार हो जाय ।

यशःकामना – राजा दिलीप संयम हैं, धर्म-निष्ठ हैं और कर्तव्यपरायण हैं । ये कर्म करते हैं अपना कर्तव्य समझकर । प्रजापालन इनका मुख्य धर्म है । इन्हें सांसारिक धनैश्वर्य के प्रति कोई राग, लिप्सा या लोभ नहीं है । इनकी लिप्सा एकमात्र यश के प्रति है । एक तो चारित्रिक कलंक के विषय में ये सावधान हैं और यश मिले इसके लिए सचेष्ट भी है । नन्दिनी गुरु वसिष्ठ की धेनु

है, उनकी सम्पत्ति है और दिलीप की धरोहर है । धरोहर की

रक्षा इनका कर्तव्य है । धरोहर की रक्षा का भा अवश्य होता है, पर

उसके विनाश या उपभोग में राजा सिंह के बार-बार आग्रह करते हैं वह उनके यशः शरीर के प्रति दयालु हो— ‘....यशः शरीरे भव मे दयालुः ।² दिलीप जैसे प्राणों को धारण किये रहने के पक्ष में कदापि नहीं है जो लोकनिन्दा से मलिन हो चुका है ।¹ ये प्राण निन्दाजन्य मलिनता से कैसे बचेंगे, तो मात्र अपने कर्तव्य के पालन से ।² अपने कर्म पथ पर निरत रहने से किसो कुवृत्ति में मन प्रवृत्त नहीं होगा और न कलंक लगेगा । ऐसी निष्कलंकता बनाये रखते हुए सत्कर्म करने से यश की प्राप्ति होगी । वह यश उज्ज्वल होगा अनश्वर होगा, अमर होगा । राजा दिलीप ने केवल स्वयं अपितु अपनी सन्तान को भी निष्कलंक देखना चाहते हैं । निःसन्तानता उनके लिए कष्टमय है । यदि पुत्र हो तो यशस्वी हो—

ततः समानीय स मानितार्थी

सुदक्षिणायां तनयं ययाचे ॥³

सुन्दर कर्म करने वाला इतिहास में अमर और सूर्यवंश का नाम प्रसिद्ध करने वाला है ।

तेजस्विता— राजा दिलीप संयतेन्द्रिय है, गार्हस्थ्य जीवन व्यतीत करते हैं। लेकिन ये किसी आश्रमवासी तपस्वी के कम तपस्वी नहीं है। महर्षि वसिष्ठ ने उनकी तपस्विता स्वीकार की है। तपः जन्य तेज से उनका भाल देदीप्यमान है। गोचारण हेतु वन में जाते हुए दिलीप ने अपने समस्त राजचिह्न त्याग दिये हैं, तथापि उनके आंगिक तेज विशेष से सहज ही अनुमान हो जाता है कि ये राजलक्ष्मी को धारण करने वाले हैं।¹ अभिप्राय यह है कि उनके बाह्य रूप से ही अन्तः के गुणों का सहजप्रकाशन होता है।

पराक्रम— राजा दिलीप उत्साही, पराक्रमी एवं महान् वीर हैं। अपने शौर्य से ही ये राज्य की रक्षा करते हैं। अपने शरीर की रक्षा के लिए भी इन्हें किसी दूसरे रक्षक की आवश्यकता नहीं है।

व्रताय तेनानुचरेण धेनो—

न्यषेधि शेषोऽप्यनुयायि वर्गः ।

न चान्यतस्तस्य शरीरक्षा

स्ववीर्यं गुप्ता हि मनोः प्रसूति ॥²

इनके शौर्य का प्रभाव केवल प्रजाओं पर ही नहीं, समीपवर्ती

अन्य राजाओं पर एवं प्राकृतिक तत्त्वों पर भी था। इन्दुमती स्वयंवर में

सुनन्दा अज का परिचय देती हुई दिलीप के विषय में कहती है कि राजा दिलीप के शासन करते समय क्रीड़ास्थल पर मद पीकर सोयी हुई स्त्रियों के वस्त्रों को वायु भी नहीं छू सकती थी, तो फिर किसी दूसरे पुरुष को क्या बात ?

प्रजा सेवा— राजा दिलीप एक कुशल शासक हैं । उनके शासन काल में कोई धर्मभ्रष्ट नहीं है । तस्करता तो उनके राज्य में है ही नहीं । तस्करी केवल शास्त्रों में निहित हो गयी थी ।¹ वे कभी पूर्वाग्रह से प्रेरित होकर किसी को दण्ड नहीं देते । लोगों को सन्मार्ग में प्रेरित करने मात्र के लिए अपराधी को दण्ड देते हैं, वह भी नीतिशास्त्रों के नियमानुसार ही ।² वे प्रजाओं से षष्ठांश कर के रूप में लेते हैं, लेकिन उससे अपना कोष नहीं भरते हैं, अपितु उसे प्रजाओं के अधिकाधिक कल्याण में खर्च कर देते हैं ।³ तत्परतापूर्वक प्रजा की रक्षा करने, उनका भरण-पोषण करने तक उनके सर्वविध कल्याणकारी कार्य करने से वे प्रजाओं के श्रद्धापात्र बन गये हैं । उन प्रजाओं के वास्तविक पिता तो ये हैं और उनके अपने पिता जनक मात्र हैं अर्थात् वे तो केवल जन्म के कारण भूत ही हैं, पालन के दायित्व का निर्वाह तो स्वयं राजा ही करते हैं ।

ग्रामीण जन का राजा दिलीप के प्रति अपूर्व श्रद्धा है, आदर है ।

वसिष्ठ के आश्रम की ओर जाते हुए राजा दिलीप को मार्ग में मिलने वाले ग्रामवासी नवनीता कि वस्तुएँ उपहार स्वरूप देते हैं । दिलीप स्नेहपूर्वक उन्हें ग्रहण करते है और उनका सम्मान स्वीकार करते है । राजा-प्रजा का ऐसा उदात्त प्रेम संबंध इतिहास में मिलना दुर्लभ है ।

दिलीप की उदात्तता, त्यागशीलता समर्पण आदि गुणों के प्रति देवता लोग भी नतमस्तक हो जाते हैं और उनपर पुष्पवृष्टि करके उनके गुणों का समादर करते है ।⁴

सहायक ग्रन्थ-सूची

- 1- आधुनिक काव्य में सौंदर्य भावना मुले कुमारी शकुन्तला शर्मा, प्रका-सस्वती मंदिर, जतबर, बनारसी-1951 ।
- 2- आधुनिक संस्कृत साहित्य का इतिहास मुले डॉ हीरालाल शुक्ल, प्रका-रचना प्रकाशन, इलाहाबाद, 1967
- 3- आर्यासहस्रारत्न मुले डॉ जगन्नाथ पाठक, प्रका-गंगानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ, चन्द्रशेखर आजाद पार्क, इलाहाबाद, 1945 ।
- 4- औचित्य विचार चर्चा मुले मेन्द्र हरिदास संस्कृतग्रन्थमाला काशी, 1933
- 5- उपमा कालिदासस्य मुले डॉ शशिभूषण दास गुप्त, प्रका-नेशनल पब्लिशित हाउस, दिल्ली 1962
- 6- उत्तररामचरित मुले-भवभूति, प्रका-रामनारायण लाल, बेनीप्रसाद, इलाहाबाद-2, 1961

Women Entrepreneur Needs A Better Treat



Dr. Adesh Bharti
M.A., Ph.D. (Psychology)
B.R.A. Bihar University, Muzaffarpur, Bihar, India

Introduction

An entrepreneur is the person who starts and runs an enterprise. In fact anyone who does old things in a new way is an entrepreneur. But it is a very global way of labeling an entrepreneur. A more scientific way may be to look at the various attributes which propel a person into an entrepreneurial role. The attributes form three overlapping clusters:

The person has a propensity to take risk in order to achieve something worth achieving. He/she is not a dare devil but takes a calculated risk for maximizing his/her gains. This in turn requires an opportunity seeking approach with proactive stance and a sense of confidence that one steer his/her course clear in turbulent water.

It is not enough that the person has the personality of an entrepreneur. He/she must cultivate skill of planning an enterprise in terms of conceiving it, giving it a shape, and then making efforts to realize the scheme. More specifically, planning requires some amount of market research for seeking information in order to launch a viable scheme, monitoring the progress, and taking mid-course corrections. The strategy is to be flexible and to do what a situation requires.

All these are possible only when the entrepreneur has the power and resources to do so. He/she must be able to overcome inadequacies and weaknesses in infra-structural facilities, mobilize human and material resources, and finally must rise over the constraints of traditions, conventional norms, and outdated procedures. In other words, he/she must have Power and capacities to influence the relevant person and the systems. It may become necessary to ingratiate and manipulate those who have resources or who provide forward or backward linkages. In other words, effective entrepreneurship requires networking with powerful persons and groups (such as financiers, suppliers, distributors, etc).

In sum, an entrepreneur is not exclusively an innovator, a manager, a financier, a technologist or a public relations man but he/she is the one who possesses some features of all and uses their skill and services.

Isn't it a tall task ! Even the most daring men will have to dare to tread on. How come the women are coming u. Of course, not many, but enough to attract our attention. The winds of modernization, as if, have unveiled them. They have responded to the opportunities. They have made an impressive entry in certain product-lines such as readymade garments, food processing, finished leather products, beauty care, nursery education, medical profession, etc.

It may be worthwhile to look into the make up of these women entrepreneurs, their life styles, hopes and apprehensions. Who are they ? How and why do they dare to come out of the four walls and assume a role which was initially not theirs? This backward state has many constraints, particularly for women. How do these daring women entrepreneurs cope with them, if they succeed at all ?

I find that the women entrepreneurs do not constitute one homogenous group. They are diverse in their features and dispositions. The typical ones constitute the following profiles:

The puppets. Many of them are not really entrepreneurs. They provide simply a front for the entrepreneurial activities of their husbands who happened to be either officers or businessmen. At one time or other a businessman decides to have a subsidiary for a support function and uses the cover of his wife or a family member to launch a related enterprise which is either an extension of his own enterprise or a feedback system to his ongoing business activity. For example, the wife may become a supplier or a distributor and thereby can help the husband keep the profits within the family. Similarly, there are officers in government, public enterprises, banks and financing institutions who have access to resources but are not allowed to run a private business. They too are motivated to use their wives as fronts for doing profitable business. Access to public resources minimizes risk and leads to channelizing resources into the officer's family.

The Strugglers

There are some who are compelled by exigencies of life to start a small businesses on their own. They are the real entrepreneurs, although their businesses are very small. They face rough weather, cope with unco-operative husbands, and face a potentially hostile male world. If they do survive and succeed, it is because of their sheer courage and persistence. They may not have flourishing business, but certainly have guts to keep going.

The Leisurites

There is still a third group of women who have come out of their cosy drawing rooms because they have sufficient leisure time, enough material resources, and not much demands on their time and efforts. The husbands are busy and do not have time for them. The children are grown up and do not need them. They are so bored that they start looking for some excitement. They end up either in kitty parties or start more challenging activities such as running beauty parlours, fashion garments, etc. The enterprises provide them an opportunity to claim doing something on their own.

The leisurites have the least serious problems. They have the money, the freedom, and the time. Their weakness is in their strength. They do not have an urge to struggle, to expand, and to reach the

horizon. Some of course, do get radiated by the success of their enterprise and the taste of the challenge of doing something worthwhile on their own.

Conclusion

All three, no matter how or why they start an enterprise, eventually start searching and realizing their identity. They all want to be on their own, and to have meaning in their life. They need different kinds of support. But what they need most is a support in their search for self-identity in a society where the identity of women is the most discounted phenomenon.

A Critical Study of Caste Status and Human Motives



Dr. Nishma James
M.A., Ph.D. (Psychology)
B.R.A. Bihar University,
Muzaffarpur, Bihar, India

Hindu society has a unique social structure, namely the caste systems. The caste system has the dominating influence in Indian's social life. Caste status is wholly predetermined, so that men are born to their lot in life without hope of changing it. Caste is a complete barrier to the mobility of class. In principles it involves an absolute and permanent stratification of the community. The main characteristics of a caste are the belief in a common origin held by all the members and the possession of the traditional occupation. It may be defined as an endogamous group or collection of such groups bearing a common name, having the same traditional occupation, claiming descent from the same source, and commonly regarded as forming a single homogenous community. Caste system a four-fold hierarchy of Vernas-(i) Brahman, (2) Kshtriya, (3) Vaina ind (4) Sudra, Brahman at he top and Sudras at the bottom. This is a highly winshfied nodel of social divisions which in reality were and are enormously morc elabo- FRte Caste in the operative sense are not four, but many. There are so many that it is vortually impossible to determine heir exact number.

There exist three conventional caste status in our society. These are Forward caste, Backward caste and Scheduled caste. The principle basis of Indiana caste system is occupation. The forward and the backward caste are not much different in respect of education and occupation. The two caste classes have many similarities with respect to these variables. But the forward caste is differentiated from the backward caste in respect of the possession of wealth and lineage. The scheduled caste differ remarkably from forward and backward caste people in respect of education and income. They have a lower level of educational attainment and are economically hard pressed. As a result of difference in conditions of life, values, attitude and norms which in turn create differences in their motivational dispositions.

Fortain (1985) in a study of young Portuguese adolescents reported that subjects from middle and upper classes generally were more motivated than subjects from lower classes. Yang and Liang (1973) found that among Chinese high school boys n Ach was inverted U function of father's socio-economic status i.e children from middle SES possessed higher n Ach level than those from upper and lower SES. Srivastav and Tiwari (1967) in an Indian study on 17-23 year old students of Sagar University noted that highest n Ach was present in the middle class, second higher in upper class and the lowest in the lower class.

Mittal and Bhargave (1989) found the self concept and scholastic achievement of 40 scheduled and non-scheduled caste male adolescents. Significant between group differences were found in feelings of inferiority, emotional inability and scholastic achievement with scheduled caste Ss showing worse adjustment and scholastic performance.

Ojha (1991) found the interactional effects of 3 factors of deprivation (caste, residential area, and economic condition) on achievement motivation of women. Using 2 x 2 x 3 factorial design, 120 post graduate females (aged 19-22 yrs) completed D R Bhatia's (1974). Achievement Motivation Test Residential area and economic condition contributed significant variances for achievement motivation scores. The only significant 2-way interaction effect was residence income. The interaction variance of the three factors taken together was significant. Findings reveal that the most Favourable condition for the growth of achievement motivation is upper caste membership, urban residence and high income. The most unfavourable condition is lower caste membership, rural residence, and low income.

Chitra Thiagarajan and Krishnan (1994) tested 6 Psycho- social factors that could argument the educational achievement, prestige and socio economic status (SES) among scheduled caste (SC) communities. The factors studied were Personality, intelligence, occupational aspiration, SES, social distance, and awareness of facilities. The personality traits of 104 scheduled caste girls students and 100 non- scheduled caste girls students pursuing a higher secondary course were assessed. SC Ss differed from the NSC group only in their SES, and all 6 psycho-social factors were equally responsible for the academic achievement in both the groups. It was concluded that education causes a positive change in personality, intelligence, and occupational Aspiration by narrowing down the gap between 2 groups.

Suri and Husain (1990) compared the strength of ethnic identity and its contribution factors among 320 youths (aged 14-17 yrs) from 3 minority groups (Muslim, Sikhs, and Scheduled caste) and controls from the majority caste Hindu. Ss completed scale measuring levels of deprivation and different dimensions of identity (eg religious, linguistic, cultural, national). Ethnic group status, environmental setting (advantaged or disadvantaged), and minority group had higher religious, cultural, and linguistic identity than did the majority

group had higher religious, cultural, and linguistic identity than did the majority group. National identity was a salient dimension for Hindu and scheduled caste. Halle, Kurtz-costes and Mahoney (1997) found the achievement related belief and behaviours of parents of economically disadvantaged African-American youth and the relations among parental factors and children's academic self-concept and achievement. Forty one children and their primary caregivers were interviewed. Parents reported on their academic related beliefs and behaviors. Children completed measures of academic self concept and 2 standardized achievement tests; (1) during the summer and (2) at the end of the following school year. Significant and positive relations were found between parental belief and behavior measures within the domains of reading and math. However, parents' achievements oriented behaviors. His relation between parental beliefs and child outcomes was not mediated by children's academic self concepts.

Power motive has been found to be the characteristic of lower class people in a recent study by Alka Jha (1992). Wikstrom (1991) investigated whether housing in childhood has an independent effect on offending in childhood and youth, controlling for social class. The data were taken from a study of 51,117 males and females living in Stockholm, Sweden, Residence were classified as owned occupied or rented. Three measures of social class were used: (1) income (2) Education, and (3) Occupational Social marginalism were measured by a family's having received social welfare assistance at any time from a S's birth until he/she was 6yrs of age. Crimes of theft dominated. Within every type of housing, the aggregate crime rate (Crimes per 1,000 cohort members in a group) were higher for the lower social classes than the higher ones. For families receiving social welfare, those living in rented housing had the highest offending rates. The length of time a family had received welfare had the strongest influence on offending followed by class.

Therefore, lack of affiliation should constitute were deprivation and cause a variety of ill effects. Gibson, Westwood, Lshiyama, Borgen et al (1991) examined data from 3,820 adolescents (47% male, 53% female) in different socio- economic environments (advantaged/disadvantaged) in nations to determine what type perceived to be their most pressing problems and what they did to cope. Family, schooling, and personal identity/ self-concept were the most frequently cited problem classes for all groups of Ss, accounting for 69.1% of the responses. Individual problem solving was the most frequently reported class of coping strategy, regardless of socio-economic status(SES) grouping, cited in 46.1% of the responses. Trying harder and planning a solution ranked 1st or 2nd in all groups. Females reported school problems less than did males. Reported problem related to identify/self concept, interpersonal/socialization, courtship/doing and emotions/ feeling decreases with socio-economic status (SES) grouping. Ahsan and Khursheed (1990) assessed 480 adult Hindus

Tribal, Christians, Tribal Hindus and Muslims as samples for the purpose of studying extent of modernity with respect to socio-economic stratification. The study indicates that there were differences between ethnicities with respect to socio-cultural modernity, these variations are also related to socio-economic components, such as education, occupation and income, Religion was an ally of modernity. Socio cultural modernity was strongly influenced by socio-economic status (SES). Age did not influence modernity.

References:

1. Deutsch, M. (1960) Minority group and class status as related to social and personality factors in scholastic achievement Monograph for the Society of Applied and Antropology, 2, 1-32.
2. Deutsch M (1967) : The disadvantaged child, New York Basic Books.
3. Ibid.
4. Dixit N and Pareek U (1977)Some Correlates of achievement motivation in tribal and other sub-cultural groups Augahand 1 14-16.
5. Minton, H.L. (1967), Power as a personality construct. In B. Mahaer (Ed.), Progress in Experimental Personality Research (Vol. 4), New York and London : Academic Press.
6. Liwin G.H. (1966). Achievement Motivation Expectancy of success and risk taking behaviour. In J.W. Alkinson and N.T. Feather (Eds.), A theory of achievement motivation New York: Wiley.

मिथिला का राजनीतिक मानचित्र



डॉ० गरिमा

एम.ए., पीएच.डी. (इतिहास)

बी.आर.ए. बिहार विश्वविद्यालय, मुजफ्फरपुर (बिहार)

मिथिला की राजनीतिक पृष्ठभूमि के तीन ऐतिहासिक आयामों का आनुसंधानिक अध्ययन प्रस्तुत करना ही इस अध्ययन प्रस्तुत करना ही इस अध्याय का लक्ष्य है। वे हैं :-

1. मिथिला का राजनैतिक मानचित्र
2. 1526 से 1806 ई० तक मिथिला की राजनैतिक-राजनैतिक-सामाजिक स्थिति। यह मुगलकालीन काल खंड था।
3. 1806 ई० से 1952 ई० तक मिथिला की स्थिति का विहंगावलोकन चूंकि अध्ययन का विषय विस्तार 1952 ई० तक है अतः अध्येत्री को मुगल साम्राज्य का आगमन, विघटन, अंग्रेजों के आगमन, ईस्ट इंडिया कंपनी को शासक बनना, अंग्रेजी बादशाहत के अधीन भारत का जाना, दो विश्वयुद्धों, भारतीय स्वतंत्रता संग्राम और अंत में स्वतंत्र भारत का उदय के कालखंडों में घटित मुख्य ऐतिहासिक घटनाओं का संक्षिप्त उल्लेख करना आवश्यक है। अन्यथा इतिहास के इस काल खंड के अनेक पहलू अनुछुए रह जायेंगे।

मिथिला के भौगोलिक विस्तार की चर्चा बहुत कुछ पहले अध्याय में किया जा चुका है। पर इस पर विस्तार से चर्चा आवश्यक है। मिथिला के प्रागैतिहासिक, ऐतिहासिक तथा मध्यकाल के मानचित्र को प्रस्तुत करना कठिन है। पर मिथिला के विस्तार की प्रासंगिक चर्चा अनेक साहित्यों, अभिलेखों दंत कथाओं एवं आत्मकथाओं में उपलब्ध है। ध्यान देने की बात है कि किसी राज्य के क्षेत्र के भौगोलिक विस्तार में तरलता रहती है। सत्ता शक्ति के साथ-साथ इस में विस्तार या कमी अनिवार्य नहीं तो संभव तो आवश्यक है। स्पष्ट है कि प्रत्येक काल के किसी राजसत्ता का भौगोलिक विस्तार एक जैसा नहीं रह सकता। यो भी कर्णाट राजकुल (1097 ई० से

1324 ई० तक) ओइनवार वंश (1355 ई० से 1526 ई० तक) खंडवाल वंश (1577 ई० से 1947 ई० तक) आदि के समय भी मिथिला के अधिकार क्षेत्र में अनेक परिवर्तन आए। ओइनवार वंश के काल में डॉ० रामप्रकाश शर्मा ने 1355 ई० से 1526 ई० का काल माना है जबकि विकीपीडिया के प्राप्त विवरण में यह 1326 से 1526 ई० तक का है। इसके अतिरिक्त मुस्लिम काल में कई ऐतिहासिक परिदृश्य बदलें।

आज के मधुबनी, दरभंगा, समस्तीपुर (पुराना दरभंगा) सीतामढ़ी, मुजफ्फरपुर, हाजीपुर, (पुराना मुजफ्फरपुर) पूर्वी एवं पश्चिमी चंपारण, (पुराना चंपारण) बेगूसराय, खगड़िया, सहरसा तथा पूर्णिया के क्षेत्र मिथिला के अंतर्गत आते थे। मिथिला के क्षेत्र को तीरभुक्ति या तिरहुत भी कहा जाता है। इस दृष्टि से मिथिला की उत्तरी सीमा हिमालय (आज नेपाल) से लेकर दक्षिण में गंगा, पूरब में महानंदा और पश्चिम में नारायणी गंडक तक थी। गंगा बहिधि दक्षिण दिशि पूर्व कोशिकी धारा।

पश्चिम बहन गंडकी उत्तर हिमवत बल विस्तारा।।

हवलदार त्रिपाठी 'सहृदय' रचित 'बिहार की नदियाँ' में भी मिथिला के भौगोलिक क्षेत्र का परिचय मिलता है। कमला, बलान, बागमती, बूढ़ी गंडक, तिलयुगा, करेह, कोशी आदि के उद्गम और फैलाव का उल्लेख है। ये नदियाँ मुख्यतया मिथिला क्षेत्र में प्रवाहित होती हैं। जनकपुर जो सीता की भूमि है वह भी मिथिला का अंग था। आज यह स्वतंत्र देश नेपाल का क्षेत्र है। यदि हम कर्णाटवंशी सत्ता का ध्यान दें तो देखेंगे कि नेपाल के एक बहुत बड़े भू-भाग पर कर्णाट वंशियों का अधिकार था। कर्णाट वंशीय राजा ने 1098 ई० में नेपाल पर विजय किया। 1198 तक उनका शासन नेपाल पर था। अतः मिथिला की भौगोलिक सीमा वर्तमान अवधारणा से कहीं अधिक विस्तृत थी। पाठक इस तथ्य से अवश्य ही अवगत होंगे कि तराई क्षेत्र के सीमा स्थित क्षेत्रों में रीति-रिवाज, शादी-व्याह, भाषा एवं वेश-भूषा में मिथिला का क्षेत्र 25000 वर्गमील का था। 25.28 और 26.52 देशांतर 84.26 तथा 84.46 अक्षांश रेखा के मध्य हमने हतपथ ब्राह्मण, मनुस्मृति आदि की चर्चा की है। जिससे भी मिथिला की भौगोलिक सीमा का बोध होता है।

“कोशिकीन्तु सभारभ्य गण्डकीमधिगम्य” की युक्ति से भी मिथिला क्षेत्र का बोध होता है। लीक से थोड़ा हटकर देखें। उत्तर में जनकपुर से लेकर पुरब में पूर्णिया तक ऐसे ऐतिहासिक स्थल हैं जो मिथिला की संस्कृति के परिचायक माने जाएंगे। यहाँ एक तथ्य का उल्लेख आवश्यक

प्रतीत होता है। मध्यकाल में मिथिला कभी भी स्वतंत्र ईकाई नहीं थी। चौदहवीं शताब्दी तक मिथिला बंगाल के अधीन था। छठीं से नवमी सदी तक पालवंश, नवमी सदी से ग्यारवीं सदी तक सेन वंश, ग्यारहवीं सदी से चौदहवीं सदी तक देव वंश का 1326 से ओनीवार वंश का शासन रहा। कर्णाट वंशीय राजा की राजधानी सिमरॉव वीरगंज में थी। कुछ विद्वान बेतिया राज और दरभंगा राज के गोत्र एवं कुछ अन्य पक्षों को लेकर एक रजवारा मानते हैं, पर यहाँ वह हमारा विषय नहीं है।

यही देव वंश जिसका प्रारंभ नान्यदेव से हुआ था। कर्णाट वंश के नाम से जाना जाता है। चौदहवीं सदी में बंगाल मुस्लिम शासन के अंतर्गत आ गया। तुगलक ने बंगाल पर अधिकार कर लिया। इसके बाद मुगल शासन आया। पुनः ईस्ट इंडिया कंपनी, ब्रिटेन की सत्ता और अंत में स्वतंत्र भारत में मिथिला की स्थिति बदलती रहीं। ध्यान रहे कि ओनीवारवंश के राजा तथा बाद के राजा की हैसियत, कर देने वाले राजा की थी। वे स्वतंत्र नहीं थे। यद्यपि उन्हें राजा, महाराधिराज आदि उपाधि मुस्लिम तथा ब्रिटिश शासकों द्वारा प्राप्त होती रहीं। स्पष्ट है कि मुस्लिम विजय के साथ मिथिला की स्वतंत्र सत्ता नहीं रही।

हालांकि कुछ इतिहासकारों के अनुसार गंगदेव के समकालीन सेन वंशीय गौड़ नरेश ने 1203 में मिथिला पर विजय प्राप्त किया। बंगाल को पाँच भागों में विभाजित किया। वे थे-1. राधा 2. बागड़ी, 3. वंग, 4. वारेन्द्र और 5. मिथिला। इस तरह मिथिला बंगाल का अलग क्षेत्र बना। चीनी यात्री हुएनत्संग, पश्चिमी विद्वान जनरल कर्निघम आदि के अनुसार विदेहों की राजधानी चंपारण थी। कतिपय लोगों की यह धारणा है कि जानकी गढ़, जो नेपाल सीमा पर है, मिथिला अधिपति की राजधानी थी। पर इसका कोई प्रामाणिक आधार अध्येत्री नहीं ढूँढ सकी है पर इससे तो यह ज्ञात तो होता ही है कि बेतिया, मोतिहारी आदि का भू-भाग भी मिथिला के अंतर्गत थी। लोकमत और संस्कृत वांगमय के अनुसार मिथिला की राजधानी जनकपुर थी।

मुगलकाल का प्रारंभ यो तो 1526 ई० से होता है। पर अकबर के समय में ही आकर मुगल साम्राज्य का विस्तार मिथिला तक पुरा हो सका था। अकबर के पूर्व स्थिति में तरलता रही और इस क्षेत्र में प्रभुत्व स्थापित करने तथा रखने की कई ऐतिहासिक घटनाएँ घटी। हम यहाँ पुनः याद दिया दे कि ओनीवार वंश का शासन मिथिला में 1326 ई० से 1526 ई० तक रहा। फिर मुगल सत्ता का आगमन 1526 ई० में होता है। अतः यह निष्कर्ष समुचित होगा कि मुगलों के आक्रमण के समय ओनीवार

वंश का सूर्यास्त चल रहा था। कामेश्वर ठाकुर वर्तमान समस्तीपुर के बेनी गाँव के थे। फलतः उनका वंश आनीवार वंश के रूप में जाना गया। कामेश्वर ठाकुर विद्वान तो थे ही पर वे प्रशासक के रूप में असफल रहे। फिरोजशाह ने उन्हें हटाकर उनके पुत्र भोगेश्वर ठाकुर को मिथिला का राजा घोषित किया। एक और ऐतिहासिक तथ्य बताते चले कि जिस समय मिथिला का राज्य कामेश्वर ठाकुर को दिया गया था उस समय कर्णाट कुल का अंतिम राजा हरिसिंह देव का पुत्र मतिसिंह नेपाल पर राज कर रहा था। 1575 ई० में मुजफ्फरख़ाँ को बिहार का गर्वनर बनाया गया। ध्यान देने की बात है कि मुगलों के आगमन के पूर्व ही आनीवार वंश के अंतिम राजा लक्ष्मी नाथ देव की राजसत्ता जा चुकी थी। वे भी गुजर गए थे। अतः खंडवाल कुल जिसके प्रथम राजा पंडित महेश ठाकुर से वर्तमान मिथिला के दरभंगा स्थित घराने का इतिहास आरंभ होता है। कहते हैं कि 1557 में मुगलसम्राट अकबर ने मिथिला का राज्य रघुनंदन राय को दे दिया। रघुनंदन राय ने इसे अपने गुरु महेश ठाकुर को दे दिया। किवदंतियों में भी इसकी चर्चा है श्री जयकांत मिश्र के अनुसार कर्णाट वंश के पराभाव के साथ मिथिला का पृथक हिन्दू राज्य मुसलमान शासक के अधीन आ गया।

मुगलकालीन मिथिला राज्य के शासकों में प्रमुख राघवसिंह, विष्णुसिंह और नरेन्द्र सिंह का विशेष उल्लेख हैं, कहते हैं कि नरेन्द्र सिंह और अलीवर्दी की सेना के बीच कंदर्पीघाट पर हुई थी। उस समय चकवारों जिनकी संख्या आज के बेगुसराय जिले में पर्याप्त है ने स्वतंत्रता घोषित की और अलीवर्दी ख़ाँ को दबाया। ध्यान देने की बात है कि मुगलों के कारण ही दरभंगा राज्य अस्तित्व में आया। मुगलों के इस अनुग्रह को मिथिला नरेश ने सदैव याद रखा। क्योंकि महेश ठाकुर कुल का शासन मिथिला में मुगलकाल में ही नहीं बल्कि ब्रिटिशकाल में भी चलता रहा। 1526 से 1857 तक मुगलों का राज्य रहा। बाबर के समय से ही तिरहुत वार्षिक कर दिया करते थे। मुगलकालीन मिथिला लगभग 331 वर्ष का कालखंड अनेक दृष्टियाँ से ही इस शैक्षिक प्रयास का अभिष्ट है। मिथिला नरेश ने मुगलों को दुर्दिन के समय भी आश्रय दिया। महाराजा लक्ष्मीश्वर सिंह ने बहादुरशाह जफर के परिजनों को पनाह दी थी। भटियारी सराय में इस वंश के कब्रगाह आज भी है। बहादुरशाह जफर के पुत्र मिर्जा द्वारा बख्त के पुत्र जुबैरुद्दीन गुरगानी को यहाँ आश्रय मिला था।

संदर्भ सूची :

1. हिस्ट्री ऑफ मिथिला, डयूरिंग मुगल पिरीयड 1915, पृष्ठ 407-431, जे०एस०बी० चक्रवर्ती.
2. एसपेक्ट्स ऑफ सोसाइटी एंड इकोनॉमी, ऑफ मेडिवल इंडिया, जानकी प्रकाशन, 1889, पेज-80, डॉ० उपेन्द्र ठाकुर.
3. वही, पृष्ठ 41.
4. मिथिला का इतिहास-डॉ० रामप्रकाश शर्मा, पृष्ठ 538.
5. सम एपियाग्राफिकल रेकार्ड्स ऑफ द मेडिवल परियिड फरौम ईस्ट इंडिया, पृष्ठ 43-44, डी.डी. सरकार.
6. इतिहासचक्र- डॉ० राममनोहर लोहिया, भारती प्रकाशन, 15 ए, महात्मा गाँधी मार्ग, इलाहाबाद-1.
7. मिथिला का इतिहास-डॉ० रामप्रकाश शर्मा, कामेश्वर सिंह संस्कृत विश्वविद्यालय दरभंगा, पृ. 51, 1975.
8. ए सर्वे ऑफ मिथिला लिटरेचर-आर.के. चौधरी, पृष्ठ 26.
9. सुकुमार सेन इंडियन लियूस्टीकस.
10. शुभद्र झा, ए.वी.ओ.आर.आई. 11 पृष्ठ 106, 126, 1940.
11. जर्नल ऑफ बिहार एण्ड उड़ीसा रिसर्च सोसाइटी, वाल्यूम 13-3-4, पृष्ठ 298.

जनसंचार के विविध आयाम एवम् अभिकरण : एक अध्ययन



Sanjeev Kumar Singh
Research Scholar (Sociology)
B.R.A. Bihar University, Muzaffarpur (Bihar)

जनसंचार के विविध माध्यम अथवा अभिकरण होते हैं, जिनका उपयोग करके संचार को सफल बनाया जाता है; जैसे – समाचार-पत्र, सभा, जनश्रुति, आकाशवाणी, टेलीविजन, चलचित्र, नाटक, ध्वनिवर्धक एवं शारीरिक शक्ति विशेष प्रचार माध्यम हैं³ –

(1) **समाचार पत्र** – आधुनिक संचार साधनों में समाचार पत्र का प्रमुख स्थान है। समाचार पत्र द्वारा पाठकों की अभिवृत्तियों में एक नवीन मोड़ उत्पन्न होता है और नवीन अभिवृत्तियों का निर्माण भी होता है। समाचार पत्र पाठकों को विशिष्ट बातों की ओर आकर्षित करते हैं जिनसे प्रभावित होकर पाठक विशिष्ट समाचार पत्रों को ही पढ़ने का अभ्यस्त हो जाता है और अन्य समाचार पत्रों में रूचि नहीं लेता।

समाचार-पत्र का संचालन सम्पादक, अधिकारीगण एवं कर्मचारियों के द्वारा ही होता है, इसलिए समाचार पत्र के उद्देश्य, स्वरूप और आकार में इन संचालकों की विशिष्ट नीति और अभिवृत्ति झलकने लगती है। इस प्रकार प्रत्येक समाचार-पत्र उद्देश्य, स्वरूप एवं आकार की दृष्टि से एक-दूसरे से भिन्न होता है। प्रत्येक समाचार-पत्र अपने सम्पादकीय लेख, शीर्षकों के चयन और विचारधारा से दूसरे समाचार-पत्रों से भिन्न होता है। इस विचारधारा की भिन्नता के कारण पाठक पर उनका वैसा ही प्रभाव पड़ता है। पाठक अपनी अभिवृत्तियों के अनुरूप समाचार पत्रों का चयन करके उन्हें पढ़ता है और उनसे प्रभावित होता है। समाचार-पत्र नवीन जानकारी, विशिष्ट ज्ञान, विज्ञापन, सांस्कृतिक एवं राजनैतिक ज्ञान की विचारधाराओं से परिपुष्ट होते हैं। जनता को इनके माध्यम से पर्याप्त लाभ होता है।

(2) **आकाशवाणी** – कम से कम समय में एक साथ संसार भर में प्रचार करने का एक उत्तम साधन आकाशवाणी ही है। यह प्रचार का उत्तम माध्यम होने के साथ-साथ मनोरंजन का भी उत्तम साधन है। मनोरंजन से श्रोताओं में संवेग उत्पन्न होता है। उन्हें ऐसा मनोबल प्राप्त होता है कि आगामी प्रचार कार्य

को श्रोता रूचि पूर्वक सुनते हैं और सरलतापूर्वक उससे प्रभावित होते हैं। इसलिए मनोरंजन के पश्चात ही प्रचार कार्यक्रम देने की प्रथा आकाशवाणी केन्द्रों पर प्रचलित है।

(3) **जनश्रुति** – जनश्रुति प्रचार का ऐसा साधन है, जिसमें प्रचार स्रोत अथवा 'प्रचारक' की आवश्यकता नहीं होती वरन जनता में कोई भी सूचना 'कानो-कान' दूर तक पहुँच जाती है, जिसका श्रोताओं पर अत्यधिक प्रभाव पड़ता है। परन्तु जनश्रुति का प्रभाव बंधनशील अथवा संकटमय परिस्थिति में ही पड़ता है। सामान्य स्थिति और शान्त वातावरण में अनुकूल प्रभाव नहीं पड़ता। अतः जनश्रुति को प्रचार का माध्यम बनाते समय पर्याप्त सतर्कता की आवश्यकता होती है। जनश्रुति का जनता पर क्या प्रभाव पड़ता है, इसका अध्ययन करने के पश्चात सम्बन्धित प्रचार के अनुकूल साधन अपनाये जाने चाहिए।

(4) **चलचित्र** – वैज्ञानिक उपलब्धियों में 'चलचित्र' आधुनिक युग की महत्वपूर्ण देन है। यह श्रव्य-दृश्य उपकरणों में प्रमुख स्थान रखता है। इसमें ध्यानाकर्षण की आवश्यकता नहीं होती। दर्शक स्वतः ही ध्यान देकर चित्रों को देखता और सुनता है। उसे आधुनिक बालक, युवा-युवतियाँ तथा वृद्ध सभी पसन्द करते हैं। विभिन्न धार्मिक, राजनैतिक एवं सामाजिक विषयों का प्रचार करने में चलचित्र उत्तम साधन माना गया है। रूस में चलचित्र द्वारा साम्यवादी विचारधारा का प्रचार किया जाता है। संयुक्त राष्ट्र अमेरिका में स्वतन्त्र व्यक्तित्व के निर्माण एवं वैयक्तिक स्वतन्त्रता का प्रचार करने के लिए चलचित्रों का उपयोग किया जाता है। हमारे देश में भी सूचना एवं प्रसार विभाग की ओर से कुछ चित्रमालाएँ तैयार की जाती हैं, जो प्रत्येक चलचित्रालय में दिखाई जाती हैं। विविध विज्ञापनों के लिए और शिक्षा के लिए भी चलचित्रों का उपयोग किया जाता है। विविध औषधालायों, वस्तुओं, सेवाओं और तीर्थ स्थानों, खेल-कूद आदि के सम्बन्ध में विज्ञापन और सूचनायें इसी के माध्यम से दी जाती हैं।

(5) **टेलीविजन** – सम्पन्न और समृद्ध राष्ट्रों में आकाशवादी के समान टेलीविजन की व्यवस्था है, जिससे प्रचार कार्य सम्पादित किया जाता है। अमेरिका आदि राष्ट्र इसका आकाशवाणी के समान उपयोग करते हैं। इस यंत्र में रेडियो के समान ध्वनि आती है तथा चलचित्र के समान पर्दे पर चित्र आते रहते हैं। इस प्रकार टेलीविजन प्रचार माध्यम की दृष्टि से अत्यधिक उपयोगी है।

(6) **नाटक** – नाटक प्रदर्शन का उपयोग संचार हेतु अधिक लाभदायक सिद्ध हुआ है। इससे जनता का मनोरंजन होने के साथ-साथ प्रचार प्राप्ति, ज्ञान उपलब्धि, संवेगशीलता एवं अभिवृत्तियों के परिवर्तन अथवा मार्गान्तिकरण का अवसर मिलता है। दर्शक नाटककारों के व्यक्तित्व से स्वतः प्रभावित होता है।

(7) **सोशल मीडिया** – सोशल मीडिया की अवधारणा और विलक्षणता काफी जटिल और बहु-आयामी है। भारत में सोशल मीडिया का सक्रियता से उपयोग करने वालों की संख्या काफी तेजी से बढ़ती जा रही है। यह हमारे दैनिक जीवन में गहराई से समाता जा रहा है। सोशल मीडिया को अब एक ऐसे मंच के रूप

में देखा जा रहा है जिससे अनेक विकास कार्यक्रमों से लोगों को जोड़ा जा सकता है, उनसे अपने विचार प्राप्त किया जा सकते हैं, भ्रष्टाचार पर काबू पाया जा सकता है और लोगों को सशक्त बनाया जा सकता है। इसके साथ ही सोशल मीडिया का प्रभाव सामाजिक जीवन पर स्पष्ट रूप से दिखाई देने लगा है। सोशल मीडिया सामाजिक व्यवहार के अंदाज में भी बदलाव ला रहा है। प्रेम, मित्रता, परिवार, घनिष्ठता, भाषा और अभिव्यक्ति, सामाजिक सम्बन्ध तथा सामाजिक संस्थाओं पर इसके स्पष्ट प्रभाव देखने को मिल रहे हैं। क्लिक करने मात्र से हम किस प्रकार पलक झपकते चित्र, विडियो, संगीत, दस्तावेज और तमाम तरह की सूचनाओं का आदान-प्रदान करने लगे हैं, उससे अनेक नैतिक, अनैतिक और व्यावहारिक प्रश्न खड़े हो रहे हैं। आज बच्चे और नवयुवा फेसबुक, यू-ट्यूब, इंस्टाग्राम के अधाधुंध व अविवेकी उपयोग के खतरों से प्रायः अनभिज्ञ होते हैं। समाज का आज हरेक व्यक्ति सोशल मीडिया को बिना इसके सकारात्मक और नकारात्मक प्रभाव जाने जीवन के एक अंग के रूप में स्वीकार करने लगे हैं।

अतः स्पष्ट है कि जनसंचार के विभिन्न साधन एवं अभिकरण हैं। अभी वर्तमान में सोशल मीडिया का प्रचलन अत्यधिक देखने को मिल रहा है। सोशल मीडिया सामाजिक नेटवर्किंग वेबसाइटों जैसे – फेसबुक, ट्विटर, लिंकर, यू-ट्यूब, माइस्पेस, साउंडक्लाउड और ऐसे ही अन्य साइटों पर इस्तेमालकर्ताओं को विचार-विमर्श, सृजन, सहयोग करने तथा टेक्स्ट, इमेज, ऑडियो और विडियो रूपों में जानकारी में हिस्सेदारी करने और उसे परिष्कृत करने की योग्यता और सुविधा प्रदान करता है। यह सच है कि सोशल मीडिया ने 'इंटरनेट का लोकतांत्रिकरण' किया है और सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि इसके भाषण और अभिव्यक्ति की आजादी को संरक्षित किया है किन्तु इसके साथ ही यह भी उतना ही सही है कि इसने समाज में एक ऐसे राक्षस को भी जन्म दिया है जो आपराधिक गतिविधियों के लिए घात लगाये रहते हैं। कई अफवाहें भी मोबाइल फोन के जरिये सामाजिक नेटवर्किंग साइटों एवं मैसेजिंग के जरिये फैलायी जा रही है जिससे न केवल सामाजिक सम्बन्धों पर इसका असर पड़ा है बल्कि सामाजिक संरचना पर भी इसके प्रभाव पड़े हैं।

संदर्भ सूची :

1. गवर्नर जी०, क्वॉंटेड वाई बी० के० राय वर्मन, मास कम्युनिकेशन इन चेंजिंग वर्ल्ड, इन मेनस्ट्रीम वॉल्यूम, नवम्बर 17, दिसम्बर 26, 1985, पृष्ठ – 27
2. जे० पी० सिंह, भारत में सामाजिक परिवर्तन, शताब्दी प्रकाशन, नई दिल्ली, 2005
3. अनुसूचित जाति एवं अनुसूचित जनजाति कल्याण विभाग के अन्तर्गत निदेशालय एवं संचालित योजनायें (अनुसूचित जाति एवं अनुसूचित जनजाति आयोग के वेबसाइट पर वर्णित)

4. रामगोपाल सिंह; भारतीय दलितों की समस्याएँ एवं उनका समाधान, भोपाल, मध्य प्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, 1986, पृ. 76
5. एस० एल० दोषी एवं पी० सी० जैन, भारतीय समाज : संरचना और परिवर्तन, नेशनल पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली/जयपुर, तृतीय संस्करण – 2005, पृ० 130
6. ग्रेनविल ऑस्टिन; द इंडियन कांस्टीट्यूशन्स : कार्नाथोन ऑफ ए नेशन, नई दिल्ली, ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, 1976, पृ. 164
7. भारत 2014, प्रकाशन विभाग, सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय, भारत सरकार, नई दिल्ली
8. वही;
9. वही;
10. कुरुक्षेत्र, जनवरी 2012, पृ० 21–24
11. योजना, मई 2013, पृ० 14

जैविक खेती के वर्तमान स्वरूप का मूल्यांकन (शस्य, उद्यानिकी एवं अन्य फसलें)



डॉ. नरेन्द्र कुमार सांखला
भूगोल विभाग,
पोस्ट – डोक्टोरल फैलो (ICSSR),
राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर, भारत

सारांश – खरीफ दलहनों की भांति रबी दलहन फसलें भी मुख्य रूप से बारानी क्षेत्रों में बोई जाती हैं। चने का करीब 15-20 प्रतिशत क्षेत्र ही सिंचित है। इसलिए चने का अच्छा उत्पादन सर्दी की वर्षा (मावठ) पर निर्भर है। रबी तिलहनों में मुख्य रूप से सरसों की खेती की जाती है राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय बाजार में जैविक उत्पादों की मांग आदि बिन्दुओं के मद्देनर कृषि विभाग द्वारा जैविक खेती को बढ़ावा देने हेतु जैविक खेती कार्यक्रम लिया गया। आज भी 20 प्रतिशत किसान होर्टीकल्चर, 20 प्रतिशत स्पाइस, 63 प्रतिशत तिलहन 54 प्रतिशत दलहन एवं 92 प्रतिशत अनाज की फसलें ले रहे हैं। अनेक प्रकार की फसलों की खेती करने वाले कृषक आसानी से ओर्गेनिक खेती अपनाने में सफल होंगे। 46 प्रतिशत से अधिक किसानों ने रसायनों की लागत में बढ़ोतरी, तकनीकी ज्ञान का अभाव, उपज का उचित दाम न मिलना तथा खेती के सभी आदानों की लागत में बढ़ोतरी को महत्वपूर्ण समस्या माना है। 38 प्रतिशत से अधिक किसानों द्वारा कुशल मजदूरों की कमी, सही सूचना का अभाव एवं फसलों की गुणवत्ता में कमी को समस्या माना गया है। यह हमारे लिये बहुत महत्वपूर्ण है कि एक नया कार्यक्रम अब पर्णतया लाभ लेने वालों की इच्छा और आवश्यकता के अनुसार प्रारम्भ किया जा सकेगा। इनमें से करीब 20 प्रतिशत गत 5 वर्षों से रसायनिक उर्वरक काम में ले रहे हैं तो करीब इतने ही लोग इसे 20 वर्षों से इस्तेमाल कर रहे हैं।
मुख्यशब्द– जैविक, खेती, वर्तमान, स्वरूप, मूल्यांकन, खरीफ, दलहन, राजस्थान।

राजस्थान में कृषि – क्षेत्रफल की दृष्टि से राजस्थान देश का सबसे बड़ा राज्य है। राज्य का कुल भौगोलिक क्षेत्रफल 3 करोड़ 42 लाख हैक्टर है, जिसमें सकल एवं शुद्ध कृषिमय क्षेत्र लगभग क्रमशः 60 प्रतिशत एवं 50 प्रतिशत है। राज्य का मुख्य व्यवसाय कृषि है। राज्य में खरीफ फसल उत्पादन मुख्यतः वर्षा पर निर्भर करता है। राज्य का उत्तरी-पश्चिमी भाग जो कुल क्षेत्रफल का लगभग 61 प्रतिशत है, मरुस्थलीय या अर्द्ध-मरुस्थलीय है और वर्षा पर निर्भर है। राज्य का दक्षिणी-पूर्वी क्षेत्र, जो कुल क्षेत्रफल का लगभग 39 प्रतिशत है, उपजाऊ है। इस क्षेत्र की मिट्टी काली या बलुई दोमट है। राज्य को जलवायु के आधार पर निम्न प्रकार से 10 जलवायु क्षेत्रों में बांटा हुआ है :

क्र. सं.	जलवायुविक क्षेत्र	विवरण
1.	शुष्क मैदानी पश्चिमी क्षेत्र (IA)	इस जोन में जिला बाड़मेर एवं जोधपुर जिले का कुछ हिस्सा सम्मिलित है। इस क्षेत्र की औसत वर्षा 200-370 मिलीमीटर है।
2.	सिंचित मैदानी उत्तरी पश्चिमी क्षेत्र (IB)	इस जोन में श्रीगंगानगर एवं हनुमानगढ़ जिले आते हैं। इस क्षेत्र की औसत वर्षा 100-350 मिलीमीटर है।
3.	अति शुष्क मैदानी पश्चिमी क्षेत्र (IC)	इस जोन में जिला जैसलमेर, बीकानेर एवं चूरु जिले का भाग आता है। इस क्षेत्र की औसत वर्षा 100-350 मिलीमीटर है।
4.	अन्तः स्थलीय जलोत्सरण के अर्न्तवर्ती मैदानी क्षेत्र (IIA)	इस जोन में जिला नागौर, सीकर, झुंझुनू एवं चूरु जिले का कुछ भाग है तथा औसत वर्षा 300-500 मिलीमीटर है।
5.	लूनी नदी का अर्न्तवर्ती मैदानी क्षेत्र (IIB)	इस जोन में जालौर, पाली एवं सिरोही तथा जोधपुर जिलों का भाग सम्मिलित है तथा औसत वर्षा 300-500 मिलीमीटर है।
6.	अर्द्ध शुष्क पूर्वी मैदानी क्षेत्र (IIIA)	इस जोन में जयपुर, अजमेर, दौसा एवं टोंक जिले आते हैं। इस क्षेत्र की औसत वर्षा 500-700 मिलीमीटर है।
7.	बाढ़ सम्भाव्य पूर्वी मैदानी (IIIB) क्षेत्र	इस जोन में अलवर, भरतपुर, धौलपुर, करौली एवं सवाईमाधोपुर जिले का कुछ भाग है। इस क्षेत्र की औसत वर्षा 500-700 मिलीमीटर है।
8.	अर्द्ध आर्द्र दक्षिणी मैदानी क्षेत्र एवं अरावली पहाड़ी क्षेत्र (IVA)	इस जोन में जिला भीलवाड़ा, राजसमन्द, चित्तौडगढ़ तथा उदयपुर एवं सिरोही जिले का कुछ भाग सम्मिलित है। इस क्षेत्र की औसत वर्षा 500-900 मिली मीटर है।
9.	आर्द्र दक्षिणी मैदानी क्षेत्र (IVB)	इस जोन में जिला बांसवाड़ा, डूंगरपुर, प्रतापगढ़ एवं उदयपुर जिले का कुछ भाग सम्मिलित है। क्षेत्र की औसत वर्षा 500-1100 मिलीमीटर है।
10.	आर्द्र दक्षिणी-पूर्वी मैदान क्षेत्र (V)	इस जोन में कोटा, झालावाड़, बून्दी, बारां एवं सवाईमाधोपुर जिले का कुछ भाग है। इस क्षेत्र की औसत वर्षा 650-1000 मिलीमीटर है।

मौसम

राजस्थान राज्य में कृषि मानसून पर निर्भर है। खरीफ फसलों का उत्पादन एवं उत्पादकता केवल वर्षा की मात्रा पर ही निर्भर नहीं करती अपितु यह वर्षा के उपयुक्त समयान्तराल में उचित वितरण, पर्याप्तता तथा तीव्रता पर भी निर्भर करती है। राज्य में मानसून के प्रवेश की सामान्य तिथि 16 जून है, जबकि मानसून का प्रवेश राज्य में 13 जून 2013 को दक्षिण-पूर्वी राजस्थान से हुआ तथा 16 जून 2013 तक सम्पूर्ण जिलों में मानसून पहुंच गया था। राज्य में माह जून 2013 में औसत सामान्य वर्षा 44.10 मिलीमीटर की तुलना में केवल 61.30 मिलीलीटर दर्ज हुई है। माह जुलाई 2013 में औसत सामान्य वर्षा 156.8 मिलीमीटर की तुलना में 200.7 मिलीलीटर दर्ज हुई है। अगस्त 2013 में सामान्यत औसत वर्षा 150.90 मिलीमीटर की तुलना में 200.30 मिलीमीटर दर्ज की गई। सितम्बर 2013 में सामान्यत औसत वर्षा 66.90 मिलीमीटर की तुलना में 73.00 मिलीमीटर दर्ज हुई है।

राज्य में दिनांक 01.06.2013 से 30.09.2013 तक सामान्य वर्षा 418.70 मिलीलीटर की तुलना में 535.30 मिलीमीटर वर्षा दर्ज की गई जोकि इस अवधि में सामान्य वर्षा से 27.84 प्रतिशत अधिक है। 2005-06 से 2013-14 तक के वर्षा से तुलनात्मक आंकड़े नीचे दर्शाये गए हैं :

वर्षा (मिलीमीटर)									
माह	औसत वर्षा	2005-2006	2006-2007	2007-2008	2008-2009	2009-2010	2010-2011	2011-2012	2012-2013
जून	44.1	64.5	84.2	74.8	124.5	38.6	34.5	126.3	10.2
जुलाई	156.8	237.2	190.4	201.9	138.6	181.6	184.8	162.6	98.0
अगस्त	150.9	64.3	290.0	147.1	162.2	121.5	249.5	257.7	250.0
सितम्बर	66.9	165.2	82.1	81.3	90.3	43.3	133.9	151.2	107.2
अक्टूबर	10.5	0.0	7.5	0.1	4.2	18.6	1.2	1.5	1.0
नवम्बर	4.8	2.4	0.6	0.0	3.1	8.4	63.4	0.2	0
दिसम्बर	2.4	0.0	1.2	1.6	2.5	1.9	6.1	0	0.9
जनवरी	4.4	0.0	0.4	0.4	0.0	17.7	0	1.3	-
फरवरी	4.6	0.0	31.7	0.0	1.7	1.7	11.7	0	-
मार्च	3.6	17.4	15.6	0.7	0.1	0.8	0.5	0	-
अप्रैल	3.6	0.9	6.2	14.0	1.8	1.4	2.0	7.2	-
मई	10.9	15.9	7.2	33.8	5.9	1.1	9.1	12.0	-
योग :	463.6	569.5	718.7	557.2	511.8	436.6	696.6	720.0	467.30

नोट: वर्ष 2005-06 से 2011-12 तक वर्षा के आंकड़े राजस्व गण्डल, अजमेर एवं वर्ष 2012-13 के मौसम विभाग के हैं।

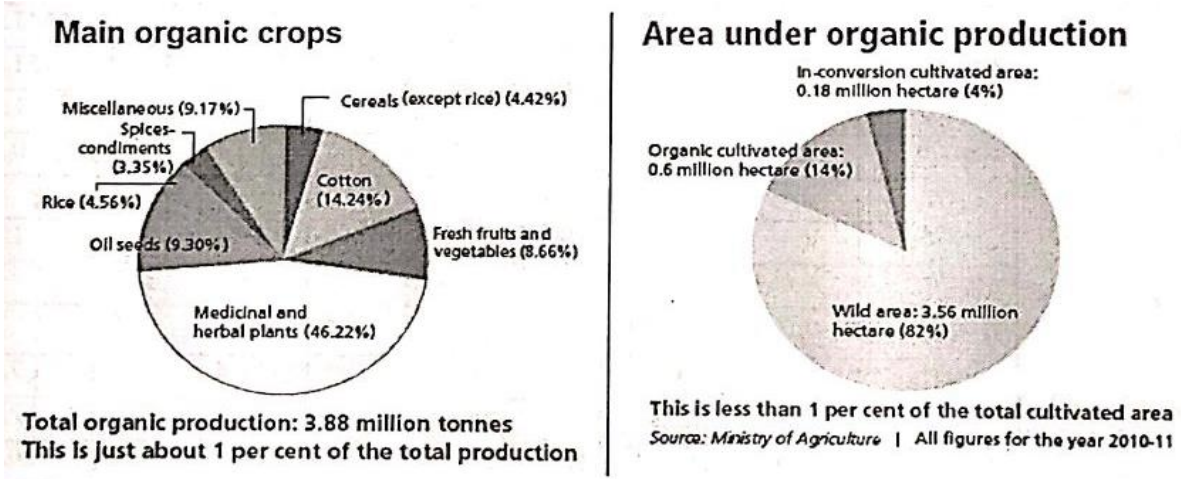
भूमि उपयोग

राज्य में भूमि उपयोग का तुलनात्मक विवरण निम्न प्रकार है :

क्रं.सं.	विवरण	प्रथम योजना	नवी योजना	2005-2006	2007-2008	2008-2009	2009-2010
1.	भौगोलिक क्षेत्रफल [ग्राम पत्रानुसार]	342	342	342	342	342	342
2.	जंगल	14	25	27	27	27	27
3.	कृषि अयोग्य क्षेत्रफल	76	43	43	43	43	43
4.	जोत रहित भूमि [पड़त भूमि छोड़कर]	89	67	63	63	61	62
5.	पड़त भूमि	57	45	45	39	37	41
6.	वास्तविक बोया गया क्षेत्रफल	106	162	168	171	176	170
7.	सकल बोया गया क्षेत्रफल	113	206	217	222	228	217
8.	दुपज क्षेत्रफल	7	44	49	51	52	47
9.	फसलीय सघनता प्रतिशत	107	127	129	130	130	128

आर्थिक एवं सांख्यिकी विभाग द्वारा प्रकाशित कृषि सांख्यिकी पुस्तिका पर आधारित है।

उपर्युक्त तालिका को देखने से ज्ञात होता है कि प्रथम योजना से अब तक की अवधि के दौरान राज्य में वास्तविक बोए जाने वाले क्षेत्र में उल्लेखनीय वृद्धि हुई है वास्तविक बोया जाने वाला क्षेत्रफल प्रथम योजना में 106 लाख हैक्टर था, वह बढ़कर वर्ष 2010-11 में 183.00 लाख हैक्टर के सर्वोच्च स्तर पर पहुंच गया। दुपज क्षेत्रफल भी प्रथम योजना में मात्र 7.00 लाख हैक्टर था, वह भी बढ़कर वर्ष 2010-11 में 76.00 लाख हैक्टर हो गया। इसी प्रकार फसलीय सघनता भी प्रथम योजना में 107 प्रतिशत से बढ़कर वर्ष 2010-11 में 142 प्रतिशत के स्तर पर आ गई।



क्षेत्रफल एवं उत्पादन

अ- खरीफ : राज्य में खरीफ की फसलें सामान्यतया 130 से 145 लाख हैक्टर क्षेत्र में बोई जाती हैं। इनमें से 60 से 65 प्रतिशत खाद्यान्न, 10 से 15 प्रतिशत तिलहन, 3 प्रतिशत कपास एवं गन्ना तथा शेष 20 से 25 प्रतिशत क्षेत्र में अन्य फसलें बोई जाती हैं। खरीफ में मुख्यतः ज्वार, बाजरा, मक्का, मोठ, मूंग, उड़द, चौला, तिल, मूंगफली, सोयाबीन, कपास एवं ग्वार की खेती की जाती है। नवी योजना अवधि से वर्ष 2013-14 तक खरीफ फसलों का उत्पादन निम्न प्रकार रहा है:

योजना अवधि	उत्पादन (लाख टन/गाँठों में)					
	अनाज	दलहन	खाद्यान्न	तिलहन	कपास	ग्वार
नवी योजना (औसत उत्पादन)	38.34	3.94	42.28	10.50	7.62	5.18
2003-04	94.30	15.11	109.41	12.54	7.09	11.63
2004-05	46.95	5.01	51.96	15.90	7.65	3.38
2005-06	36.00	3.59	39.59	15.16	8.80	5.93
2006-07	51.00	5.51	56.51	13.61	7.47	6.58
2007-08	68.67	9.50	78.17	18.65	8.62	12.44
2008-09	67.03	8.17	75.20	16.94	7.26	12.61
2009-10	35.36	1.33	36.69	14.81	9.03	2.01
2010-11	89.62	16.03	105.65	22.70	8.57	15.41
2011-12	86.22	13.14	99.35	27.87	17.31	18.48
2012-13	63.36	6.37	69.73	25.48	15.28	20.23
2013-14*	57.07	8.25	65.32	20.26	9.30	22.01

* राजस्व मण्डल, अजमेर से प्राप्त द्वितीय अग्रिम अनुमान पर आधारित है।

राज्य में खरीफ के अन्तर्गत 90% क्षेत्र में बारानी फसलें बोई जाती हैं, जो पूर्णतः वर्षा पर निर्भर हैं। यदि राज्य में मानसून का आगमन समय पर एवं सामान्य होता है, तो अच्छी पैदावार प्राप्त होती है। फिर भी विभागीय प्रयासों, उन्नत किस्म के बीजों, उर्वरकों के उपयोग, पौध संरक्षण उपायों एवं कृषि की नवीन तकनीकी के उपयोग से राज्य में उत्पादन में निरन्तर वृद्धि हो रही है।

गत वर्ष की तुलना में 2013-14 में विभिन्न खरीफ फसलों के अन्तर्गत क्षेत्रफल एवं उत्पादन का विभागीय अनुमान लक्ष्यों की तुलना में निम्न प्रकार है:

फसलें	क्षेत्रफल-लाख हैक्टर		उत्पादन-लाख टन	
	2012-13 वास्तविक	2013-14*	2012-13 वास्तविक	2013-14*
अनाज	57.52	60.89	63.36	57.07
दलहन	19.56	22.19	06.37	8.25
खाद्यान्न	77.08	83.08	69.73	65.32
तिलहन	20.76	21.79	25.48	20.26
गन्ना	0.06	0.05	4.02	2.92
कपास	5.23	3.93	15.28	9.30
ग्वार	45.26	49.24	20.23	22.01
अन्य	3.73	3.69		
कुल बोया गया क्षेत्र	152.12	161.79		

* राजस्व मण्डल, अजमेर से प्राप्त द्वितीय अग्रिम अनुमान पर आधारित है।

ब- रबी :

राज्य में रबी फसलों की बुवाई सामान्यता 70 से 80 लाख हैक्टर क्षेत्र में की जाती है, जिसमें लगभग 60-65 लाख हैक्टर क्षेत्र सिंचित है। रबी मौसम में मुख्यतः गेहूँ, जौ, चना, राई-सरसों, धनियाँ, जीरा एवं मेथी की बुवाई की जाती है। नवीं योजना से वर्ष 2013-14 तक रबी फसलों का उत्पादन निम्न प्रकार रहा है :

योजना अवधि	उत्पादन (लाख टन)			
	अनाज	दलहन	खाद्यान्न	तिलहन
नवीं योजना (औसत उत्पादन)	68.80	12.31	81.11	20.87
2003-04	62.85	7.71	70.56	27.42
2004-05	61.23	8.43	69.66	39.72
2005-06	63.23	5.41	68.64	44.19
2006-07	83.48	9.29	92.77	38.07
2007-08	76.64	6.03	82.67	23.63
2008-09	81.65	10.09	91.74	35.07
2009-10	81.21	5.69	86.90	29.55
2010-11	113.59	16.49	130.08	43.72
2011-12	109.50	10.39	119.89	29.78
2012-13	117.25	13.20	130.45	38.16
2013-14*	113.03	14.70	127.73	38.64

* राजस्व मण्डल, अजमेर से प्राप्त प्रथम अग्रिम अनुमान पर आधारित है।

खरीफ दलहनों की भांति रबी दलहन फसलें भी मुख्य रूप से बारानी क्षेत्रों में बोई जाती हैं। चने का करीब 15-20 प्रतिशत क्षेत्र ही सिंचित है। इसलिए चने का अच्छा उत्पादन सर्दी की वर्षा (मावठ) पर निर्भर है। रबी तिलहनों में मुख्य रूप से सरसों की खेती की जाती

है राज्य में सरसों की वर्ष 2000-01 में औसत उपज 929 किलोग्राम प्रति हैक्टर थी, जो वर्ष 2010-11 में 1,560 किलोग्राम प्रति हैक्टर हो गई है राष्ट्रीय स्तर पर सरसों के उत्पादन में राज्य का प्रमुख स्थान है। वर्ष 2013-14 में विभिन्न रबी फसलों के क्षेत्रफल एवं उत्पादन का अनुमान निम्न प्रकार हैं:

फसलें	क्षेत्रफल—लाख हैक्टर		उत्पादन—लाख टन	
	2012-13 वास्तविक	2013-14*	2012-13 वास्तविक	2013-14*
अनाज	33.71	34.09	117.25	113.03
दलहन	12.90	17.97	13.20	14.70
खाद्यान्न	46.61	52.06	130.45	127.73
तिलहन	28.36	30.50	38.16	38.64
अन्य	11.82	11.54	-	-
कुल बोया गया क्षेत्र	86.79	94.11	-	-

* राजस्व मण्डल, अजमेर से प्राप्त प्रथम अग्रिम अनुमान पर आधारित है।

जैविक खेती कार्यक्रम

जैविक उत्पादन एवं उत्पादकता को दीर्घकालीन एवं टिकाऊ बनाने, मृदा की जैविक गुणवत्ता बनाए रखने, पर्यावरण प्रदूषण रोकने, वर्तमान कृषि में उर्वरक, खरपतवारनाशी व कीटनाशी के अधिक प्रयोग से होने वाले दुष्परिणाम से बचाने, प्राकृतिक संसाधनों का कुशलतम उपयोग, रसायन मुक्त जैव उत्पादन प्राप्त करने एवं उत्पाद की गुणवत्ता में सुधार लाने के लिए जैविक खेती को कृषि विभाग द्वारा प्रोत्साहित किया जा रहा है। राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय बाजार में जैविक उत्पादों की मांग आदि बिन्दुओं के मद्देनर कृषि विभाग द्वारा जैविक खेती को बढ़ावा देने हेतु जैविक खेती कार्यक्रम लिया गया। वर्ष 2009-10 से फारमस फील्ड स्कूल आधारित जैविक खेती प्रदर्शन एवं जैविक खेती प्रोत्साहन कार्यक्रम लिये जा रहे हैं।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-1

DEMOGRAPHIC PROFILE OF PARTICIPANTS (FARMERS) DURING
RESEARCH AND TRAINING WORKSHOPS

(1 Bigha=0.16 Hectare)

S. No.	Districts	Number of Farmers Covered	Average Family Size in Numbers	Average Land Holding in Bigha	Average No. of Animals
1	Udaipur	44	4.5	20.6	7.5
2	Rajsamand	26	7.0	21.4	10.0
3	Chittorgarh	28	5.7	8.0	5.8
4	Jhunjhunu	71	8.8	20.7	5.7
5	Sikar	44	8.0	26.5	3.5
6	Churu	24	8.6	48.0	4.5
7	Alwar	76	8.2	10.8	5.0
8	Bharatpur	33	8.6	25.0	4.3
9	Sirohi	63	6.0	10.0	6.0
10	Jalore	42	8.8	43.8	6.5
11	Pali	29	6.5	32.6	5.8
12	Kota	121	5.8	26.0	7.2
13	Jhalawarh	79	8.5	17.2	8.1
14	Baran	51	7.0	27.0	7.4
15	Sawaimodhpur	48	7.0	11.1	3.1
	TOTAL	779	7.4	23.2	6.0

इस टेबल से यह स्पष्ट है कि इस अध्ययन में शामिल किये गये किसान किसी एक विशेष वर्ग के नहीं हैं। अतः इस अध्ययन से प्राप्त सूचना करीब-करीब समान रूप से सभी जगहों के लिये सही मानी जा सकती है।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-2

INCOME PROFILE OF PARTICIPANTS (FARMERS) DURING RESEARCH
AND TRAINING WORKSHOPS

(In Rs.)

S. No.	Districts	Average Annual Income from Agriculture	Average Annual Income from Animal Husbandry	Average Annual Income from Agro-Forestry, Horticulture	Average Annual Income from Other Source
1	Udaipur	24191	5916	5000	6333
2	Rajsamand	8611	4500	6630	20000
3	Chittorgarh	14000	4400	7000	15000
4	Jhunjhunu	28662	13271	4416	17600
5	Sikar	11752	4500	5315	20000
6	Churu	51666	10000	8883	17700
7	Alwar	39121	8288	1000	8500
8	Bharatpur	5236	7900	7200	15300
9	Sirohi	22582	5558	8800	12300
10	Jalore	23887	5000	11000	15950
11	Pali	52538	7923	3390	18515
12	Kota	48903	15000	5500	15500
13	Jhalawarh	41942	5853	10000	5750
14	Bara	29608	20000	1200	6000
15	Swaimadhopur	19880	3000	5000	20000
	TOTAL	28105.00	8073.00	6009.00	14296.00

इस टेबल के अनुसार किसान प्रति हैक्टर प्रति वर्ष औसत रू. 7600/- कृषि से तथा प्रति पशु रू. 1350/- कमा रहे हैं। एक प्रमुख बिन्दु किसानों के स्तर पर आमदनी के अन्य स्रोतों के विकास का है। अब किसानों की प्रति व्यक्ति प्रति वर्ष आय रू. 7632 प्रतिवर्ष में रू. 1931 यानि 25 प्रतिशत से अधिक अन्य स्रोतों से आ रही है। एग्रो फोरेस्टरी एवं होर्टीकल्चर का भी योगदान महत्वपूर्ण हो गया है।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-3
NUTTING PATTERN OF PARTICIPANTS (FARMERS) DURING
RESEARCH AND TRAINING WORKSHOPS

S. No.	Districts	Number of Farmers Covered	Number of Farmers Cultivating Cereal Crops	Number of Farmers Cultivating Pulses Crops	Number of Farmers Cultivating Oilseeds	Number of Farmers cultivating Spices	Number of Farmers Cultivating Horticulture
1	Udaipur	44	42	17	13	13	20
2	Rajsamand	26	26	09	6	-	08
3	Chittorgarh	28	28	10	21	07	08
4	Jhunjhunu	71	66	53	35	07	06
5	Sikar	44	42	28	15	-	11
6	Churu	24	21	06	-	-	05
7	Alwar	76	74	43	47	06	28
8	Bharatpur	33	33	08	33	01	12
9	Sirohi	63	55	19	38	08	32
10	Jalore	42	38	19	20	25	03
11	Pali	29	26	14	19	03	03
12	Kota	121	104	77	109	43	09
13	Jhalawarh	79	72	68	68	21	01
14	Bara	51	44	25	37	25	-
15	Swaimadhapur	48	44	22	25	02	06
	TOTAL	779	715	418	486	161	152

इस टेबल से एक बहुत महत्वपूर्ण जानकारी मिलती है। कई लोगों का ख्याल है कि हमारे यहां मोनो क्रोपिंग या सीमित फसल चक्र बड़े पैमाने पर अपना लिया गया है। लेकिन इस टेबल से ज्ञात होता है कि आज भी 20 प्रतिशत किसान हॉर्टीकल्चर, 20 प्रतिशत स्पाइस, 63 प्रतिशत तिलहन 54 प्रतिशत दलहन एवं 92 प्रतिशत अनाज की फसलें ले रहे हैं। अनेक प्रकार की फसलों की खेती करने वाले कृषक आसानी से ओर्गेनिक खेती अपनाने में सफल होंगे।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-4-A

MAIN PROBLEMS (IN PRIORITY ORDER BY MAJORITY)
ENCOUNTERED BY PARTICIPANTS (FARMERS) IN PRESENT
AGRICULTURE

S. No.	Districts	Non-Availability of FYM	Decreasing Soil Fertility	Reducing Production	Insufficient Irrigation Water
1	Udaipur	27	34	31	29
2	Rajsamand	16	17	19	18
3	Chittorgarh	16	15	16	20
4	Jhunjhunu	47	55	54	50
5	Sikar	33	35	32	30
6	Churu	15	15	13	14
7	Alwar	51	53	53	47
8	Bharatpur	05	06	05	05
9	Sirohi	55	59	60	50
10	Jalore	19	13	20	14
11	Pali	25	26	27	26
12	Kota	67	67	67	72
13	Jhalawarh	19	21	22	21
14	Bara	28	24	26	32
15	Swaimadhampur	22	24	21	25
	TOTAL	471	464	463	453

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-4-B

MAIN PROBLEMS (IN PRIORITY ORDER BY MAJORITY) ENCOUNTERED
BY PARTICIPANTS (FARMERS) IN PRESENT AGRICULTURE

S. No.	Districts	Increasing Expenditure on Chemical Fertilizers	Lack of Technical Know-How	Non-Remunerative Prices of Agriculture Commodities	Increasing Cost of Agricultural Inputs
1	Udaipur	36	25	25	22
2	Rajsamand	16	18	11	14
3	Chittorgarh	18	22	12	09
4	Jhunjhunu	50	52	53	44
5	Sikar	30	35	32	30
6	Churu	15	12	14	13
7	Alwar	59	54	47	43
8	Bharatpur	05	04	04	04
9	Sirohi	59	44	52	46
10	Jalore	19	06	11	16
11	Pali	24	26	25	25
12	Kota	70	61	63	50
13	Jhalawarh	21	11	17	15
14	Bara	26	29	15	25
15	Swaimadhampur	24	20	11	05
	TOTAL	442	419	392	356

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-4-C

MAIN PROBLEMS (IN PRIORITY ORDER BY MAJORITY) ENCOUNTERED
BY PARTICIPANTS (FARMERS) IN PRESENT AGRICULTURE

S. No.	Districts	Lack of Skill Labours	Non-Availability of Correct Information About New Crops	Decreasing Quality of Crop Output
1	Udaipur	25	18	18
2	Rajsamand	16	08	17
3	Chittorgarh	17	14	09
4	Jhunjhunu	28	55	44
5	Sikar	27	30	29
6	Churu	16	13	14
7	Alwar	31	45	44
8	Bharatpur	04	04	04
9	Sirohi	42	42	53
10	Jalore	03	07	07
11	Pali	20	27	26
12	Kota	65	43	50
13	Jhalawarh	13	05	12
14	Bara	23	24	21
15	Swaimadhopur	05	06	06
	TOTAL	335	341	294

टेबल 4 A, B & c: 60 प्रतिशत से अधिक किसानों के अनुसार खेती की प्रमुख समस्याओं में देशी खाद की अनुपलब्धता, जमीन की उर्वराशक्ति में कमी, उत्पादन में कमी एवं सिंचाई के सीमित साधन बताये गये हैं। 46 प्रतिशत से अधिक किसानों ने रसायनों की लागत में बढ़ोतरी, तकनीकी ज्ञान का अभाव, उपज का उचित दाम न मिलना तथा खेती के सभी आदानों की लागत में बढ़ोतरी को महत्वपूर्ण समस्या माना है। 38 प्रतिशत से अधिक किसानों द्वारा कुशल मजदूरों की कमी, सही सूचना का अभाव एवं फसलों की गुणवत्ता में कमी को समस्या माना गया है।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-5

RESPONSE (WILLINGNESS TO JOIN TO CHEMICAL FREE FARMING
PROGRAMME BY PARTICIPANTS (FARMERS))

S. No.	Districts	Total Number of Farmers	Total Number of Farmers Willing to Join Chemical Free Farming Programme	Total Number of Farmers Not Willing to Join Chemical Free Farming Programme	Total Number of Farmers Yet Undecided
1	Udaipur	44	44	-	-
2	Rajsamand	26	26	-	-
3	Chittorgarh	28	28	-	-
4	Jhunjhunu	71	71	-	-
5	Sikar	44	44	-	-
6	Churu	24	24	-	-
7	Alwar	76	75	-	01
8	Bharatpur	33	33	-	-
9	Sirohi	63	62	01	-
10	Jalore	42	38	04	-
11	Pali	29	29	-	-
12	Kota	121	121	-	-
13	Jhalawarh	79	75	03	01
14	Bara	51	51	-	-
15	Swaimadhapur	48	48	-	-
	TOTAL	779	769	08	02

इस टेबल के अनुसार 98.7 प्रतिशत किसानों ने ओर्गेनिक फार्मिंग के कार्यक्रम में शामिल होने की इच्छा जताई है। यह हमारे लिये बहुत महत्वपूर्ण है कि एक नया कार्यक्रम अब पर्णतया लाभ लेने वालों की इच्छा और आवश्यकता के अनुसार प्रारम्भ किया जा सकेगा।

RESEARCHILAND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-6-A

USE OF CHEMICAL FERTILIZERS REPORTED BY PARTICIPANTS
(FARMERS)

S. No	Districts	Since Last Number of Years in Percentages			
		5 years	10 years	15 years	20 years
1	Udaipur	9%	29.5%	27.2%	25%
2	Rajsamand	4%	4%	56%	36%
3	Chittorgarh	12%	12%	40%	28%
4	Jhunjhunu	14.8%	37%	35.1%	14.8%
5	Sikar	52.7%	41.6%	-	5.5%
6	Churu	15.7%	17.5%	59.6%	3.5%
7	Alwar	22.7%	35.4%	16.4%	22.7%
8	Bharatpur	23.5%	38.2%	26.4%	17.6%
9	Sirohi	28%	40.3%	22.8%	7%
10	Jalore	2.2%	15.9%	54.5%	27.2%
11	Pali	19.5%	39%	29.2%	14.6%
12	Kota	12.1%	33.3%	26%	29.2%
13	Jhalawarh	30.5%	31.9%	27.7%	12.5%
14	Bara	6.8%	34.4%	13.7%	41.3%
15	Swaimadhampur	51.9%	19.2%	25%	1.9%
	AVERAGE	20.36%	28.61%	32.83%	19.12%

इस अध्ययन में शामिल सभी कृषक रसायनिक खादों के इस्तेमाल का अनुभव रखते हैं। इनमें से करीब 20 प्रतिशत गत 5 वर्षों से रसायनिक उर्वरक काम में ले रहे हैं तो करीब इतने ही लोग इसे 20 वर्षों से इस्तेमाल कर रहे हैं।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-6-B

USE OF PESTICIDES REPORTED BY PARTICIPANTS (FARMERS)

S. No	Districts	Since Last Number of Years in Percentages			
		5 years	10 years	15 years	20 years
1	Udaipur	13.6%	45.4%	22.7%	6.8%
2	Rajsamand	28%	4%	40%	8%
3	Chittorgarh	20%	40%	16%	12%
4	Jhunjhunu	37%	25.9%	27.7%	9.2%
5	Sikar	55.5%	33.3%	2.7%	8.3%
6	Churu	24.5%	8.7%	57.8%	3.5%
7	Alwar	34.10%	45.5%	8.8%	7.5%
8	Bharatpur	29.4%	44.1%	11.7%	11.7%
9	Sirohi	29.8%	36.8%	24.5%	5.2%
10	Jalore	9%	38.6%	45.4%	6.8%
11	Pali	24.3%	34.1%	19.5%	12.1%
12	Kota	45.5%	17.8%	11.3%	17.8%
13	Jhalawarh	50%	19.4%	19.4%	8.3%
14	Bara	31%	20.6%	10.3%	34.4%
15	Swaimadhampur	61.5%	21.1%	7.6%	1.9%
	AVERAGE	32.88%	29.02%	21.69	10.23%

रसायनिक खाद की तुलना में पेस्टीसाइड का उपयोग थोड़ा कम है। इसका सबसे अधिक यानि 33 प्रतिशत किसानों द्वारा उपयोग गत् 5 वर्षों में प्रारम्भ हुआ है।

RESEARCH ANI) TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-7-A

EFFECT ON QUALITY OF PRODUCTION DUE TO THE USE OF
CHEMICALS IN AGRICULTURE AS REPORTED BY PARTICIPANTS
(FARMERS)

S. No.	Districts	Respondents Agreeing with Deterioration in Quality of Production Due to the Use of Chemicals in Agriculture (In Percentages)
1	Udaipur	93.00
2	Rajsamand	84.00
3	Chittorgarh	84.00
4	Jhunjhunu	96.80
5	Sikar	58.00
6	Churu	84.70
7	Alwar	87.60
8	Bharatpur	86.80
9	Sirohi	93.00
10	Jalore	95.50
11	Pali	81.80
12	Kota	80.90
13	Jhalawarh	83.00
14	Bara	95.40
15	Swaimadhapur	85.90
	AVERAGE	86.02

86 प्रतिशत किसानों का मानना है कि रसायनों के उपयोग से उनकी खेती की उपज की क्वालिटी में कमी आई है। अधिकतर किसानों ने दानों के रंग, रूप, आकार, नाप में भारी अन्तर देखा है। किसानों के लिये यह एक चिन्ता का विषय बन गया है।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-7-B

EFFECT ON HEALTH DUE TO FOOD PRODUCTS PRODUCED BY THE USE
OF CHEMICALS AS REPORTED BY
PARTICIPANTS (FARMERS)

S. No.	Districts	Respondents Agreeing with Negative Effects on Health of the Consumer from the Food Produced by Using Chemicals in Agriculture (In Percentages)
1	Udaipur	77.00
2	Rajsamand	84.00
3	Chittorgarh	92.00
4	Jhunjhunu	95.30
5	Sikar	77.00
6	Churu	84.70
7	Alwar	91.00
8	Bharatpur	92.00
9	Sirohi	93.00
10	Jalore	97.70
11	Pali	75.00
12	Kota	84.00
13	Jhalawarh	83.00
14	Bara	84.00
15	Swaimadhapur	95.30
	AVERAGE	87.00

87 प्रतिशत किसान रसायनों से उपजे भोजन पदार्थों को खाने से स्वास्थ्य पर विपरीत असर पड़ने की बात से सहमत है। स्वयं उत्पादकों द्वारा यह बात स्वीकार करना अपने आप में एक बहुत बड़ी चेतावनी है।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-7-C

EFFECT ON QUALITY OF PRODUCTION DUE TO THE USE OF
CONTAMINATED WATER IN AGRICULTURE AS REPORTED BY
PARTICIPANTS (FARMERS)

S. No.	Districts	Respondents Agreeing with Deterioration in Quality of Production Due to the Use of Contaminated Water in Agriculture (In Percentages)
1	Udaipur	93.00
2	Rajsamand	68.00
3	Chittorgarh	80.00
4	Jhunjhunu	89.00
5	Sikar	80.50
6	Churu	91.50
7	Alwar	84.00
8	Bharatpur	86.80
9	Sirohi	96.50
10	Jalore	95.50
11	Pali	77.00
12	Kota	76.00
13	Jhalawarh	83.00
14	Bara	77.20
15	Swaimadhampur	85.90
	AVERAGE	84.26

84 प्रतिशत किसान प्रदुषित जल के उपयोग से भोजन पदार्थों की क्वालिटी खराब होने की बात स्वीकार करते हैं। यह दूसरी बड़ी खतरे की घंटी है।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-7-D

EFFECT ON FERTILITY OF SOIL DUE TO THE USE OF CHEMICALS IN
AGRICULTURE AS REPORTED BY PARTICIPANTS (FARMERS)

S. No.	Districts	Respondents Agreeing with Reducing Soil Fertility Due to the Use of Chemicals in Agriculture (In Percentages)
1	Udaipur	88.60
2	Rajsamand	84.00
3	Chittorgarh	96.00
4	Jhunjhunu	90.00
5	Sikar	75.00
6	Churu	93.00
7	Alwar	86.40
8	Bharatpur	89.40
9	Sirohi	94.80
10	Jalore	97.70
11	Pali	77.00
12	Kota	81.70
13	Jhalawarh	87.00
14	Bara	88.60
15	Swaimadhampur	95.30
	AVERAGE	88.30

88 प्रतिशत किसानों के अनुसार रसायनों के उपयोग से जमीन की अपनी उपजाऊ क्षमता में कमी आई है। किसानों द्वारा ओर्गेनिक फार्मिंग के विकल्प पर विचार किया जाना, इस बात का पक्का सबूत है।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-8-A

AWARENESS AND SCOPE OF CHEMICAL FREE FARMING AS REPORTED
BY PARTICIPANTS (FARMERS)

S. No.	Districts	Farmers practicing chemical free farming (in percentages)	Farmers agreeing with the scope of chemical free farming (in percentages)	Farmers confident that chemical free farming will help increase production in agriculture (in percentages)
1	Udaipur	52.27	86.30	68.18
2	Rajsamand	28.00	80.00	36.00
3	Chittorgarh	76.00	80.00	32.00
4	Jhunjhunu	57.80	90.60	39.00
5	Sikar	86.00	89.00	30.50
6	Churu	79.60	47.50	49.00
7	Alwar	55.50	84.00	26.00
8	Bharatpur	63.10	68.40	52.60
9	Sirohi	60.30	91.30	20.70
10	Jalore	88.90	68.90	9.00
11	Pali	81.80	95.50	63.60
12	Kota	53.90	79.40	35.70
13	Jhalawarh	70.00	84.40	28.60
14	Bara	65.00	70.00	56.80
15	Swaimadhopur	42.20	64.00	46.90
	TOTAL	64.00	78.60	39.60

39.60 प्रतिशत किसान आज भी अपने खेत के कुछ भाग में रसायन विहीन खेती कर रहे हैं। उनमें से अधिकतर इस उपज का उपयोग स्वयं अपने लिये करते हैं। क्या यह उपभोक्ताओं के लिये सोचनीय नहीं है? 78.6 प्रतिशत किसान रसायन विहीन खेती की सफलता के प्रति आशान्वित हैं, हालांकि 39.6 प्रतिशत ही यह मानते हैं कि रसायन विहीन खेती से उत्पादन भी बढ़ जायेगा। यह बहुत ही उत्साहजनक स्थिति है।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-8-B

AWARENESS AND SCOPE OF CHEMICAL FREE FARMING AS REPORTED
BY PARTICIPANTS (FARMERS)

S. No.	Districts	Farmers agreeing with better quality of farm produce due to chemical free farming (in percentages)	Farmers agreeing with higher price (net realization) for better quality farm produce (in percentages)
1	Udaipur	77.27	90.90
2	Rajsamand	60.00	68.00
3	Chittorgarh	72.00	88.00
4	Jhunjhunu	73.40	84.30
5	Sikar	82.30	74.30
6	Churu	89.80	93.20
7	Alwar	76.50	74.00
8	Bharatpur	81.60	94.70
9	Sirohi	93.00	94.80
10	Jalore	66.60	86.60
11	Pali	79.50	86.40
12	Kota	74.60	77.00
13	Jhalawarh	84.40	77.90
14	Bara	84.00	88.00
15	Swaimadhopur	82.80	92.20
	TOTAL	78.50	84.60

78.5 प्रतिशत किसान रसायन विहीन खेती अपनाने पर फसल की क्वालिटी में सधार होने की बात स्वीकार करते हैं और 84.6 प्रतिशत का यह भी मानना है कि अच्छी क्वालिटी की फसल के लिये अधिक दाम मिलेंगे। प्रोड्यूसर का इन बातों से सहमत होना अपने आप में ओर्गेनिक फार्मिंग की शुरुआत करने के लिये अच्छा संकेत है।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-8-C

AWARENESS AND SCOPE OF CHEMICAL FREE FARMING AS REPORTED
BY PARTICIPANTS (FARMERS)

S. No.	Districts	Farmers willing to take up grading, packing & marketing on their own (in percentages)	Farmers willing to provide quality certification for chemical free farm produce (in percentages)
1	Udaipur	86.30	79.50
2	Rajsamand	40.00	72.00
3	Chittorgarh	56.00	84.00
4	Jhunjhunu	70.30	82.80
5	Sikar	82.30	68.70
6	Churu	91.50	78.00
7	Alwar	58.00	61.70
8	Bharatpur	84.20	76.30
9	Sirohi	93.00	96.50
10	Jalore	86.60	82.20
11	Pali	75.00	65.90
12	Kota	76.20	73.80
13	Jhalawarh	68.80	79.20
14	Bara	88.00	93.00
15	Swaimadhapur	81.20	79.70
	TOTAL	75.80	78.20

केमीकल फ्री/ओर्गेनिक फार्मिंग करने पर फसल की ग्रेडिंग, पैकिंग इत्यादि कार्य किसान स्वयं अपने खेत पर ही करना चाहते हैं। क्वालिटी की गारंटी के लिये किसान सर्टिफिकेशन की प्रक्रिया को अपनाने के लिये भी तैयार हैं।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-9-A

CERTIFICATION PROCEDURES FOR CHEMICAL FREE FARMING
AS REPORTED BY PARTICIPANTS (FARMERS)

S. No.	Districts	Willingness to maintain complete records for certification (in percentages)	Farmers wanting to certify quality based on records (in percentages)	Farmers wanting to certify quality based on product testing (in percentages)
1	Udaipur	88.63	86.30	75.00
2	Rajsamand	56.00	72.00	72.00
3	Chittorgarh	80.00	84.00	52.00
4	Jhunjhunu	96.80	95.30	96.80
5	Sikar	52.70	66.70	58.30
6	Churu	94.90	84.70	86.40
7	Alwar	88.90	92.40	61.70
8	Bharatpur	81.60	68.40	63.20
9	Sirohi	94.80	94.80	93.10
10	Jalore	97.70	100.00	97.70
11	Pali	56.80	59.00	59.00
12	Kota	84.90	81.70	84.90
13	Jhalawar	72.70	72.70	77.90
14	Bara	90.90	88.60	75.00
15	Swaimadhopur	84.30	84.30	82.00
	TOTAL	81.44	82.06	75.66

81.44 प्रतिशत किसान सर्टिफिकेशन के लिये आवश्यक रिकार्ड रखने को तैयार है। 82 प्रतिशत का मानना है कि रिकार्ड के आधार पर सर्टिफिकेशन क्वालिटी की पूरी गारंटी दे सकता है। 76 प्रतिशत अन्तिम उपज की जांच के आधार पर सर्टिफिकेशन को भी उचित मानते हैं।

RESEARCH AND TRAINING PROGRAMME IN
ORGANIC FOOD MARKETING-2001

TABLE-9-B

CERTIFICATION PROCEDURES FOR CHEMICAL FREE FARMING
AS REPORTED BY PARTICIPANTS (FARMERS)

S. No.	Districts	Preference for Certifying Agency by Respondents			
		Certification by farmers themselves	Certification by traders in mandi	Certification by government agency	Certification by other agencies
1	Udaipur	27	-	6	1
2	Rajsamand	7	-	8	6
3	Chittorgarh	8	.	3	3
4	Jhunjhunu	13	2	25	17
5	Sikar	-	-	9	9
6	Churu	11	-	11	5
7	Alwar	39	-	34	10
8	Bharatpur	10	-	6	2
9	Sirohi	17	8	20	5
10	Jalore	15	-	13	4
11	Pali	15	-	12	-
12	Kota	36	1	37	13
13	Jhalawar	10	4	34	3
14	Bara	6	1	27	2
15	Swaimadhopur	17	-	38	-
	TOTAL(No.)	231	16	283	80
	TOTAL (%)	37.80%	0.02%	39.00%	0.13%

Note: In above table the response has been given in numbers for individual districts and for total fifteen districts also given in percentage.

सर्टिफिकेशन के लिये किसानों के अनुसार या तो स्वयं उन्हें जिम्मेदार बनाया जाये अथवा सरकार यह जिम्मेदारी ले सकती है। बाजार या अन्य संस्थाओं के प्रमाणीकरण को बहुत कम लोगों ने स्वीकार किया है। इससे एक बात तो स्पष्ट है कि सर्टिफिकेशन की किसी भी प्रस्तावित प्रक्रिया में किसानों एवं सरकार का शामिल होना जरूरी है।

1. जैविक खेती प्रोत्साहन कार्यक्रम -

राज्य में जैविक खेती को बढ़ावा देने के लिये वर्ष 2011-12 से जैविक खेती प्रोत्साहन कार्यक्रम आर.ए.डी.पी., आर.के.वी.वाई एवं राज्य योजना के अन्तर्गत लिया जा रहा है। जिसमें जैविक खेती करने वाले कृषकों को 8000 रुपये प्रति कृषक प्रति हैक्टर की दर से

सहायता अनुदान स्वरूप दिये जाने का प्रावधान किया गया है (जिसके अन्तर्गत 2000 रूपये खरीफ में, 3000 रूपये रबी फसल हेतु तथा 3000 पंजीकरण एवं प्रमाणीकरण हेतु देय है)। वर्ष 2013-14 में आयोजित किये जा रहे कार्यक्रमों का विवरण निम्न प्रकार है

(अ) वर्षा आधारित क्षेत्र विकास कार्यक्रम (आर.ए.डी.पी.):-

इस कार्यक्रम के अन्तर्गत अजमेर, टोंक, बाड़मेर एवं पाली जिले में (प्रत्येक जिले में 400 हैक्टर) कुल 1600 हैक्टर के अन्तर्गत जैविक खेती प्रोत्साहन कार्यक्रम लिया गया है। जिसके अन्तर्गत व्यय जैविक उत्पादन प्रमाणीकरण संस्था द्वारा निरीक्षण के उपरान्त मूल्यांकन रिपोर्ट जारी करने के बाद किया जायेगा।

(ब) राष्ट्रीय कृषि विकास योजना (आर.के.वी.वाई) :-

इसके अन्तर्गत जोधपुर, नागौर, बीकानेर एवं सीकर जिले में प्रत्येक में 500 हैक्टर, चूरू में 200 हैक्टर एवं झुंझुनूं में 300 हैक्टर कुल 2500 हैक्टर में जैविक खेती प्रोत्साहन कार्यक्रम एवं प्रशिक्षण कार्यक्रम लिया गया है। जिसके अन्तर्गत व्यय जैविक उत्पादन प्रमाणीकरण संस्था द्वारा निरीक्षण के उपरान्त मूल्यांकन रिपोर्ट जारी करने बाद किया जायेगा।

(स) राज्य योजना के अन्तर्गत 1000 हैक्टर क्षेत्रफल में अलवर, चित्तौड़गढ़, भीलवाड़ा, सिरोही एवं झालावाड़ जिलों में प्रत्येक में 200 हैक्टर में लिया जा रहा है। जिसके अन्तर्गत व्यय जैविक उत्पादन प्रमाणीकरण संस्था द्वारा निरीक्षण के उपरान्त मूल्यांकन रिपोर्ट जारी करने के बाद किया जायेगा।

2. फार्मस फील्ड स्कूल आधारित जैविक खेती प्रदर्शन कार्यक्रम :

वर्ष 2013-14 में इस कार्यक्रम के अन्तर्गत 16 जिलों (अजमेर, दौसा, जयपुर, भीलवाड़ा, चित्तौड़गढ़, अलवर, भरतपुर, बाँसवाड़ा, उदयपुर, डूंगरपुर, कोटा, झालावाड़, बूंदी, बारां, सीकर एवं झुंझुनूं) में खरीफ 2013 के अन्तर्गत 400 तथा रबी 2013-14 के अन्तर्गत 400 कुल 800 प्रदर्शनों का आयोजन किया गया है। इसके लिए राशि रूपये 22.00 लाख का प्रावधान किया गया है। जिसके अन्तर्गत 0.4 हैक्टर प्रदर्शन हेतु जैविक आदान का 50 प्रतिशत अथवा रूपये 2000 जो भी कम हो, अनुदान स्वरूप देय है। माह दिसम्बर, 2013 तक राशि रु. 7.28 लाख का व्यय किया जा चुका है।

जैविक खेती कार्यक्रम की वर्ष 2011-12 से 2013-14 (दिसम्बर, 2013 तक) की प्रगति का विवरण निम्न प्रकार है:

क्र. सं.	कार्यक्रम का नाम	2011-12 (प्रगति)		2012-13 (प्रगति)		2013-14 (लक्ष्य)		दिसम्बर, 2013 तक प्रगति	
		भौतिक (संख्या)	वित्तीय (लाख रु)	भौतिक (संख्या)	वित्तीय (लाख रु)	भौतिक (संख्या)	वित्तीय (लाख रु)	भौतिक (संख्या)	वित्तीय (लाख रु)
1	जैविक खेती प्रोत्साहन कार्यक्रम	4278 (है.)	273.40	4300 (है.)	153.85	5100	408	5100	92.44
2	एफ.एफ. एस. आधारित जैविक खेती प्रदर्शन	260	4.58	785	14.09	800	22.0	800	7.28

Rajasthan Organic Certification Agency, Jaipur
List of Registered Operators as on 01-01-2015
(Individual) Registration Date Wise

SN	Name of Operators	Address	Date of Registration	Date of Scope	Area (Ha.)	Contact No
1	Shri Laxman Ram Bajia	Lakhani(Sikar)-332409	21/04/2006	10/07/2014	5.28	9269983074
2	Shri. Mannalal Yadav	Pachar,Jaipur-303706	19/03/2007	20/09/2014	2.4	9828446239
3	Dy. Director AGRI, ATC	Tabji (Ajmer)-305001	24/03/2007	24/05/2014	2.0	0145-2440652
4	Dy Director AGRI, ATC	Sumerpur (Pali)-306902	10/04/2007	10/04/2014	2.0	02933-258734
5	Shri. Hukam Chand Patidar	Manpura, Jhalawar-326021	23/05/2007	25/03/2014	10.0	9413102253
6	Dy Director AGRI, ATC	Chittorgah	03/09/2007	06/08/2014	2.0	01472-241319
7	Dy Director AGRI, ATC, Bundi	Chhatrapura (Bundi)-323603	05/05/2008	05/05/2014	2.0	07472-442368
8	Director CAZRI ICAR	Jodhpur	18/08/2008	09/08/2014	2.0	0291-2786584 9414172436
9	Shri Ranjeet Solat	Rampura Dabri (Jaipur)-303704	09/02/2009	09/08/2014	2.68	9829470577
10	Dy Director AGRI ATC	Milakpur(Bharatpur)-321302	24/02/2011	13/05/2014	2.0	9414646373 01564-8211030
11	Dy Director AGRI ATC	Lunkaransar (Bikaner)-334603	10/05/2011	01/06/2014	2.0	01528-211121
12	Dalawat Krishi Farm	C/o Sh. Nain Singh Dalawat, Bhitwara, Bali, Pali	13/03/2012	27/04/2014	2.0	9828171276 02938-286188
13	Shri. Deendayal Nagar	Basthuni, (Baran)	19/12/2012	14/02/2014	14.4	9001741677
14	Sh. Teeka Ram S/o Laxmi Narayan Pathak	Peedawali Bharatpur.	11/03/2013	26/08/2014	2.0	9887593020
15	Shri Om Prakesh Nagar	Bambori Ataru (Bara)	15/03/2013	25/08/2014	3.6	9829933567
16	Ratan Lal S/o Mahadev Bhugaliya	Punnana, Jaipur	08/04/2013	11/09/2014	1.4	9928092116 9828220900
17	Sangam javik Farm Nangal Sherpur		03/09/2013	17/12/2014		
18	Shekhawati Krishi Farm and Udyaan Nursery	Vill. Beri Bhajangarh, Sikar	14/10/2013	18/10/2014	1.0	9413702382
19	Jagdish Babu Patidar S/o Om Prakash Patidar	Junakheda, Jhalawar	21/10/2013	10/12/2014		
20	Shri Vijay Lal S/O Shri Pokhar Mal	Village Sarna Choud, Jhotwara, Jaipur	11/11/2013	11/12/2014	1.6	9887183109
21	Sh. Kamlesh Patidar S/O Babulal Patidar	B-8, New Master Colony, Khanpur Road Jhalawar	13/12/2013	23/01/2014	2.4	9829194448
22	Sh. Satya Prakash S/O Kishan Gopal Nagar	Vill. & Post Bamori, Teh. Atru Baran	13/12/2013	22/01/2014	4.0	9784367633
23	Shanti Falodhyan Vatika Sh. Narain Dutt S/O Ramkunwar	Teh. Umrain, Alwar	24/12/2013	18/03/2014	7.2	9352200105
24	Shri Krishan Lal Poonia S/o Sh. Khiraj Ram Poonia	IEE, Sanvatsar, Padampur, Sri Gangangar 335041	03/03/2014	30/06/2014	6.0	9505277019
25	Paropkar Organics Farm Sh. Ganpat Singh Rathore S/o Sh. Hari Singh Rathore	Vill. Ranisar, Phalodi, Jodhpur	03/03/2014	15/05/2014	4.8	8239803100
26	Sh. Keshar Singh C/O Takhat Singh Chauhan	Vill.- Arnia Chauhan Teh. Phoolia Kalan -311023 Distt. Bhitwara	21/03/2014	24/04/2014	2.5	9001460870
27	Sh. Dhandev Krishi Farm C/O Dhandev Resorts	Barmer Road, Jaisalmer -345001	16/04/2014	28/05/2014	115	9602712512 9414334272

28	Vasudev Jaivik Krishi Farm Gardankheri, Peedawa, Jhalawar	Gardankheri, Peedawa, Jhalawar	10/06/2014	24/07/2014	9.3	9571618521
29	Sahu Jaivik Krishi Farm House, C/O Prabhu Lal Sahu	Vill.- Saredi, Manoharthana Distt. Jhalawar	31/07/2014	31/07/2014	5.38	9983620763
30	Sh. Kewal Chand S/o Sh. Ram Narayan	VILLAGE - ANANDA, TEHSIL - ASNAWAR, DISTT. JHALAWAR,	06/08/2014	28/09/2014	4.0	9414569468
31	Sh. Bajrang Singh	VILL. KHARPA KALAN, PANCHAYAT SAMITI- SUNAIL, DISTRICT- JHALAWAR	26/08/2014	26/08/2014	3.4	9828943536
32	Sh. Dwarka Prasad Patidar	Vill - Donda, Jhalrapatan, Jhalawar.	12/09/2014	12/09/2014	2.71	9460146568
33	Sh. Gurukripa Krishi Farm	B-125, Nityanand Nagar, Gandhi Path, Queens Road, Jaipur Rajasthan 302021.	03/11/2014	03/11/2014	9.28	9413374567
34	Vinod Kumar S/o Badrilal	Vill. Junakhera, Teh- Jhalrapatan, Distt. Jhalawar, Rajasthan 326021	19/11/2014	19/11/2014	3.77	9462652611
35	Shri Ramdev Jaivik Farm Durga Lal Kumbhar	Phalodi, Jodhpur	02/01/2015	02/01/2015	5.69	9251277610
Total					291.18	ha.

Grower Group

SN	Name of Operators	Address	Date of Registration	Area (Ha.)	Contact No
1	Gigasar Organic Grower Group (RKVY), Bikaner		11/01/2012	100.00	
2	Jhadelee Organic Grower Group (RKVY) Bikaner		11/01/2012	100.00	
3	Mundsar Organic Grower Group (RKVY) Bikaner		11/01/2012	100.00	
4	Jhunjunu Organic Grower Group (RKVY) Jhunjunu		11/01/2012	300.00	
5	Gaje Singh Nagar Organic Grower Group		06/02/2012	100.00	
6	Palasani Organic Grower Group (RKVY)		06/02/2012	400.00	
7	Barmer Organic Grower Group (RADP), Barmer		09/02/2012	200.00	
8	Sirohi Organic Grower Group RKVY		19/09/2013	200.00	
9	Alwar Organic Grower Group (RADP)		20/11/2013	200.00	
10	Udaipur Organic Grower Group 1		30/10/2014	100.00	
11	Dungarpur Organic Grower Group (RKVY)		18/12/2014	100.00	
12	Banswara Organic Grower Group		30/01/2015	75.00	
13	Udaipur Organic Grower Group		30/01/2015	100.00	
14	Baran Organic Grower Group		30/01/2015	200.00	
15	Pratapgarh Organic Grower Group		04/02/2015	150.00	

सन्दर्भग्रन्थाः

1. हुसैन माजिद 2004 कृषि भूगोल , रावत पब्लिकेशन्स , जयपुर ।
2. जुल्का , जे.एम. 1993 डिस्ट्रीब्यूशन पेटर्न इन इन्डियन अर्थवर्षे , जुलोजीकल सर्वे ऑफ इण्डिया , सोलन ।
3. कलवार , सुगनचन्द खण्डेलवान , कैलाशचन्द अग्रवाल , गजेन्द्र कुमार 1996 पर्यावरण व परती भूमि । पोईन्टर पब्लिसर्स जयपुर (राजस्थान)
4. लोढा , बी.के 2002 कृषि के बदलते स्वरूप
5. मसीह , मुकुल रानी 2006 प्रोम -टिकाउ खेती के लिए उपयोगी खाद साहित्य पब्लिकेशन , उदयपुर
6. महाराणा प्रताप कृषि एवं प्रोद्योगिकी विश्वविद्यालय उदयपुर 2001 वर्मी कम्पोस्ट एवं जैविक खेती राजस्थान में ।
7. मोटसरा , एम.आर. 2001 आयुक्त कृषि मंत्रालय
8. मेहरोत्रा , वी.एस. 1997 वर्मीकल्चर मेन्युअल , राष्ट्रीय शैक्षिक अनुसंधान और प्रशिक्षण परिषद , नई दिल्ली
9. मीना , बी.एस. कुमावत पी.डी 1999 वर्मी कम्पोस्ट / जैविक खेती
10. पारीक , रूपा 1999 एम.पी.ए.टी.यू. उदयपुर
11. परौदा , राजेन्द्र सिंह 1998 भारतीय कृषि का अनुनिक रूप

प्रयोगवादी चित्रकार प्रो० रामचन्द्र शुक्ल



डॉ.संतोष बिंद
प्रवक्ता, राजकीय बालिका इंटर कॉलेज,
हुसैनगंज, फतेहपुर, उत्तर प्रदेश,भारत।

सारांश— 'राम चन्द्र शुक्ल की कला की प्रमुख विशेषता यह है कि उनके किन्हीं दो चित्रों में विचारधारा शैली, विषयवस्तु या रंग का मिश्रण का साम्य नहीं दिखाई पड़ता प्रत्येक चित्र अपने में एक नयी प्रेरणा, एक नया सन्देश, नया जीवन लेकर सामने आता है, यदि यह कहा जाए कि उनके केवल एक चित्र के पूर्ण अध्ययन एवं मनन से सहज ही किसी कला के विद्यार्थी को इतनी अधिक प्रेरणा एवं प्रोत्साहन मिल सकता है।

मुख्यशब्द— प्रयोगवादी, चित्रकार, रामचन्द्र शुक्ल,हिन्दी,शैली,विचारधारा।

“मैं हर समय यही कामना करता हूँ कि मेरी स्थित एक नीरव शान्त झील सी हो। जिस क्षण इस गति को मैं प्राप्त करता हूँ, मेरे अन्तर में संग्रहित अनुभूतियों की कोई कंकड़ी या पत्थर उछलकर झील के मध्य एकाएक गिर पड़ती है और फिर वृत्त के बाद वृत्त बनते जाते हैं। यह स्पन्दन मेरे शरीर के पोरों से होता हुआ मेरी उँगलियों में केन्द्रित हो जाता है और अनायास मैं तूलिका उठा लेता हूँ। यही स्पन्दन रेखा, रंग, आकारों के रूप में प्रवाहित हो साकार हो जाती है चित्र के रूप में। तब मेरी तूलिका मेरे हाथों से छूट जाती है। मैं फिर अनुभूतियों के मैदान में निरीह केचुवे सा रेंगने लगता हूँ। यही वह अवधि है जब मैं रचना करता हूँ।”¹ – प्रो० रामचन्द्र शुक्ल

प्रो० राम चन्द्र शुक्ल ऐसा व्यक्तित्व हैं जिनका लेखनी, वाणी तथा तूलिका तीनों पर ही समान अधिकार है। भारतीय कला को नवीन दिशा प्रदान करने हेतु नये विचारों के साथ अपने लेखों व चित्रों के माध्यम से सदैव प्रयासरत रहे। पाश्चात्य कला की नकल का विरोध करते हुए भारतीय कला में मौलिकता पर विशेष बल दिया। कला के क्षेत्र में अनेकों सफल प्रयोग भी किए।

“मैं कला को जीवन की उपलब्धि मानता हूँ। कला एक खोज है इसी खोज में मेरी कला निरन्तर प्रगति करती रही है। मेरी कला ने अनेक पहलू और रूप बदले तथा अनेक शैलियों और विद्याओं में उद्भूत हुई। एक ही रट में बढते जाना मैंने सीखा ही नहीं।”² –प्रो० रामचन्द्र शुक्ल

प्र० शुक्ल का जन्म 1 मार्च 1925 में बस्ति जिले के हरैया तहसील के एक छोटे से ग्राम शुक्लपुरा के एक ब्राह्मण परिवार में हुआ था। पिता पं० रामाधार शुक्ल संस्कृत के एक प्रतिष्ठित पण्डित थे। नौकरी की तलाश में बस्ती छोड़कर इलाहाबाद आए और यहीं पर स्थायी रूप से बस गए। शुक्ल जी की प्रारम्भिक शिक्षा इलाहाबाद में ही सम्पन्न हुई।

‘बाल्यकाल से ही इन्हीं से अभिरूचि रही है। यद्यपि सामाजिक वातावरण तथा पारिवारिक वातावरण इनके बिल्कुल अनुकूल न था। इस परिवार के इतिहास में शायद ही कभी चित्र विद्या का समागम रहा हो, अधिकतर खेती बारी का साधन ही इस परिवार का मुख्य उद्योग रहा है जैसे विद्या पठन-पाठन का कार्य तो ब्राह्मण परिवार का प्राचीन धर्म ही रहा है परन्तु ग्रामीण परिवार के इस कुटुम्ब में कला की ओर इस प्रकार की प्रतिभा विलक्षण ही जान पड़ती है।’³ इनके पिता की हार्दिक इच्छा थी कि उनका ज्येष्ठ पुत्र रामचन्द्र एक प्रशासनिक अधिकारी बने, परन्तु उनको तो चित्रकार बनना था। हाईस्कूल की परीक्षा, कला में विशेष योग्यता के साथ प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण की। अपने विद्यार्थी जीवन में ही शुक्ल जी ने अपनी कला से वहाँ के अध्यापकों, छात्रों तथा नगरवासियों को प्रभावित किया और निरन्तर कलापथ पर अग्रसर रहे।

बाल्यकाल में पत्र-पत्रिकाओं में छपे चित्रों की अनुकृति कर प्रतिदिन चित्र बनाया करते। इण्टरमीडिएट के पश्चात् प्रयाग विश्वविद्यालय में बी०ए० में प्रवेश लिया, सौभाग्यवंश यहाँ कुलपति पं० अमरनाथ झा के सहयोग से कला कक्षाएँ प्रारम्भ की गईं। जिसका निर्देशन स्वर्गीय क्षितीन्द्रनाथ मजूमदार ने किया।

श्री मजूमदार असित कुमार हलदार के सहपाठी थे और आचार्य अवनीन्द्र नाथ ठाकुर के प्रिय शिष्यों में से थे। ये सभी समकालीन कला धारा में विशेष एवं महत्त्वपूर्ण स्थान रखते हैं। रामचन्द्र शुक्ल जी आचार्य क्षितीन्द्र नाथ मजूमदार के प्रिय शिष्य बन गये। श्री मजूमदार विख्यात चित्रकार होते हुए भी साधु प्रकृति के व्यक्ति थे। वे अपने किसी भी शिष्य को हतोत्साहित नहीं करते थे। उनके शिष्य स्वतन्त्र होकर अपना विषय चुनते थे। रामचन्द्र शुक्ल ने यहाँ तीन वर्षों तक शिक्षा ग्रहण की और वाश शैली में कुशलता प्राप्त की। किन्तु रेखांकन और विषयवस्तु के चयन में स्वतंत्र रहे। ‘तीन साल तक गुरुचरणों में रहकर शुक्ल जी ने जो कुछ पाया उनका सर्वप्रथम चित्रित रूप था ‘मालिन’ नामक चित्र। वह चित्र अत्यधिक प्रशंसित हुआ। बाद में सुप्रसिद्ध शिक्षाशास्त्री एवं कला मर्मज्ञ श्री अमरनाथ झा ने उस चित्र को व्यक्तिगत संग्रह के लिए रख लिया।’⁴

इसके अतिरिक्त चित्रकार सुखवीर सिंह सिंघल जो लखनऊ आर्ट कॉलेज के प्राचार्य, प्रसिद्ध चित्रकार स्वर्गीय असित कुमार हल्दर के शिष्य थे, के प्राइवेट चित्रकला शिक्षा केन्द्र (दरभंगा कालोनी, लाउदर रोड) में संध्याकालीन कक्षाओं में वाश पद्धति सीखी। परन्तु वाश चित्रण के धुधले पारदर्शक रंग शुक्ल जी को अधिक प्रभावित नहीं कर सके।

रामचन्द्र शुक्ल इलाहाबाद विश्वविद्यालय से स्नातक के दौरान थियेटर में भी रूचि लेने लगे। रंगमंच से जुड़ाव तथा मंच निर्माण में अभिरूचि में इन्हें पेन्टिंग में डेपथ समझने में भी मदद की। नगर में अनेक नाटकों में अभिनय तथा निर्देशन किया। 1943 में अमर वर्मा और रंगकर्मी अमरेश चन्द्र बनर्जी के साथ नाट्य संस्था ‘आदर्श कला मन्दिर’ भी बनाया।

उसी समय चलचित्र के प्रति आकृष्ट हुए और बी०ए० की परीक्षा समाप्त होते ही 1946 में सिनेमा में कार्य करने मुम्बई चले गये। फिल्म निर्देशन भी किया। 'महात्मा गांधी पर आधारित फिल्म 'सेवाग्राम' और 'भाईदूज' में कला निर्देशन और अभिनय भी किया।⁵ परन्तु वहाँ स्वभाव के विपरीत वातावरण के कारण मन न लगने पर पुनः प्रयाग वापस लौटे और आगे शिक्षा ग्रहण की। प्रो० राम चन्द्र शुक्ल 1948 में चित्रकला अध्यापक के पद पर काशी हिन्दू विश्वविद्यालय में नियुक्त हुए। बाद में ललित कला महाविद्यालय में अध्यक्ष पद पर कार्य किया। 36 वर्षों तक चित्रकला का अध्यापन किया। वर्षों जमकर पाश्चात्य आधुनिक प्रवृत्तियों का अध्ययन किया। अनेक लेख लिखे, पुस्तकें लिखी और स्वयं भी चित्रकला में नवीन प्रयोग किये।

प्रो० शुक्ल के कला विषय में लगभग 1000 से भी ज्यादा लेख पत्र-पत्रिकाओं में प्रकाशित हुए हैं। नवनीत, वासन्ती, त्रिपथगा, जागृति, धर्मयुग, विभिन्न साप्ताहिक विशेषांकों, हिन्दुस्तान, नवभारत टाइम्स, सरस्वती परम्परा, आधार, ज्ञानोदय, माध्यम, रूपरंग आदि पत्र-पत्रिकाओं में प्रमुख जगह मिली। विभिन्न लेखों से ज्ञात होता है कि वे कला को किसी दायरे में बंधा न देखकर अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर उसका विकास करना चाहते हैं कि ताकि भारतीय कला को अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर स्वतंत्र पहचान मिल सके। अनेक पुस्तकों में उनके कला विचार देखे जा सकते हैं।

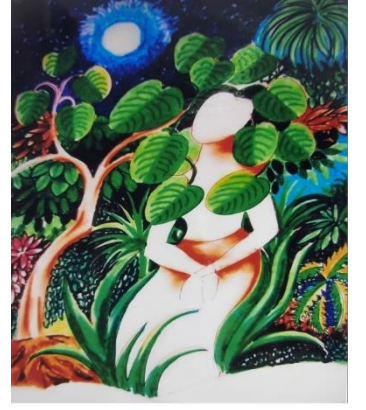
प्रमुख पुस्तकें :

1. रेखावली
2. शिल्पलोक
3. नवीन भारतीय चित्रकला शिक्षण पद्धति
4. चित्रकला का रसास्वादन
5. कला और आधुनिक प्रवृत्तियाँ
6. कला दर्शन।
7. कला प्रसंग
8. आधुनिक कला समीक्षावाद
9. आधुनिक चित्रकला
10. पश्चिमी आधुनिक चित्रकार।

अपनी पुस्तकों में कला के विभिन्न पक्षों पर विचार किया है। कला समीक्षक प्रो० रामचन्द्र शुक्ल की कला में पूर्व और पश्चिम की कला का गहन अध्ययन दिखाई पड़ता है। अमृता शेरगिल के चित्रों की रंग योजना व आकार वैचित्र्य, यामिनी राय के रंगों के सामन्जस्य व लयात्मकता से प्रभावित हुए। अरूपवादी कला (एबस्ट्रैक्ट आर्ट) से भी परिचय हुआ, पाल क्ले के विचारों से अत्यधिक सहमत थे, क्योंकि वह आधुनिक कला के मूल तत्वों को सही ढंग से विवेचित करने वाला आधुनिक चित्रकार था।

'रामचन्द्र शुक्ल उन कलाकारों में से है जो कला को खोज का विषय मानते हैं। आप विषय के चयन व शैली पर किसी भी प्रकार का प्रतिबन्ध स्वीकार नहीं करते और जीवन के हर पहलू व हर घटना को विषय का आधार मानते हैं..... श्री शुक्ल ने आधुनिकता के हर वाद को स्वीकार किया है उनका कहना है कि 'खोज' के लिए "मैं हर शैली को अपना कर नयापन पाने का प्रयास करता हूँ।" श्री शुक्ल ने प्रकृति के दृश्यों को भी अपनाया और मानव मन की प्रकृति के विभिन्न पहलुओं को भी।⁶

पश्चिम का आपकी कला पर प्रभाव निसंकोच स्वीकार किया है 'जब मैंने चित्रकारिता शुरू की थी तो पश्चिम में ढल गया था, परन्तु जल्दी ही होश में आ गया। पर ऐसा सब नहीं कर पाते, फिर मैंने पूरी कोशिश की कि नकल नहीं करना है। अमूर्तन में भी जो काम किया है वो मन में जो भावना थी तरंगे थी, उसे अमूर्त में रखा। पश्चिम में अमूर्त में ढलने की कोशिश की गयी। वस्तु या किसी चेहरे में शेष इस तरह अमूर्त रूप दिया गया कि उसे पहचानना मुश्किल हो गया। किन्तु मैंने अपनी फीलिंग को अपने मनोभावों की तरंगों को कागज पर उतारने की कोशिश की।'⁷ 1950 में अरूपवादी तथा अभिव्यंजनावादी चित्रों की एक विशाल प्रदर्शनी काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के रूइया छात्रावास के विशाल कक्ष में आयोजित हुई। प्रो० शुक्ल अभिव्यक्ति के प्रयास को प्रयोगवाद का मूल आधार मानते हैं। 'उनके पास प्राचीन-अर्वाचीन, आदर्शवादी, यथार्थवादी, कल्पना प्रधान, मनोवैज्ञानिक तथा दार्शनिक सभी प्रकार के चित्र हैं। साधारण कोटि से उच्च कोटि के रंगमंच चित्र उनकी कला शाला में दिखाई पड़ते हैं।'⁸ आपके अनुसार इस यथार्थ जीवन में ही 'शाश्वत सत्य' अन्तर्निहित है, जिसे खोज निकालना हमारा कर्तव्य है इसके साथ एक सच्चे आधुनिक कलाकार को प्राचीन रूढ़ियों से प्रेरणा लेनी चाहिए।



श्रावणी (स्याही व स्केचपैन) प्रो.राम चन्द्र शुक्ल

रामचन्द्र शुक्ल परम्परा से प्रेरणा को आश्वयक मानते हैं। 'मेरा दृष्टिकोण यह भी रहा है कि विदेशी आधुनिक कला की प्रवृत्तियों में न बहकर अपने समकालीन समाज, जीवन, आशा, आकांक्षाओं तथा अपेक्षाओं को ध्यान में रखकर अपनी शैली के अनुरूप ढालूँ। यही कारण है कि मैंने पाश्चात्य आधुनिक कला की प्रवृत्तियों से अपने को मुक्त रखने का प्रयास किया है मेरा इरादा प्राचीन भारतीय शैलियों के दायरे में बंधने का कभी नहीं रहा, फिर भी उनसे प्रेरणा तो बराबर लेता रहता हूँ क्योंकि यही हमारी वर्तमान कला प्रगति की आधारशिला है, उससे कटते ही हम धराशाही हो जायेंगे।'⁹

'श्री शुक्ल की कला का सत्य दार्शनिक सत्य सा नीरस, अनुमेय चिन्त्य नहीं है बल्कि उपभोग्य तथा अनुभव है। इस दृष्टि से उनके 1965 में निर्मित टैम्परा जल-चित्रण के चित्र 'निर्वसना', 'अन्तरिक्ष का उदय', जन जीवन आदि हैं। इस चित्रों में इम्प्रेशनिज्म के साथ-साथ रंगों और प्रकाश में 'डिस्टार्शन' है।'¹⁰

'प्रो० शुक्ल ने 'रचना संस्था की स्थापना भी की थी। यह वाराणसी के सृजनशील कलाकारों की संस्था थी, इस संस्था में नगर के तथा बाहर के प्रबुद्ध कला-प्रेमियों को आमन्त्रित किया जाता था तथा कला की भावी दिशा पर तर्कपूर्ण विचार विनिमय होता था। इस संस्था ने परम्परा और आधुनिकता को एक साथ आत्मसात करने का प्रयास किया। रामचन्द्र शुक्ल के अनुसार..... 'परम्परा और आधुनिकता दो अलग-अलग इकाइयाँ नहीं हैं बल्कि एक ही माल के दो कड़ियाँ हैं। या कहा जाए एक ही मंजिल की दो सीढ़ियाँ हैं।'¹¹

70 के दशक में शुक्ल जी ने भारतीय चित्रकला के क्षेत्र में समीक्षावाद नामक वैचारिक आन्दोलन चलाया। समीक्षावादी चित्रों में जीवन और समाज के विरोधाभासों की आलोचना और नकारात्मकता पर व्यंग ही प्रमुख ध्येय था। समीक्षावादी कलाकारों का प्रमुख दृष्टिकोण सरल, सहज, सीधी, तीक्ष्ण एवं प्रतीकात्मकत शैली तथा भाषा में शक्तिशाली ढंग से सामाजिक चेतना की अभिव्यंजना करना। ऐसी कला जो सामाजिक हित, सामाजिक भावना का प्रतिनिधित्व करती हो, उसका स्वरूप आसानी से समझ में आने वाला हो।

समीक्षावाद के पश्चात् 90 के दशक में श्री ने शुक्ल लोक चित्रकला मधुबनी से प्रभावित होकर इन्ट्यूटिव चित्रकला की श्रृंखला को प्रारम्भ किया। इन चित्रों को इलाहाबाद विश्वविद्यालय के डेलीगेसी में प्रदर्शित भी किया गया।

‘राम चन्द्र शुक्ल की कला की प्रमुख विशेषता यह है कि उनके किन्हीं दो चित्रों में विचारधारा शैली, विषयवस्तु या रंग का मिश्रण का साम्य नहीं दिखाई पड़ता प्रत्येक चित्र अपने में एक नयी प्रेरणा, एक नया सन्देश, नया जीवन लेकर सामने आता है, यदि यह कहा जाए कि उनके केवल एक चित्र के पूर्ण अध्ययन एवं मनन से सहज ही किसी कला के विद्यार्थी को इतनी अधिक प्रेरणा एवं प्रोत्साहन मिल सकता है कि वह अपना जीवन कला की साधना में अर्पित करने को तैयार हो जाएगा तो बिल्कुल अतिशयोक्ति न होगी।’¹²

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची :

1. मैं और मेरी कला’, रामचन्द्र शुक्ल, भारती, जुलाई 1961, पृ0सं0 61
2. नवजीवन (साप्ताहिक विशेषांक) लखनऊ, रविवार 31 अक्टूबर, 1971
3. हिन्दी प्रचारक, मई 1954, बनारस
4. आज (साप्ताहिक विशेषांक) रविवार 18 जनवरी, 1959
5. भारतीय चित्रकला, परम्परा और आधुनिकता का अंतर्द्वन्द्व, डॉ0 एस0वी0एस0 सक्सेना, डॉ0 आनन्द लखटकिया, पृ0सं0 25
6. नवजीवन, 24 अक्टूबर 1971 (लखनऊ)
7. दैनिक जागरण, बृहस्पतिवार, 03.10.2002
8. अवन्तिका, मई मास 1953
9. आधुनिक कला—समीक्षावाद, प्रो0 रामचन्द्र शुक्ल, पृ0सं0 148
10. नवजीवन, 31 अक्टूबर, 1971 (लखनऊ)
11. ‘रचना’ के सृजनशील कलाकारों की प्रदर्शनी के कैटलॉग से 1 फरवरी 1973
12. अमृत पत्रिका, 24 फरवरी 1952

संस्कृत साहित्य में नारी



भानु प्रकाश उनियाल

शोधच्छात्र,

देव संस्कृति विश्वविद्यालय,

हरिद्वार, भारत।

सारांश— नारी समाज व सृष्टि का आधार होती है। समाज के निर्माण में नारी की मुख्य भूमिका होती है। हमारे वैदिक वांगमय में नारी को पुरुष की सहधर्मिणी कहा जाता है तथा स्त्री को भारतीय साहित्य में पुरुषों के ही सामान समाज का आधार स्तंभ माना गया है। वैदिक काल में नारी को देवी का स्वरूप मानकर पूजा जाता था जो परम्परा आज भी समाज में दृष्टिगोचर होती है परन्तु आज नारी के साथ अन्याय और शोषण की घटनाएँ भी सुनाई पड़ती हैं जो अत्यन्त निन्दनीय है। इन सबका प्रमुख कारण है कि हम अपनी संस्कृति और सभ्यता को भूलते जा रहे हैं जो दुर्भाग्य पूर्ण है। स्त्री आज से नहीं अपितु वैदिक काल से ही सम्मान की पात्र मानी गई है। संस्कृत साहित्य में नारी का क्या महत्व था इन्हीं सब विन्दुओं पर आधारित है यह शोधपरक लेख।

मुख्य शब्द—नारी, संस्कृत, साहित्य, समाज, देवी।

नारी आदिकाल से ही मानव इतिहास के केन्द्र विन्दु में रही है। नारी एक महान शक्ति है, वह युग की प्रवर्तिका भी है। इसीलिए किसी भी युग विशेष की संस्कृति एवं सामाजिक स्तर का उचित मूल्यांकन तत्कालीन समाज में नारी के जीवन स्तर के आधार पर सही ढंग से किया जा सकता है। समाज में जितनी प्रतिष्ठा नारी को प्राप्त होती है समाज उतनी ही ऊँचाई को प्राप्त करता है। इस दृष्टि से समाज में नारी की स्थिति उस समाज की संस्कृति एवं संस्कार के स्तर को मापने का प्रमुख मापदण्ड होता है। वह ऐसा दर्पण है जिसमें समाज प्रतिबिम्बित होता है। वेदकालीन समाज को इस दृष्टि से श्रेष्ठ माना जाता है। हम देखते हैं

कि वैदिक वाङ्मय में जैसी गौरवास्पद स्थिति नारी को प्राप्त थी, वैसी संसार के अन्य किसी वाङ्मय में नहीं दिखाई पड़ती। नारी सृष्टि के विषय में मनुस्मृति में महर्षि मनु ने कहा है—

द्विधा कृत्वाऽऽत्मनो देहमर्धेन पुरुषोऽभन् ।

अर्धेन नारी तस्यां च विराजमसृजत्प्रभुः ।।¹

भारतीय संस्कृति में नारी के उत्तम यश की आराधना पग-पग पर दृष्टिगोचर होती है। महर्षि मनु, वेदव्यास, याज्ञवल्क्य, वसिष्ठ, बाल्मीकि आदि ऋषियों ने नारी के भरपूर यशोगीत गाये हैं, किन्तु उनके मूलस्रोत वेद ही हैं। गृह्यसूत्रकार पारस्कर ऋषि द्वारा निरूपित नारी की महिमा व उसका यशोगान भी वेद का अनुमोदन करता हुआ नारी का गुणानुवाद करता है यथा—

यस्यां भूतं समभवत् यस्या विश्वमिदं जगत् ।

तामद्य गाथां गास्यामि या स्त्रीणामुत्तमं यशः ।।²

अर्थात् जिसमें भूतकालीन प्राणिजगत उत्पन्न हुआ तथा सम्पूर्ण जगत जिसमें आश्रित है, जो सब की जननी है उस यशस्विनी की उत्तम यशोगाथा को हम गाते हैं। वैदिक नारी सृष्टि की अधिष्ठात्री देवी है। उसके इस महान रूप को दृष्टि में रखकर ही हमारे वेदादि शास्त्रों में उसे ब्रह्मा की सर्वोच्च पदवी से विभूषित किया गया है—

स्त्री हि ब्रह्मा बभूविथ ।³

यन्त्री रा यन्त्रसि यमनी ध्रुवासि धरित्री ।

इषे त्वोर्जेत्वा रय्यै पोषाय त्वा ।।⁴

नारी पृथ्वी के समान समायुक्त, आकाश के समान निश्चल और यन्त्रकला के समान जितेन्द्रिय होने तथा कुल का प्रकाश करने वाली हो ऐसी अभिलाषा की गयी है। भारतीय जीवन का चरम लक्ष्य पुरुषार्थ चतुष्टय है अर्थात् धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष की प्राप्ति। यथा—

धर्मार्थकाममोक्षाख्यं य इच्छेच्छ्रेय आत्मनः ।

एकमेव हरेस्तत्र कारणं पादसेवनम् ।।⁵

प्राचीन ऋषि-मुनियों ने इन पुरुषार्थ चतुष्टय को प्राप्त करने व जीवन को संयमित रखने के लिए सम्पूर्ण मानव जीवन को चार आश्रमों को विभक्त किया है यथा—

ब्रह्मचारी गृहस्थश्च वानप्रस्थो यतिस् तथा ।

एते गृहस्थप्रभवाश् चत्वारः पृथगाश्रमाः ।।⁶

अर्थात् ब्रह्मचर्याश्रम, गृहस्थाश्रम, वानप्रस्थाश्रम तथा सन्यासाश्रम। इन चारों आश्रमों में गृहस्थाश्रम को सभी आश्रमों की रीढ़ स्वीकार किया गया है। गृहस्थाश्रम से तात्पर्य है गृह अथवा परिवार। परिवार का केंद्र बिन्दु स्त्री होती है, स्त्री के बिना पुरुष अपूर्ण होता है। स्त्री, स्नेह और सन्तान ये तीनों ही मिलकर पुरुष को

पूर्ण बनाते हैं। सन्तति के रूप में पुरुष की स्त्री से उत्पत्ति, स्त्री के स्नेह से सिंचित होने से उसका विकास तथा धर्मार्थ काम (त्रिवर्गों) की प्राप्ति में पत्नी का सहयोग इन्हीं से पुरुष पूर्ण होता है।

स्त्री शक्ति है, जीवन का आवश्यक अंग हैं। स्त्री को सर्व शक्तिसम्पन्न, विद्या, शील, करुणा, दया, ममता, यश और सम्पत्ति का प्रतीक स्वीकार किया गया है। स्त्री सहानुभूति, संवेदना, वात्सल्य, मधुरता और प्रेम का स्रोत होती है। भारतीय समाज में स्त्री ने युगानुरूप अनेक उतार-चढ़ाव देखे हैं, उन स्थितियों का वहन किया है। सामान्यतः भारतीय इतिहास के लम्बे काल में स्त्री समाज का अभिन्न अंग होते हुये भी दयनीयता, घृणा एवं उपेक्षा का पात्र रही है। आधुनिक समय में निरन्तर स्त्री की स्थिति को समकक्ष लाने का प्रयत्न किया जा रहा है। स्त्री के विकास में उसके अन्दर आत्मविश्वास का होना अत्यन्त आवश्यक है। वैदिक वाङ्मय में स्त्री प्रेरणा का वह स्रोत है जो आज भी स्त्री में आत्मविश्वास उत्पन्न कराता है, कि भारतीय संस्कृति के प्रारम्भ में जब स्त्री ने जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में समान सहभागिता का निर्वाह किया था, तो अभी भी वह अपना विकास कर उस स्थान को प्राप्त कर सकती है। नारी प्रकृति की पर्यायभूत, जननी और सिद्धिदात्री है। इसलिए भारतीय जनमानस में नारी सदा-सर्वदा पूज्या रही है। भारतीय परम्परा में नारी मातृसत्ता की प्रतीक मानी गयी है जैसे कहा भी गया है—

या देवी सर्वभूतेषु मातृरूपेण संस्थिता ।

नमस्तस्यै नमस्तस्यै नमस्तस्यै नमो नमः ॥⁷

प्रत्येक मनुष्य अपनी माँ से भाषा (मातृभाषा) सीखता है, तदनन्तर अन्य भाषाओं का ज्ञान प्राप्त करता है। माँ ही शिशु की प्रथम गुरु होती है। यदि माँ शिक्षित होगी तो पूरा परिवार स्वतः ही शिक्षित हो जाता है। शिक्षित नारी ही दूसरों को शिक्षा प्रदान कर सकती है। अतः भारतवर्ष में वैदिक काल से ही स्त्री शिक्षा की समृद्ध व्यवस्था दृष्टिगोचर होती है। वैदिक काल में धार्मिक दृष्टि से नारी की स्थिति बहुत ही सुदृढ थी। उस समय पुरुष के समान ही स्त्री को धार्मिक अधिकार प्राप्त था। वैदिक संस्कृति में यज्ञों को बहुत महत्व दिया जाता था। तथा उन्हें सम्पन्न करने के लिए पत्नी का सहयोग अतिशय अपेक्षित होता था। अतः पति के साथ पत्नी अनिवार्य रूप से यज्ञ में भाग लिया करती थी। ऋग्वेद में एक स्थान पर कहा गया है कि स्त्री प्रतिदिन यज्ञ सामग्री लेकर प्रातः सायं यज्ञ करे।⁸ सामूहिक यज्ञ में भी स्त्रियां जाती थीं। यज्ञशाला में उन्हें प्रथम पंक्ति में स्थान दिया जाता था तथा वे सबसे पहले यज्ञशाला में प्रवेश करती थी।⁹ पति की अनुपस्थिति में पत्नी अकेले यज्ञ सम्पन्न करती थी। इन्द्राणी ने ऐसे अनेक यज्ञ सम्पन्न किये थे। स्त्रियां यज्ञ वेदी के निर्माण में एवं याज्ञिक क्रियाओं में पति का पूरा सहयोग करती थी और अग्नि के परिचरण के अवसर पर विशेष मन्त्रों के उच्चारण से हवन कार्य सम्पन्न करती थी। प्रत्येक गृहस्थ के यज्ञ की पूर्ति पत्नी के सहयोग के बिना नहीं हो सकती थी क्योंकि पत्नी से हीन व्यक्ति यज्ञ के लिए किसी भी प्रकार से उपयुक्त पात्र नहीं माना जाता था।¹⁰ 200 ई. पूर्व तक नारियों को वेदाध्ययन और यज्ञ करने का अधिकार प्राप्त था।

पत्नी को लक्ष्मी समरूप मानते हुए पति से उसके आदर की अपेक्षा की गयी है। प्राचीन समय में पत्नी को ही घर कहा गया है। गृहिणी के बिना घर नहीं होता है। पति व पत्नी दोनों मिलकर ही दम्पति शब्द को सार्थक करते हैं, अकेले पुरुष का अस्तित्व समाज में स्वीकार नहीं किया गया है—

न गृहं गृहमित्याहुः गृहिणी गृहमित्युच्यते ।

गृहं तु गृहिणीहीनं कान्तारादतिरिच्यते ॥¹¹

वैदिक कालीन परिवार में वयोवृद्ध पुरुषमुखिया की भाँति वयोवृद्ध महिला गृह प्रबन्ध की संचालिका होती थी। समस्त गृहकार्य उसके संरक्षण और इच्छानुसार सम्पन्न किये जाते थे। माता का पद सर्वाधिक आदरणीय था। पृथ्वी के साथ मातृ रूप की तुलना कर उसे अन्नदात्री, ज्ञानदात्री और सुखदात्री कहा गया है। ऋग्वेद में परमात्मा के लिये पिता के स्थान पर माता शब्द का प्रयोग सन्तुष्टि प्रदायक बताया गया है। नारी को दया की देवी स्वीकार किया गया था। इसलिए उपनयन संस्कार के समय बालक घर की स्त्रियों से ही भिक्षा मांगता था, जिसमें सर्व प्रथम माता से भिक्षा लेता था। कहा गया है—

मातरं वा स्वसारं वा मातुर्वा भगिनीं निजाम् ।

भिक्षेत भिक्षां प्रथमं या चौनं नाऽवमानयेत् ॥¹²

कौशल्या और तारा को रामायण में मन्त्राविद् कहा गया है। इस प्रकार उस समय ऐसा कोई धार्मिक व सामूहिक कार्य नहीं था जिसमें नारियाँ भाग न लेती हों। महिलाओं ने जब-जब शिक्षा जगत के क्षेत्र में कदम रखा है तब-तब उन्होंने स्वयं को तथा राष्ट्र को उठाने व उसके विकास में भरपूर योगदान देकर अनेक कीर्तिमान स्थापित किए हैं। वैदिक काल से महाभारत कालपर्यन्त नारी जाति का पूर्ण सम्मान होता रहा है। और उसके पीछे एक प्रमुख कारण था— नारी का उच्चतम शिक्षित होना। अत एव उस काल में अनेक सूक्तों का दर्शन कराने ऋषिकाँ विश्ववारा, लोपामुद्रा जैसी महिलाएं प्रसिद्ध हुईं। तो वहीं गार्गी जैसी ब्रह्मवादिनी विदुषियों ने राजा जनक की सभा में उस समय के दिग्गज दार्शनिकों के साथ शास्त्रार्थ किया था। संभवतः भारत-भारती के निम्न पद्य में मैथिलीशरण गुप्त के मानस पटल पर यही भाव अभिव्यंजित हुए हैं—

क्या कर नहीं सकती भला जो शिक्षिता हो नारियाँ ।

रण-रंग-राज्य सुधर्मशिक्षा कर चुकी सुकुमारीयाँ ॥

लक्ष्मी अहिल्या बायजाबाई भवानी पदिमनी ।

ऐसी अनेकों देवियाँ है जो गिनी जा सकती नहीं ॥¹³

ऐसे अनेक प्रमाण मिलते हैं जिनसे ज्ञात होता है कि प्राचीन काल की स्त्रियाँ अनेक विषयों की शिक्षा-दीक्षा प्राप्त करती थीं। कठिन से कठिन तथा दुरुह से दुरुह विषयों की वो प्रकाण्ड पण्डिता होती थीं। माता के रूप में स्त्री मनुष्य समाज में सबसे बड़ी गुरु कही गई है। मनुस्मृति में सभी प्रकार के गुरुओं में माता को श्रेष्ठ बताते हुए कहा गया है—

उपाध्यायान् दशाऽऽचार्य आचार्याणां शतं पिता ।

सहस्रं तु पितृन् माता गौरवेणातिरिच्यते ।।¹⁴

अर्थात् आचार्य दश उपाध्यायों से अधिक गौरवशाली होता है। पिता सौ आचार्यों से भी अधिक गौरवशाली होता है किन्तु माता हजार पिताओं से भी अधिक गौरवशाली होती है। यदि माताएँ अपने बच्चों को उदारता, सहिष्णुता तथा धर्म के शाश्वत मूल्यों का पाठ पढ़ायें तो सांप्रदायिक वैमनस्य के निराकरण में यह उनकी सबसे बड़ी भूमिका होगी। यदि माताएँ अपने-अपने बच्चों को सौहार्द का पाठ पढ़ायेगी तो समाज में साम्प्रदायिकता स्वतः ही समाप्त होने लग जायेगी। कोई भी माँ यह नहीं चाहती कि उसका बेटा सामाजिक विघटन के कार्यों में लिप्त हो। हमारे समाज में माँ के प्रति सदैव सम्मान की भावना रही है। आदि गुरु शंकराचार्य ने कहा है—

पृथिव्यां पुत्रास्ते जननि बहवः सन्ति सरलाः

परं तेषां मध्ये विरलतरलोऽहं तव सुतः ।

मदीयोऽयं त्यागः समुचितमिदं नो तव शिवे

कुपुत्रो जायेत क्वचिदपि कुमाता न भवति ।।

अर्थात् संसार में कुपुत्र अनेक पैदा हो सकते हैं परन्तु माता कभी भी कुमाता नहीं हो सकती है। इस प्रकार मातृत्व की महिमा के कारण स्त्री सांप्रदायिक वैमनस्य के क्लेश को मिटाने में सहायक हो सकती है। माँ बच्चे को सदैव उदार मना बनाने का प्रयास करे और अपने धर्म के साथ-साथ अन्य धर्मों का भी बच्चे को सम्मान करना सिखाए तो समाज की बुराईयों को जड़ से मिटाया जा सकता है। वर्तमान समय में स्त्रियाँ जागृत हो रही हैं तथा जीवन के सभी क्षेत्र में आगे आ रही हैं, जो कि एक सशक्त राष्ट्र निर्माण में सराहनीय पहल है। एक सभ्य समाज के निर्माण में शिक्षित नारियों को समाज की विषमताओं के निवारण हेतु सदैव तत्परता से आगे आना चाहिए। क्योंकि स्त्रियों के पारम्परिक गुण सेवा भावना, वात्सल्य, दया, प्रेम, स्नेह, करुणा, ममता, उदारता आदि होते हैं जिनसे समाज व परिवार संगठित रहता है तथा नए-नए कीर्तिमान स्थापित करता है। अतः स्त्रियों के स्वाभाविक गुण उनमें बने रहने अत्यन्त आवश्यक हैं। वर्तमान समय में स्त्रियों के ऐसे अनेक संगठन हैं जो इस दिशा में सुचारु रूप से कार्य कर रहे हैं। महर्षि मनु ने कहा है—

यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः ।

यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्वास्तत्राऽफलाः क्रियाः ।।

शोचन्ति जामयो यत्र विनश्यत्याशु तत् कुलम् ।

न शोचन्ति तु यत्रैता वर्धते तद् धि सर्वदा ।।¹⁵

अर्थात् जिस समाज में नारियों का सम्मान होता है, उनकी पूजा होती है वह समाज सदैव प्रगतिशील रहता तथा वहाँ देवता निवास करते हैं। जहाँ स्त्रियाँ पूजित (सम्मानित) नहीं होती हैं वहाँ सभी यज्ञादि क्रियाएँ निष्फल होते हैं। जिस घर में पुत्री, बहन, पुत्रवधू इत्यादि स्त्रियाँ शोकमग्न नहीं होती हैं वह घर सर्वदा उन्नतीशील रहता है। तथा जिस घर में पुत्री, बहन, पुत्रवधू आदि स्त्रियाँ शोकाकुल व प्रताडित होती हैं उस घर की हमेशा अवनति ही होती है। अतः गौरवशाली व प्रगतिशील समाज की अवधारणा हेतु हमें

स्त्रियों का सम्मान करना होगा तथा उन्हें शिक्षा के अवसर सतत प्रदान करने होंगे तभी हम एक सभ्य समाज की कल्पना को साकार कर सकते हैं।

सन्दर्भ—

1. मनुस्मृति 1/32
2. पारस्कर गृह्यसूत्र 1.7.2
3. ऋग्वेद 8.33.19
4. यजुर्वेद—14.22
5. श्रीमद्भागव—4/8/30
6. मनस्मृति 6/87
7. दुर्गासप्तशती 5/71—73
8. ऋ. 716
9. वेदों में नारी, पृष्ठ संख्या—10
10. तैत्तिरीय ब्राह्मण, 2226
11. पञ्चतन्त्र, लब्धप्रणाशम्—58
12. मनुस्मृति 2/50
13. मैथलीशरण गुप्त कृत भारत—भारती
14. मनुस्मृति 2/145
15. मनुस्मृति 3/56—57

बौद्धेतर-प्रमाणानाम् बौद्धप्रमाणयोः अन्तर्भावः

डॉ. प्रदीपकुमारद्विवेदी

बौद्धदर्शनविभागः, राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्, एकलव्यपरिसरः, अगरतला, त्रिपुरा।

सारांशः- बौद्धन्यायपरम्परायां द्वयोः प्रमाणयोः चर्चा वर्तते- प्रत्यक्षप्रमाणम् अनुमानप्रमाणञ्च। प्रत्यक्षप्रमाणस्य चत्वारो भेदाः सन्ति- इन्द्रियप्रत्यक्षम्, मानसप्रत्यक्षम्, स्वसंवेदनम्, योगिज्ञानञ्च। अनुमानप्रमाणस्य द्वौ भेदौ स्तः - स्वार्थानुमानम् परार्थानुमानञ्च। बौद्धेतरः, वैदिकन्यायपरम्पराद्वारा प्रत्यक्षानुमानप्रमाणाभ्यामतिरिक्तं शब्द-उपमान-अर्थापत्ति-अभाव-सम्भव-एतिहादिप्रमाणानि स्वीक्रियते। परन्तु, बौद्धदार्शनिकाचार्यशान्तिरक्षितेन तत्त्वसङ्ग्रहः नामके ग्रन्थे उपरोक्तः सर्वाणि प्रमाणानि पूर्वपक्षे स्थाप्य, बौद्धसिद्धान्तानामाधारे खण्डनं क्रियते। आचार्यशान्तिरक्षितस्य मतं वर्तते यत् शब्द-उपमान-अर्थापत्ति-अभाव-सम्भव-एतिहादिप्रमाणां समायोजनं प्रत्यक्षानुमानप्रमाणयोः एव सञ्जायते, अतः अन्येषां प्रमाणानामावश्यकतैव नास्ति। शोधपत्रेऽस्मिन् बौद्धेतर अन्येषां प्रमाणानां द्वयोः प्रमाणयोः अन्तर्भावविषयकी चर्चा वर्तते।

मुख्यशब्दः - प्रमाणानि, बौद्धदर्शनाचार्यः, शान्तिरक्षितः, बौद्धदार्शनिकाः, वैशेषिकाः, दार्शनिकाः।

आचार्यधर्मकीर्तिना लिख्यते- सम्यग्ज्ञानं प्रमाणम्। सम्यग्ज्ञानं द्विविधं प्रत्यक्षम् अनुमानञ्च। तत्र प्रत्यक्षं चतुर्विधम्- इन्द्रियप्रत्यक्षम्, मनोविज्ञानम्, आत्मसंवेदनम्, योगिज्ञानञ्च। अनुमानं द्विविधम्- स्वार्थानुमानम् परार्थानुमानम्। एतद् अतिरिक्तं सांख्यदर्शनं प्रत्यक्षम् अनुमानं शब्दप्रमाणञ्च स्वीकरोति। नैयायिकाः प्रत्यक्ष-अनुमान-शाब्द-उपमानप्रमाणञ्च स्वीकुरुवन्ति। मीमांसकाः प्रत्यक्ष-अनुमान-शाब्द-उपमान-अर्थापत्तिप्रमाणञ्च स्वीकुरुवन्ति। वेदान्तदर्शने प्रत्यक्ष-अनुमान-शाब्द-उपमान-अर्थापत्ति-अनुपलब्धिप्रमाणञ्च स्वीकुरुवन्ति।

बौद्धदर्शनाचार्यः शान्तिरक्षितः तत्त्वसंग्रहग्रन्थे शब्द-उपमान-अर्थापत्ति-अनुपलब्धिप्रमाणानाञ्च अन्तर्भावः प्रत्यक्ष-अनुमानप्रमाणयोः एव क्रियते। तस्य संक्षिप्तं विवरणम् प्रस्तूयते मया-

शब्दप्रमाणस्य अनुमानप्रमाणेऽन्तर्भावः - बौद्धदार्शनिकाः शब्दप्रमाणम् आगमप्रमाणं वा अनुमानप्रमाणेन प्रमाणं न मन्यन्ते। ते एतयोः प्रमाणयोः अन्तर्भावः अनुमानप्रमाणे एव कुर्वन्ति।¹

शब्दप्रमाणस्य खण्डनम्- आचार्यशान्तिरक्षितस्य मतमस्ति यत् शब्दस्य वाच्यवस्तुना सह न तादात्म्यलक्षणप्रतिबन्धोऽस्ति न च तदुत्पत्तिलक्षणप्रतिबन्धः।² शब्देन सह अर्थस्य किमपि वास्तविकसम्बन्धो नास्ति, तस्मात् शब्दात् अर्थस्य ज्ञानं न भवितुं शक्यते। धर्मकीर्तिना उच्यते यत् शब्दानां बाह्यार्थेन सह अविनाभावो नास्ति, तस्मात् शब्दात् अर्थस्य ज्ञानं न भवति। शब्दाः तु वक्तुः अभिप्रायस्य सूचकाः भवन्ति।³ वक्तुः अभिप्रायस्य अविस्वादीज्ञानत्वात् शब्दस्य प्रामाण्यं स्वीक्रियते, अन्यथा शब्देन सह अर्थस्य किमपि निबन्धनं नास्ति।⁴ वक्तुः अभिप्राय अर्थात् विवक्षायाः शब्दैः अनुमीयते।

विवक्षायाः स्वीकारोक्तिः- आचार्यशान्तिरक्षितेन अस्य स्पष्टरूपेण प्रतिपादनं क्रियते यत् सर्वैः वचनैः विवक्षाया एव अनुमीयते। प्रत्यक्षेण अनुपलम्भेन वा शब्दहेतुभिः विवक्षाया एव निश्चितं भवति।⁵ शब्देन सह विवक्षायाः अन्वयव्यतिरेकः वर्तते।

आचार्यकमलशीलेन उच्यते यत् शब्दैः यदि कस्यापि श्रोतारं वक्तुः विवक्षाः ज्ञानं न भवति तर्हि मात्र शब्द-लिङ्गस्य दोषो नास्ति, अयं तु प्रमाता उपरि निर्भरोऽस्ति यत् सः शब्द-लिङ्गेन वक्तुः विवक्षायाः अनुमानं करोति न वा।⁶

आचार्यशान्तरक्षितेन शब्दं कार्य-हेतुः तथा विवक्षां साध्य रूपेण स्वीकृत्य तत्र त्रैरूप्यहेतुलक्षणमपि सिद्ध्यते। पुरुषे, प्रदेशविशेषे वा शब्दस्य विद्यमानत्वं, पक्षधर्मत्वं तथा तत्सदृशः सन्ताने विद्यमानत्वं, सपक्षसत्त्वं एवं विवक्षाविहीनपुरुषाद्यां शब्दस्य अविद्यमानत्व, विपक्षासत्त्वमस्ति। अनेन प्रकारेण शब्द-हेतौ त्रैरूप्यलक्षणं स्थापयते।⁷ धर्मकीर्तिना आप्तपुरुषस्य वचनानि अपि अविसंवादसामान्येन अनुमानप्रमाणमेव स्वीक्रियते।⁸ दिङ्नागधर्मकीर्तिः आदि बौद्धदार्शनिकानाम् अनुसारं शब्दः पौरुषेयोऽस्ति। ते स्व ग्रन्थेषु, मीमांसकैः प्रतिपादिताः वेदस्य नित्यत्वं एवं अपौरुषेयत्वस्य विस्तृतं प्रबलञ्च खण्डनं क्रियन्ते। बौद्धाचार्याः मन्यन्ते यत् शब्दैः विवक्षायाः अनुमानं सङ्केतस्य अपेक्षया भवति। शब्दाः बाह्यार्थे सङ्केतितो न वर्तन्ते, तथा असङ्केतिक अर्थस्य शब्देन ग्रहणं न कर्तुं शक्यते। तस्मात् शब्दस्य सङ्केतग्रहणं पुरुषाश्रितो भवति।⁹ सङ्केतेनैव शब्दाः विवक्षाया अनुमानं कारयन्ति। तस्मात् शब्दज्ञाने सङ्केतभेदेन भेदं दृश्यते।

वैशेषिकाः शब्दस्य अन्तर्भावः अनुमानप्रमाणे समानविधिना क्रियन्ते। यथा लिङ्गदर्शनेन व्याप्तिस्मरणं भवति, तत्पश्चात् अनुमेयार्थस्य ज्ञानं भवति, तथैव शब्देन, सङ्केतस्मरणेन वाच्यार्थस्य ज्ञानं भवति, तस्मात् शब्दप्रमाणम् अनुमानप्रमाणात् भिन्नं नास्ति।¹⁰

सारांशोऽयमस्ति यत् बौद्धमते शब्दाः बाह्यार्थस्य अभिधायकाः न भवन्ति, यतोहि तेषां बाह्यार्थेन सह तादात्म्य एव तदुत्पत्तिरूप प्रतिबन्धो न भवति। ते अन्यापोहेन वक्तुः अभिप्रायस्य अनुमानं मात्रं कारयन्ति। अन्यापोहः अपोहो वा बौद्धदर्शनस्य पारिभाषिकः शब्दोऽस्ति।

अन्यापोहस्यैव संक्षिप्तनाम अपोहः अस्ति। अन्यापोहस्य अर्थो भवति अतद्व्यावृत्तिः इति। अर्थात् तत् पदार्थात् भिन्नस्य व्यावृत्तिः परिहारो वा। यथा गौ शब्दः गौभिन्नस्य अगो इत्यस्य व्यावृत्तिं कृत्वा स्वाभिप्रायः प्रकटयति।¹¹ अर्थात् यः यादृशः नास्ति तस्य व्यावृत्तिकरणमेव अन्यापोहो भवति। अन्यापोहस्य सिद्धान्तस्य प्रथमप्रवर्तकः आचार्यदिङ्नाग एव अस्ति। प्रमाणसमुच्चयस्य पञ्चमः परिच्छेदः अपोह्येन सम्बद्धो वर्तते। प्रायेण अपोहस्य स्वरूपं निषेधात्मकम् अभावात्मकं वा भवति। यतोहि अत्र अतद् इत्यस्य निषेधः क्रियते। अतद् इत्यस्य निषेधे कृते सति सः अपोह्य-आधार-वासनादि भेदेन नैकप्रकारको भवति।¹²

आचार्यशान्तरक्षितेन तत्त्वसंग्रहे सामान्यरूपेण अपोहस्य द्वौ भेदौ प्रतिपादितौ एकः पर्युदास अपरः प्रसज्यश्च। पर्युदास-अपोहोऽपि द्वौ प्रकारकौ भवतः बुद्ध्यात्मा अर्थात्मा च।¹³ अनयोः बुद्ध्यात्मा पर्युदास एव प्रमुखः अपोह अस्ति। यः बुद्धौ अर्थप्रतिबिम्बरूपेण तिष्ठति। येन प्रकारेण प्रत्यक्षज्ञाने अर्थाकारता भवति तेनैव प्रकारेण बुद्ध्यात्मा-अपोहे अर्थप्रतिबिम्बो भवति।¹⁴ अर्थात्मा-पर्युदासरूपः अपोह स्वलक्षण अर्थरूपो भवति यः अन्येन अर्थेन तस्य व्यावृत्तिं बोधयति। प्रसज्यनामकाद् अपोहात् भावस्य अभावरूपे ज्ञानं भवति यथा गो इत्यस्य अर्थो भवति अगो इत्यस्य प्रतिषेधः।¹⁵ एषु त्रिप्रकारकेषु अपोहेषु मुख्यरूपेण बुद्ध्यात्मा-अपोह एव शब्दैः प्रतिपाद्यते। शब्देन बुद्धौ अर्थप्रतिबिम्ब उत्पन्नो भवति। यः विकल्पान् अर्थान् अपोहति। शब्दाद् उत्पद्यमानत्वात् अपोहरूपः अर्थप्रतिबिम्ब वाच्यो भवति तथा च शब्द वाचको भवति। शब्दान्तरैः शब्दः कारणं भवति तथा च अर्थप्रतिबिम्ब कार्यं भवति।¹⁶

साक्षात् शब्दात् जायमानत्वात् प्रतिबिम्बलक्षणः अपोहः मुख्यशब्दार्थो भवति।¹⁷ अन्यौ द्वौ अपोहौ गौणरूपेण शब्दार्थः भवतः। अपोहस्य साक्षात् आकारस्य स्पष्टीकरणात् सामर्थ्यबलेन प्रसज्यप्रतिषेधस्यापि ग्रहणं क्रियते यतोहि कस्यापि वस्तुनः स्वरूपं तस्मात् भिन्नवस्तुनः स्वरूपात् भिन्नं भवति तद् भिन्न-भिन्नं इति नियमबलात्।¹⁸ यदा शब्दस्य केनापि वस्तुना सह सम्बन्धो भवति तदा विवक्षया व्यावृत्तस्य वस्तुनः ज्ञानमपि भवति। तस्मात् इदमपि प्रतीकात्मकरूपेण शब्दस्य वाच्यार्थः कथ्यते। एतौ द्वौ शाब्दरूपौ अपोहौ साक्षात् न व्यवहियते।¹⁹

उपमानविचारः- बौद्धदर्शने प्रत्यक्षमनुमानञ्च प्रमाणद्वमेव मान्यं स्तः। ते अभिप्रायस्य निवेदनत्वे शब्दप्रमाणं स्वीक्रियन्ते। उपमानप्रमाणं केनापि प्रकारेण नेष्टं बौद्धाचार्यान्। उपमानप्रमाणं नैयायिकाः मीमांसकाश्च स्वीक्रियन्ते। नैयायिक-मीमांसकाभ्यां सादृश्याधारे प्रतिपादितम् उपमानप्रमाणं बौद्धाः निर्विषयकं मन्यन्ते, यतोहि बौद्धाचार्याणां मतानुसारं सादृश्यस्य सत्ता नास्ति। ते

संज्ञा-संज्ञीसम्बन्धो अपि न स्वीक्रियन्ते, तथा पूर्वदृष्टः 'गौ' सादृश्यात् गवयस्य ज्ञानत्वे स्मृतिरपि कार्यं करोति, बौद्धाचार्याः स्मृतिं गृहीतग्राही भूतत्वात् प्रमाणरूपं न मन्यन्ते। अनेन प्रकारेण मीमांसकैः निरूपितम् उपमानप्रमाणस्य प्रमाणिकतायाः निराकरणं स्यात्। सादृश्यात् विशिष्टपिण्डं (वस्तुविशेषं), पिण्डात् विशिष्टसादृश्यं वा मीमांसकाः उपमानस्य विषयः मन्यन्ते, किन्तु सादृश्यवस्तो अतिरिक्तं सादृश्यस्य स्थापनायां ते समर्थो न भवितुं शक्यन्ते यतोहि कस्यापि प्रमाणात् एवं प्रतीतिः न भवति। यथा- यदि सादृश्यवस्तुभिः अतिरिक्तसादृश्यं दृश्यं मन्येत् तर्हि दृश्यस्य अनुपलब्धिदोषो वर्तते, सा मान्यताग्रस्ताः जाताः। यदि तम् अदृश्यं मन्येत् तर्हि तत् सम्बद्धहेतोः अभावे अनुमानेनापि तस्य सिद्धिः कथं भवितुं शक्यते? सादृश्यज्ञानं तु स्वकारणेभ्यः उत्पन्नः सादृश्यवस्तुभिः अपि सम्भवोऽस्ति, अतः सादृश्यज्ञानेन अपि सादृश्यसम्बन्धस्य सिद्धिः युक्तिसङ्गतो नास्ति। यदि अयम् यत् उपमानप्रमाणेनैव सादृश्यस्य सिद्धिः भवति तर्हि इदं कथनमपि सम्यक् नास्ति, यतोहि अन्य कस्यापि प्रमाणेन सिद्ध- सादृश्यः, पिण्डे च विशेषण-विशेष्यभावः तस्मिन् च उपमानस्य विषयता, मीमांसकैः मान्यमस्ति तदा सादृश्यस्यापि सिद्धिः उपमानेन न भवितुं शक्यते।²⁰

अर्थापत्तिविचारः- आचार्यशान्तरक्षितः अर्थापत्तिमपि पृथक् प्रमाणरूपे न स्वीकरोति। तस्य मतानुसारं 'अर्थापत्तिः' प्रमाणस्य अन्तर्भाव अनुमानप्रमाणैव भवति, यतोहि तत्र त्रैरूप्यकार्यहेतुः स्थाप्यते। उदाहरणार्थं- 'देवदत्तः पीनो वर्तते, किन्तु दिवा भोजनं न करोति।' अर्थपत्तिप्रमाणेन ज्ञायते यत् सः रात्रौ भोजनं करोति। बौद्धदार्शनिकाः अस्य अन्तर्भावः अनुमानप्रमाणे कुर्वन्ति- विवक्षितदेवदत्तः रात्रिभोजनविशिष्टोऽस्ति- अयं पक्षोऽस्ति। दिवा भोजनात् रहितत्वादपि पीनत्वेन-अयं हेतु वर्तते। तद्धिन्नम् अन्यपुरुषाणामिव-अयं दृष्टान्तोऽस्ति। बौद्धदर्शनस्यानुसारं पीनत्व कार्यं, भोजनत्वं कारणमस्ति, अतः अर्थापत्तेः उपर्युक्तोदाहरणं कार्यहेतुना अनुमानप्रमाणैव अन्तर्भूतो जातः।²¹

अभावविचारः- बौद्धदार्शनिकाः अभावमपि पृथक् प्रमाणं न स्वीक्रियन्ते, ते तस्य ग्रहणं प्रत्यक्षैव कुर्वन्ति- 'तस्मादेकोपलब्धिरेवान्यस्यानुपलब्धिरिति नाभावो नाम पृथक् प्रमाणम्, प्रत्यक्षात्'²² बौद्धदर्शनेऽनुपलब्धिहेतोः अपि अवधारणा अस्ति, यः कस्यापि उपलब्धि- लक्षणयोग्यपदार्थस्य अनुपलब्धिम् अनुमानप्रमाणेन ज्ञापयति।²³ अस्य चर्चा अनुमान-प्रमाणप्रकरणेऽपि क्रियते आचार्येण। दार्शनिकाः उच्यन्ते- अभावस्य स्वरूपः एव न प्राप्यन्ते, तदा सः प्रमाणं कथं भवितुं शक्यते? यथा- प्रत्यक्षादि प्रमाणस्य अनुत्पत्तिं मीमांसकाः अभावप्रमाणरूपं स्वीक्रियन्ते।

शङ्का- इयं का अनुपत्तिः? इयं का प्रसज्यवृत्तिना प्रमाणस्य अनुत्पत्तिः मात्र वर्तते? पर्युदासवृत्तिना वा अन्यकेचिद् वस्तु? यदि अन्य वस्तु अपि अस्ति तर्हि सः जडरूपमस्ति, ज्ञानरूपं वा? यदि ज्ञानं वर्तते तर्हि सः किं ज्ञानमात्रमस्ति? कस्यापि वा ज्ञानविशेषण सम्बन्धितः कस्यापि विषयस्य ज्ञानमस्ति?

समाधानम्- एषु विकल्पेषु अभावं प्रसज्यरूपस्वीकारणं सम्यक् नास्ति। सः सर्वशक्तिशून्यत्वेन परिच्छेदकः ज्ञानजनको वा न भवितुं शक्यते। पण्डितचक्रचूडामणि उच्यते यत् अभाव न तु कस्यापि प्रतिपत्तिः (ज्ञानम्) अस्ति, न च कस्यापि प्रतिपत्तेः हेतुः, अतः अभावस्यापि प्रतिपत्तेः सम्भवो नास्ति। सः जडरूपमपि न भवितुं शक्यते, यतोहि जडपरिच्छेदको न भवितुं शक्यते। जडरूपशकटः घटं परिच्छिन्नं करोतु, लोकव्यवहारेऽयं न दृश्यते। तं ज्ञानमात्रमपि न मन्तुं शक्यते। यदि ईदृशः मन्यन्ते, तर्हि देशकालस्वभावेन च दूरस्थ वस्तूनि, यथा- सुमेरुशंखपिशाचादेः अपि ज्ञानमात्रेण अभावप्रमाणेन अभावः स्यात्। यदि एकेन ज्ञानेन सम्बन्धितो भूतलादि वस्तोः ज्ञानमेव अभाव इत्युच्यते तर्हि प्रत्यक्षविशेषस्य 'अभावः' इति नामकरणं स्यात्। अनेन इदं निश्चीयते यत् प्रमाणद्वयमेवास्ति - प्रत्यक्षमनुमानञ्च।²⁴

सम्भवविचारः- समुदायव्यवस्थायाः हेतुः समुदायी एव भवति, यथा- सहस्रादि कार्यं शतादि कारणेन भवति।²⁵

कुमारिलेनापि सम्भवप्रमाणस्य उल्लेखं कृतमस्ति, यत् पौराणिकैः 'सम्भवो' नामकप्रमाणं स्वीक्रियन्ते। कुमारिलेन इदं प्रमाणं अनुमानस्यान्तर्गतं स्वीक्रियन्ते।

ऐतिह्यादिविचारः- ऐतिह्यप्रमाणस्य कथने (इदं वटवृक्षे यक्ष विद्यते) सत्यतायाः निर्णयो न भवितुं शक्यते, तस्मात् इदं प्रमाणं नास्ति। अतिशयप्रसंगत्वेन प्रमाणत्वं न स्यात्, अन्यथा स्वप्नावस्थायां सत्यतायाः अदर्शनेनापि प्रमाणं स्यात्।²⁶

मीमांसकाचार्यकुमारिलेनापि अस्योल्लेखं कृतम्। अनेन प्रकारेण आचार्येण शान्तिरक्षितेन शब्द-उपमान-अर्थापत्ति-अभाव-सम्भव-एतिह्यादिप्रमाणां समायोजनं प्रत्यक्षानुमानप्रमाणयोः एव क्रियते।

सन्दर्भः

1. न प्रमाणानतरं शब्दमनुमानम् तथा हि सः। (तत्त्वसंग्रहपञ्जिका, का. सं. -1514)
2. हि वाच्यैर्वस्तुभिः सह कश्चित् तादात्म्यलक्षणः तदुत्पत्तिलक्षणो वा प्रतिबन्धो वचसामस्ति।
(तत्त्वसंग्रहपञ्जिका, का. सं. - 1512)
3. नान्तरीयकता भावाच्छब्दानां वस्तुभिस्सह।
नार्थसिद्धिस्ततस्ते हि वक्त्रभिप्रायसूचकाः। (प्र.वा. 3.213-214)
4. शाब्देऽप्यभिप्रायनिवेदनात्। प्रमाण्यं तत्र शब्दस्य नार्थतत्त्वनिबन्धनम्। (प्रमाणवार्तिकम्-1.3-4)
5. वचोभ्यो निखिलभ्योऽपि विवक्षैषानुमीयते।
प्रत्यक्षानुपलम्भाभ्यां तद्हेतुः सा हि निश्चिता॥ (तत्त्वसंग्रहः, का. सं. - 1514)
6. ये पुनस्तासु लडिग्भूतासु गीर्षु विशेषं नावधारयन्ति, तेषामयं दोषः न तु लिङ्गस्य।
(तत्त्वसंग्रहपञ्जिका, का. सं. - 1517)
7. विवक्षायां च गम्यायां विस्पष्टैव त्रिरूपता।
पुंसि धर्मिणि सा साध्या कार्येण वचसा यतः॥ (तत्त्वसंग्रहः, का. सं. - 1520)
8. आप्तवादाविसंवादसामान्यादनुमानता। (प्रमाणवार्तिकम्- 3.217)
9. अर्थज्ञापनहेतुर्भि संकेतः पुरुषाश्रयः। (प्रमाणवार्तिकम्- 3.227)
10. बौद्धदर्शन में प्रमाणमीमांसा, पृ. सं. - 99
11. प्रमाणसमुच्चय, 5-1, (तत्त्वसंग्रहपञ्जिका, का. सं. - 529) (स्वार्थमन्यापोहेन भाषते)
12. तत्र केचिद् बौद्धाः परिहारमाहुः- न खल्वपोह्यभेदाद्, आधारभेदाद् वा अपोहानां भेदः,
वासनाभेदाद् भेदः सद्रूपता चापोहानां भविष्यति। (तत्त्वसंग्रहपञ्जिका, का. सं. - 959)
13. तथापि द्विविधोऽपोहः पर्युदासनिषेधतः।
द्विविधः पर्युदासोऽपि बुद्ध्यात्मार्थात्मभेदतः॥ (तत्त्वसंग्रहः, का. सं. - 1003)
14. यज्ज्ञाने भात्यर्थप्रतिबिम्बकम्। (तत्त्वसंग्रहः, का. सं. - 1005)
15. प्रसज्यप्रतिषेधे च गौरगौर्न भवत्ययम्।
अतिविस्पष्ट एवायमन्यापोहो {वगम्यते॥ (तत्त्वसंग्रहः, का. सं. - 1009)
16. तत्रयं प्रथमः शब्दैरपोहः प्रतिपाद्यते।
बाह्यार्थाध्यवसायिन्या बुद्धेः शब्दात् समुद्भवात्॥ (तत्त्वसंग्रहः, का. सं. - 1011)
तद्रूपप्रतिबिम्बस्य धियः शब्दाच्च जन्मनि।
वाच्यवाचकभावोऽयं जातो हेतुफलात्मकः॥(तत्त्वसंग्रहः, का-सं--1012)
17. एवं तावत् प्रतिबिम्बलक्षणोऽपोहः साक्षाच्छब्दैरूपजन्यमानत्वात् मुख्यः शब्दार्थ इति।
(तत्त्वसंग्रहपञ्जिका, का. सं. - 1012)
18. तत्त्वसंग्रहपञ्जिका, का. सं. -1012
19. तत्त्वसंग्रहपञ्जिका, का. सं. - 1013-1014
20. बौद्धतर्कभाषा, पृ. सं. - 16-17 (दृष्टव्यः, तत्त्वसंग्रहपञ्जिका, का. सं.- 1542-1585)
21. क्षपाभोजनसम्बन्धी पुमानिष्टः प्रतीयते ।
दिवाभोजनवैकल्यपीनत्वेन तदन्यवत् ॥
भोजने सति पीनत्वमन्वयव्यतिरेकतः ।

निश्चितं तेन सम्बद्धाद् वस्तुनो वस्तुतो गतिः ॥ तत्त्वसंग्रहः, का. सं. - 1622-1623

22. तत्त्वसंग्रहपञ्जिकाः, का. सं. - 1679-1682

23. बौद्धदर्शन में प्रमाण मीमांसा- पृ. सं. - 98

24. बौद्धतर्कभाषा, पृ. सं. 18, 19

25. तत्त्वसंग्रहः, का. सं. - 1698

26. ऐतिह्यप्रतिभादीनां भूयसा व्यभिचारिता ।

नैवेदशां प्रमाणत्वं घटतेऽतिप्रसङ्गतः ॥ तत्त्वसंग्रहः, का. सं. - 1699, पञ्जिका च।

सहायकग्रन्थाः -

1. तत्त्वसंग्रहः (भाग-1 एवं भाग-2), आचार्यशान्तरक्षितः, स्वामिद्वारिकादासशास्त्री, वाराणसी-1981 एवं 1982
2. प्रमाणवार्तिकम्, आचार्यधर्मकीर्तिः, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, 2005
3. बौद्धतर्कभाषा, मोक्षाकरगुप्त, प्राच्य प्रकाशन, वाराणसी-1969
4. बौद्धदर्शन में प्रमाणमीमांसा,



भारतीय राजनीति में साम्प्रदायिकता का प्रभाव: एक विश्लेषण
डॉ० विकास चन्द्र वशिष्ठ
एसोसिएट प्रोफेसर, राजनीति विज्ञान विभाग, मेरठ कॉलेज, मेरठ।

भूमिका

साम्प्रदायिक के ऐतिहासिक स्वरूप पर दृष्टिपात करने से यह स्पष्ट होता है कि वर्तमान साम्प्रदायिकता पुनर्जागरण आधुनिकीकरण की प्रक्रिया से उत्पन्न एक समकालीन प्रघटना है। हिन्दु और मुसलमान के बीच बढ़ता संघर्ष इसी प्रक्रिया से जन्मित "सांस्कृतिक विलम्बना" (कल्चर लैग) का ही परिणाम है इसी कारण मुस्लिम दृष्टिकोणों व्यवहारों, विचारों, विश्वासों, मूल्यों व आदर्शों इत्यादि पर रूढ़िवादी विचारों का प्रभाव रहा है। जिससे ब्रिटिश शासनकाल में उत्पन्न भौतिकवादी चुनौती ने इनकी जीवन शैली में आधुनिकीकरण की प्रक्रिया को विलम्ब से स्वीकार ने को बाध्य किया। पं० जवाहरलाल नेहरू ने इस प्रक्रिया को 'विलम्बित आधुनिकीकरण' की प्रक्रिया का नाम दिया और इन दोनों के मध्य विकसित साम्प्रदायिकता को "एक मध्यम वर्गीय समस्या" के रूप में देखा। उनके अनुसार साम्प्रदायिकता धार्मिक समुदाय पर आधारित एक संकीर्ण स्नूह मनोवृत्ति है सही ही निहित स्वार्थों के लिए राजनीतिक शक्ति को संरक्षण देन कन्स में भारतीय राजनीति में साम्प्रदायिकता का प्रभाव प्रत्यक्ष न होकर परोक्षा रूप से अधिक रहा है। जैसे—सभी राजनीतिक दल जनता के दिये जाने आश्वासनों व अपीलों में विभिन्न धार्मिक सम्प्रदायों के हितों का ख्याल रखते हैं। निर्वाचनों में उम्मीदवारों के चयन तथा मतदान में धर्म की राजनीति का प्रभाव स्पष्टत देखने को मिलता रहता है।

1 जवाहर लाल नेहरू दि डिस्कवरी आफ इण्डिया ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस दिल्ली— 1980 पृष्ठ
381 ———382

निर्वाचन क्षेत्रों में विभिन्न सम्प्रदायों के बीच होने वाले विवादों या संघर्षों में राजनीतिक दल एक-दूसरे पर दोषारोपण राजनीतिक लाभ से करते हैं। कई बार मतों को प्राप्त करने के उद्देश्य से अल्पसंख्यक सम्प्रदाय के प्रतिनिधि को मंत्रिमण्डल में के बाद शामिल किया जाता है या उस सम्प्रदाय के व्यक्ति को राजनीतिक पद देकर मतदाताओं को प्रभावित किया जाता है। देश के विभिन्न धार्मिक सम्प्रदायों

के नेताओं में राजनीतिक महत्वाकांक्षा की अभिलाषा भी बढ़ी है। इन सम्प्रदायों के अभिजन वर्ग अपने स्वार्थों को पूरा करने के लिए साम्प्रदायिकता का जामा पहनकर इसे बढ़ावा दे रहे हैं। राजनीतिक क्षेत्र में प्रभावशाली बनने के लिये अपनी संस्कृति व धर्म का 'राजनीतिकरण' किया है और अवसर प्राप्त होने पर राजनीतिक दलों के साथ सौदेबाजी भी की है। भारत में दोनों सम्प्रदायों हिन्दु और मुसलमानों में यह राजनीतिक महत्वाकांक्षा देखने को मिली है।

अतः व्यवहार में देखा गया है कि भारत के लोकतांत्रिक ढाँचे में राष्ट्रवाद के प्रति प्रतिबद्धता की भावना कमजोर रही और साम्प्रदायिक समस्या लगातार एक चुनौती के रूप में विद्यमान रही। वस्तुतः साम्प्रदायिकता की समस्या के संदर्भ में देखा गया है कि विभिन्न सम्प्रदायों में मूल सत्ता का द्वन्द्व अभी भी बरकरार है। हमारे राजनीतिक दलों द्वारा साम्प्रदायिक विद्वेष फैला कर या धार्मिक तनावों से लाभ उठाकर चुनाव में वोट बटोरने की प्रवृत्ति भी प्रबल रही है जो निःसंदेह भारतीय राष्ट्रवाद और लोकतंत्र के लिये घातक रही है। यदि 1977 के बाद के चुनावो मतदान व्यवहार का अध्ययन किया जाये तो यह प्रतीत होगा कि इन चुनावों में लगभग साम्प्रदायिकता की राजनीति का अंत हो गया था, क्योंकि धर्म, जाति या अन्य आधारों से हटकर मतदाता कांग्रेस को आपातकालीन समय में की गयी ज्यादतियों के कारण हराने के लिये कटिबद्ध थे। लेकिन 1980 के लोकसभा के मध्यावधि चुनावों में साम्प्रदायिक राजनीति का पुनः तीव्रता से उदय हुआ क्योंकि 1977 में मुस्लिम मतदाताओं ने आपातकाल के विरोध में बनी जनता पार्टी को पूरा समर्थन दिया।

कुछ समय बाद जनता पार्टी में पुनः उनसंघ घटक के रूप में प्रभावशाली बना और मुस्लिम मतदाता उस पार्टी से पूर्णतः विमुख रहा। फलतः मुस्लिम लीग, जमायते-इस्लामी व नेशनल लीग ने राजनीति में सक्रिय भाग लिया। दूसरे शब्दों में साम्प्रदायिकता की भूमिका सामाजिक क्षेत्र की अपेक्षा राजनीतिक क्षेत्र में अधिक शक्तिशाली प्रभावशाली रही है। सम्प्रदायों का पहले सामाजिक महत्व था, लेकिन अब इनका राजनीतिक महत्व बढ़ता जा रहा है। साम्प्रदायिकता के लिये, धर्म जाति या सम्प्रदायों पर आधारित राजनीतिक दल अधिक उत्तरदायी है।

(ख) साम्प्रदायिकता बनाम धर्म

धर्म मानव ने समाज ने समाज में अनुशासन के लिये बनाया था। किन्तु कालान्तर में धर्म को ईश्वर का वरदान माना गया और इतिहास व दर्शन के पृष्ठों में धर्मशास्त्रियों ने इसकी अगणित अबूझ व्याख्यायें प्रस्तुत की। अधुनातन युग में . तीन मनीषियों — चार्ल्स, डार्विन, कार्ल, मार्क्स और सिग्मण्ड फ्रायड ने धर्मदर्शन की मान्य परम्पराओं की नवीन परिभाषायें दी। डार्विन के 'विकासवाद' ने धार्मिक सिद्धांतों की नीव हिला दी और मार्क्स ने तो 'धर्म की अफीम की संज्ञा देकर साम्यवादी क्रांति के द्वारा अनेक प्रगतिशील देशों में धर्म को निम्न स्थान प्रदान किया।

भारत में जहाँ से कभी मर्यादा पुरुषोत्तम श्रीराम युग पुरुष श्रीकृष्ण, तीर्थकर महावीर, महामानव बुद्ध व नानक जी के धार्मिक संदेश भेजे थे, जहाँ शंकराचार्य के बाद धर्म सुधार आन्दोलन की गंगा दयानन्द सरस्वती तक बहती रहीं, वहीं विशाल 2 मार्क्स ऑन रिलीजन।

भारत के औदार्य में हजरत ईसा, पैगम्बर मुहम्मद और जरथुस्त्र के धर्मादेश भी विकसित हुए और भक्तों व सूफियों के अनेक मतों सम्प्रदायों द्वारा प्रेम व अहिंसा का संदेश प्रसारित हुआ। उसी भारत में साम्प्रदायिकतावादी रक्तपात का ताण्डव नृत्य कर रहे हैं। इतिहासकार प्रो० इरफान हबीब ने कहा है कि "ब्रिटिश साम्राज्यवाद की श्रृंखला को तोड़ने के संघर्ष में भारतवासियों की एकता ने साम्प्रदायिकता को नकार दिया था। अतः स्वतंत्रता सेनानियों को देश विभाजन के लिये कलांकित नहीं किया जाना चाहिए, बँटवारा आजादी की लड़ाई का परिणाम नहीं। किन्तु मुसलमानों को संघर्ष की मुख्यधारा में एक करने की गलती कहना अनैतिहासिक है। भारतीय कांग्रेस द्वारा 1931 में करांची प्रस्ताव के दिन से ही यह क्रांति की उपलब्धि रही कि यह विभिन्न धर्मावलम्बियों को एकता में सूत्रबद्ध करने में सक्षम हो सकी।

यह आवश्यक है कि हम अतीत से शिक्षा ले और वर्तमान समस्याओं के उत्तर में वैज्ञानिक धर्म-निरपेक्षता का सहारा लें।

लोर इतिहासकार प्रो० नरूल हसन ने जवाहर लाल नेहरू को उद्धृत करत हु— कह है के रूढयिकतावाद से भारत में फालिक का रस जन्म ले सकता है वास्तव = राष्ट्रवाद क उन्न करने वाले स्थाओं से कहीं अधिक देशीप्रेमी मौन व्यक्ति या समय गहन है इस्लान का संदेश है "हुब्बुल वतन मिनल ईमान' अर्थात् दरप्रेन की धर्म है। सरोजनी नायडू ने कहा था कि इकबाल को पढ़कर मेरी आत्मा संकीर्ण राष्ट्रवाद की जंजीरो से आजाद हो गयी है। प्रो० विपन चन्द्र ने लिखा है कि 19वीं सदी के मध्य से भारत में जातिवाद क्षेत्रीयवाद तथा साम्प्रदायिकतावाद का आइफाइड चढ़ा है। राजनीतिक रूप से दंगे 3 इरफान हबीब, रवीन्द्र भारतीय विश्वविद्यालय में राष्ट्रीय आन्दोलन पर आयोजित वर्कशाप में भाषण । हिन्दुस्तान टाइम्स दि० 1988 पृ०—7 4 नरूल हसन, दिल्ली विश्वविद्यालय में भाषण, हिन्दुस्तान टाइम्स 3 दि० 1988 पृ० 5 5 इण्डिया विन्स फ्रीडम। ओरियण्ट लांगमैन्स 1988 हिन्दू-मुस्लिम साम्प्रदायिकता और धर्म निरपेक्ष राष्ट्रवादी शक्तियों के बीच हुए। भारत धार्मिक समुदायों का एक संघ था, है और रहेगा। आज दंगों में एक व्यक्ति की हत्या को उसके सम्प्रदाय के साथ जोड़ दिया जाता है। आज हर स्तर पर राजनीति समाज अर्थ के धरातल पर भारत को इस उग्र प्रतिक्रिया का सामना करना पड़ रहा है।

भला धर्म को राजनीति में इतना सरलता से कैसे लाया जा सका? आरम्भ में तो इसलिए कि पूर्व पूँजीवादी युग के लोगो के जीवन का बड़ा हिस्सा धर्म से प्रभावित रहता है राष्ट्रवाद और वर्ग भावना

के अभाव में धर्म ही उसके जीवन का सर्वाधिक भावनात्मक पक्ष होता है। जैसे कि के०वी० कृष्णा का कथन है "कारण शून्य में सक्रिय नहीं होते वे जीवन में ही कार्यशील होते हैं अतः वे जीवन के सभी चरणों को फिर से प्रस्तुत करते हैं" "धर्म इसलिए बीच में आ जाता है कि वह उसी सामाजिक व्यवस्था का अंग है जिसमें लोग रहते हैं। किसी भी समाज की चिन्तन पद्धति से उसे अलग नहीं किया जा सकता।" धर्म को राजनीति में मुख्य रूप से इसलिए लाया गया ताकि धर्म निरपेक्ष और धार्मिक क्षेत्रों में उत्पन्न होने वाली वर्ग और सामाजिक समूह की राजनीति को मुखौटा दिया जा सके। साम्प्रदायवादी धर्म का इस्तेमाल इसलिए करते थे कि धार्मिक विभाजन की पहले से विद्यमान चेतना को प्रेरित करके राजनीतिक विभाजन की एक अन्य ही प्रकार की चेतना को उत्पन्न किया जा सके। उन्होंने धर्म को केवल अपने राजनीतिक लक्ष्यों के लिए एक समूह एवं विभाजक सिद्धान्त के रूप में प्रयुक्त किया। उन्होंने एक छद्म चेतना उत्पन्न करने के लिए धर्म का प्रयोग किया। इसके अतिरिक्त उनके लिए धर्म का कोई उपयोग न था इसी धार्मिक कट्टरता के कारण भारतीय राजनीति में धार्मिक घटक का प्रवेश हुआ था। इसी कारण साम्प्रदायवादियों द्वारा धर्म के नाम पर भावनात्मक 6 कम्प्यूनिज्म इन मार्टिन इण्डिया। वाणी एजुकेशनल बुक्स, नई दिल्ली 1984 पृ० 83

दुहाई देने पर लोग उसके प्रभाव में आ जाते थे इसके अतिरिक्त धर्मान्धता के अनियंत्रित होने का भी भय रहता था। क्योंकि इसकी कोई निश्चित परिभाषा नहीं थी। धार्मिक कट्टरता के अभाव में धार्मिक उन्माद को नहीं भड़काया जा सकता था। बिना धर्मान्धता और कट्टरपन के साम्प्रदायिकता वैसा उन्माद नहीं धारण कर सकती थी जैसा की उसने 1946-47 में किया था।

साम्प्रदायिकता धर्म की एक खास तरह की व्याख्या है। धर्म की मानवतावादी न्यायपरक व्याख्या के विरुद्ध संकीर्ण और आक्रामक व्याख्या। हमारे देश में इस व्याख्या ने मिथ्या चेतना का और राष्ट्रीय भावना के विरुद्ध प्रतिवाद का काम किया है। राष्ट्रीय आन्दोलन का स्वाभाविक सह-सम्बन्ध भारतीय की ऐसी उदात्त धारणा में था, जो सभी धार्मिक विश्वासों और सांस्कृतिक विशिष्टताओं को धारण करने की महत्वाकांक्षा रखती थी। इस राष्ट्रीय भावना का प्रतिस्वर अल्पसंख्यक साम्प्रदायिकता के फाँसीवाद में बार-बार फूटता रहा है। अल्पसंख्यक साम्प्रदायिकता अपने चरम पर अलग देश की मांग करने लगती है और बहुत साम्प्रदायिकता चूंकि अलग देश की मांग तार्किक रूप से कर ही नहीं सकती, तो वह संस्कृति के विकृत रूप तथा सत्ता के फासिस्टीकरण की रणनीति जमाने लगती है। इसका मूल कारण यह है कि बहुसंख्यक साम्प्रदायिकता बड़ी आसानी से स्वयं को उग्र राष्ट्रवाद का सम्मान दे सकती है। अन्य साम्प्रदायिकताओं को यह सुविधा प्राप्त नहीं है। यह एक सच्चाई है कि साम्प्रदायिकता का जुनून अब भी देश और संस्कृति के ऊपर नहीं पहुँचा है।

यहाँ एक बात और स्पष्ट हो जानी चाहिए कि सभ्यता और संस्कृति कभी .

धर्म या सम्प्रदाय के साथ बंधी नहीं होती मूलतः वह किसी राष्ट्र की धरोहर होती है। जो इतिहास के उतार-चढ़ाव में जन्म लेती है, पलती है, बढ़ती है। हिन्दू संस्कृति व मुस्लिम संस्कृति जैसे शब्द पूर्णतः निराधार हैं, उनके लिये एक ही शब्द दिया जा सकता है, भारतीय संस्कृति। “भारत के मुसलमानों के जीवन मूल्य सउदी अरब, ईराक और ईरान के समकक्ष नहीं हो सकते। ईरान और सउदी अरब में भी

संस्कृति आधार पर कोई एकरूपता नहीं है। इण्डोनेशिया में रामायण और महाभारत जैसे महाकाव्य राष्ट्रीय पुस्तक है। उनकी अपनी एक अलग पहचान है, अर्थात् धार्मिक आग्रह के बात है और राष्ट्रीय इतिहास, राष्ट्रीय संस्कृति एवं उसके मूलाधारों को नकारना दूसरी बात है।”

साम्प्रदायिकता धर्मों तक ही सीमित नहीं है। बल्कि जातियों और उप जातियों में भी फैली हुई है। आज चुनावों का आधार जातिवाद तथा बिरादरीवाद हो गया है, जिसके कारण साम्प्रदायिकता की गहराई और भी बढ़ती जा रही है। इससे समाज एकीकृत होने के स्थान पर टुकड़ो-टुकड़ों में बट रहा है। अनेकता में एकता को भारत की विशेषता कहा जाता है, किन्तु अब यह विचार सुखद दिवास्वप्न के तमान प्रतीत होता है। आज हर धर्म, सम्प्रदाय के व्यक्ति राष्ट्रीय एकता से पहले अन् सन्दय को महत्व देते हैं। इस कारण राष्ट्रीय धर्म गौण हे गया है इससे सन्त्रदायिकत के भावना के बल मिलता है अन् को धर्मनिरपेक्ष कहने वाले लगभग सभी राजनैतिक दल अल्पसंद = जैसे बचेनी व असुरक्षा की भावना के प्रति मुखर चे व्यन करते हैं तुष्टिकरण की नीति के कारण बहुसंख्यक, समाज भी अल्पसंख्यकों को संदेह की दृष्टि से देखता है।

धर्म अपने आप में साम्प्रदायिकता के लिए दोषी नहीं है, न ही धर्म निरपेक्षता के लिए धर्म के विरुद्ध संघर्ष करने की आवश्यकता है। आवश्यकता इस बात की है कि धर्म निरपेक्षा क्षेत्र में धर्म के हस्तक्षेप का विरोध किया जाए। विशेष रूप से धर्म को राजसत्ता, राजनीतिक एवं आर्थिक क्षेत्र से पूर्णरूपेण अलग कर देना चाहिए।

केटी कृष्ण “द प्राब्लम्स आफ् मिनांरिटीज’ 277. 292 पेज

व्यक्तिगत जीवन में भी धर्म का हस्तक्षेप कम होना चाहिए। विभिन्न धर्मों ने ऐतिहासिक रूप से अपने कार्यकलापों, गठन, विचारधाराओं एवं व्यवहारों में ऐसे तत्व विकसित कर लिए हैं जो या तो साम्प्रदायिकता में योगदान करते हैं या उसके अनुकूलन है। इन तत्वों को पहचान कर उनका विश्लेषण और आलोचना की जानी चाहिए और उन्हें समाप्त किया जाना चाहिए। किन्तु वास्तव में हो इसके विपरीत रहा है। विभिन्न धर्मों के ठीक इन्ही तत्वों को सुदृढ करने के प्रयास किये जा रहे हैं। उदाहरण के लिए राम और कृष्ण जैसे सार्वजनिक रूप से समाहत धार्मिक सांस्कृतिक चरित्रों का साम्प्रदायिकरण किया जा रहा है। दशहरा, रामनवमी, जन्माष्टमी, विभिन्न स्थानीय देवी देवताओं की

पूजाओं, मुहूर्स, ईद, शबेरात और सिक्ख गुरुओं या रामदास, वाल्मिकी इत्यादि के जन्मदिनों के उत्सवों के साथ भी यही हो रहा है। इस संदर्भ साम्प्रदायिकता के खिलाफ विचारधारात्मक स्तर पर संघर्ष करने के लिए वैज्ञानिक ज्ञान, वैज्ञानिक विचारधारा के प्रसार में वृद्धि और लोगों में वैज्ञानिक दृष्टिकोण का समावेश करना आवश्यक है। शिक्षा व्यवस्था और प्रेस इत्यादि के माध्यम से छपने वाली सामग्री का इस्तेमाल साम्प्रदायिकता, जातिवाद एवं कट्टरवादी क्षेत्रीयता की भावना उत्पन्न करने और फैलाने के लिए किया जा रहा है। अतः शिक्षा के प्रसार का परिणाम यह हुआ है कि साम्प्रदायिक, प्रगतिविरोधी एवं अतार्किक विचार और विचारधाराएँ अब अधिक लोगो तक पहुँच रही हैं। अतः वैज्ञानिक आधार पर शिक्षा के, विशेष रूप से इसके सामाजिक अध्ययन से सम्बन्धित पक्ष के पुनर्गठन की अत्यन्त आवश्यकता है। साम्प्रदायिक पत्रिकाओं और ऐसे ही कार्टूनों के प्रकाशन में बहुत वृद्धि हुई है और उन्हें पढ़ने वाले होते हैं प्रायः बच्चे या नवसाक्षर। पाठकों की संख्या बढ़ने के साथ ही साम्प्रदायिक प्रकाशनों का दुष्प्रभाव भी बढ़ता जा रहा है। इस दृष्टि से शिक्षा और प्रेस की भूमिका अत्यन्त महत्वपूर्ण है। आशा की जाती है कि साक्षरता एवं शिक्षा का ...

प्रसार लोगों को साम्प्रदायिकता एवं जातिवाद से दूर रखने में महत्वपूर्ण भूमिका निभायेगा।

(ग) साम्प्रदायिकता और राष्ट्रवादिता

स्वतंत्र भारत इस समय इतिहास के कठिन और निर्णायक दौर से गुजर रहा है। आज हमें अपने दुःख दर्द को भारतीय के रूप में नहीं बल्कि अपनी साम्प्रदायिक या जातिगत पहचान के आधार पर महसूस करते हैं। हिन्दु, मुसलमान, हरिजन, सर्वण, आदि आदिवासी, सरीखी पहचाने भारतीय पहचान के कमजोर होने के अनुपात में ही मजबूत हुई है। हममें से अधिकतर के लिये "भारत अब भी एक राजनीतिक और प्रशासनिक इकाई है, भारतीयता का बोध हमें या तो सतही भावुकता के रूपों में होता है या नकारात्मक स्थितियों के दबाव में। अपनी अन्दरूनी पहचान और संवेगों के धरातल पर हम हिन्दुसन् से वह रिश्ता स्थापित नहीं कर सके हैं, जो अन्य वफादारियों पर भारी पड़ता है। प्रश्न उठता है कि ऐसी वफादारी का अर्थ क्या अपनी धार्मिक आस्था, पारम्परिक संस्कृति और परिवेश से नाता तोड़ लेना है? क्या भारतीय होने की शर्त यह है कि रहीम इस्लाम से हाथ झाड़ ले और विक्टर ईसा से पिंड छुड़ा ले? क्या भारतीयता की यही मांग है कि व्यक्ति को उसके प्रांतीय गौरव, धार्मिक आस्था, रीति-रिवाज, परम्परा से अलग कर दिया जाये? क्या भारतीयता ऐसी चहान है जो अपने नीचे की वनस्पति को कुचलकर ही अपना अस्तित्व बनाये रख पायेगी? ऐसे प्रश्नों का उत्तर हमें इतिहास से स्पष्ट प्राप्त होता है।

हम याद करें कि हमारा स्वाधीनता आन्दोलन बहुत सी सीमाओं के बावजूद आधुनिक राष्ट्र राज्य के निर्माण का भी आन्दोलन था। केवल अंग्रेजों को भगा दन भर का नहीं। ऐसे राज्य की आधारभूत

राष्ट्रीय भावना का विकास करना आंदोलन का सबसे बड़ा लक्ष्य था साथ ही राष्ट्रीय भावना के प्रतिरोधी स्वर कम प्रबल नहीं थे। इन तथ्यों को भुलाकर ही आज क्रांतिकारी बनकर गांधी के नेतृत्व को कुछ लोग कोसा करते हैं, लेकिन इसमें मुँह चुराना आज भी मुश्किल है कि गाँधीजी ने स्वाधीनता आन्दोलन और उसके सारे मुहावरे को एक महास्वप्न से जोड़ दिया था, वह स्वप्न, आखरी आदमी की आँख से आँसू पोंछने का स्वप्न गाँधी जी के राम राज्य की शब्दावली चाहे जो हो, उसका मर्म इसी सपने में है। इसी के साथ एक महत्वपूर्ण कार्य यह हुआ कि लोगों की धार्मिक आस्था से संवाद कायम रखते हुए ही उनके राष्ट्रीय आत्मबोध के बिन्दु धीरे-धीरे बदले गये। लोग स्वयं को अपने धर्म से तोड़े बिना ही देश से जुड़े। गाँधी जी की इच्छित राष्ट्रीय चेतना का मूल भाव यही था। कि मनुष्य की धार्मिकता की पहचान आस्था की घोषणाओं ही से नहीं, उसके आचरण की मानवीयता से होनी चाहिए अर्थात् अल्पसंख्यकों में असुरक्षा और अविश्वास भर कर कोई समाज लोकतांत्रिक नहीं रह सकता और कोई संस्कृति मानवीय नहीं बनी रह सकती।

आज की समस्या यह है कि हम राष्ट्रीय भावना को अपने सहजबोध और विवेक के स्वाभाविक मूल में लाने में विफल रहे हैं। कारण यह है कि हम राष्ट्रीय चेतना के आधारभूत न्याय और समता के महास्वप्न को भुला बैठे हैं। हम अभिजनों और मध्यम वर्गीयों ने कंगाली और अमानवीयता के मरुस्थल के बीच अपने लिये अवसरों और सुविधाओं का नखलिस्तान रच लिया है। अब हमारी वास्तविक चिंता "आदमी की आँख से आँसू पोंछने की नहीं, बल्कि समृद्धि के बँटवारे में बड़े से बड़ हिस्सा खुद हड़प जाने की है। हम अपने नखलिस्तान को राष्ट्र समझते हैं अइसके बन रहने की यथास्थिति को एकता और अखण्डता। इस एकता-अखण्डन को सामाजिक संदर्भ से काटकर दैविक गरिमा से मण्डिल करने के उत्साह में इस भुला देते हैं कि भारत सरीखे देश में सामाजिक न्याय के बिना आर्थिक निरर्थक है और जन-जन की उन्मुक्त हिस्सेदारी के बिना राष्ट्रीय भावना असंभव है।

देश केवल भौगोलिक विस्तार का नहीं जनता की समग्र की पहचान का नाम है। संस्कृत केवल नाच-गान कविता-शासन र इतिहास के गौरव का नाम नहीं बल्कि परिष्कृत मानवीय मूल्यों की परम्प कालीन प्रक्रिया का नाम है। इतनी बुनियादी बातें भी हिन्दुवाद का या इस्लाम के उलटन के उत्साह में भुला दी जायेंगी? धर्म और संस्कृति दोनों के ही प्रसंग में अनूत असरणा से अधिक महत्वपूर्ण है, सामाजिक और व्यावहारिक व्याख्या। भारत में धर्म, राष्ट्र सति संस्कृति और सम्प्रदाय के अन्त सम्बन्धों को ठीक-ठीक समझे बिना भारत के सभी नागरिकों में वास्तविक एकता के आधारों और साम्प्रदायिकता के स्वरूप को नहीं समझा जा सकता। राष्ट्र, जाति या संस्कृति की कोई भी संकीर्ण या अति व्यापक परिभाषा भारत में रहने वाले विभिन्न सम्प्रदायों और राष्ट्रीयताओं के बीच लोकतांत्रिक सम्बन्धों का आधार नहीं हो सकती। राष्ट्र लोगों की समूह बद्धता का ऐसा रूप है, जो

उनके साझे आर्थिक जीवन, साझे क्षेत्र साझी भाषा आत्मिक विशिष्टताओं में व्यक्त होता है। "राष्ट्र की यही परिभाषा एकमात्र मान्य परिभाषा हो सकती है भारत विभिन्न राष्ट्रीयताओं का समूह है और इन राष्ट्रीयताओं की अपनी विशिष्ट संस्कृतियाँ हैं। इस तरह जिसे भारतीय संस्कृति कहते हैं वह वस्तुतः विभिन्न जातीयताओं के सांस्कृतिक अवदान की सामूहिक अभिव्यक्ति है। चूंकि भारत के पिछले तीन हजार वर्षों में कई जातियाँ आईं और यहां बस गईं।" कई जातीय समूहों ने भारत के विभिन्न क्षेत्रों पर शासन किया, यहाँ पहले से चले आ रहे जन जीवन को प्रभावित किया और स्वयं भी प्रभावित हुए। इसलिए आज जिसे भारतीयता के नाम से जाना जाता है, वह भारत में रहने वाली विभिन्न जातीयताओं और बाहर से आने वाली जातीयताओं की संस्कृति विशिष्टताओं की पारम्परिक अन्त क्रिया का परिणाम है तथा धार्मिकता और साम्प्रदायिकता राष्ट्रीय निर्माण की प्रक्रिया में अवरोध पैदा करते हैं और साम्प्रदायिकता की भावना राष्ट्रीय एकता को खण्डित कर सकती है। यदि राष्ट्र के लोगों में राष्ट्रीय भावना पूर्ण परिपक्व न हुई हो।

(घ) समाज की आर्थिक व सामाजिक व्यवस्था

— भारत ऐसा देश है जिसमें अनेक धर्मों के मानने वाले, अनेक जातियों के अनेक भाषाभाषी एवं अनेक नस्लों के लोग रहते हैं। धार्मिक सहिष्णुता और समन्वय संस्कृति का प्रमुख लक्षण है। एच०जी० वेल्स ने अपने इतिहास में कहा है, यूरोप में राज्य के साथ बहुत कुछ बदला। एक युग आया तो पुराने युगों के तमाम निशान मिटा दिए इस रूप में अलैकजेड्रिया का विशाल पुस्तकालय जला दिया गया था जो ग्रीक ज्ञान-विज्ञान का भण्डार था। स्पेन में सात सौ साल का मुस्लिम युग का हर चिह्न मिटा दिया गया। लेकिन पूर्वी दुनिया में ऐसा नहीं हुआ था? इसलिए चीन के कैंटन में आज भी पुरानी मस्जिद अटूट हैं थाईलैण्ड, इण्डोनेशिया में हिन्दू संस्कृति और दक्षिण भारत के केरल में उस जमाने के गिराज अभी तक वर्तमान है। फिर वे कौन ऐसे लोग हैं जिन्होंने राम के बाण को इस महान भारतीयता के सीने पर चला दिया? "पिछले कुछ सालों से देश की राजनीति में मंदिर-मस्जिद के सिवाय और कोई सवाल नहीं है। केन्द्र सरकार व राज्य सरकार बनती है और बिगड़ती है केवल इसी मुद्दे पर। आज ठेकेदारों का जमाना है। सरकारी कारखाने भी ठेकेदारों को दिए जा रहे हैं। राजनीति पर भी ठेकेदारों की पकड़ है। प्रचार है कि ठेकेदारी का काम सस्ते में होता है, इसलिए राज भी सस्ते में चलेगा। वह भी दिन आयेगा जब थानों और नौकरी की नीलामी भी ठेकेदार करेंगे उसी क्रम में धर्म के भी ठेकेदार हैं, सम्प्रदाय के भी। हिन्दुओं का ठेकेदार और मुसलमानों का भी ठेकेदार सिक्ख-ईसाई के ठेकेदार तो हैं ही। इसीलिए कर चोरी और कार सेवा एक साथ चल सकती है। घी में डालडा में माफिया राम के साथ मारुति की मिलावट। लेकिन जब कार में चलकर कार सेवा नहीं होती थी। उस वक्त भी देश में रामभक्त थे किन्तु मंदिर-मस्जिद विवाद नहीं था। बाबर के

कुछ दिनों के बाद ही अकबर के समय में सत तुलसीदास रहे। इसी संदर्भ में बर्नाड शॉ ने कहा था "उस आदमी से सावधान रहना जिसका ईश्वर आकाश में रहता है क्योंकि ईश्वर का निवास तो व्यक्ति की अन्तरात्मा में होता है। लेकिन आज मात्र सावधान होना ही काफी नहीं, उसका सामना करना है।" साम्प्रदायवाद भाषा प्रतिष्ठा, सत्ता तथा जीवन निर्वाह की चिन्ताओं से मिलकर बना बहुफणी सर्प है जो श्रेष्ठतम शासन की सङ्छाओं एवं संकल्पों द्वारा भी बश में नहीं किया जा सकता। यह स्पष्ट है कि किसी भी

विकास प्रक्रिया में विशेषकर पूंजीवादी प्रणाली में, समाज के ऊपरी स्तर के लोगों को ही लाभ पहुंचता किन्तु समग्र-समुदाय के प्रतिनिधित्व का दावा करने वाला नेतृत्व यह दिखाने की कोशिश करता है कि ऐसा उसके सहधर्मियों के प्रति जानबूझकर अपनाई जा रही भेदभाव की नीति के कारण होता है। अतः साम्प्रदायिक वैमनस्य विभिन्न प्रकार के लोगो के बीच सत्ता की सौदेबाजी के सार्वभौमिक व्यापार का ही दूसरा पहलू हैं। वामपंथी अर्थशास्त्रियों तथा राजनीतिज्ञों द्वारा पहले किया गया यह विश्लेषण कि "स्वतंत्रता और आर्थिक विकास के बाद साम्प्रदायिक विरोध समाप्त हो जायेगे" सत्य सिद्ध नहीं हुआ है। वस्तुतः भारत के आर्थिक विकास के फलस्वरूप सामाजिक तथा आर्थिक असमानताओं में वृद्धि हुई है। होता यह है कि समाज के विभिन्न वर्गों में समान रूप से फैली निराशा धार्मिक दृष्टि से अल्पसंख्यकों के साम्प्रदायिक मार्ग ग्रहण कर लेती है। इस प्रकार साम्प्रदायिकता की सामाजिक एवं आर्थिक अनिवार्यताओं ने राजनीतिक प्रक्रिया को भी दूषित कर 8 लेख- ए0के0 राय, जनसत्ता 24 दिसम्बर 1992 9 रत्ना नायडू - कामर्सिअल ऐज टू रुरल सोसायटीज इण्डिया एण्ड मलेशिया 1980 पेज 49 दिया है। स्वतंत्रता के इतने वर्षों के बाद भी हिन्दू व मुसलमानों के बीच सामाजिक एवं सांस्कृतिक एकीकरण दिखाई नहीं पड़ता। वस्तुतः जिन सम्प्रदायों के बीच ऐसा एकीकरण विद्यमान था, उदाहरणार्थ हिन्दुओं और सिक्खों में वहाँ भी उसे रूढिवाद व साम्प्रदायिकतावाद का खतरा पैदा हो गया है। स्वतंत्रता के बाद हुए साम्प्रदायिक उपद्रवों के अध्ययन से पता चलता है कि उनमें वृद्धि हो रही है। किन्तु इस विषय में स्थिति विभिन्न क्षेत्रों एवं नगरों में भिन्न-भिन्न है।

रत्ना नायडू के अनुसार - ऐसे नगर जिनमें बड़े साम्प्रदायिक उपद्रव हुए हैं, दो प्रकार के हैं। इनमें एक प्रकार के नगर वे हैं जो औद्योगिक नगर हैं और दूसरे प्रकार के वे जा दस्तकारी एवं उद्योग के नगर हैं और उद्योग एवं व्यापार के आधुनिक केन्द्रों के रूप में विकसित होने का प्रयत्न कर रहे हैं।

प्रथम वर्ग के उदाहरण जमशेदपुर, राउरकेला आदि हैं। और दूसरे वर्ग के उदाहरण मुरादाबाद, अलीगढ़, अहमदाबाद आदि हैं। " साम्प्रदायिक उपद्रवों से सामाजिक उपद्रवों से सामाजिक वातावरण दूषित होता है। विभिन्न वर्गों के लोगों, विद्यार्थियों गृहणियों, विश्वविद्यालय शिक्षकों एवं

व्यवसायियों यहां कि सामान्य रिक्शेवालो तथा तांगे वालो के अध्ययन से पता चलता है। कि लगभग सभी अपने सहधर्मियों के प्रति सहानुभूति रखते है और दूसरे साम्प्रदायिक समुदाय के शरारती तत्वों को दोष देते है। साथ ही वे साम्प्रदायिक दलों एवं संगठनों को प्रोत्साहन दल है। साम्प्रदायिकता से साम्प्रदायिकता की उत्पत्ति होती है और इस प्रकार प्रतिक्रिय की श्रृंखला बनती चली जाती है। शासक दलों में साम्प्रदायिक एवं धार्मिक – वाले नेता भी इस प्रवृत्ति से अछूते नहीं रहते। ऐसी परिस्थिति में साम्प्रदाय आधार पर विभाजित समाज में साम्प्रदायिक नेताओं की भाषा शैली अमर भाषण, मनोवैज्ञानिक रूप से स्वीकार कर लिये जाने योग्य होने के कारण विषयों एवं नीतियों पर हावी हो जाते हैं।

ऐसी परिस्थितियों में समुदाय के उच्च स्तर के लोग कोई नेतृत्व प्रदान नहीं करते क्योंकि उनके हितों की पूर्ति जनसाधारण को साम्प्रदायिक दिशा में ले जाने से ही होती है। 'धर्म निरपेक्ष' दलों के नेता भी उचित दिशा में नेतृत्व प्रदान करने में इस कारण असफल होते है कि उनकी नजर 'वोट बैंक' अर्थात् मतों के समूह पर होती है। वामपंथी एवं साम्यवादी दल भी, अपनी ही कमजोरियों के कारण साम्प्रदायिकता को रोकने में प्रभावी भूमिका नहीं निभा पाये हैं। इस समय ऐसे नेतृत्व की आवश्यकता है जिसमें कल्पनाशक्ति हो, जो उपक्रमी हो और जो अनेक धर्मों, जातियों, नस्लों एवं भाषाओं वाले समाज के समग्र हितों को अपनी संकीर्ण

व्यक्तिगत एवं दलगत हितों से श्रेष्ठ समझे। किन्तु क्या यह सम्भव है? केवल अमूल सामाजिक परिवर्तन और क्रांतिकारी दृष्टिकोण अपनाना ही साम्प्रदायिकता के विषय को जड़ से उखाड़ फेंकने की दिशा में और वास्तविक धर्मनिरपेक्ष समाज स्थापित करने की दिशा में सही कदम होगा। साम्प्रदायिकता चाहे अल्पसंख्यकों की हो अथवा बहुसंख्यकों की, गुणात्मक रूप से समान है। अतः दोनों प्रकार की साम्प्रदायिकता का लगातार विरोध किया जाना चाहिए।

दुर्भाग्यवश साम्प्रदायिकता भारत के सामाजिक-राजनीतिक जीवन का अभिन्न अंग बन गई है। यद्यपि यह एक विरोधाभास है, फिर भी यह बात ध्यान देने योग्य है कि साम्प्रदायिकता दोनों प्रकार के लागों को आकर्षित करती है – जो अवनति की प्रक्रिया से गुजर रहे हैं और जो उन्नति के आकांक्षी है। वस्तुतः सामाजिक-आर्थिक परिवर्तनों के परिप्रेक्ष्य में विभिन्न राजनीतिक दलों की साम्प्रदायिक भूमिका थी, यहाँ तक कि उन राजनीतिक दलों की भी सावधानी से परीक्षा की जानी चाहिए जो सैद्धांतिक रूप से धर्मनिरपेक्ष होने का दावा करते है। इस प्रकार यह आवश्यक है कि सम्पूर्ण समस्या का सामाजिक आर्थिक परिवर्तनों एवं विकास की गतिशीलता के दृष्टिकोण से अवल कन किया जाये।

साम्प्रदायिकता, एक विशेष स्तर पर पहुंचकर, साम्प्रदायिक हिंसा का रूप से लेती है। उत्तरी भारत में होने वाले साम्प्रदायिक उपद्रवों की प्रकृति का विश्लेषण करने के लिए हमें यह भी समझना होगा कि विभिन्न वर्गों, सामाजिक संगठनों, साम्प्रदायिक एवं धर्मनिरपेक्ष दोनों प्रकार के राजनीतिक दलों एवं संघर्षों में सम्मिलित सम्प्रदायों के विशिष्ट वर्ग की क्या भूमिका रही है। यह भी भलीभाँति समझना आवश्यक है कि धर्म स्वयं साम्प्रदायिक कटुता और झगड़े का मूल कारण नहीं है किन्तु जो लोग इसके द्वारा अपना हित साधना चाहते हैं, उनके हाथों में यह सशक्त हथियार है। वस्तुतः साम्प्रदायिकता ने धर्मोत्तर विवाद का रूप तभी लिया जब नरतीय राष्ट्रीय कांग्रेस ने प्रशासन एवं विधान मण्डलों के भारतीयकरण की माँग को और ऐसी निर्वाचन प्रणाली आरम्भ की गयी जिसके विषय में मुस्लिम विशिष्ट वर्ग को यह शंका थी कि उसके द्वारा जनसंख्या के आधार पर उनका उचित प्रतिनिधित्व नहीं होगा। विभिन्न समुदायों के असमान विकास में एक अंत साम्प्रदायिक समन्वित संवर्ग संरचना का विकास नहीं हो पता, बातें चाहे पूंजीवादी वर्ग के विकास की हों या सर्वहारा वर्ग संरचना की। इस प्रकार अल्प विकसित समुदाय का उच्च वर्ग अपने प्रतिपक्ष के प्रति जिसका पलड़ा भारी होता है, प्रतिद्वन्द्विता की भावना से ग्रसित हो जाता है। स्वतंत्रता पूर्व के हिन्दू मुस्लिम संवत पर भी यह बात लागू होती थी और आज भी लागू होती है। मुसलमानों का वर्ग एवं बुद्धिजीवी वर्ग के लोग यह अनुभव करते हैं कि भारत में स्वतंत्र हुए विकास में उन्हें उतना लाभ नहीं मिलता जितना उनके हिस्से में लोकसभा में 1991 तक निर्वाचन के आंकड़े के अनुसार प्रतिनिधित्व के बारे में निम्नलिखित ताकिलका से भी यही स्पष्ट होता है।

जनगणना मुस्लिम जनसंख्या कुल स्थान मुस्लिम स्थान प्रतिशत निर्वाचन वर्ष (करोड़ों में) सिक्खों का एक समृद्ध समुदाय है। किन्तु फिर भी धनी एवं पूंजीवादी सिक्ख किसान स्वयं को उस औद्योगिक एवं वाणिज्य व्यवस्था के बाहर पाते हैं जिस पर हिन्दुओं का प्रभुत्व है। ऐसी स्थिति में अपने समुदाय का जन-समर्थन प्राप्त करने के लिये यह वर्ग समय पर अपना व्यग्र असंतोष व्यक्त करता रहता है। ऐसा करने का सबसे अच्छा तरीका यही होता है कि एक ओर आर्थिक मांगों में कुछ धार्मिक संस्कृति मांगों को जोड़ दिया जाये और दूसरी ओर समुदाय के पूर्व इतिहास को पौराणिक रूप में प्रस्तुत किया जाये।

इस स्थिति का फल यह हुआ है कि भारत जैसे बहु-धर्मवादी समाज में साम्प्रदायिक सीमाओं के बाहर जाकर वर्ग एकता विशेषकर श्रमिकों एवं समाज के पददलित वर्गों की वर्ग एकता विकसित करना कठिन हो गया है, यद्यपि यही वर्ग साम्प्रदायिक हिंसा के शिकार होते हैं। भारत में साम्प्रदायिकता का एक अन्य महत्वपूर्ण पक्ष जिसके विषय में समाजशास्त्री एकमत है यह है कि यह शहरों दिखाई पड़ती है। साम्प्रदायिकता की जड़े बुर्जुवा वर्ग में होती है। परम्परागत धर्म के प्रति सबसे अधिक

आकर्षण इसी वर्ग में होता है। राष्ट्रीय स्वयं सेवक संघ और जमायते इस्लाम दोनों का ही आधार शहरी निम्न बुर्जुआ वर्ग है जबकि अकाली उग्रवादी विद्यार्थियों, व्यावसायिक व्यक्तियों एवं व्यापारियों में से है। इन समुदायों के उच्च वर्ग अपने-अपने समुदाय के निम्न बुर्जुआ वर्ग की धार्मिक भावनाओं का सफलतापूर्वक उपयोग कर अपना स्वार्थ साधते हैं। मगर जब साम्प्रदायिक झगड़े बहुत बढ़ जाते हैं तो ये गांवों में भी फैल जाते हैं फिर तो साम्प्रदायिकता चरम सीमा पर पहुंच जाती है और उसे सम्भालना कठिन हो जाता है। मगर 1980 से चली आ रही पंजाब में हिंसा की घटनायें यह साबित करती हैं कि यह धारणा भी ठीक नहीं रहीं। पंजाब में ग्रामीण इलाकों में साम्प्रदायिक और आतंकवादी हिंसा की वारदातें कहीं अधिक हुई हैं और शहरी इलाके इनकी तुलना में सुरक्षित रहे हैं। इसलिए इस प्रकार का सामान्यीकरण वर्तमान परिप्रेक्ष्य में ठीक नहीं बैठता। फलस्वरूप भारत के राजनीतिक क्षितिज पर साम्प्रदायिकता का संकट सदैव छाया रहता है। यही शक्तियाँ धार्मिक पुररुत्थानवाद एल रूढिवाद को जन्म देती हैं। बढ़ती हुई साम्प्रदायिकता से उत्पन्न असुरक्षा की भावना के कारण भी साम्प्रदायिक चेतना जन्म लेती और सुदृढ़ होती है और ऐसे तर्कहीन विचारों को प्रोत्साहन मिलता है। जिनका प्रचार अथवा समर्थन नवधनाढ्य, काला धन्धा करने वाले तस्करों, यहाँ तक कि उद्योगपतियों द्वारा भी किया जाता है। धीमे आर्थिक विकास की तुलना में आकांक्षाएं तेजी से बढ़ रही हैं। इसके फलस्वरूप समाज के विभिन्न वर्गों के बीच तनाव पैदा हो जाते हैं। इन वर्गों द्वारा अपनी बढ़ती हुई आकांक्षाओं की अभिव्यक्ति क्षेत्रीय अथवा धार्मिक-संस्कृति पहचान के माध्यम से की जाती है। जैसा कि असम तथा पंजाब की स्थिति में देखने को मिलता है। चुनावों की राजनीति से भी साम्प्रदायिकता को बढ़ावा मिलता है। यह देखने में पाया है कि केन्द्रीय एवं राज्य के स्तर पर राजनीतिक शासक दल एवं विरोधी गुट अधिक से अधिक मत प्राप्त करने के लिये साम्प्रदायिक एवं जातीय प्रवृत्तियों को प्रोत्साहन देते हैं। इस प्रकार स्पष्ट होता है कि साम्प्रदायिकता एक अत्यंत जटिल समस्या है। वास्तविक धर्मनिरपेक्षता को बढ़ावा देकर तीव्र आर्थिक विकास करके और सामाजिक रूपान्तरण के द्वारा ही इस खतरनाक प्रवृत्ति को रोका जा सकता है।

सन्दर्भ ग्रंथ—सूची

1. एम०पी०त्यागी, आर, के : आधुनिक भारतीय राजनीति एवं सामाजिक रस्तोगी विचार, मीनाक्षी प्रकाशन मेरठ, 1980
2. बी०एन० पाण्डेय गांधी महात्मा समग्र चिंतन, सब्रो एन्टर प्राइजेज, चावड़ी,.. बजार, दिल्ली, प्रथम संस्करण, 1994
3. शंकर दयाल सिंह गांधी और अहिंसक विचार, दरियागंज नई दिल्ली, 1996
4. प्रदन एच प्रसाद गांधी, मार्क्स और इण्डिया जी-19, विजय चौक, लक्ष्मी नगर, दिल्ली, 1994
5. केशव पाण्डेय स्वातंत्रयोत्तर भारत में ग्राम्य विकास ओर गांधी दर्शन, मोहन गार्डन, नई दिल्ली, 1991
6. बिसेंटशीन गांधी जी निदेशक प्रकाशन विभाग सूचना और प्रसारण मंत्रालय, भारत सरकार पटियाला हाउस, नई दिल्ली, 1994
7. बेली, एफ, जी, पोलिटिकल एण्ड सोराल चेन्ज, यूनीवर्सिटी ऑफ कैलिफोर्निया प्रेस, 1963
8. डे०एस० के पंचायती राज, राजकमल, प्रकाशन, दिल्ली, 1962
9. दुबे, एस०सी० इण्डियन विलेज, एलाइड पब्लिशर्स, बम्बई, 1967 85
10. भावे, विनोबा : ग्रामदान, सर्वसेवा संघ प्रकाशन, वाराणसी, प्रथम संस्करण, 1957
11. भावे विनोबा सुलभ—ग्राम दान, सर्वसेवा संघ प्रकाशन, वाराणसी, पांचवा संस्करण, 1965
12. नारायण, जय प्रकाश : मेरे विचार—यात्रा सर्व सेवा प्रकाशन राजघाट, वाराणसी, 1962
13. गांधी, एम०के० : बिलेज स्वराज्य नव जीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद, 1962
14. आल्डरकर, हेराल्ड एफ० : लोकल गवर्नमेन्ट इन डेवलपिंग कट्रीज मैक ग्राहिल, 1964
15. कुमारप्पा, जे०सी० : द विलेज मूवमेन्ट, अखिल भारतीय सेवा संघ, काशी, 1960
16. कृपलानी, जे०बी० : गांधी दर्शन, अनु, रमा बल्लभ चतुर्वेदी, पराग प्रकाशन, — पटना 1958
17. काटोन्सकी, टी : एक और सर्वोदय गांधी शांति प्रतिष्ठान नई दिल्ली, 1984
18. गांधी, एम० के० : माई एक्सपीरियम विद टुथ नव जीवन ट्रस्ट, अहमदाबाद, 1948
19. दत्त, रजनीपा :: भारत : वर्तमान एवं भावील पीपुल्स पब्लिसिंग हाउस, नई दिल्ली 20. फिशर लुई : द लाइफ आफ महात्मा गांधी जोनाथन केप, लंदन, 1962
20. सिंह, अनूप : नेहरू दि राइजिंग स्टार ऑफ इण्डिया न्यूयार्क जान डे कम्पनी, 1939
21. दत्त आर पाम : इंडिया टुडे लदन विक्कर गोलाक्स, 1940
22. दया प्रकाश रस्तोगी : राजनीतिक विचारों का इतिहास साधना प्रकाशन मेरठ,
23. पांचवा संस्करण, 1984

24. डॉ० गंगादत्त तिवारी : आधुनिक राजनीतिक चिंतन मीनाक्षी प्रकाशन मेरठ, पंचम संस्करण, 1981
25. डॉ० ए० अवस्थी: भारतीय राजनीतिक चिंतन रिसर्च पब्लिकेशन जयपुर, प्रथम संस्करण, 1961
26. गंगादत्त तिवारी : आधुनिक राजनीतिक चिंतन का इतिहास, मीनाक्षी प्रकाशन मेरठ ... संशोधित संस्करण, 1968
27. सत्यनाराण दुबे : आधुनिक राजनीतिक चिंतनं प्रकाशन शिवलाल प्रकाशन आगरा, प्रथम संस्करण, 1961
28. डॉ० प्रभुदत्त शर्मा : राजनीतिक विचारों का इतिहास, प्रकाशन कॉलेज बुक डिपों, प्रथम संस्करण, 1978
29. डॉ० सुधबाला राष्ट्रीय विचारों का इतिहास, साधना प्रकाशन, मेरठ पंचम संस्करण, 1984 87
30. एलेकजेन्डर ग्रे : सामाजिक परम्पराए, 1946
31. डॉ० सम्पूर्णनन्द : सामाजिक प्रशासन, प्रकाशन नेशनल प्रा० दिल्ली, 1961
32. जीवन मेहता :: राजनीतिक चिंतन का इतिहास, प्रकाशन साहित्य भवन, आगरा प्रथम संस्करण, 1982 88

भारतीय काव्यशास्त्र में रीति सम्प्रदाय की अवधारणा एवं उसके विविध आयामों का एक विश्लेषणात्मक अध्ययन

डॉ० अनिल कुमार सिंह

एसोशिएट प्रोफेसर : हिन्दी-विभाग,

का०सु० साकेत पी०जी० कालेज, अयोध्या, फैजाबाद, उत्तर प्रदेश।

Article Info

Volume 2 Issue 3

Page Number : 125-129

Publication Issue :

May-June-2019

Article History

Accepted : 20 June 2019

Published : 30 June 2019

सारांश : काव्य-रचना-प्रक्रिया भाषा के माध्यम से चलती है। हमारा समूचा जीवन व्यवहार ही भाषा के माध्यम से परिचालित होता है। रोजमर्रा की प्रचलित भाषा हमें विरासत में उपलब्ध होती है और इसी भाषा सामग्री को हम अपने अनुभव, विचार आदि को दूसरों तक संप्रेषित करने के लिए उपयोग में लाते हैं। लोक व्यवहार में प्रचलित विरासत में मिली इसी भाषा का प्रयोग कवि भी अपनी काव्य रचना में करता है। अपनी रचना प्रक्रिया के क्रम में कवि इस भाषा के विन्यास को किसी विशिष्ट संवेदना या अनुभूति की अभिव्यक्ति के लिए किंचित तोड़-फोड़ देता है। इस तोड़-फोड़ से भाषा के पद या पद-समूह किन्हीं विशिष्ट अर्थवक्ताओं से प्रदीप्त हो उठते हैं और उनमें सौंदर्य और रमणीयता उत्पन्न हो जाती है। कवि के लिए भाषा के रूप का नहीं उसके स्वरूप का महत्व होता है। किसी खास संवेदना की अभिव्यक्ति के लिए विशिष्ट-पद रचना द्वारा प्रचलित भाषा के स्वरूप में हुए परिवर्तन से उत्पन्न अर्थ और उस खास संवेदना का पाठकों तक संप्रेषण और समान उद्दीपन रचना प्रक्रिया का अनिवार्य अंग है। भारतीय काव्यशास्त्रियों ने कवि की अनुभूति को विशिष्ट पद-रचना द्वारा अभिव्यक्त करने के इस क्रम को मार्ग या रीति की संज्ञा दी है। पाश्चात्य काव्य चिन्तन में इसे ही शैली (Style) की संज्ञा दी गयी है।

बीज-शब्द : रीति, शैली, काव्यशास्त्र, विशिष्ट पद-रचना, वामन, मम्मट, राजेशखर, कुन्तक।

काव्य रचना की इस 'रीति' का अध्ययन रीति सम्प्रदाय में किया गया है। रीति-सिद्धान्त-सम्बन्धी चर्चा करने वाला शास्त्र ही रीतिशास्त्र है। रीति सम्प्रदाय की परम्परा हिन्दी को संस्कृत सम्प्रदाय से प्राप्त हुई है। भारतीय काव्यशास्त्र में रीति के स्वरूप की चर्चा नाटक तथा काव्य को ध्यान में रखकर की गई है जबकि पाश्चात्य काव्यशास्त्र में शैली की विवेचना भाषण कला (Rhetoric) के संदर्भ में शुरू हुई थी। पश्चात् लिखित भाषा के स्वरूप विश्लेषण के संदर्भ में भी उसका प्रयोग होने लगा। भारतीय काव्यशास्त्री साहित्य अथवा काव्य-भाषा के 'पदसंघटनाक्रम' को, 'विशिष्ट पद-रचना' या 'वचन-विन्यास' को ध्यान में

रखकर रीति के स्वरूप को समझाने का उपक्रम करते रहे। उन्होंने पाश्चात्य काव्यशास्त्रियों की तरह भाषा को इस एक विशेष क्रम में प्रयोग किए जाने के पीछे छुपे कवि व्यक्तित्व को कुछ खास महत्व नहीं दिया। भारतीय काव्यशास्त्र में रीति को काव्य भाषा की विशेष गुणों वाली पद-रचना माना जाता है जबकि पाश्चात्य काव्यशास्त्र में शैली को मुख्य तथा कवि के विशिष्ट व्यक्तित्व की अभिव्यक्ति मानने का चलन है।

‘रीति’ का अर्थ है लिखने का क्रम या विधान। लिखने का यह क्रम या विशिष्ट पद-संघटन प्रत्येक कवि की अपनी निजी विशिष्टता होती है। पद-संघटन की यह निजी विशिष्टता ही कवि के मैनरिज्म या रीति या पंथ का निर्माण करती है। पूर्व से प्रचलित संस्कृत काव्य रचनाओं में प्रयुक्त भाषा की विशिष्टताओं को परखने पर काव्यशास्त्रियों को उनमें विशेष प्रकार की पद-रचना के दर्शन हुए। संस्कृत तथा उसके गहरे प्रभाव वाली हिन्दी भाषा की ‘रीति’ में जो लम्बी-लम्बी समास-युक्त रचनाएं थीं, वहीं उनकी विशिष्टता थी और इस पद-रचना से ही वे जान पाए कि काव्य की भाषा व्यवहारिक भाषा से भिन्न होती है। रीति से सम्बन्धित कुछ प्रसिद्ध परिभाषाएं इस बात की पुष्टि करता है। वामन के अनुसार ‘रीति’ का अर्थ विशेष प्रकार की पद-रचना है। राजशेखर रीति को ‘वचन-विन्यास-क्रम’ कहते हैं। विश्वनाथ एवं विद्यानाथ के अनुसार रीति का अर्थ ‘पद का संयोजन’ है। सिंगभूपाल के मत में रीति ‘पद-विन्यास भंगिमा’ है। इन परिभाषाओं पर विचार करने से ज्ञात होता है इन काव्यशास्त्रियों ने रीति के संदर्भ में लेखन में परिलक्षित होने वाले पदों या पद-संघटन की विशेष प्रकार की रचना, विन्यास, संयोजन तथा भंगिमा को मानदण्ड के रूप में प्रयोग किया था। प्रश्न उठता है कि काव्यभाषा की पद-रचना या पद-विन्यास अगर विशेष है तो यह विशेषता उनमें होती कहाँ है? इसके प्रत्युत्तर में वामन कहते हैं कि वह ‘गुण’ में होती है अर्थात् रीति, विशेष पद-रचना है और यह विशेषता अपनी-अपनी पद रचनाएं अपने में समाहित करने वालों गुणों में होती है। इस तरह से कुछ विशेष गुणों से समाविष्ट या गुण विशेष वाली पद रचना ही रीति है और ऐसी रीति को ही वामन काव्य की आत्मा मानते हैं।

रीतिशास्त्र या रीति काव्य लिखने की परम्परा हिन्दी में संस्कृत साहित्य से प्राप्त हुई है, लेकिन रीतिशास्त्र या रीति-काव्य का जो वास्तविक अर्थ है उससे भिन्न और विशिष्ट अर्थों में। संस्कृत काव्यशास्त्रियों जैसे वामन ने रीति को उसी प्रकार काव्य की आत्मा माना जैसे रस और ध्वनि। ऐसी स्थिति में रीतिशास्त्र के अन्तर्गत केवल उन्हीं ग्रंथों की चर्चा होनी चाहिए थी जिनमें रीति को काव्य की आत्मा मानकर काव्य के स्वरूप का विश्लेषण किया गया हो। किन्तु हिन्दी साहित्य के इतिहासकारों ने उत्तर-मध्य काल को ‘रीतिकाल’ की संज्ञा देते हुए रीति को व्यापक अर्थ में ग्रहण किया। उन्होंने रीति या मार्ग को काव्य-रीति या काव्य-लक्षण के रूप में ग्रहण करके उस काल को रीति काल कहा है। ऐसी स्थिति में रीतिशास्त्र के अन्तर्गत केवल रीति-सिद्धान्त की रचना करने वाले ग्रन्थ ही नहीं वरन् उन सभी ग्रंथों का समावेश हो जाता है जिनमें काव्य के लक्षण देने का प्रयत्न किया गया हो। अतः हिन्दी साहित्य में रीतिशास्त्र या सम्प्रदाय का तात्पर्य उन लक्षण देने वाले या सिद्धान्त चर्चा करने वाले सभी ग्रंथों से है जिनमें अलंकार, रस, रीति, वक्रोक्ति, ध्वनि आदि के स्वरूप, भेद, अवयवों आदि के लक्षण दिए गए हों। ऐसे ही रीति-काव्य उस काव्य को रहेंगे जिसमें अलंकार, रस, रीति, वक्रोक्ति आदि के उदाहरण के रूप में या इनका ध्यान रखकर काव्य रचना हुई हो, भले ही इनके लक्षण न भी दिए गए हों।

रीति शब्द का प्रयोग सर्वप्रथम वामन ने किया है। भोज की परिभाषा को ग्रहण करते हुए ‘रीति’ शब्द के अर्थ पर आचार्य बल्देव उपाध्याय ने लिखा है— ‘रीति’ शब्द रीड़, धातु से क्विन प्रत्यय के योग से बनता है। अतः रीति का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है—मार्ग। पन्था, विधि, गति, प्रस्थान, सब रीति के ही पर्यायवाची शब्द

हैं।" वह मार्ग, पन्थ या विधि जिसमें काव्य के अन्तर्गत शब्द-विन्यास की कला बतायी जाए, रीति कहलाती है। जैसे शरीर में अंग-विन्यास का महत्व है वैसे ही काव्य में शब्द-विन्यास का जो अंग जहाँ, जैसा होना चाहिए वहाँ, वैसा हो तभी वह सुन्दर लगता है। कान की जगह आँख या आदमी का कान हाथी के कान जितना बड़ा हो जाए तो उसका सौंदर्य कम हो जाएगा। इसी तरह जहाँ, जैसा शब्द प्रयोग उचित हो वहाँ वैसा होने पर ही काव्य में सुन्दरता आती है। काव्यशास्त्र में 'रीति' का प्रयोग दो अर्थों में होता है—एक काव्य रचना की पद्धति, शैली आदि के अर्थ में तथा दूसरा, संस्कृत के एक सम्प्रदाय—विशेष के अर्थ में और वह सम्प्रदाय है, आचार्य वामन (9वीं शती) द्वारा प्रवर्तित रीति सम्प्रदाय। यद्यपि वामन से पूर्व भामह और दण्डी ने रीति की विवेचना की है, किन्तु इनमें से किसी ने भी रीति का लक्षण और परिभाषा नहीं बताई। सर्वप्रथम वामन ने 9वीं शती में रीति के लक्षण बताते हुए उसकी परिभाषा की इस तरह से रीति शब्द के प्रथम उपयोगकर्ता, रीति के लक्षणकर्ता के रूप में वामन ही रीति सम्प्रदाय के संस्थापक हैं।

आचार्य दण्डी जिसे 'मार्ग' कहते हैं उसे ही सर्वप्रथम वामन में 'रीति' कहा है। 'रीति' शब्द का काव्य या काव्य-मार्ग के व्यापक अर्थ में प्रयोग करते हुए उन्होंने उसकी व्युत्पत्तिमूलक व्याख्या भी की है—

विशिष्ट पद-रचना रीतिः
विशेषो गुणात्मा

अर्थात् विशिष्ट पद-रचना ही रीति है। यहाँ विशिष्ट का अर्थ है गुणसम्पन्न-विशेषा गुणात्मा। इस प्रकार कह सकते हैं कि वामन काव्य का आधार रीति को तथा रीति का आधार गुण को मानते हैं— अतः गुण ही काव्य का सर्वोत्तम तत्व सिद्ध होता है। वामन के मत से रीति काव्य की आत्मा है। विशिष्ट पद-रचना रीति हुई। उनकी दृष्टि में रीति के प्रमुखतः तीन प्रकार हैं। वैदर्भी, गौडीया और पांचाली। विदर्भादि देशों में प्रचलित रीति वैदर्भी है। यह वैदर्भी रीति समग्र गुणों से युक्त होती है। यह दोषरहित, वीणा के स्वरों के समान मधुर कुछ इस प्रकार से विशिष्ट है, जो कि शब्द और अर्थ के चमत्कार से भिन्न है। गौडीया रीति में 'ओज' और 'कान्ति' नामक गुण ही होते हैं। इसमें समास का बहुत प्रयोग होता है तथा यह उग्र पदों वाली रीति होती है। वैदर्भी और गौडी के अतिरिक्त वामन ने एक तीसरे भेद 'पांचाली' की कल्पना की। इसमें माधुर्य और सुकुमारता का बाहुल्य होता है। वामन के अनुसार यदि काव्य की आत्मा रीति है तो रीति की आत्मा है वैदर्भी रीति। वैदर्भी ही ऐसी रीति है जिसमें दसों गुणों का पूर्ण परिपाक देखा जाता है। वैदर्भी रीति ही सर्वश्रेष्ठ रीति है।

वामन के पश्चात् परवर्ती आचार्यों ने रीति की परम्परा को आगे बढ़ाया रूद्रट ने वामन की तीन रीतियों के अतिरिक्त एक चौथे भेद—'लाटी' की उद्भावना की। साथ ही साथ उन्होंने रीतियों के एक सामान्य आधार की भी कल्पना की। उनके विचार से समास ही रीति का निर्णायक तत्व है— जहाँ समास बिल्कुल न हों वह वैदर्भी, जहाँ लघु हो वह पांचाली और जहाँ मध्य समास व दीर्घ समास हों, वे क्रमशः लाटी व गौडी रीति मानी जानी चाहिए। इसके अतिरिक्त किस रस में कौन सी रीति प्रयुक्त होनी चाहिए इसका भी विवेचन उन्होंने किया है, जैसे श्रृंगार, करुण आदि में वैदर्भी और पांचाली या रौद्र में गौडी का प्रयोग होना चाहिए।

राजशेखर ने प्रवृत्ति, वृत्ति एवं रीति के अन्तर को सुस्पष्ट करते हुए रीति सम्बन्धी पूर्व विवेचन को व्यवस्थित रूप में प्रस्तुत किया। उनके अनुसार —"वेष-विन्यास क्रमः प्रवृत्ति, विलास-विन्यास क्रमों वृत्तिः, वचन-विन्यास क्रमो रीतिः" अर्थात् वेष-विन्यास का प्रकार प्रवृत्ति है, विलास-विन्यास का प्रकार वृत्ति तथा वचन-विन्यास का प्रकार रीति है। अर्थात् प्रवृत्ति का सम्बन्ध वेषभूषादि, वृत्ति का क्रिया-कलाप-व्यवहार तथा रीति का सम्बन्ध भाषा एवं बोल-चाल आदि से है। रीति के भेदों के अन्तर्गत राजशेखर ने रूद्रट की लाटी

के महत्व को स्वीकार न कर केवल वैदर्भी, पांचाली एवं गौडी को ही मान्यता दी। राजशेखर के मतानुसार वैदर्भी समास रहित, स्थानानुप्रास तथा योगवृत्ति से युक्त पांचाली अल्पसमास, स्वल्पानुप्रास और उपचार-वृत्ति से युक्त तथा गौडी दीर्घ समास, अनुप्रासयुक्त तथा योगवृत्ति परम्परायुक्त होती है।

‘वक्रोक्तिजीवितम्’ के लेखक आचार्य कुन्तक ने रीति की अवधारणा में महत्वपूर्ण परिवर्तन उपस्थित करते हुए उसे ‘कवि-स्वभाव’ के रूप में ग्रहण किया। उन्होंने काव्यशैली या रीतियों के प्रादेशिक वर्ग-विभाजन को अस्वीकार करते हुए माना कि ‘रीति’ कवि मार्ग है तथा कवि जनों के स्वभाव क्रम से इसका ग्रहण होता है। उनके शब्दों में ‘कविस्वभावभेदत्वात् मार्गः (रीतिः) है। वे मार्ग को तीन भागों में विभक्त करते हैं— सुकुमार विचित्र तथा मध्यम।

सम्प्रति तत्र ये मार्गाः कविप्रस्थानहेतवः।

सुकुमारो विचित्रश्च मध्यमश्चोमयात्मकः।।

दूसरे शब्दों में कह सकते हैं कि यह वर्गीकरण क्रमशः सरल शैली, चमत्कार शैली तथा समन्वित शैली के उदाहरण हैं। सुकुमार मार्ग में प्रतिभा-जनित सहज नैसर्गिक गुणों एवं विशेषताओं का समावेश रहता है। उक्ति-वैचित्र्य या अलंकार अनायास और सहज रूप से आते हैं। इसमें रसप्रवणता होती है तथा प्रसाद एवं माधुर्यगुण का बाहुल्य होता है। विचित्र मार्ग आलंकारिक मार्ग या कला-मार्ग है। इसमें वर्ण-चमत्कार, शब्द-चमत्कार, पदावली लालित्य, अर्थ की वक्रता, उक्ति की विचित्रता आदि विशेषताएं होती हैं। मध्यम मार्ग सन्तुलित मार्ग है। सुकुमारता और विचित्रता का सहज समन्वय इस मार्ग में होता है। इसमें भाव एवं कला की विशेषताएं समान रूप से विद्यमान रहती हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि आचार्य कुन्तक का रीतिभेद सहजता एवं अलंकृति पर आधारित है। कुन्तक ने रीति को कवि-प्रस्थान हेतु कहते हुए रीति का निर्णायक आधार कवि-स्वभाव को बताया है।

भोज ने वैदर्भी, गौडी, पांचाली और लाटी के अतिरिक्त दो और नए भेदों- आवन्तिका और माधवी की सृष्टि करके उनकी संख्या छः तक पहुँचा दी किन्तु परवर्ती विद्वान वामन के तीन भेदों को ही मानते रहे। भोज के अनुसार रीति की व्युत्पत्ति-मूलक परिभाषा है-

वैदर्भादि-कृतः पन्थाः काव्ये मार्ग इति स्मृताः।

रीङ्.गताविति धातोस्सा व्युत्पत्त्या रीतिरुच्यते।।

अर्थात् वैदर्भादि पन्था (पथ) काव्य में मार्ग कहलाते हैं। गत्यर्थक ‘रीङ्.’ धातु से व्युत्पन्न होने के कारण वही रीति कहलाती है। इस प्रकार भोज ने मार्ग, पन्थाः या पथ और रीति को व्युत्पत्ति-परक अर्थ में पर्याय सिद्ध करते हुए तीनों की अभिन्नता प्रतिपादित की है। उनके अनुसार रीति का अर्थ कवि-गमन-मार्ग है जिसे कुन्तक ने कवि-प्रस्थान हेतु कहा है। परवर्ती आचार्य रीति एवं वृत्ति को समाविष्ट करने का प्रयास करते हैं। आचार्य सिंह भूपाल ‘पदविन्यास भंगी रीतिः’ के रूप में परिभाषित करते हुए रीति को तीन भागों में विभक्त करते हैं- कोमला (वैदर्भी), कठिना (गौडीया) तथा मिश्र (पांचाली)। काव्यप्रकाशकार भम्मट वर्णानुयायी माधुर्य, ओज, प्रसाद गुणों की चर्चा करते हुए उपनागरिका (माधुर्ययुक्त), परुषा (ओज युक्त), कोमला (प्रसाद युक्त) इन तीन वृत्तियों में वैदर्भी, गौडीया तथा पांचाली रीति को सन्निविष्ट करते हैं।

सारांशतः, यह स्पष्ट है कि भारतीय काव्य-शास्त्रियों ने कवि की अनुभूति को विशिष्ट पद-रचना द्वारा अभिव्यक्त करने के क्रम को मार्ग या रीति की संज्ञा दी है। काव्य रचना की इस ‘रीति’ का अध्ययन रीति-सम्प्रदाय में किया गया है। भारतीय काव्य-शास्त्री साहित्य अथवा काव्य भाषा के ‘पद संघटना

क्रम' को 'विशिष्ट पद-रचना' या 'वचन-विन्यास' को ध्यान में रखकर रीति के स्वरूप को समझाने की कोशिश करते रहे हैं और उनके अनुसार काव्यभाषा की विशेष गुणों वाली पद रचना 'रीति' है।

सन्दर्भ-सूची :

1. हिन्दी साहित्य का इतिहास, डा0 नगेन्द्र, मयूर प्रकाशन
2. काव्यशास्त्र, भगीरथ मिश्र, विश्वविद्यालय प्रकाशन, बाराणसी
3. काव्य के तत्त्व, देवेन्द्र नाथ शर्मा, लोकभारती प्रकाशन
4. भारतीय काव्यशास्त्र की भूमिका, डा0 नगेन्द्र, नेशनल पब्लिशिंग हाउस
5. भारतीय एवं पाश्चात्य काव्य सिद्धान्त, गणपति चंद्र गुप्त, लोकभारती प्रकाशन
6. काव्यार्थ चिन्तन, जी.एस. शिवरुद्रप्पा, साहित्य अकादमी
7. भारतीय काव्यशास्त्र, प्रो0 योगेन्द्र प्रताप सिंह, लोकभारती प्रकाशन
8. हिन्दी साहित्य का अतीत (दूसरा भाग-श्रृंगार काल), आचार्य विश्वनाथ प्रसाद मिश्र, वाणी प्रकाशन।

समकालीन कहानी की वर्तमान दिशाएँ (विमर्श)

डॉ० अनिल कुमार शर्मा

एसोसिएट प्रोफेसर, हिन्दी विभाग, चौ० शिवनाथ सिंह शाण्डिल्य स्नातकोत्तर महाविद्यालय, माछरा, मेरठ, उत्तर प्रदेश।

Article Info

Volume 2 Issue 3

Page Number : 130-134

Publication Issue :

May-June-2019

Article History

Accepted : 20 June 2019

Published : 30 June 2019

सारांश—पिछले 10–12 वर्षों की हिन्दी कहानी की प्रगति के ग्राफ को देख यह कहा जा सकता है कि आज उसकी उन्नति और समृद्धि के शिखर बहुत ऊपर उठान की ओर है। कहानी की परिवर्तित संवेदना ने कथ्य और शिल्प के बने-बनाये खाँचे को पूरी तरह तोड़ दिया है। पिछले कुछ वर्षों में शिल्प में नयी-नयी युक्तियाँ तलाशने के प्रयत्नों को बल दिया। आज कहानी से पाठकीय अपेक्षाएँ बदल रही हैं, अपने इसी चरित्र के चलते कहानी गंभीर बौद्धिक विमर्श की विद्या मानी जाने लगी है। यह गंभीर बौद्धिक विमर्श इसलिए जरूरी हुआ क्योंकि भूमंडलीकरण के दौरान 'ग्लोबल विलेज' को परिकल्पना ने मुक्त सरीखा नहीं है यह आक्रमण ही कहानी की सबसे बड़ी चिन्ता है इसने कहानी के रहन और कहन दोनों को बदल दिया है। अपने इस समय से जूझती कहानी कभी फंतासी, कभी जादुई यथार्थ, कभी आत्मकथा, कभी संस्मरण, कभी रिपोर्टाज, कभी व्यंग्य आदि-आदि युक्तियों को सहारा लेती है। कहानी के इस नए कला रूप को पढ़ने की हमें एक नई समझ नई सूझ-बूझ विकसित करनी होगी। यह जानना भी जरूरी है कि वर्तमान में कौन से सांस्कृतिक संकट और परिवेश के सामाजिक और राजनीतिक परिवर्तन हैं जो रचनाकार के मानस पर अपना बनाते हैं जिनसे वह लगातार अपनी सर्जना में जूझ रहा है, कई कहानीकारों ने अपनी अपनी दृष्टि से इसी विषय को कथ्य बनाया। कहानियाँ मायावी संसार के तिलस्म की पोल खोलती हैं तथा सामान्य व्यक्ति के जीवन में आये बदलाव को रेखांकित करती हैं। आरक्षण के मुद्दे से जुड़ी समस्या, दलित और स्त्री के अधिकारों के प्रश्न आदि। विमर्श कहानी का केन्द्रीय बिन्दु बनने से कहानी का विधागत पारम्परिक ढांचा न लेकर आकार में अपितु अन्य रूपों में भी टूटा या पुनर्सृजित हुआ है। जादुई यथार्थ, फंतासी यथार्थ के विकृत रूप को चित्रित करने के लिए अनिवार्यतः रचना में आने लगे हैं। व्यंग्य पूरी कहानी में फैला दिखाई देता है। व्यंग्य स्वतन्त्र विद्या के रूप दिखाई देता है। कहानी अपने बहु आयामी सन्दर्भों में साहित्य की दुनिया की भी चर्चा करती है। नामवर सिंह, श्रीकांत वर्मा, रघुवीर सहाय अशोक बाजपेयी आदि की चर्चा भी होती है। विमर्श को प्रधानता देते हुए स्वयं प्रकाश, संजीव, अखिलेश, हरिभटनागर, हरिचरन प्रकाश, शंशाक आदि ने बहुत से नये प्रयोग कहानी के शिल्प में किए हैं। आज हिन्दी कथा में आत्म स्व की उपस्थिति नए रूप में हो रही है। आज कहानी रिपोर्टाज के तत्वों और संस्कारों को भी आत्मसात कर रही है। औद्योगिकरण

कस्बों, बस्तियों और पारंपरिक रहन के जिन जीवन मूल्यों को लील रहा है, उस पर कहानी का विमर्श गहरी चिन्ता व्यक्त करता है। कहानी की भाषा को अन्य लोग भी अपनी-अपनी तरह से नया रूप दे रहे हैं। शब्दों की लय पूर्ण आवृत्ति कितना कुछ कह देती है यह गद्य को अपने ढंग से रचने का एक उदाहरण है। अपने परिवेश और परिस्थितियों से भाषा किस प्रकार प्रभावित हुई है। इसके अनेक उदाहरण कहानियों में देखे जा सकते हैं। नई तकनीकी उपलब्धियाँ व्यापारिक शब्दावली, व्यावसायिक प्रसंगों के शब्दों का नया अर्थ—समीकरण आदि हमारी कहानी भाषा को अपनी संवेदना दे रहे हैं। 'हिग्लिश तो अब बहुत—सी कहानियों में पात्रों की बातचीत का अंग बनती ही है।

मुख्य शब्द— समकालीन, कहानी, वर्तमान, दिशा, बौद्धिक, व्यापारिक शब्दावली

पिछले 10—12 वर्षों की हिन्दी कहानी की प्रगति के ग्राफ को देख यह कहा जा सकता है कि आज उसकी उन्नति और समृद्धि के शिखर बहुत ऊपर उठान की ओर है। कहानी की परिवर्तित संवेदना ने कथ्य और शिल्प के बने-बनाये खाँचे को पूरी तरह तोड़ दिया है। कहानी के बदले दिक्-काल ने उसके रूप (शास्त्र) को पूरी तरह बदल दिया है। किसी रचना की अन्तर्वस्तु ही उसके वाह्य रूप का स्वरूप बनाती है। पिछले कुछ वर्षों में शिल्प में नयी-नयी युक्तियाँ तलाशने के प्रयत्नों को बल दिया।

आज कहानी से पाठकीय अपेक्षाएँ बदल रही हैं, कुछ समय पहले कहानी में भोगे हुए यथार्थ, यथार्थ से साक्षात्कार जीवन समान्तर चलने की प्रतिबद्धता या आर्थिक मुहाने पर लड़ी जाने वाली लड़ाई की पुरजोर कोशिश के बीच कहानी-पन की माँग कर रहे थे तो आज हम उसे विकराल और बीहड़ समय में गंभीर रूप से सार्थक हस्तक्षेप करने वाला सशक्त साहित्य रूप, कला रूप मानते। अपने इसी चरित्र के चलते कहानी गंभीर बौद्धिक विमर्श की विद्या मानी जाने लगी है। इससे कहानी की लोकप्रियता और जनप्रियता बाधित हुई है। इस कहानी ने अपना एक पाठक वर्ग तैयार किया है। यह गंभीर बौद्धिक विमर्श इसलिए जरूरी हुआ क्योंकि भूमंडलीकरण के दौरान 'ग्लोबल विलेज' को परिकल्पना ने मुक्त बाजार और उपभोक्ता वादी संस्कृति को बढ़ावा दिया, हम अपसंस्कृति के हमले से घबरा उठे अपने श्रेष्ठ मूल्यों की रक्षा के प्रयत्न शब्दों में तलाशने लगे। प्रत्येक शब्द कर्मी इस अंधड़ से बचने के उपाय खोज रहा है। यह अलग है कि उसे कितनी सफलता मिलती है महत्वपूर्ण यह है कि वह इससे बचने की जुगत खोज रहा है। इसी से कहानी विमर्शधर्मा बनती है। अपसंस्कृति का यह आक्रमण अंधड़ सरीखा नहीं है यह तो धीरे-धीरे अपने डैने को और अधिक फैलता चला जा रहा है। यह आक्रमण ही कहानी की सबसे बड़ी चिन्ता है इसने कहानी के रहन और कहन दोनों को बदल दिया है।

अपने इस समय से जूझती कहानी कभी फंतासी, कभी जादुई यथार्थ, कभी आत्मकथा, कभी संस्मरण, कभी रिपोर्टाज, कभी व्यंग्य आदि-आदि युक्तियों को सहारा लेती है। यह कहानी का विरुपीकरण नहीं है बल्कि विद्या के लिए बनी चौहदियों को पारकर वह उसे ऐसे स्थान पर ला खड़ा करती है जहाँ से वह अपने वर्तमान को खंगाल कर आगे की सार्थक दिशा तय कर सके। कहानी के इस नए कला रूप को पढ़ने की हमें एक नई समझ नई सूझ-बूझ विकसित करनी होगी।

संक्षेप में यह जानना भी जरूरी है कि वर्तमान में कौन से सांस्कृतिक संकट और परिवेश के सामाजिक और राजनीतिक परिवर्तन हैं जो रचनाकार के मानस पर अपना बनाते हैं जिनसे वह लगातार अपनी सर्जना में जूझ रहा है, सर्वाधिक चिन्ता है सौन्दर्य प्रतियोगिताओं की भरमार सौन्दर्य बाजार को बढ़ावा देने का कारोबार बड़ी-बड़ी कम्पनियों का

लाभ कमाना और इसका प्रभाव समाज के सभी वर्गों पर पड़ना। कई कहानीकारों ने अपनी अपनी दृष्टि से इसी विषय को कथ्य बनाया। नये-नये शिल्पों में ढल कर सुचिंतित रूप से उठाया। काउंट डाउन (संजीव) पीली छतरी वाली लड़की (उदय प्रकाश) चीयर अप कोला ब्लूम (जय – नंदन) ड्रैक्यूला (अमरीक सिंह) आदि की कहानियाँ सौन्दर्य प्रतियोगिता के मायावी संसार के तिलिस्म की पोल खोलती है और सामान्य व्यक्ति की जिंदगी में आये बदलाव को रेखांकित करती हैं राजनीति का भ्रष्टाचार, अपराधीकरण, कदाचरण, देश में योग्यता और प्रतिभा की दारुण अवमानना, आरक्षण के मुद्दे से जुड़ी समस्या, दलित और स्त्री के अधिकारों के प्रश्न टी०वी० अपसंस्कृति का पसारा उपभोक्ता की नई दौड़ विभिन्न प्रतियोगिता आदि ने कहानी में विचारोत्तेजक बहस और टिप्पणियों के अन्तर्भूत करने की अनिवार्यता दी जिस कारण कहानी की आकार गत सीमाएँ टूटी। कहानी में विमर्श की इस अनिवार्यता ने उसका एक आयामी चरित्र एक ही बैठक में पढ़ी जाने वाली रचना, तीव्र प्रभावान्विती जैसी पारम्परिक मान्यताओं को समाप्त कर दिया। कुछ पत्रिकाओं ने लम्बी कहानी को प्रस्थापित करने का प्रयत्न पहले ही शुरू कर दिया था। कृष्णा सोबती की ऐ लड़की, उदय प्रकाश की पीली छतरी वाली लड़की, कमलेश्वर की तुम्हारा शरीर मुझे पाप के लिए पुकारता है आदि कहानियाँ लम्बी और बहुआयामी हो गई हैं, इन्होंने कहानी के पारम्परिक ढाँचें और चरित्र को पूरी तरह तोड़ दिया है इसी कारण कुछ कहानी लम्बी कहानी या लघु उपन्यास भी कही गई जैसे मित्रों मरजानी कृष्ण सोबती एक पति के नोट्स महेन्द्र भल्ला, त्रिशूल – शिवमूर्ति आदि विमर्श कहानी का केन्द्रीय बिन्दु बनने से कहानी का विधागत पारम्परिक ढाँचा न लेकर आकार में अपितु अन्य रूपों में भी टूटा या पुनर्सृजित हुआ है। जादुई यथार्थ, फंतासी यथार्थ के विकृत रूप को चित्रित करने के लिए अनिवार्यतरु रचना में आने लगे हैं। व्यंग्य पूरी कहानी में फैला दिखाई देता है। व्यंग्य स्वतन्त्र विद्या के रूप दिखाई देता है। पर यह व्यंग्य हरिशंकर परसाई, शरदजोशी के व्यंग्य से अलग हटकर कहानी को किस प्रकार शोषित करता है, यह हाय दिल्ली उर्फ दिल्ली- सिके की वाह! मनोहर श्याम जोशी की कहानी में दिखता है। कहानी पत्रकारिता और टी०वी० जगत की पूरी पोल खोलती हुई अन्तर्वस्तु और भाषा शैली कहानी की पूरी कहन में शब्द प्रति शब्द में, व्यंग्य का ऐसा कुशल प्रयोग करती है कि कहानी की मारक क्षमता पूरी व्यवस्था को पर्त दर पर्त छीलती चलती है। पीली छतरी वाली लड़की में व्यंग्य का इस्तेमाल सशक्त रूप में हुआ है। जादुई यथार्थ का प्रयोग करते हुए उदय प्रकाश वारेन हेस्टिंग्स का सांड को एक अविस्मरणीय कहानी का रूप देते हैं। इसमें इतिहास की अर्न्तव्याप्ति अपने ही ढंग की है। इतिहास, परम्परा, जनश्रुति आदि का प्रयोग कर वारेन हेस्टिंग्स का सांड का रचनाकार अपनी एक इतिहास दृष्टि प्रस्तुत कर अंग्रेजों की साम्राज्य-वादी नीति और इस देश की परम्परा, संस्कृति जातीय – संस्कृति आदि को नष्ट करने की उनकी साजिश को गहरी अर्न्तदृष्टि से प्रस्तुत करता है। ऐसे ही कमलेश्वर की कहानी तुम्हारा शरीर मुझे पाप के लिए पुकारता है, में शीर्षक तो चौकांने वाला है ही इसका कथ्य देह, 'शरीर' से पूरी तरह अलग अपने वक्त की पड़ताल करता है और पाठक को आश्चर्य देता है कि कहानी क्या इस सिम्त से भी लिखी जा सकती है। अपने बल को अभिव्यक्ति देता लेखक शिल्प की तलाश में यह कहने के लिए विवश होता है कि ऐसे बेमकसद वक्त में क्या किया जाए? शायद कहानी टूटेगी और वक्त को तोड़गी, तभी वक्त भी टूटेगा। कहानी का टूटना ही उसकी रचना है।' यह कहानी प्रशासन तंत्र की उच्चतम श्रेणी –चीफ सेक्रेटरी, सेक्रेटरी, एडीशनल ज्वाइंट सेक्रेटरी आदि की सांध्य पार्टियों में हो रही सत्ता की राजनीति की खबर तो लेती ही है, प्रशासन में आतंकवादी संगठनों के दबाव के तहत लिए गए महत्वपूर्ण निर्णयों में आतंकवादियों की निर्णायक क्षमता का भी परिचय देती है। कहानी अपने बहु आयामी सन्दर्भों में साहित्य की दुनिया की भी चर्चा करती है। नामवर सिंह, श्रीकांत वर्मा, रघुवीर सहाय अशोक बाजपेयी आदि की चर्चा भी होती है। यह कहानी अपनी मारक क्षमता के कई मुहानों पर खड़ी है। यह कहानी के दृष्टि क्षितिज का विस्तार है। इसी विमर्श को प्रधानता देते हुए स्वयं प्रकाश, संजीव,

अखिलेश, हरिभटनागर, हरिचरन प्रकाश, शंशाक आदि ने बहुत से नये प्रयोग कहानी के शिल्प में किए हैं। कहते हैं कि हर रचना का सम्बन्ध स्वानुभूति से है या आत्मकथात्मक अंक है। आज हिन्दी कथा में आत्म स्व की उपस्थिति नए रूप में हो रही है। काशी नाथ की रचना काशी का अस्सी में इस आत्मा की उपस्थिति अभिनव रूप में दुनिया जहान की खबर लेने के लिए है। संजीव की कहानी 'उड़ सौ सालों की तन्हाई' में आत्म की अभिव्यक्ति इतने मुखर रूप में है कि वह कहानी कम इंग्लैण्ड प्रवास का संस्मरण अधिक लगती है। इनसे हटकर स्वदेश दीपक की कथा सीरीज, खंडित जीवन का कोलाज कथा देश में मैंने मांडू नहीं देखा, क्या मैं आपको जानता हूँ औरत एक जादू होती है, घूमते अंधेरे –सा पतझड़ तथा हंस में प्रकाशित कहानी गन्नेवाला आदि कहानियों में आत्मा एक अलग रूप में अपने आपको उद्घाटित करता है। स्वदेश दीपक साठ-आठ वर्ष तक मनोरोगी रहे इसी बीमारी के मूल में जिस मायाविनी नगरी का सम्मोहन रूप और व्यवहार रहा तथा जो यंत्रणामय स्थितियाँ झेली, उन सभी की अत्यन्त मार्मिक कलापूर्ण अभिव्यक्ति इस रूप में हुई कि यह कहानी भी है, आत्मकथात्मक अंश भी।

आज कहानी रिपोर्टाज के तत्वों और संस्कारों को भी आत्मसात कर रही है। इसी प्रकार की कहानी हैं स्वयं प्रकाश की ताजा खबर। इसमें सोम काका जैसे नेता के चुनाव हार जाने की खबर रिपोर्टाज शैली में देकर कहानी में यूँ प्रविष्टि लेते हैं लेकिन रुकिये। पहली जैसी न हो जाए, इसलिए कहानी शुरु से ही सुनाना ठीक रहेगा। इसके अतिरिक्त ऐसा प्रारम्भ तो अनेक कहानियों में मिल जायेगा जिनमें कहानी कार पाठक से कहता है कि 'घटना है तो सच्ची भले ही आप इसे कहानी मान ले' या कभी कहता है 'मैं कहानी सुना रहा हूँ आमुक की चाहें तो इसे आप अपनी मान ले।' 'स्वयं प्रकाश 'ताजा खबर' में बहुत बारीकी से औद्योगिककरण और प्रशासन-तंत्र से जुड़े बहुत से सवाल पर सहज शैली में गंभीर विमर्श रचते हैं। औद्योगिककरण कस्बों, बस्तियों और पारंपरिक रहन के जिन जीवन मूल्यों को लील रहा है, उस पर कहानी का विमर्श गहरी चिन्ता व्यक्त करता है। यो स्वयंप्रकाश अपनी अन्य कहानियों में भी गद्य की सरल बुनावट में गंभीर बात कहने की अपनी विशिष्ट शैली के लिए आकर्षित करते हैं किन्तु यहाँ उन्होंने भाषा को एक नयी रवानगी शब्दों वाक्यांशों की पुनरुक्ति से दी है। इसी प्रकार कहानी की भाषा को अन्य लोग भी अपनी-अपनी तरह से नया रूप दे रहे हैं। शब्दों की लय पूर्ण आवृत्ति कितना कुछ कह देती है यह गद्य को अपने ढंग से रचने का एक उदाहरण है। अपने परिवेश और परिस्थितियों से भाषा किस प्रकार प्रभावित हुई है। इसके अनेक उदाहरण कहानियों में देखे जा सकते हैं। नई तकनीकी उपलब्धियाँ व्यापारिक शब्दावली, व्यावसायिक प्रसंगों के शब्दों का नया अर्थ- समीकरण आदि हमारी कहानी भाषा को अपनी संवेदना दे रहे हैं। मनोहर श्याम जोशी की कहानी हलाल टी०वी० पत्रकारिता के अनेक प्रसंगों को भाषा अपने में उतारती है। 'हिग्लिश तो अब बहुत-सी कहानियों में पात्रों की बातचीत का अंग बनती ही है। संजीव की कहानी के प्रारम्भ में इतनी अधिक शैलियाँ देखी जा सकती हैं कि उनमें एक अलग ताजगी आकर्षण है। कभी लेखक कहानी में अपना मंतव्य दृष्टिकोण प्रकट करने के लिए प्रारम्भ में ही अपनी टिप्पणी देकर उसका खुलासा करता है। कभी प्रसंग में किसी दूसरे प्रसिद्ध लेखक, चिंतक, अथशास्त्री आदि की टिप्पणी उद्धृत करता है। उदय प्रकाश की रचना – वारेन हेस्टिंग्स का सांड में कहानी का प्रसंग इस रूप में दिखाई देता है इमारत की फोटो प्रति का चित्र आदि नवीन कथा युक्तियों का प्रयोग अपने मंतव्य तक पहुँचने के लिए किया जाता है। लक्ष्मेन्द्र चौपडा की कहानी आखिरी पंक्ति में कारीगर में कहानी का प्रारम्भ अमर्त्य सेन की टिप्पणी से किया गया है। इसके माध्यम से कहानी कार अपने सरोकारों को स्पष्ट करता है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

- | | | | |
|----|------------------------------|---|---------------------|
| 1. | कहानी आन्दोलन की भूमिका | — | डा० बलराज पाण्डेय |
| 2. | नयी कहानी की पूर्व पीठिका | — | रामाश्रय सविता |
| 3. | नयी कहानी सन्दर्भ और प्रकृति | — | डा० देवीशंकर अवस्थी |
| 4. | कहानी: नयी कहानी | — | डा० नामवर सिंह |
| 5. | दलित कहानी संचयन | — | साहित्य अकादमी |
| 6. | कथा सीरीज | — | स्वदेश दीपक |
| 7. | सन्दर्भित कहानी | — | 90 के दशक से |

पत्र पत्रिकाएँ

- | | | | |
|----|-----------------|---|----------------------|
| 1. | हंस | — | राजेन्द्र यादव |
| 2. | वर्तमान साहित्य | — | कहानी विशेषांक 1998 |
| 3. | कथादेश | — | 2001—2003 |
| 4. | अक्षरा | — | विजय कुमार देव |
| 6. | पक्षधर | — | विनोद तिवारी |
| 7. | मित्र | — | मिथिलेश्वर |
| 8. | आजकल | — | योगेन्द्र दत्त शर्मा |

जानकीहरणम् में प्रकृति चित्रण : एक परिशीलन

डॉ गिरीश प्रसाद मिश्र
सुभाष नगर, सैनी, सिराथू, कौशाम्बी, उत्तर प्रदेश।

Article Info

Volume 2 Issue 3

Page Number : 135-140

Publication Issue :

May-June-2019

Article History

Accepted : 20 June 2019

Published : 30 June 2019

सारांश— महाकवि कुमारदास ने “जानकीहरणम्” महाकाव्य में सेतु बन्धन का वर्णन, तपोवन का वर्णन, आश्रम का वर्णन, पर्वत की शोभा का वर्णन, राक्षसिनियों के केलि का वर्णन आदि रूपों में भी प्रकृति चित्रण किया है।

मुख्य शब्द — कुमारदास, जानकीहरणम्, महाकाव्य, प्रकृति चित्रण, सर्ग।

कुमारदास का कवि व्यक्तित्व कथा के उपस्थापन, काव्य परम्परा के अनुगमन और काव्य पद्धति एवं शब्दसंहति के प्रयोग में उतना ही उभरा, जितना वर्णनों में प्रयुक्त नवीन कल्पनाओं में उत्तरवर्ती संस्कृत कवियों ने जीवन के अङ्कन, जीवन दर्शन के सम्प्रेषण और कलात्मक सन्तुलन के प्रति अपने को अत्यन्त सावधान नहीं रखा। उदाहरणार्थ व्यास और वाल्मीकि ने जिस व्यापक पृष्ठभूमि में और जैसी अकृतिम भंगिमा से अपनी रचनाओं में जीवन की सृष्टि कर दी और एक जीवन दृष्टि भी प्रदान की या कालिदास ने जिस तरह जीवन का परिपक्व सौन्दर्य बोध परिष्कृतम कलापद्धति के माध्यम से व्यक्त किया, संस्कृत के उत्तरकालीन महाकवि से वैसी आशा नहीं की जा सकती। किन्तु उत्तरकालीन कवियों ने वर्णन विधि में कुछ न कुछ नवीन कल्पना जोड़ने की सतत चेष्टा की। इस दृष्टि से कुमारदास के काव्य में निःसन्देह ऐसे वर्णन स्थल हैं, जो उनके स्वतंत्र व्यक्तित्व को प्रस्तुत करते हैं। वर्णनों में उन्हें कदाचित् सर्वाधिक सफलता प्रकृति वर्णन में मिली। संस्कृत के कवि ने अपने को अपने चारों ओर के प्राकृतिक परिवेश से गहराई से जोड़े रखा है। इसलिए उसके लिए प्रकृति जड़ दृश्यावली मात्र नहीं है, वह तो सर्वथा चेतन और उसकी भावनाओं की सहभोक्त्री एवं सहानुभवित्री है। कुमारदास की दृष्टि भी ऐसी है, किन्तु प्रकृति के प्रति उनकी दृष्टि में अनूठी कल्पना प्रवणता भी है।

बसन्त वर्णन :-

महाकवि कुमारदास ने अपने महाकाव्य “जानकीहरणम्” में बसन्त ऋतु का तृतीय अध्याय में तीसरे श्लोक से लेकर तेरह श्लोक तक सुन्दर एवं मनोरम वर्णन किया है। कवि का कथन है कि बसन्त के आविर्भाव पर प्रकृति में भी शृंगार का आविर्भाव हो आता है। प्रकृति का प्रत्येक जीव बसन्त के आगमन से प्रसन्नता का अनुभव करने लगता है। कंटक से भरी हुई, खड़ी नाल के ऊपर अपनी पंखुड़ियों को समेटे हुए नव कमल ऐसा उठ खड़ा होता है जैसे जल के भीतर रहने के कारण रात्रि से भयभीत होकर बसन्त की गरमाहट पानी की इच्छा से बाहर निकल आया हो।¹ बसन्त के आगमन से करवीर वृक्षा की नई-नई रक्त

वर्ण की कलिया फूटने लगती हैं² तो अशोक वृक्ष भी उससे अछूता नहीं रहता, उसके तने में भी नये-नये अंकुर फूटने लगते हैं।³ कवि का कथन है कि नई कलियों से लदे हुए मनोहर चम्पक वृक्ष ऐसे लगते हैं जैसे बसन्त की वनस्थली ने हजारों बस्तियों के दीपक वृक्ष लगा दिये हों।

यथा :-

“वृक्षा मनोज्ञद्युति चम्पकाख्या रूपं वितेनुनकुडमलाढ्याः ।

न्यस्ता वसन्तस्य वनथलीभिः सहस्रदीप इन् दीपवृक्षाः ॥”⁴

बसन्त के प्रभाव से ही कर्णिकार का वृक्ष पर्वत के शिखर पर अपना सौन्दर्य बिखेरने लगता है।⁵ प्रमदाओं की चञ्चल आँखों की प्रभा से नई अशोक की पत्तियों में पोढ़ी पत्तियों का सा रंग आने लगता है,⁶ तो भ्रमर भी आम्र के वृक्षों की मञ्जरियों को छोड़कर अशोक के वन में पैर रखना उचित नहीं समझते।⁷ कमलों के वन ने जब यह देखा कि उसके शत्रु, हेमन्त के प्रभाव का बसन्त के सूर्य रश्मियों ने नष्ट कर दिया तो वह प्रेम से दिल खोलकर इस प्रकार हंसता है जैसे उसका काँटा निकल गया हो।⁸ कवि का कथन है कि खिले हुए पुष्पों से विभूषित पलाश का वृक्ष जिसमें पुष्पों से लहलहाती कुछ लता लिपटी हुई थी, ऐसे चमचमा उठा जैसे बसन्त ने कामदेव को जलाने वाली अग्नि की ढेर से भस्म को उधेड़ते हुए कुरेद दिया हो।⁹

यथा :-

“विनिदपुष्पाभरणः पलाशः समुल्लसत्कुन्दलतावनद्धः ।

उदभुतभस्मा मधुनेव रेजे राशीकृतो मन्मथदाहवहिनः ॥”

अपने प्रियतम हेमन्त के विछोह से रात्रि जैसे म्लान हो जाने के कारण क्षय होने लगी और दिन भी बसन्त की कड़ी धूप से जैसे थककर क्रमशः मन्दगति से चलने लगता है।¹⁰

वर्षा वर्णन :- महाकवि कुमारदास ने “जानकीहरणम्” महाकाव्य में ग्यारहवें सर्ग में श्लोक संख्या 38 से लेकर 96 तक वर्षा ऋतु का मनोहारी चित्र खींचा है। वर्षा ऋतु के शुभागमन से पवन से फैलाया हुआ बादल, सूर्य मण्डल रूपी सिंह के पिंजड़े जैसा, समर के लिए जाते, राजहर्षकारी जयगज का मुकुट सा प्रतीत होता है।¹¹ बादलों के मृदङ्ग के समान, हृदय को हरने वाले, गंभीर नाद से आह्लादित, चमकीली भौं वाले मयूरों ने वृष्टि के भय से, अपने ऊपर हिलती हुई पूँछ के समूह का चँदोवा कर लिया था।¹² वर्षा का ही प्रभाव था कि देवराज इन्द्र के धनुष के रजित मेघ समूह उठ आते हैं,¹³ तथा बादल के किनारे पर सुवर्ण के समान चमकती हुई बिजली, तारागणों की निगलती हुई सूर्य के किरणों के समप्रभ उदर को चीर कर निकलती हुई शोभायमान लगती है।¹⁴ कवि की कल्पना है कि समस्त लोक को सन्तप्त करने वाले ग्रीष्म पर विजय का उत्सव छाया है, ‘नाचो मयूरो नाचो।’ मानो यह कहते हुए समय ने बिजलियों रूपी सैकड़ों कनकदण्डों से बादल रूपी नगाड़े बजा दिये।¹⁵

यथा :-

“भुवनातपनघर्म्यजयोत्सवः समुदितः परिनृत्यत बर्हिणः ।

इति जघान यथा समयस्तडित्तनकदण्डशतैर्घनदुन्दुभिम् ॥”

अस्तु वर्षा-वर्णन उनके ऋतु वर्णनों का सुन्दर प्रतिनिधि है।

शरद् वर्णन :-

कुमारदास ने अपने महाकाव्य “जानकीहरणम्” में बारहवें सर्ग में प्रथम से बीस श्लोक तक शरद् ऋतु का मनोरम वर्णन किया है। शरद् ऋतु में जहाँ पर्वत के नीचे, पानके नितान्त अभाव से चावल के खेत सूख गये थे,¹⁶ वहीं सरोवर ने हंस गान के समय शास्त्र मतानुसार, लय के साथ, अपने कमलहस्त की

चमकती हुई पल्लवाङ्गुलियों से मानो समपरिमित ताल दे रहा था।¹⁷ शरद् ऋतु में शुकों की पंक्ति अपनी प्रभा से इन्द्रधनुष की प्रतिरूपता करती है,¹⁸ तथा हंस वायु के सहारे दूर दूर तक फैले नजर आते हैं।¹⁹ कवि का कथन है कि नये कल नाल के समान वेत, शरद् ऋतु में धारा प्रवाह के समान फेंका हुआ, बादलों का समूह, ऐसा लगता था, जैसे इन्द्रधनुष से धन का हुआ दिगाङ्गनाओं का ढेर हो²⁰—

“विभान्त्ययी बालमृणालपाण्डुरा विसृष्टधारा शरदभ्रसञ्चयाः ।
सुरेन्द्र चापेन विधूय सञ्चिता दिगाङ्गनानामिव तूलराशयः ॥”

सूर्योदय का वर्णन :-

कुमारदास ने सूर्योदय का वर्णन अत्यल्प किया है। उन्होंने प्रथम सर्ग के 69वें, तृतीय सर्ग के 78वें तथा सोलहवें सर्ग के 71वें श्लोक में सूर्योदय का वर्णन किया है। “रात्रि समाप्त हो चुकी, चन्द्रदेव अस्ताचल को चले गये। हे मुकुलित कमलालाक्षी। तू क्या अब तक सो रही है।” यह कहकर क्रीडोद्यान तक फैली हुई सरसी को जगाने के लिए यह तरुण सूर्य अपने आताभ्रकरों से थपकिया दे रहा है²¹

“विरामः शर्वर्या हिमरुचिरवाप्तोऽस्तशिखरं ।
किमद्यापि स्वापस्तव मुकुलिताम्भोरुहदृशः
इतीवायं भानुः प्रमदवनपर्यन्तसरसी
करेणाताभ्रेण प्रहरित विबोधाय तरुणः ॥”

कवि ने उपर्युक्त श्लोक में सूर्योदय का अत्यन्त मनोहारी वर्णन किया है, वस्तुतः यह श्लोक संस्कृत साहित्य का अनमोल रत्न है।

सूर्यास्त का वर्णन :-

महाकवि कुमारदास में अपने महाकाव्य “जानकीहरणम्” में सूर्यास्त का वर्णन विस्तार से किया गया है। उन्होंने महाकाव्य के तृतीय सर्ग के 64, 65, 66 श्लोकों में तथा सोलहवें सर्ग के दूसरे, तीसरे तथा छठवे श्लोक में किया है। कवि ने जहाँ एक ओर सूर्य को स्त्रियों के केसर से रञ्जित गोलस्तन के सदृश शोभायमान परदेशियों के चित्त में तपन छोड़कर, तरङ्गों से आन्दोलित पश्चिमी समुद्रान्त में डूबते हुए चित्रित किया है,²² तो वहीं दूसरी ओर फूट मूंगे के सदृश लाल वह सूर्य कमल की पंखुड़ियों की तरह अपने कमल के समान हाथ सिकोड़ते हुए नजर आता है।²³ इतने में ही उनकी लेखनी सन्तुष्ट नहीं होती बल्कि अत्यन्त मनोहर वर्णन करती है। ढाल पर अरुण, (सूर्य का सारथी) ने बड़ी दृढ़ता से अपने हाथों से रास को खींचा जिसके कारण घोड़ों के कन्धे झुक गये और उनके सुन्दर नथुने तिरछे हो गये, इस प्रकार सूर्य के घोड़े, पहाड़ की चोटी से नीचे उतरे और उतरते समय रथ के पहिए उनके जाँघों से सट गये।²⁴

“अरुण करदृढावकृष्टरश्मि प्रणामितकन्धरमुग्नचारुघोणा ।
दिवस करहया गिरीन्द्रभित्तेर्जघनपतद्रथनेमयो वतेरुः ॥”

सन्ध्या वर्णन :- कुमारदास ने “जानकीहरणम्” महाकाव्य में आठवें सर्ग के लोक संख्या 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62 तथा सोलहवें सर्ग के 4, 5, 8, 9, 10, 11, 13 में सन्ध्या वर्णन किया है। समुद्र के बीच में स्थित सूर्य के बिम्ब को अन्धकार का जाल घेरता है,²⁵ तो पूर्ण चन्द्र के उदय होने पर अस्ताचल पर अस्त होता हुआ सूर्य का बिम्ब, आकाश रूपी रथ का एक ऐसा पहिया लगता है जिसका घेरा धातुओं के चूर्ण से लिप्त हो।²⁶ सन्ध्या ने तो भ्रमरों के झुण्डों को भी शंका में डाल दिया है वे, ऐसे कुमुद को देखकर जो पहले लाल था, किन्तु अन्धकार के कारण श्यामल हो गया है निर्णय करने में अपने को असमर्थ पाते हैं कि यह लाल कमल है या नील कमल।²⁷ सन्ध्या ने तो पहले अन्धकार का रूप ग्रहण किया। फिर अतीव पिङ्गल वर्ण तारिकाओं का सृजन किया तदनन्तर अपनी कलाओं के द्वारा चन्द्रमा से सम्पूर्ण भवन का एकीकरण किया। इस प्रकार

उसने त्रिनेत्र (शिव) का रूप धारण किया।²⁸

यथा :-

“प्रथम गमितमन्थकारिभावं पुनरतिपिङ्गलतारं क विधाय ।

भुवनमथ कलात्मा समस्य त्रिनयनरूपमलम्भयत्प्रदोषः ।।”

चन्द्रोदय का वर्णन :- कुमारदास ने “जानकीहरणम्” महाकाव्य में सोलहवें सर्ग के पन्द्रह, सत्रह, अट्ठारह, उन्नीस, बीस, इक्कीस, बाइस, तेइस, चौबीस, तथा पच्चीस श्लोकों में चन्द्रोदय का सुन्दर वर्णन किया है। चन्द्रमा अपने उदय के द्वारा न केवल सुन्दर नितम्ब वाली स्त्रियों के हृदय में एक नये निर्झर की शंका उत्पन्न कर उनमें काम का सञ्चार करता है,²⁹ अपितु पथिकों की विरहिणी की आँखें जो पहिले माणिक्य की प्रभा की तरह लाल थीं, चन्द्रोदय होने पर उसकी किरणों के घिर जाने के कारण वे चन्द्रकान्तमणि के स्वाभाविक काम को दिखलाने लगती हैं।³⁰ कवि की कल्पना है कि “इन निशाचरियों के अनुपम मुखों की कान्ति से हमी केवल नहीं हारे हैं। देखो यह मृग भी उनके कटाक्षों से हार गया है” ऐसा कहता हुआ वह चन्द्रमा जैसे दुनियाँ को अपने मृगाङ्क को दिखला रहा है—³¹

“द्युतिभिरवजितो निशाचरीणामहमतुल्य न केवलं मुखस्य ।

अयमपि हरिणो जितः कटाक्षैरति जगतमिव दर्शयन् मृगाङ्कम् ।।”

रात्रि वर्णन :- महाकवि कुमारदास ने “जानकीहरणम्” महाकाव्य में आठवें सर्ग के श्लोक संख्या 66 से लेकर 92 तक रात्रि का मनोरम चित्र खींचा है। मत्त मयूर की कष्ट की तरह रंग विरंगा आकाश,³² पूर्व दिशा में दमकते हुए चन्द्रमा का निकलना³³ तथा पश्चिम के आकाश में लाल लाल तारों का इस प्रकार लगना जैसे सूर्य के रथ की लोहे की पहिए की टक्कर से मेरु के शृङ्ग से आग की चिनगारियाँ निकल रही हों।³⁴ सूर्य के भय से अपनी आँखें बन्द की हुई तारिकायें सूर्य की रश्मियों के चले जाने से दिशा के मुख को सजाने के लिए खोखली हुई नजर आती हैं।³⁵ चन्द्रमा अपनी किरणों को चारों ओर पेड़ों के रन्ध्रों में इसलिए छोड़ता है ताकि वह लता मण्डपों में घुसे हुए मृङ्ग के समान काले अन्धकार को खींचकर निकाल सके। कवि की कल्पना है कि चाँदी के टुकड़ों के समान चमकते हुए तारे ऐसे शोभायमान हैं जैसे उदयाचल से उदय होते हुए गृहपति चन्द्रमा के मार्ग में दिग्बधुओं ने चारों ओर लाजा बिखेरा हो।³⁶

यथा :-

“तारका रजतभङ्गभासुरा लाजका का विभान्ति तानिताः ।

दिग्बधुभिरुदयादुदेष्यतो वर्त्मनि गृहपतेः समन्ततः ।।”

जल विहार का वर्णन :- जल क्रीड़ा भारत के प्राचीन मनोविनोद के साधनों में एक है। महाकवि कुमारदास ने “जानकीहरणम्” महाकाव्य में तृतीय सर्ग के बत्तीस से लेकर अट्ठावन श्लोकों तक जल विहार का सुन्दर वर्णन किया है। ग्रीष्म ऋतु में समागमोपरान्त विशेषतः जल क्रीड़ा का प्रचलन था। दुराराध्य स्वभाव वाले रावण को सेवा से सन्तुष्ट करने की इच्छा से ‘ग्रीष्म’ उसके ‘जल क्रीड़ा—दिन’ की प्रतिज्ञा करता हुआ वर्णित है।³⁷ इससे ध्वनित होता है कि राजागण अपने व्यस्त जीवन में भी किसी दिन पूर्ण अवकाश ग्रहण करके आमोद—प्रमोद में निमग्न हो जाते थे। रति के अनन्तर राम और सीता ने “दीर्घिका—जल तरंगों का सुखोपभोग किया था।³⁸ कमलों का पराग जाल तो दशरथ की युवतियों की क्रीड़ा से आलोकित होने के कारण बहुत क्षुब्ध हो गया। नव कमलों से भरा हुआ उस सरोवर का जल ऐसे चमकने लगा जैसे वह युवतियों की कुसुम्भी काञ्चुकी से निचोड़कर निकाला गया हो।³⁹

यथा—

“क्रीड़ापरिक्षोभरयेण तासामुत्सरिते पङ्कजरेणुजाले ।

कुसुम्भस्तादिव कञ्चुकातत् कृष्टं बभासेऽम्बुरुहाकराम्यः ।।”

इन वर्णनों के अतिरिक्त कवि ने सेतु बन्धन का वर्णन, तपोवन का वर्णन, आश्रम का वर्णन, पर्वत की शोभा का वर्णन, राक्षसिनियों के केलि का वर्णन आदि रूपों में भी प्रकृति चित्रण किया है।

सन्दर्भ—

1. जानकीहरणम् 3/4
2. वही 3/6
3. वही 3/7
4. वही 3/3
5. जानकीहरणम् 3/8,
6. वही 3/5
7. वही, 3/10
8. वही, 3/9
9. वही 3/11
10. वही, 3/13 इ०सं०
11. वही, 11/41, इ०सं०
12. वही 11/48
13. वही 11/51
14. जानकीहरणम् 11/52
15. वही 11/43
16. वही 12/5
17. वही, 12/7 इ०सं०
18. वही 12/15
19. वही 12/16
20. वही 12/14
21. वही 13/78 इ०सं०
22. जानकीहरणम् 3/64 इ०सं०
23. वही 3/65
24. वही 16/2
25. जानकीहरणम् 8/49 इ०सं०
26. वही 8/60
27. वही 16/4
28. वही 16/10
29. जानकीहरणम् 16/19, इ०सं०
30. वही 16/24
31. वही 16/18
32. जानकीहरणम् 8/66 इ०सं०

33. वही 8/67
34. वही 8/68
35. वही, 8/79
36. जानकीहरणम् 8/83 इ०सं०
37. जानकीहरणम् 2/68, इ०सं०
38. वही 8/34
39. जानकीहरणम् 3/36 इ०सं०

नारीवाद: दशा और दिशा

डा० रुचि पाण्डेय

एसो.प्रोफे. संस्कृत, आगरा कॉलेज, आगरा, उत्तर प्रदेश।

Article Info

Volume 2 Issue 3

Page Number : 141-144

Publication Issue :

May-June-2019

Article History

Accepted : 20 June 2019

Published : 30 June 2019

सारांश— भौतिकता की आड़ में नारी ने कहीं न कहीं अपनी पहचान खोई है। अतः हमें यह विचारना होगा कि विधाता की प्रथम सृष्टि जो श्रद्धा से परिपूर्ण व प्रेममयी स्वरूप की साक्षात् प्रतिमूर्ति है, उसके स्थान को सम्मानजनक विशिष्टता देनी ही होगी।

मुख्य शब्द—नारीवाद, दशा, दिशा, भौतिकता, साहित्य, सम्मान, नारी, दशा।

नारी तुम केवल श्रद्धा हो, विश्वास रजत नग पग तल में।
पीयूष स्रोत सी बहा करो, जीवन के सुन्दर समतल में।।

— प्रसाद रचित कामायनी

प्रसाद द्वारा रचित उक्त पंक्तियाँ नारी के सम्मान को अभिव्यक्त करती हैं। निर्मल और अमृतमयी रूप रखने वाली, आस्था और विश्वास की प्रतिमूर्ति, सौन्दर्य की पराकाष्ठा का प्रतिरूप 'नारी', की 'दशा' पर विचार करने से पूर्व 'नारी' की उत्पत्ति, उसकी कालानुसार स्थिति पर भी विहंगम दृष्टि डालनी होगी तथा साहित्यिक, मनोवैज्ञानिक, सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक रूप से भी गहनता से विचार करना होगा।

नारी की पवित्रता, आधारनिष्ठा कोमलायुक्त दृढता व्यवहारप्रियता तथा त्यागपूर्ण सेवा ने ही हमारी आदि संस्कृति को जन्म दिया है। मनुष्य के जीवन की प्रथम धड़कन नारी के कोख से ही संचारित होती है। उसकी स्नेहरूपी छाया तथा सुखद स्पर्श की अनुभूति में यह रेंगना, उठना, तुतलाना, बोलना सीखता है।

Mother is a such, a simple word.

but it means,. so much more,

It's a word full affection kindness and a love so immeasurable.

&

It's a word which describes you

And reflects everything which is

wonderful and joyous in the word.

संस्कृत साहित्य में 'अभिज्ञान शाकुन्तलम्' की नायिका 'शकुन्तला' का वर्णन, महाकवि कालिदास के अन्तस्थल में छिपी नारी की प्रेरणा शक्ति है। संस्कृत साहित्य में पण्डिता क्षमा राव की 'कथा संग्रह' की पात्र

नारी ही है। आशापूर्णा देवी की रचना 'प्रथम प्रतिश्रुति', प्रसाद द्वारा रचित कामायनी, ऊर्वशी, द्रौपदी आदि जैसे ग्रंथ हैं जो नारी स्वरूप और मनोदशा को दर्शाते हैं।

मनोवैज्ञानिक स्थिति के अनुसार—नारी किसी न किसी रूप में, सम्बन्धों की विश्वसनीयता पर विश्वास करती है और जब उसका विश्वास टूटता है तो वह काँच की तरह बिखर जाती है। किसी भी समस्या को सामाजिक समस्या न मानकर जब वह व्यक्तिगत रूप से सोचती है तभी वह विजयी होती है।

सामाजिक रूप से — 'नारी' को मर्यादित आचरण, चरित्रवान सम्बन्धों की प्रगाढ़ता को समझने का केन्द्र माना जाता था। उसके विवाह से पूर्व कौमार्य भंग होने पर चरित्रहीन व सामाजिक बहिष्कार की प्रताड़ना सहनी पड़ती थी। दिनकर द्वारा रचित— 'रश्मि रथी' में कर्ण से कुन्ती की प्रति कहलाई गई ये पंक्तियाँ—

वह नारी नहीं कुलपाली थी,
सर्पणी परम विकराली थी,
पत्थर समान उसका हिय था,
सुत से समाज बढ़कर प्रिय था?
गोदी में आग लगा करके,
मेरा कुलवंश छिपाकर के,
दुश्मन का उसने काम किया
माताओं को बदनाम किया।

समाज में 'कुमारी माँ' की स्थिति को दर्शाती है।

दुर्बल, कमजोर नारी का स्वरूप ही समाज में प्रतिबिम्बित नहीं होता है अपितु योद्धा के रूप में स्वतन्त्रता संग्राम में नारी ने देशभक्ति का परिचय देते हुए स्वतन्त्रता सेनानियों को प्रेरित भी किया है। उसके कदम, प्रत्येक क्षेत्र में उसकी दशा को वर्णित करते हैं।

वैज्ञानिक क्षेत्र में, कल्पना चावला, सुनीता विलियम्स, अमेरिका अन्तरिक्ष यात्री कथरीन कोलमैन है (जो स्पेस में स्टेज शो करना चाहती है)। उच्च पदों पर आसीन इन्दिरा नुई, राष्ट्रपति महिला प्रतिभा पाटिल, क्रीड़ा जगत में पी.टी. उषा (उड़नपरी), सानिया मिर्जा, पुलिस क्षेत्र में आई.पी.एस. किरण बेदी, एवरेस्ट चढ़ाई पर प्रथम महिला बचेन्द्री पाल का नाम कौन नहीं जानता।

वर्ष 2010 में, बी0डी0एम0एम0 स्था0 महाविद्यालय शिकोहाबाद की छात्रा नीलम यादव का प्रशासनिक अधिकारी के रूप में चयन इसी उपलब्धि को दर्शाता है जिसने महाविद्यालय, परिवार और नगर का नाम रोशन किया है।

राजनैतिक क्षेत्र में— सरोजनी नायडू, स्व. इन्दिरा गाँधी, जयललिता, सोनिया गाँधी, सुषमा स्वराज, रेणुका चौधरी कांग्रेस की प्रदेशाध्यक्ष रीता बहुगुणा, विजया राजे सिन्धिया का नाम किसी से छिपा नहीं है। विश्व सुन्दरी प्रतियोगिताओं में भारत की ही युक्तामुखी, ऐश्वर्या ऐसे नाम हैं जो विश्व में अपना स्थान रखते हैं।

नारी की दशा पर विचार करते हुए जहाँ एक ओर नारी अपने कदम को घर की देहलीज से बाहर निकालने में सफल हुई है वहीं दूसरी ओर सुरक्षा की दृष्टि से कहीं न कहीं वह अभी भी असुरक्षित है।

सोचना यह है कि सुरक्षा का दायित्व सम्भालने वाले भी तो पुरुष ही हैं जहाँ से समस्या जन्म लेती है लेकिन समाधान भी नारी के समीप ही है।

हिन्दुस्तान दिनांक 13 फरवरी 2011 में प्रकाशित खबर :- महिलाओं ने खबर पढ़ने की जंग' को जीता। 1970 के दशक में ब्रिटिश टेलीविजन में महिला 'एंकर एंजिला रियन और अन्ना फोडे नियमित रूप से समाचार पढ़ने लगी तो यह अजूबा बना। महिला एंकर के लिए ये बड़ी चुनौती थी क्योंकि समाचार सुनने वाले पुरुष, लिपिस्टक से सजी, आकर्षक नयनों से निहारती महिलाओं के समाचार को सुनते कम थे, निहारते अधिक। धीरे-धीरे महिलाएँ पूरे मीडिया में इससे न घबरा कर छा गईं और अब 24 घण्टे टेलीविजन पर महिलाओं को एकरिंग करते देख सकते हैं। धारावाहिकों में भी विशेष रूप से 'ना आना इस देस लाड़ो' में हम नारी पर हो रहे अत्याचारों को पुरजोर विरोध करते हैं। यह कथन एक नई सोच है।

शैक्षिक रूप से- गणतन्त्र के पहले वर्ष में केवल 18 फीसदी लोग साक्षर थे जिनमें केवल 8 फीसदी महिलाएँ साक्षर थीं। 2011 में 68 फीसदी साक्षरता में महिला साक्षरता 54 फीसदी है। शिक्षा के क्षेत्र में सरकार ने 52 जिलों में स्त्री साक्षरता को लागू कर दिया है। 'महिला आरक्षण' भी खुशनुमा चरण है। इन्जीनियरिंग, मैडीकल और शिक्षिकाओं के रूप में, उन्होंने अपना वर्चस्व कायम किया है।

खेलकूद जगत में- पाँच बार की विश्व चैम्पियन मुक्केबाज मणिपुर की एम.सी. मैरी कोम का नाम सर्वविदित है।

दिल्ली में हुई नेशनल शूटिंग चैम्पियनशिप में पाँच स्वर्ण जीतने वाली दीक्षा मात्र 15 साल की है।

एडमीशन फार्म में 'माँ' का नाम जोड़ना एक नई उपलब्धि है।

सरकार द्वारा महिला एवं बाल विकास के अन्तर्गत-

- 1- महामाया गरीब बालिका आर्शीवाद योजना में 1.80 लाख बालिकाओं को लाभान्वित किये जाने का लक्ष्य।
- 2- राजीव गाँधी किशोरी बालिका सशक्तिकरण योजना 'सबला' के लिये 109 करोड़ रुपये की व्यवस्था।
- 3- पति की मृत्योपरान्त निराश्रित महिलाओं तथा उनके बच्चों की शिक्षा हेतु 2011-12 में 587 करोड़ रुपये की व्यवस्था 18.30 लाख निराश्रित महिलाओं को लाभान्वित करने का लक्ष्य।

विकास की ओर कदम बढ़ाती नारी को सुदृढ़ता से पहचान बनानी होगी क्योंकि जहाँ वह ऊँचाईयों को छू रही है वहीं दूसरी ओर समस्याएँ भी कम नहीं हैं जिनमें मुख्य रूप से घटित निम्नलिखित घटनाएँ आज भी प्रश्न के रूप में सामने हैं।

नारी जागरूकता के पश्चात् भी जो प्रश्न समाज के समक्ष हैं उनमें :-

1. जेसिका काण्ड का आरोपी मनु शर्मा पर अभी तक कोई कार्यवाही क्यों नहीं हुई।
2. रुचिका काण्ड।
3. तन्दूर काण्ड में नैना की दर्दनाक मृत्यु भी नारी दशा की स्थिति प्रदर्शित करती है।
4. आरूषि काण्ड ऐसी मर्डर मिस्ट्री है जो नारी की सुरक्षा स्थिति पर प्रश्न खड़ा कर देती है। जिनमें स्वयं माता पिता कानून के शिकंजे में हैं।

ये ऐसे देश के चर्चित काण्ड हैं जिनमें नारी ही प्रभावित हुई है। भौतिकता की आड़ में नारी ने कहीं न कहीं अपनी पहचान खोई है। अतः हमें यह विचारना होगा कि विधाता की प्रथम सृष्टि जो श्रद्धा से परिपूर्ण व प्रेममयी स्वरूप की साक्षात् प्रतिमूर्ति है, उसके स्थान को सम्मानजनक विशिष्टता देनी ही होगी।

“औरत, भोग नहीं,

औरत, कोई/जोक) नहीं
जो आज भोगा और कल
मुस्कुरा दिए
कहाँ चल दिए

वह माँ है।
वह बहन है।
वह पत्नी है।
कोई पैसा नहीं।
जो आज चला और कल
खोटे सिक्के की तरह
फेंक दिया
फेंककर चल दिए
नहीं

वह पीड़ा सहती है
कुछ नहीं कहती
दर्द (वेदना) सहती है।
उफ़ नहीं करती
उदर में रखती है वंश का
भार सहती है।

वह अमूल्य है
वह अनमोल है।
उसे संसार के किसी
तराजू के पलड़े
तौला नहीं जा सकता
वह राग है, विराग है।
वह सुख है।
वह जगत की शक्ति है।
यही मातृभक्ति है।

—स्वरचित

अनुक्रमणिका

1. कामायनी – श्री जयशंकर प्रसाद
2. रामायण – वाल्मीकि
3. महाभारत –वेदव्यास
4. अभिज्ञान शाकुन्तलम् – कालिदास
5. संविधान अनुच्छेद – 376, 376–A, 376–B, 376–C

वैष्णव धर्म और अहिंसा

डॉ० अर्चना सिंह

एसो० प्रोफेसर, संस्कृत विभाग, इलाहाबाद डिग्री कालेज, इलाहाबाद, उत्तर प्रदेश।

Article Info

Volume 2 Issue 3

Page Number : 145-148

Publication Issue :

May-June-2019

Article History

Accepted : 20 June 2019

Published : 30 June 2019

सारांश— वैष्णवधर्म में अहिंसा पर पूर्ण बल देकर उसके परिपालन का स्थान—स्थान पर उपदेश दिया गया है।

मुख्य शब्द—वैष्णवधर्म, अहिंसा, उपदेश, सम्प्रदाय, सृष्टि।

अनन्तकोटिब्रह्माण्डनायक करुणा—वरुणालय सर्वेश्वर भगवान् श्रीविष्णु की सर्वतोभावेन अनन्य उपासना करने वाले उपासक—जनों को 'वैष्णव' और उनके द्वारा परिपालित श्रीविष्णु—प्रिय विशेष नियमों को 'वैष्णवधर्म' कहते हैं।

वैष्णवधर्म एक विश्वव्यापी विशाल धर्म है। जिस प्रकार श्रीविष्णु अनन्त और अनादि है, ठीक उसी प्रकार उनका यह धर्म भी अनन्त और अनादि है। इस कारण वैष्णवधर्म ही परम धर्म है। इसी को सनातन, भागवत एवं सद्धर्म आदि नामों से व्यवहृत किया जाता है।

वैष्णवधर्म का प्रतिपालन करने वाले वैष्णव में स्वभावतः हिंसा का अभाव रहता है अर्थात् मन, वाणी और कर्मद्वारा उससे किसी भी प्रकार की हिंसा नहीं बनती। इस धर्म में सात्त्विक विचारों पर विशेष बल दिया गया है। हिंसादि भावों के लिये इसमें लेशमात्र भी गुंजाइश नहीं है। इसी कारण वैष्णवधर्म सर्वलोकप्रिय होने से अपना एक विशेष महत्त्व रखता है।

'सर्वभूतहिते रताः' (गीता 5/25), 'आत्मवत्सर्वभूतेषु' तथा 'सर्वे भवन्तु सुखिनः' के भावों का जन्म से लेकर मरणपर्यन्त क्रियात्मक रूप में परिपालन करने के आदेश ने इसके प्रति विचारशील पुरुषों के हृदय को और भी आकृष्ट कर दिया है। हिंसाप्रेमी महापुरुषों ने इसे अपनाया और मन, वाणी तथा कर्मद्वारा संसार की भलाई के लिये इस धर्म पर आरुढ़ होने का संकेत भी किया। उन्होंने यहाँ तक बतलाया कि किसी एक व्यक्ति या समूह का ही नहीं, अपितु स्थावर से लेकर जंगमपर्यन्त सभी का यदि हित हो सकता है तो वह एक वैष्णवधर्म से।

वैष्णवधर्म किसी मजहब, सम्प्रदाय या किसी विशेष धर्म का विरोधी नहीं, बल्कि सबको सात्त्विक भावों पर निर्भर प्रेम के एक सूत्र में बाँधना चाहता है। यहाँ तक कि मूक पशुओं पर भी प्रेम करने का अभ्यास सिखाता है। नाममात्र की दिखावटी अहिंसा के ढाँचे में हमें ढालना नहीं चाहता वह चाहता है, सही अहिंसा के रंग में मन, वाणी एवं कर्म को रँगना। वैष्णवधर्म प्राणिमात्र के प्रति दया तथा सद्भावना उत्पन्न करने की शिक्षा देता है।

वैष्णवधर्म में वह शक्ति निहित है, जिसके अपनाने से समस्त धर्मों का समादर एवं उसके प्रवर्तक श्रीविष्णु की प्रसन्नता से समस्त देवी-देवताओं की प्रसन्नता हो जाती है—

यथा तरोर्मूलनिषेचनेन तृप्यन्ति तत्स्कन्धभुजोपशाखाः ।

प्राणोपहाराच्च यथेन्द्रियाणां तथैव सर्वाहणमच्युतेज्या ॥¹

जिस प्रकार वृक्ष के मूल (जड़) में जल देने से उसकी शाखा, उपशाखा और पत्ते आदि सभी का पोषण हो जाता है और जैसे भोजन द्वारा प्राणों को तृप्त करने से समस्त इन्द्रियाँ परिपुष्ट हो जाती हैं, ठीक उसी प्रकार भगवान् श्रीविष्णु की पूजा से सभी देवगणों की पूजा हो जाती है।

अविरोध से सब अङ्गों का पालन करने के कारण वैष्णवधर्म सर्वोच्च अभयप्रद और वेद-पुराणादि शास्त्रों द्वारा सम्मत है। इस धर्म के सुरम्य मैदान में सभी एक साथ बैठ सकते हैं। वैष्णवधर्म वर्ण, आश्रम, जाति आदि की सीमा से बद्ध नहीं है। उसका क्षेत्र तो इनसे बहुत परे निकल गया है। वर्णाश्रम के पालन का अधिकार वर्णाश्रमियों पर ही है; पर वैष्णवधर्म-पालन का अधिकार प्रत्येक जन-साधारण को है।

वैष्णव-धर्म संकुचित धर्म नहीं, उसके दृष्टिकोण के अनुसार उसका विस्तार एवं प्रचार-प्रसार पूर्व से पश्चिम तथा उत्तर से दक्षिण आसेतुपर्यन्त सर्वत्र है। वैष्णवधर्म की महान्, विशाल सहृदयता का वर्णन करते हुए भागवतकार ने लिखा है—

किरातहूणान्धपुलिन्दपुल्कसा आभीरकङ्का यवनाः खसादयः ।

येऽन्ये च पापा यदुपाश्रयाश्रयाः शुद्ध्यन्ति तस्मै प्रभविष्णवै नमः ॥²

‘वैष्णवधर्म का समाश्रय ग्रहणकर किरात, हूण, आन्ध्र, पुलिन्द, पुल्कस, आमीर, कङ्क, यवन और खस आदि तथा अन्य और पापजातियाँ भी जिन भगवान् श्रीहरि के भक्तों का अवलम्बन (चरण-शरण) लेकर परम शुद्ध हो गयीं, उन भगवान् श्रीहरि को नमस्कार करते हैं।’

मुख्यतया वैष्णवों के तीन प्रधान कर्म हैं—

वैष्णवानां त्रयं कर्म दया जीवेषु नारद ।

श्रीगोविन्दे परा भक्तिस्तदीयानां सर्मर्चनम् ॥³

‘एक तो जीवों पर दया, दूसरे श्रीगोविन्द में पराभक्ति तथा तीसरा कर्म वैष्णवजन की सेवा।’ अतः वैष्णवजनों को इन तीनों कर्मों का यथेष्ट परिपालन करना चाहिये।

वैष्णवधर्म के मूल प्रवर्तक भगवान् श्रीविष्णु हैं, जो सकल सृष्टि के सर्जन-पालनहार हैं। अतएव उनका यह परमप्रिय वैष्णवधर्म भी सभी को हिंसा, छल, कपट, राग-द्वेष आदि से दूर रहने का उपदेश करते हुए चराचर के साथ एक दूसरे का हित-चिन्तन, उन्हें प्रेमसरिता में अवगाहन कराने के लिये उत्कण्ठित करता है।

भगवान् विष्णु ने ब्रह्माजी को वैष्णवजनों के लक्षणों का वर्णन करते हुए ‘पद्मपुराण’ में बताया है कि—

कामक्रोधविहीना ये हिंसादम्भविवर्जिताः ।

लोभमोहविहीनाश्च ज्ञेयास्ते वैष्णवा जनाः ॥

अमत्सरा दयायुक्ताः सर्वभूतहितैषिणः ।

सत्योक्तिभाषिणश्चैव विज्ञेयास्ते च वैष्णवाः ॥⁴

‘जो काम-क्रोधाधि से रहित, हिंसा, दम्भ (पाखण्ड) से वर्जित और लोभ तथा मोह से रहित हैं, उन्हीं को वैष्णव जानना चाहिये। मात्सर्य (जलन) रहित, दयायुक्त, सब जीवों के हितैषी और सत्यवक्ता मनुष्य ही वैष्णव जानने-योग्य हैं।’

वैष्णव-शिरोमणि देवर्षि श्रीनारदजी ने कर्मकाण्ड में अत्यन्त आसक्त राजा प्राचीनबर्हि को वैष्णवधर्म का सदुपदेश करते समय हिंसावृत्ति की निन्दा करते हुए आकाश की ओर अँगुली का संकेत कर यह बताया कि 'देखो, जिन-जिन पशुओं की तुमने हिंसा की है, वे तुम्हारी बाट देख रहे हैं कि यह कब मरकर आये और हम इससे अपना बदला लें।' इस सम्बन्ध में श्रीनारद जी ने एक विस्तृत कथानक सुनाकर राजा को घोर पतन की ओर ले जाने वाली हिंसामयी प्रवृत्ति से रोका और परमवैष्णव बनाकर सदा के लिये बन्धनमुक्त कर दिया। यह कथानक श्रीमद्भागवत के चतुर्थ स्कन्ध में 'पुरंजनोपाख्यान' के नाम से सुप्रसिद्ध है।

सम्पूर्ण वेद-मन्त्रों को मान्यता देकर समन्वयात्मक रूप से एकता का परिचय देने वाले स्वाभाविक भेदाभेद (द्वैताद्वैत) सिद्धान्त-प्रवर्तक श्रीसुदर्शनावतार आद्याचार्य जगद्गुरु भगवान् श्रीनिम्बार्क महामुनीन्द्र ने भी बताया है-

सर्वं हि विज्ञानमतो यथार्थकं श्रुतिस्मृतिभ्यो निखिलस्य वस्तुनः।

ब्रह्मात्मकत्वादिति वेदविन्मतं त्रिरूपतापि श्रुतिसूत्रसाधिता।।⁵

'श्रुति-स्मृतियों के प्रमाणों द्वारा यह सिद्ध है कि समस्त चराचर जगत् की अन्तरात्मा ब्रह्म है और त्रिरूपता (ब्रह्म-जीव-जगत्) भी श्रुति-स्मृतियों द्वारा सिद्ध है। अतः सभी विज्ञान ब्रह्मात्मक होने से यथार्थ (सत्य) हैं।'

भाव यह है कि समस्त चराचर जगत् ब्रह्म का अंश एवं परापरात्मिका प्रकृति (शक्ति) होने के कारण सत्य है, अतएव किसी भी प्राणी को दुःख पहुँचाना या उसके साथ विद्वेष करना, ईश्वर को ही दुःख पहुँचाना एवं उसके साथ विद्वेष करना है। जड़ वस्तुओं का भी दुरुपयोग करना निषिद्ध है। शास्त्र की आज्ञानुसार अचेतनतत्त्व में भी समादरणीयभाव रखना आवश्यक है। यही सच्ची अहिंसा है।

श्रीनिम्बार्क-सम्प्रदाय के आचार्यचरण श्रीरसिकराजराजेश्वर महावाणीकार अनन्तश्रीविभूषित जगद्गुरु श्रीहरिव्यासदेवाचार्य जी महाराज ने भी 'चटथावल' नामक ग्राम के एक मुखिया जागीरदार को जो कट्टर शाक्त था और समय-समय पर पुष्करूप से देवी जी को पशुबलि दिया करता था, इसी वैष्णवधर्म से परम प्रभावित कर वैष्णव बनाया। उसी अवसर पर देवी ने भी स्वयं आकर श्रीमहाराज से मन्त्र-दीक्षा ग्रहण की। धन्य है यह वैष्णवधर्म, जिसके द्वारा प्रभावित होकर देवी ने भी वैष्णवीदीक्षा ग्रहण की। यह प्रसिद्ध गाथा श्रीनाभास्वामीकृत 'भक्तमाल' नामक ग्रन्थ की प्रियादास जी रचित टीका में पढ़ने योग्य है। इनके सम्बन्ध में अन्यत्र भी बताया है-

महिमा विदित कहौ कहौं, देखत नगर मैंझार।

देवी को उपदेश दे, मेट्यौ पसु संहार।।⁶

यद्यपि अहिंसा धर्म का एक अङ्ग है; फिर भी इसके परिपालन से धर्म के सभी अङ्गों का सहज ही परिपालन हो जाता है। 'पातंजलयोगदर्शन' में बताया गया है-

'अहिंसाप्रतिष्ठायां तत्संनिधौ वैरत्यागः।'⁷

अर्थात् अहिंसा का परिपालन करने पर उसके आस-पास का वातावरण शुद्ध होकर वहाँ रहने वाले पशु-पक्षियों में भी पारस्परिक वैरभाव छूटकर मित्रभाव बन जाता है।

इस प्रकार वैष्णवधर्म में अहिंसा पर पूर्ण बल देकर उसके परिपालन का स्थान-स्थान पर उपदेश दिया गया है।

सन्दर्भ :

- 1.श्रीमद्भगवद्, 4 / 31 / 14
- 2.श्रीमद्भगवद्, 2 / 4 / 18
- 3.श्रीनारदपंचरात्र
- 4.पद्मपुराण
- 5.वेदान्तदशश्लोकी, 7
- 6.भक्तमाल, परमहंस-वंशावली, 32
- 7.पातञ्जलयोगदर्शन, 2 / 35

श्रीमद्भगवद्गीता के निष्काम कर्मयोग की उपादेयता

डॉ. भारत भूषण द्विवेदी

एसोसिएट प्रोफेसर (संस्कृत), बुद्ध विद्यापीठ महाविद्यालय, सिद्धार्थनगर, उत्तर प्रदेश।

Article Info

Volume 2 Issue 3

Page Number : 149-154

Publication Issue :

May-June-2019

Article History

Accepted : 20 June 2019

Published : 30 June 2019

शोध सारांश – श्रीमद्भगवद्गीता में मोक्ष या मुक्ति की प्राप्ति हेतु ज्ञानमार्ग, भक्तिमार्ग और कर्ममार्ग का उपदेश दिया गया है। भारतीय दर्शन में मुक्ति केवल शरीर त्याग के पश्चात् ही नहीं मानी गयी है, शरीरधारण के साथ भी मुक्ति की संकल्पना का विधान है। इस जीवन के रहते मुक्ति जीवनमुक्ति तथा शरीरत्याग के पश्चात् मुक्ति विदेहमुक्ति कही गयी है। परन्तु शरीरधारण करते हुए भी मुक्ति कैसे संभव हो सकती है, इसके लिए भगवान श्रीकृष्ण ने ज्ञानमार्ग, भक्तिमार्ग तथा कर्ममार्ग का विस्तृत वर्णन किया है। यद्यपि मुक्ति हेतु तीनों मार्गों में कोई तात्त्विक विरोध नहीं है, फिर भी एक साधारण संसारी व्यक्ति के लिए कर्मयोग का मार्ग अपेक्षाकृत सरल और सुगम मार्ग के रूप में प्रस्तुत किया गया है। कर्मयोग को गीता में 'निष्काम कर्मयोग', 'बुद्धियोग' अथवा केवल 'योग' के नाम से भी कहा गया है। 'योगः कर्मसु कौशलम्' कर्मयोग का प्रसिद्ध वाक्य है। व्यक्ति जीवन धारण करने के साथ ही अपने सभी कर्तव्यों का निर्वहण करते हुए भी इस मार्ग पर चलकर परम् शान्ति का अनुभव करते हुए मुक्त हो सकता है। इस प्रकार निष्काम कर्मयोग का मार्ग व्यावहारिक दृष्टि से अधिकाधिक लोगों के लिए सुलभ मार्ग सिद्ध होता है। इस मार्ग पर चलने वाला व्यक्ति जीवनमुक्ति की दशा में स्थित रहते हुए परम् आनन्द प्राप्त करता हुआ शरीर त्याग के बाद विदेहमुक्ति की अवस्था को प्राप्त हो जाता है तथा पूर्णतया जीवन मृत्यु के बन्धन से मुक्त हो जाता है।

मुख्य शब्द— निष्काम, कर्मयोग, श्रीमद्भगवद्गीता मुक्ति ज्ञानमार्ग, भक्तिमार्ग।

श्रीमद्भगवद्गीता में भगवान श्रीकृष्ण ने कर्मयोग के विषय में विस्तार से उपदेश दिया है। मनुष्य स्वभावतः प्राचीन काल से ही सांसारिक दुखों से मुक्ति तथा आनन्द की प्राप्ति हेतु प्रयत्नशील रहा है। वस्तुतः वह किस मार्ग पर चलकर अपने जीवन को आनन्दमय बना सके, यह चिन्तन ज्ञानियों, ऋषि-मुनियों के द्वारा लगातार की जाती रहीं। इसी क्रम में श्रीमद्भगवद्गीता में भगवान श्रीकृष्ण ने तीन मार्गों का वर्णन किया है— ज्ञानमार्ग, भक्तिमार्ग तथा कर्ममार्ग। गीता में ज्ञान, कर्म और भक्ति का अनुपम समन्वय है। ईश्वर को ज्ञान से अपनाया जा सकता है, कर्म से अपनाया जा सकता है तथा भक्ति से भी अपनाया जा सकता है। इस प्रकार तीनों मार्गों से लक्ष्य ईश्वर तक पहुँचा जा सकता है। जिस प्रकार विभिन्न रास्तों से चलकर एक लक्ष्य पर पहुँचा जा सकता है, उसी प्रकार विभिन्न मार्गों से ईश्वर की प्राप्ति संभव है। इन तीनों मार्गों में वस्तुतः कोई विरोध नहीं है बल्कि व्यक्ति की परिस्थिति और सामर्थ्य के अनुरूप मार्ग का चयन करने के लिए भगवान के द्वारा उपदेशित किया गया है। व्यक्ति अपनी क्षमता व सामर्थ्य के बल पर उचित मार्ग का चयन कर परम् पुरुषार्थ मोक्ष को पाने का अधिकारी बन सकता है। इनमें से ज्ञानमार्ग ज्ञानियों के लिए विहित है। जो लोग अपने ज्ञान के सामर्थ्य से आत्मा तथा परमात्मा के एकत्व तथा शरीर एवं आत्मा के पृथक्त्व को अनुभूत कर सकते हैं, उन के लिए ही ज्ञानमार्ग का विधान है। ज्ञानमार्ग को ही सांख्य मार्ग भी कहा गया है। इस ज्ञानमार्ग अथवा सांख्यमार्ग में देह और देही सम्बन्धी तत्त्वज्ञान की बातें हैं जो 'क्षुरस्य धारा निशिता दुरत्यया' है, अतएव साधारण मानवों के लिए अगम्य है। दूसरे, जिस व्यक्ति पर ईश्वरीय कृपा के फलस्वरूप हृदय में परमात्मा के प्रति भक्ति का उदय हो, उसके लिए ही भक्तिमार्ग का आलम्बन परमानन्द की प्राप्ति कराने वाला हो

सकता है। इसके लिए भी विद्वन्मंडली में दो न्याय प्रचलित हैं— मार्जारशावकन्याय तथा मर्कटशावकन्याय। **मार्जारशावकन्याय** को मानने वाले के अनुसार जिस प्रकार मार्जार अर्थात् बिल्ली अपने शावक अर्थात् बच्चे को अपने दाँतों से उठाकर संकटों से परे ले जाती है, भगवान भी स्वयं अपने भक्त को भवसागर के बन्धनों से मुक्त करते हैं। अर्थात् भक्त को किसी प्रकार के प्रयत्न की आवश्यकता नहीं होती है, जब भगवत्कृपा होगी तो स्वयं ही उस भक्त का कल्याण हो जाएगा। **मर्कटशावकन्याय** को मानने वालों के अनुसार जिस प्रकार मर्कट अर्थात् बन्दर अपने शावक को संकट से बचाने के लिए स्वयं कुछ नहीं करता, बल्कि उसका शावक अर्थात् बच्चा स्वयं ही अपने प्रयास से उसे पकड़कर संकट से पार हो जाता है, उसी प्रकार भक्त भी यदि अपने से प्रयत्न करे तथा भगवान को सहारा बना ले तो सांसारिक दुःखों से पार होकर मुक्त हो सकता है। दोनों ही स्थितियों में मुक्ति पाना थोड़ा असंभव प्रतीत होता है, क्योंकि पहले न्याय वाले के अनुसार यदि किसी पर भगवान स्वयं कृपा न करें तो उसके लाख प्रयत्न के बाद भी उसकी मुक्ति संभव नहीं है। जबकि दूसरे न्याय के अनुसार भगवान चाहें भी परन्तु व्यक्ति स्वयं प्रयास न कर घोर पापकर्मों में प्रवृत्त रहे तो भी उसकी मुक्ति संभव नहीं है। ऐसी स्थिति में **मानवशावकन्याय** को मानने में कोई आपत्ति नहीं है। अर्थात् जिस प्रकार मानव अपने बच्चे को संकटों से बचाने के लिए स्वयं भी प्रस्तुत रहता है तथा बच्चा भी अपना प्रयास करता है। इसी प्रकार भक्त जब योगसाधना आदि का अनुपालन करते हुए भगवान के प्रति अनन्यभाव रखता है तब भगवान भी उसके लिए हर क्षण तत्पर रहते हैं। यहीं तो भक्तिमार्ग का रहस्य है। स्वयं श्रीकृष्ण ने कहा है—

अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।

तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥¹

परन्तु इन दोनों मार्गों के अतिरिक्त भगवान ने तीसरे मार्ग 'कर्ममार्ग' का व्यापक उपदेश दिया है। वस्तुतः समाज में बहुलता वैसे लोगों की देखी जाती है, जो प्रतिक्षण अपने दैनिक कर्तव्यों का पालन करने में लगे हुए हैं। प्रश्न उठता है कि क्या ऐसे लोगों को भी सांसारिक दुःखों से मुक्ति तथा परमानन्द की प्राप्ति हो सकती है? क्या जीवन के परम उद्देश्य मोक्ष की प्राप्ति हेतु वे भी अधिकारी हो सकते हैं। ऐसे ही लोगों के प्रतिनिधिस्वरूप अर्जुन को मानते हुए भगवान श्रीकृष्ण कर्ममार्ग का उपदेश देते हैं, जिसके माध्यम से साधारण संसारी व्यक्ति भी अपने कर्मों को करते हुए मोक्ष का अधिकारी बन सके।

वस्तुतः किसी भी कर्म को करने पर व्यक्ति कर्मफल के हेतु का भागी बनता है। अर्थात् यदि वह अच्छा कर्म करता है तो उससे प्राप्त होने वाले फल पुण्य को प्राप्त करता है और यदि बुरा कर्म करता है तो उससे प्राप्त होने वाले फल पाप को प्राप्त करता है। ऐसी स्थिति में दोनों ही प्रकार से व्यक्ति कर्मफल (पुण्य अथवा पाप) के बन्धन में बँध जाता है। परिणामस्वरूप जन्म और मृत्यु के चक्र से मुक्त नहीं हो पाता। फिर उसी कर्म को किस रूप में किया जाय कि वह बन्धन से मुक्त होकर मोक्ष को प्राप्त कर सके? इस जन्म में भी सांसारिक बन्धनों से मुक्त रहते हुए, परम् आनन्द को प्राप्त करते हुए, शरीरत्याग के उपरान्त परम् गति मोक्ष को प्राप्त कर सके? इसके लिए भगवान ने निष्काम कर्म का आश्रय लेने को कहा है—

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पुरुषः ॥²

तत्त्वज्ञान की प्राप्ति में सोपानस्वरूप निष्कामकर्म का मार्ग ऐसा मार्ग है जिस पर चलना कभी व्यर्थ नहीं जाता। इस का अभ्यास भेदबुद्धि पर आधारित सकाम कर्ममार्ग को व्यर्थ समझने से ही होता है। भोग तथा ऐश्वर्यों में आसक्त तथा उसी से जिसके मन का हरण कर लिया गया हो, ऐसा व्यक्ति कर्मयोगी नहीं हो सकता, क्योंकि सांसारिक प्रलोभनों में उलझी हुई उसकी बुद्धि एक निश्चयवाली नहीं हो पाती —

भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयापहतचेतसाम् ।

व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥³

जब मनुष्य अपने जीवन के सकुशल संचालन के लिए आजीविका का पालन करते हुए, उस कर्म से प्राप्त होने वाले फल की कामना से रहित होकर, केवल अपने कर्म को सर्वस्व समझकर अनासक्त भाव से अपना कर्म करता है, वही उसके लिए कल्याण का मार्ग है।

श्रीकृष्ण ने संसारी जीवों का प्रतिनिधित्व करने वाले अर्जुन को कर्मसिद्धान्त के सम्बन्ध में चार आधारभूत बातों को बताया है— 1. मनुष्य का अधिकार केवल कर्म करने का है। 2. उस कर्म का फल उसकी इच्छा के अनुसार मिले, यह उसके अधिकार में नहीं है। 3. मनुष्य को कर्मफल का कारण नहीं बनना चाहिए। 4. न ही, कर्मों को निष्प्रयोजन समझकर निकम्मा बन जाना चाहिए—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।

मा कर्मफलहेतुर्भूः मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥⁴

यदि यह कोई कहे कि जब फल की कामना ही नहीं होगी तो व्यक्ति कर्म ही क्यों करेगा? इसका उत्तर यह है कि विना कर्म किये इस संसार में कोई व्यक्ति रह ही नहीं सकता। कर्म तो करना ही है। सभी व्यक्ति प्रकृति के तीन गुणों से प्रेरित होकर अपने कर्मों को करते ही हैं—

न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्।

कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥⁵

साथ ही कर्मों को न करने वाले व्यक्ति की शरीर यात्रा का पूर्ण होना संभव नहीं है। इसीलिए अर्जुन को अपना कर्म करने के लिए प्रेरित करते हुए श्रीकृष्ण कहते हैं—

नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः।

शरीरयात्रापि च ते न प्रसिध्येदकर्मणः ॥⁶

कर्मों को हमें किस प्रकार से करना चाहिए कि उसके फल के बन्धन से व्यक्ति मुक्त रहे? वस्तुतः कर्मों को करने के पीछे हमारी इन्द्रियाँ जुड़ी रहती हैं। हम राग और द्वेष के वशीभूत होकर अपनी इन्द्रियों द्वारा कर्मों के प्रति प्रवृत्त होते हैं। यहीं बन्धन का कारण है। इसके लिए भगवान कहते हैं—

रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन्।

आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥⁷

रागद्वेषादि द्वन्द्वों की भूमिका पर प्रतिष्ठित होने के कारण सकाम कर्म मनुष्य को सुख—दुःख, पाप—पुण्य आदि द्वन्द्वों में डालते हैं, जबकि निष्काम भावना से उन्हीं कर्मों को करता हुआ मनुष्य इन द्वन्द्वों से मुक्त रहता हुआ परम् शान्ति का अनुभव करता है। इसका प्रत्यक्ष उदाहरण वर्तमान न्यायिक सन्दर्भ में देखने को मिलता है। मान लीजिए किसी व्यक्ति के द्वारा किसी की हत्या हो जाती है। न्यायिक प्रक्रिया के अन्तर्गत उस व्यक्ति के इस कृत्य की विवेचना होती है। निश्चित रूप से हत्या जैसे जघन्य अपराध के लिए उसे कानून की धारा 302 के अन्तर्गत आजीवन कारावास या फांसी की सजा हो सकती है। परन्तु उस मुजरिम का वकील न्यायालय में यह सिद्ध करने का प्रयास करता है कि यह हत्या उस व्यक्ति के द्वारा जानबूझ कर नहीं की गयी है, बल्कि अनजाने में हो गयी है। यहाँ जानबूझ कर हत्या तथा अनजाने में हुयी हत्या में क्या अन्तर है। हत्या तो हत्या है। अन्तर है, यही तो वह वकील सिद्ध करने का प्रयास करता है। जानबूझ कर की गयी हत्या में हत्यारे की कामना (Intention) उस कृत्य के साथ जुड़ी हुयी है, जबकि अनजाने में हुयी हत्या में हत्या करने वाले की इच्छा उस कृत्य के साथ नहीं जुड़ी हुयी है। इच्छा जुड़ा होना सकाम कर्म है जबकि इच्छा का न जुड़ा होना निष्काम कर्म है। जैसे ही सिद्ध हो जाता है कि हत्या होने में हत्या करने वाले की कामना या इच्छा नहीं थी, केस कमजोर पड़ जाता है, परिणामस्वरूप उस व्यक्ति पर आईपीसी की धारा 302 की जगह धारा 304 के तहत अपेक्षाकृत हल्की सजा दी जाती है। इस प्रकार धारा 304 के मामले में आरोपी को दंड तो दिया जाता है, किन्तु इस धारा में धारा 302 के अपराध से कम दंड देने का प्रावधान दिया गया है। इससे बढ़कर निष्काम कर्म का वर्तमान समय में कोई उदाहरण नहीं हो सकता। इस प्रकार सकामकर्म निष्कामकर्म की अपेक्षा हीन कोटि का है, अतएव हेय है। यदि राग और द्वेष दोनों से रहित होकर इन्द्रियों को अपन वश में रखकर व्यक्ति किसी कर्म को करता है तो वहीं बन्धनों से मुक्त होकर परम् आनन्द को प्राप्त करता है। कामनापूर्वक कर्म करने वाले की अपेक्षा कामना आदि से रहित होकर उसी कर्म को करने वाला व्यक्ति मोक्ष पाने का अधिकारी होता है—

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा निमम्यारभतेऽर्जुन।

कर्मन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ।⁸

कर्माँ को करने की कुशलता का नाम ही कर्मयोग है। सकामभावना से फल की लिप्सा से कर्माँ को करने वाला दुःखों से मुक्त नहीं हो पाता, जबकि निष्कामभावना से फल की ईच्छा से रहित होकर किया जाने वाला कर्म बन्धनों से मुक्ति देने वाला होता है। इसीलिए भगवान श्रीकृष्ण ने कहा है कि निष्काम कर्मयोग वाली बुद्धि से किया जाने वाला कर्म पाप और पुण्य रूपी दोनों प्रकार के फलों के बन्धन से रहित होता है। यही कर्मयोग है, यही कर्मकौशल्य है—

बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते ।

तस्माद् योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् ।⁹

कर्मयोग के रास्ते पर चलने वाले व्यक्ति को सर्वप्रथम अपनी बुद्धि को समत्व वाली बुद्धि के रूप में प्रतिष्ठित करनी होगी। इसके लिए उसे सुख दुःख, हानि लाभ, जय पराजय आदि द्वन्द्वों से अपनी बुद्धि को अप्रभावित रखते हुए समता की भावना से युक्त करनी होगी। क्योंकि समत्व बुद्धि की भावना के बिना कर्मयोग के पथ पर चला नहीं जा सकता। इसीलिए भगवान श्रीकृष्ण अर्जुन के माध्यम से साधारण संसारी व्यक्ति को आसक्ति का परित्याग करते हुए सिद्धि अथवा असिद्धि दोनों ही स्थितियों में समान रहते हुए अपने कर्म को करने के लिए कहते हैं—

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय ।

सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ।¹⁰

कामना का सीधा सम्बन्ध मन से है। इच्छाएँ मन में उत्पन्न होती हैं। उन इच्छाओं की पूर्ति हेतु मन इन्द्रियों को अभिप्रेरित करता है। निष्काम कर्म के मार्ग पर चलने वाले को सर्वप्रथम अपने मन पर नियंत्रण करना आवश्यक होता है। परन्तु मन इतना चंचल और ताकतवर होता है कि आसानी से नियंत्रण में नहीं आ पाता। अर्जुन ने भगवान के समक्ष उसके नियंत्रण की कठिनता का उल्लेख किया है—

चंचलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ।

तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ।¹¹

मन पर नियंत्रण न होने पर इन्द्रियाँ मन को अपने पीछे पीछे विषयों की ओर दौड़ाती रहती हैं जिस तरह से नदी में नाव को तेज हवा अपनी इच्छानुसार हिचकोले खाने पर विवश कर देता है। इसलिए कर्मयोग के मार्ग पर चलने वाले को सबसे पहले इन्द्रियों को उनके विषयों से खींचकर अन्तर्मुखी करना आवश्यक होता है—

तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ।¹²

इन्द्रियों को विषयों से विमुख कर नियन्त्रित करने की प्रक्रिया को कछुए के उदाहरण से समझा जा सकता है। जिस प्रकार कछुआ अपने हाथ पैर आदि समस्त अंगों को समेटकर अपने कवच के अन्दर कर लेता है, उसी प्रकार कर्मयोग के पथ पर चलने वाला अपने समस्त इन्द्रियों को बाहरी विषयों से विमुख कर लेता है। कभी कभी ऐसा होता है कि इन्द्रियों को खींच लेने के बाद भी मन उन उन विषयों की ओर जाने की चेष्टा करता है। जैसे कोई उपवास किया हुआ व्यक्ति भोजन से विमुख तो रहता है, परन्तु उसका मन खाने को देखकर ललचता रहता है। यह ठीक नहीं है। इन्द्रियों के साथ साथ मन का भी नियंत्रण आवश्यक है तभी व्यक्ति कर्मयोग में स्थित हो सकता है—

तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः ।

वशे कि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ।¹³

व्यक्ति को निष्काम मार्ग का अनुसरण क्योंकर करना चाहिए। इसके लिए कामना से युक्त होकर कर्म करने पर होने वाली दुर्गति का उल्लेख करना भी जरूरी है। इसके लिए भगवान सकाम भावना से कर्म करने वाले के पतन की पूरी शृंखला का उल्लेख करते हुए कहते हैं कि जो लोग अपने कर्माँ को कामना के वशीभूत होकर करते हैं, वे विनाश को प्राप्त होते हैं—

ध्यायतो विषयान्पुंसः सङ्गस्तेषूपजायते ।
 सङ्गात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥
 क्रोधात्भवति संमोहः सम्मोहात्स्मृतिविभ्रमः ।
 स्मृतिभ्रंशाद् बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥¹⁴

इस प्रकार सकाम कर्म मानव को बन्धन की ओर ले जाता हुआ पतन को प्राप्त कराता है, इसलिए हेय है। इसके विपरीत निष्काम कर्म मानव को परब्रह्म परमात्मा के पास शीघ्र ही पहुँचा देता है – योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चिरेणाधिगच्छति।¹⁵ जहाँ निष्काम भावना है, वहाँ शाश्वत शान्ति है, कल्याण है। परन्तु जहाँ सकाम भावना है, वहाँ सांसारिकता है, बन्धन है, पुनर्जन्म रूपी सुख दुःख की नित्यता है। इसलिए कर्मों को करते हुए जल और कमल के पत्ते के सम्पर्क की तरह उन कर्मों में लिप्त नहीं होना चाहिए। अनासक्त भाव से ब्रह्मार्पण बुद्धि से कर्मों को करने में कोई दोष नहीं है, कोई बन्धन नहीं है—

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः ।
 लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा ॥
 युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।
 अयुक्तः कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥¹⁶

गीता में बार बार दोहराया गया है कि कर्म से संन्यास न लेकर कर्म के फलों से संन्यास लेना चाहिए। कर्म का प्रेरक फल नहीं होना चाहिए। अर्जुन के पूछने पर कि कर्मों के संन्यास और निष्काम कर्मयोग में कौन उत्तम और कल्याणकारी है। श्रीकृष्ण कहते हैं कि कर्मों का संन्यास और निष्काम कर्मयोग यह दोनों ही परम कल्याण करने वाले हैं परन्तु उन दोनों में भी कर्मों के संन्यास से निष्काम कर्म योग श्रेष्ठ है—

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।
 तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥¹⁷

कर्मयोग में कर्मफल के त्याग का आदेश प्राप्त होता है, फिर भी उस त्याग में इन्द्रियों का दमन नहीं है, बल्कि उन्हें विवेक के मार्ग पर नियन्त्रित करके चलने देना है। प्रो० हिरियन्ना के शब्दों में गीता कर्मों के त्याग के बदले कर्म में त्याग का उपदेश देती है— *Gita teaching stands not for renunciation of action but for renunciation in action* (*Outlines of Indian Philosophy. page 121*) । राधाकृष्णन ने भी कर्मयोग को गीता का मौलिक उपदेश कहा है – *The whole setting of Gita points out that it is an exhortation to action* (*Indian Philosophy. Vol. 1, page 564*) । लोकमान्य तिलक के अनुसार गीता का मुख्य उपदेश कर्मयोग ही है। पाश्चात्य दार्शनिक काण्ट ने भी गीता के कर्मयोग की तरह ही कर्त्तव्य को कर्त्तव्य के लिए (*Duty for the Sake of Duty*) करने को कहा है। कर्त्तव्य कर्त्तव्य के लिए का अर्थ है कि मानव को कर्त्तव्य करते समय कर्त्तव्य के लिए तत्पर रहना चाहिए। कर्त्तव्य का पालन करते समय फल की आशा भाव छोड़ देना चाहिए। यद्यपि ज्ञान, कर्म और भक्ति इन तीनों मार्गों में कोई विरोध नहीं है। ज्ञानात्मक पहलू के अनुरूप गीता का ज्ञानमार्ग है। भावनात्मक पहलू के अनुरूप गीता का भक्ति मार्ग है तथा क्रियात्मक पहलू के अनुरूप गीता को कर्ममार्ग है। फिर भी, यह कहा जा सकता है कि साधारण संसारी व्यक्ति के लिए कर्मयोग का मार्ग श्रेयस्कर तथा सुगम है। हम सभी अपने अपने दैनिक कर्त्तव्य कर्मों को, भगवदर्पण बुद्धि से निष्काम भाव से करते हुए, अनायास उपस्थित रागद्वेषादि द्वन्द्वों से अपने को अप्रभावित रखते हुए, इच्छा रहित होकर इन्द्रियों को स्वाभाविक रूप से विषयों में विचरन करने देते हुए भी यदि सम्पन्न करते हैं तो इस संसार में रहते हुए परम् शान्ति का अनुभव प्राप्त करेंगे तथा शरीर यात्रा पूर्ण करने के उपरान्त परम् गति मोक्ष को प्राप्त कर सकते हैं।

सन्दर्भसंकेतसूची :-

- | | |
|---------------------------|------------------------------|
| 1. श्रीमद्भगवद्गीता 9/22 | 2. श्रीमद्भगवद्गीता 3/19 |
| 3. श्रीमद्भगवद्गीता 2/44 | 4. श्रीमद्भगवद्गीता 2/47 |
| 5. श्रीमद्भगवद्गीता 3/5 | 6. श्रीमद्भगवद्गीता 3/8 |
| 7. श्रीमद्भगवद्गीता 2/64 | 8. श्रीमद्भगवद्गीता 3/7 |
| 9. श्रीमद्भगवद्गीता 2/50 | 10. श्रीमद्भगवद्गीता 2/48 |
| 11. श्रीमद्भगवद्गीता 6/34 | 12. श्रीमद्भगवद्गीता 2/68 |
| 13. श्रीमद्भगवद्गीता 2/69 | 14. श्रीमद्भगवद्गीता 2/62,63 |
| 15. श्रीमद्भगवद्गीता 5/6 | 16. श्रीमद्भगवद्गीता 5/10,12 |
| 17. श्रीमद्भगवद्गीता 5/2 | |

सन्दर्भग्रन्थसूची

1. भारतीय दर्शन की रूपरेखा— प्रो० हरेन्द्र प्रसाद सिन्हा, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली
2. भारतीय दर्शन (आलोचन एवं अनुशीलन)— चन्द्रधर शर्मा, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली
3. संस्कृतनिबन्धशतकम् — डॉ. कपिलदेव द्विवेदी, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी
4. श्रीमद्भगवद्गीता — श्रीमद् ए. सी. भक्तिवेदान्त, भक्तिवेदान्त बुक ट्रस्ट, मुंबई
5. भारतीय दर्शन की रूपरेखा — आचार्य बलदेव उपाध्याय, चौखम्भा ओरियेन्टलिया, दिल्ली
6. भारतीय दर्शन का इतिहास— डॉ. सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर
7. भारतीय दर्शन (ऐतिहासिक और समीक्षात्मक विवेचन)— डॉ. नन्द किशोर देवराज, उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ
8. कर्मयोग — श्री अश्विनी कुमार दत्त, हिन्दी पुस्तकभवन, कलकत्ता

माण्डूक्योपनिषद् में ओंकार तत्त्व सुभाष सिंह

शोधच्छात्र, संस्कृत विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज, उत्तर प्रदेश।

Article Info

Volume 2 Issue 3

Page Number : 155-161

Publication Issue :

May-June-2019

Article History

Accepted : 20 June 2019

Published : 30 June 2019

सारांश— भारतीय विचारधारा के विकासक्रम में उपनिषद् दर्शन का महत्वपूर्ण स्थान है। भारतीय दर्शन की लगभग सभी चिंतन पद्धतियों का मूल उपनिषद् में पाया जाता है। वेद के चार भागों संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद् में परिगणित होने से उपनिषद् को भी वेद के नाम से जाना जाता है।

प्रमुख शब्द—ओंकार, ब्रह्म, आगम, वैतथ्य, अद्वैत, अलातशान्तिप्रकरण, जीव, माया।

माण्डूक्योपनिषद्, जो प्राचीन उपनिषदों में अन्तिम है, परवर्ती वेदान्त दर्शन के मूल सिद्धान्तों की स्थापना करने की दृष्टि से महत्वपूर्ण है। यह उपनिषद् चार प्रकरणों में विभाजित है, आगमप्रकरण, वैतथ्यप्रकरण, अद्वैतप्रकरण और अलातशान्तिप्रकरण। आगम प्रकरण के अन्तर्गत ओंकार तत्त्व का विधिवत् विवरण प्राप्त होता है। माण्डूक्योपनिषद् ओंकार तत्त्व को तीन मात्राओं में विभाजित करता है। जिसमें अ, उ और म् ये तीन मात्रायें हैं। मात्रा शब्द माप के अर्थ में प्रयुक्त होता है। यहाँ अ, उ और म् मात्रायें जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति के बोधक हैं। इन तीनों अवस्थाओं के अतिरिक्त एक चौथी अवस्था तुरीय अवस्था की भी कल्पना की गयी है, जो कि ओंकार की मात्राहीन अवस्था है। मानसिक स्थिति की इन विविध अवस्थाओं के अनुरूप ही ओंकार की मात्राओं को व्यवस्थित किया है, साथ ही उसी के अनुरूप आत्मन् के विविध प्रकार माने गये हैं। जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय अवस्था माण्डूक्योपनिषद् की मौलिक कल्पना मानी जाती है। माण्डूक्य का मत है कि इन चार मानसिक अवस्थाओं के अनुरूप ही परमात्मा के चार पक्ष हैं जिसमें अन्तिम तुरीय अवस्था ही सत्य है, जो कि ईश्वर की सगुण अवस्था से भी परे की अवस्था है। शंकराचार्य ने इस तुरीय अवस्था को अमृत, अजन्मा मानते हुए परम सत्य स्वीकार किया है, 'माया संख्यातुरीयं परममृतमजं ब्रह्म यत्तन्नतोऽस्मि।

माण्डूक्योपनिषद् के प्रथम मन्त्र में ॐ शब्द को अक्षर तत्त्व कहा गया है। अक्षर वह है जिसका कभी क्षय नहीं होता है। इसके अतिरिक्त समस्त पदार्थों में निरन्तर परिवर्तन होता रहता है। इसलिये संसार शब्द की व्युत्पत्ति की जाती है, 'संसरति इति संसारः' अर्थात् जिसमें निरन्तर परिवर्तन हो रहा है वह संसार है। यह संसार दो रूपों में दिखायी देती है एक जड़, दूसरा चेतन। सांख्य दर्शन में चेतन तत्त्व को पुरुष तथा जड़ या अचेतन तत्त्व को प्रकृति कहा गया है। अचेतन जगत् में निरन्तर परिवर्तन अर्थात् उसके

वर्तमान रूप का क्षय होता रहता है। दूसरा तत्त्व चेतन तत्त्व है जिसमें कोई परिवर्तन नहीं होता है। वह सदैव एक सा रहता है, 'अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं तथारसं नित्यमगन्धवच्च यत्।

माण्डूक्योपनिषद् के प्रथम मन्त्र में ओंकार की सर्वात्मकता प्रतिपादित की गयी है। जिसमें ओंकार को ही सब कुछ बताया गया है। जो अभिधेय रूप समस्त पदार्थ समूह है वह अपने अभिधान से अभिन्न होने के कारण तथा सम्पूर्ण अभिधान भी ओंकार से अभिन्न होने के कारण यह सब ओंकार ही है। परब्रह्मन् भी अभिधान-अभिधेय रूप उपाय के द्वारा ही जाना जाता है। इसलिये वह भी ओंकार ही है।

माण्डूक्योपनिषद् में आत्मन् को चार पादों वाला बताया गया है, जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय। इसमें जागरित स्थान को बहिष्प्रज्ञ, सात अंग वाला, 19 मुखों वाला तथा स्थूल पदार्थों का भोग करने वाला कहा है। बहिष्प्रज्ञ का अर्थ है अपने अतिरिक्त बाह्य पदार्थों का ज्ञान रखने वाला अर्थात् अविद्या से प्रभावित बुद्धि बाह्य विषय से सम्बन्ध रखने वाली होती है। इसे ही जागरित स्थान कहा गया है। जागरित अवस्था जिसका स्थान है चेतना की वह अवस्था जागरित स्थान कहा जाता है। यह वैश्वानर सात अंगों वाला है शंकराचार्य के अनुसार द्युलोक वैश्वानर आत्मा का सिर है, सूर्य नेत्र है, वायु प्राण है, आकाश मध्यस्थान देह है, अन्न का कारण रूप जल ही मूत्र स्थान है और पृथ्वी ही चरण है। जैसा वि छान्दोग्योपनिषद् में कहा गया है, 'तस्य ह वा एतस्यात्मनो वैश्वानरस्य मूर्ध्व सुतेजाश्चक्षुर्विश्वरूपः प्राणः पृथग्वर्त्मात्मा संदेहो बहुलो वस्तिरेव रयिः पृथिव्येव पादौ।' इन सात अंगों के कारण वैश्वानर को सप्तांग कहा गया है। जागरित अवस्था में आत्मन् इन्द्रियों के माध्यम से विषयों का भोग करती है। आत्मा की यह अवस्था अधोऽवस्था होती है। इस अवस्था में आत्मन् को अपने स्वरूप का भान नहीं रहता है। आत्मन् पर बाह्य विषयों का प्रभाव अधिक होता है। इसीलिये जागरित स्थान आत्मन् को बहिष्प्रज्ञ कहा जाता है।

इस वैश्वानर को 19 मुखों वाला कहा गया है जिसमें कर्मेन्द्रिय और ज्ञानेन्द्रिय को मिलाकर दश, पंच प्राण तथा मनस्, बुद्धि, चित्त, अहंकार को मिलाकर 19 हुए। उपलब्धि का द्वार होने के कारण इन्हें मुख कहा गया है। इन 19 मुखों के द्वारा बहिष्प्रज्ञ वैश्वानर बाह्य स्थूल विषयों का उपभोग करता है। इसीलिये इसे स्थूलभुक् कहा जाता है। विषयों का भोग करने से विषयों की आशक्ति आत्मन् में बनी रहती है। इस आशक्ति के कारण ही आत्मन् नाना देहों को धारण करती है। आत्मन् की यह जागरित स्थान अवस्था ही अनेक प्रकार के जन्मों का कारण बनती है। इसीलिये इसे वैश्वानर कहा जाता है। शंकराचार्य ने वैश्वानर की व्युत्पत्ति दी है, 'विश्वेषां नराणामनेकधा नयनाद्वैश्वानरः' अर्थात् सम्पूर्ण नरों को अनेक प्रकार की योनियों में वहन करने के कारण वैश्वानर कहलाता है। अन्य देहों का ज्ञान होने से पहले इस देह का ज्ञान होना आवश्यक है, 'प्रणवशब्द एव पन्था'

इस ओंकार का द्वितीय पाद स्वप्न स्थान वाला कहा गया है। क्योंकि इस स्थिति में आत्मन् स्वप्न जगत् के विषयों का अनुभव करता है। जाग्रत् अवस्था में बुद्धि बाह्य विषयों का ज्ञान प्राप्त कर मनस् पर

उस ज्ञान का संस्कार छोड़ देती है। पुनः स्वप्नकाल में मनस् में उन वासनाओं का स्फुरण होता है। यह ज्ञान स्थूल विषयों का नहीं होता है, अपितु यह ज्ञान स्वप्न जगत् का तथा प्रकाश स्वरूप होता है। मनस् से प्रकाश रूप में वासनाओं के स्फुरण का कारण अविद्या, कामना और सकाम कर्म है। इन्हीं तीनों के कारण मनस् स्वप्नावस्था को प्राप्त होता है। यही कारण है कि अविद्या, कामना के नष्ट हो जाने पर पुरुष स्वप्न से अतीत हो जाता है। इन्द्रियों की अपेक्षा मनस् के आन्तरिक होने के कारण इसे अन्तःकरण के अन्तर्गत रखा गया है। मनस् का सम्बन्ध पंचज्ञानेन्द्रियों से होने के कारण कठोपनिषद् में मनस् को इन्द्रिय रूपी घोड़ों का लगाम कहा गया है। क्योंकि मनस् पंच ज्ञानेन्द्रियों से जुड़ी होती है। यह आत्मन् मनस् के साथ एकीभाव को प्राप्त होकर स्वप्न जगत् के विषयों का भोग करता है, अतः अन्तःप्राज्ञ कहलाता है। ओंकार का तीसरा पाद सुषुप्त पाद कहा जाता है। सुषुप्ति पुरुष की वह अवस्था होती है, जिसमें किसी प्रकार का न स्वप्न होता है न ही कोई कामना ही होती है। सुषुप्ति स्थान में आत्मन् की जो चेतना होती है। वह सुषुप्त स्थान कहलाता है। इस अवस्था में स्वप्नगत ज्ञान और जागरत का ज्ञान सबका तमोगुण के कारण एकीभाव हो जाता है, जैसे अन्धकार में वस्तुओं का एकीभाव प्राप्त हो जाता है। इसी कारण इस चेतना को एकीभूत कहा जाता है। जाग्रत और स्वप्न जगत् का ज्ञान घनीभूत हो जाने से इसे प्रज्ञानघन कहा जाता है। सुषुप्तावस्था के आनन्द बहुल होने के कारण यह आनन्दमय कहा जाता है। फिर भी आनन्द की आत्यन्तिकता न होने से यह स्थिति केवल आनन्द की स्थिति नहीं है।

यह चेतना आनन्द का भोक्ता होने के कारण आनन्दभुक् कहा जाता है। सुषुप्तावस्था में भी भोक्ता और भोग की स्थिति बनी रहती है। दोनों में एकीभाव प्राप्त नहीं होता है। इसीलिये जागने के उपरान्त 'मै आनन्द पूर्वक सोया' का भान होता है। न कि मै आनन्द रूप था ऐसा भान होता है। ज्ञान मात्र रूप जो ओंकार का चौथा रूप है वह इसी सुषुप्ति अवस्था का असाधारण रूप होता है। इसी कारण उपचार से (गौण रूप में) इसे भी प्राज्ञ कहा जाता है। (इस गौण रूप प्राज्ञ का सर्व कारणत्व सिद्ध करते हुए माण्डूक्योपनिषद् में कहा गया है कि प्राज्ञ ही समस्त भेद समूह का ईश अर्थात् शासन करने वाला है। सम्पूर्ण सृष्टि में यही सब वस्तुओं का ज्ञाता है। इसलिये इसे सर्वज्ञ कहते हैं। सभी प्राणियों का नियमन करने के कारण इसे ही अन्तर्यामी कहते हैं। भेद सहित समस्त जगत् इसी प्राज्ञ से उत्पन्न होता है। इसलिये यह सबका कारण है और यही समस्त प्राणियों का उत्पत्ति और लय स्थान है। इस प्रकार एक ही आत्मन् के बहिष्प्राज्ञ, अन्तःप्राज्ञ और प्रज्ञानघन ये तीन रूप कहे गये हैं। इन तीन रूपों की शरीर के तीन स्थानों में स्थिति बतलायी गयी है।

आत्मन् का वैश्वानर रूप दाहिने नेत्रद्वार में रहता है। मनस् के भीतर आत्मन् का तैजस् रूप रहता है, 'अयं पुरुषः मनोमयः' और हृदयाकाश में प्राज्ञ की स्थिति बतलायी गयी है।

वैश्वानर प्रधानता की दृष्टि से दक्षिण नेत्र में स्थित होकर स्थूल पदार्थों का अनुभव करता है, 'इन्धो ह वै नामेष योऽयं दक्षिणेऽक्षन्पुरुषः' अर्थात् यह जो दक्षिण नेत्र में स्थित पुरुष है उसे इन्ध कहते हैं। वैश्वानर में दीप्तगुण अधिक होने से इसे इन्ध कहा जाता है।

वस्तुतः आत्मन् ही एक मात्र भोक्ता है। यही आत्मन् सभी इन्द्रियों के माध्यम से विषयों का भोग करता है, 'एको देवः सर्वभूतेषु गूढः' किन्तु प्रधानता की दृष्टि से दक्षिण नेत्र में स्थित वैश्वानर रूप आत्मन् विषयों का अधिक भोग करता है। अर्थात् दक्षिण नेत्र की दर्शन शक्ति अधिक होती है। इसलिये दक्षिण नेत्र को आत्मन् का मुख कहा गया है। वैश्वानर रूप आत्मन् और तुरीय आत्मन् में स्वरूपतः कोई भेद नहीं है केवल भेद की प्रतीति मात्र होती है। माण्डूक्योपनिषद् में आत्मन् के इन त्रिविध रूपों का भोग भी बतलाया गया है। वैश्वानर का भोग स्थूल पदार्थ है। आत्मन् के तैजस् रूप का भोग स्वप्नगत प्रकाशरूप सूक्ष्म पदार्थ हैं और प्राज्ञ आनन्द को भोगने वाला होता है। इसी प्रकार तीन प्रकार के भोगों के अनुसार आत्मन् की तृप्ति भी तीन प्रकार की समझनी चाहिये। जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति इन तीनों स्थानों पर भोग और भोक्ता के तीन रूप होते हैं। इन तीनों रूपों को भलीभाँति जानने वाला पुरुष भोगों को भोगता हुआ भी इनसे लिप्त नहीं होता है अपितु इन सबको वह साक्षी भाव से देखता हुआ विषयों से दूर रहता है।

माण्डूक्योपनिषद् में ओंकार के तीन पादों का कथन करने के उपरान्त चतुर्थपाद तुरीय का स्वरूप बतलाया गया है। तुरीय का स्वरूप शेष तीनों पादों के धर्मों से रहित है। वह अन्तःप्रज्ञ नहीं है ऐसा कथन करके आत्मन् के तैजस् स्वरूप का निषेध किया गया है। वह बहिष्प्रज्ञ नहीं है, अर्थात् वह वैश्वानर के धर्मों से रहित है। उसमें अन्तःप्रज्ञ और बहिष्प्रज्ञ के बीच की स्थिति भी नहीं है। वह प्रज्ञानघन नहीं है इससे आत्मन् की सुषुप्ति अवस्था का निषेध है। वह प्रज्ञ भी नहीं है। प्रज्ञ का अर्थ है, 'प्रकृष्टेन जानाति इति प्रज्ञः' यद्यपि पूर्व में उसे सर्वज्ञ कह दिया गया है। तथापि वह 'प्रज्ञ नहीं है' ऐसा कहकर यहाँ निषेध किया गया है। क्योंकि तुरीयावस्था में ज्ञान का भी अनुभव नहीं होता है। वह ज्ञान स्वरूप है किन्तु ज्ञान का अनुभव नहीं होता। इसलिये वह प्रज्ञ नहीं है। ज्ञान का अनुभव होना एक विचार है। तुरीय में कोई विचार नहीं होता। वह अप्रज्ञ है ऐसा भी नहीं कहा जा सकता है क्योंकि वह जड़ नहीं है। बृहदारण्यक उपनिषद् में उसे 'नेति नेति' कहकर सभी विकल्पों से शून्य बताया गया है।

ओंकार की तुरीय अवस्था सभी इन्द्रियों की पहुँच से परे है। केनोपनिषद् में कहा है। 'न तत्र श्रोत्रं गच्छति न वाक् गच्छति...' इसलिये अदृश्य है। अदृश्य होने से सर्वथा अव्यवहार्य है। कर्मेन्द्रिय से अग्राह्य है। किसी प्रकार से उसका अनुमान नहीं किया जा सकता। इसलिये वह अचिन्त्य है। इस प्रकार के ज्ञान के अनुसरण किये जाने से एकात्मप्रत्ययसार कहा जाता है। एकात्मप्रत्ययसार का अर्थ है आत्मज्ञान ही जिसमें प्रमाण है।

पुनः जाग्रत आदि अवस्थाओं के अभिमानियों के धर्मों का प्रतिषेध करते हुए कहा गया है— कि जाग्रत आदि अवस्थाओं के जो प्रपंचादि धर्म हैं तुरीय उनसे भी रहित है। इसलिये वह शान्त है अविकारी है। भेद रूप विकल्पों से रहित होने के कारण अद्वैत है। मंगलमय होने से शिव है। पूर्वोक्त तीन पादों से विलक्षण होने से चतुर्थ यानी तुरीय है। उस तुरीय ओंकार को आत्मन् कहते हैं वही जानने योग्य है।

तुरीय आत्मन् समस्त दुःखों का निवारण करने में समर्थ है। दुःख केवल भोग से उत्पन्न होता है। आत्मन् के विश्व, तैजस और प्राज्ञ अवस्थाओं में भोग होता है। इसलिये ये तीनों दुःख देने वाले होते हैं। तुरीय में कोई भोग नहीं है इसीलिये दुःखों से रहित है। उसमें किसी प्रकार का विकार न होने से अव्यय है। अर्थात् वह अपने स्वरूप से च्युत नहीं होता है। तुरीय ही सभी पदार्थों का अद्वैत रूप है। प्रकाशनशील होने से देव है।

माण्डूक्योपनिषद् के 11 वें मन्त्र में तुरीय का विश्व और तैजस् से भेद बताया गया है। विश्व और तैजस् में कर्ता और कार्य का भाव विद्यमान रहता है। आत्मन् इन दोनों अवस्थाओं में **‘मैं कर्ता हूँ’** **‘मेरे द्वारा किये गये ये कार्य हैं।’** इस प्रकार का भाव विद्यमान रहता है। किन्तु प्राज्ञ में ये दोनों भाव नहीं रहते हैं तथापि कर्ता (कारण) का बीज विद्यमान होता है। लेकिन तुरीय में ये दोनों नहीं रहते हैं। वाक्यपदीय के अनुसार जाग्रत अवस्था का कर्ता वाक् द्वारा ही व्यवहार करता है अर्थात् कार्य में प्रवृत्त होता है। वैसे ही स्वप्नावस्था में वाक् ही कर्ता, कर्म एवं करण आदि रूपों को ग्रहण करती है।

सुषुप्तावस्था में पुरुष की जो चेतना होती है उसे प्राज्ञ कहा जाता है। लय होने पर सभी जीव इसी अवस्था को प्राप्त होते हैं। इसीलिये इसे सबका कारण कहा जाता है। सबका शासक होने से ईश्वर कहा जाता है। प्राज्ञ जो सुषुप्तावस्था की चेतना है। यह अज्ञान (तमस) की प्रधानता से न अपने को जानता है, न पराये को जानता है, न सत्य को जानता है, न असत्य को ही जानता है। जबकि तुरीय सबको जानने वाला है। इसीलिये उसे सर्वदृक् कहा जाता है। जो सर्वरूप और उसका साक्षी भी हो वह सर्वदृक् कहा जाता है।

द्वैत का ग्रहण प्राज्ञ में भी नहीं होता है और तुरीय में भी नहीं होता है। किन्तु प्राज्ञ में द्वैत का अग्रहण निद्रा के कारण होता है। जबकि तुरीय में निद्रा नहीं होती। यह तुरीय आत्मन् ही अक्षर की दृष्टि से ओंकार कहा गया है। वह मात्राओं को विषय बनाकर स्थित है, पूर्वोक्त पाद ही मात्रायें हैं और मात्रायें ही पाद हैं। ये मात्रायें अकार उकार और मकार हैं। प्रणव के तीनों पाद तुरीय के ही रूप हैं, **‘प्रणवशब्दः दिक्कालाणवोऽपि तस्य रूपाणि।’**

अब आगे मात्राओं का पादों से सम्बन्ध दिखाया गया है। ओंकार की प्रथम मात्रा अकार वैश्वानर चेतना वाला होता है। माण्डूक्य में इसके दो कारण बताये गये हैं। प्रथम कि अकार से समस्त वाणी व्याप्त है, **‘अकारो वै सर्वा वाक्।’** वैश्वानर आत्मन् का मस्तक द्युलोक है। इस श्रुति के अनुसार वैश्वानर से सारा जगत् व्याप्त है। इसलिये समानता के कारण अकार मात्रा वैश्वानर का बोधक है। दूसरा कारण कि ओंकार में

अकार अक्षर आदिमान है। पादों में वैश्वानर आदिमान है। इस समानता के कारण भी वैश्वानर की अकार रूपता सिद्ध है। जो पुरुष इस एकत्व को जानता है। वह समस्त कामनाओं को प्राप्त कर लेता है। प्रश्नोपनिषद् में कहा गया है कि जो एक मात्रा विशिष्ट ओंकार का ध्यान करता है वह उसी से बोध को प्राप्त होकर तुरन्त ही संसार को प्राप्त हो जाता है।

उकार मात्रा और तैजस् का एकत्व प्रतिपादित करते हुए बताया गया है कि उकार स्वप्न स्थान वाले तैजस् आत्मन् का बोधक है। इसके भी दो कारण हैं। प्रथम कि अकार से उकार उत्कृष्ट है।

सुषुप्ति स्थान वाला जो प्राज्ञ आत्मन् है वह ओंकार की तीसरी मात्रा है। इनकी परस्पर समानता दिखाते हुए कहा गया है कि ये मिति अर्थात् माप के कारण समान हैं। प्रलय के समय विश्व और तैजस् प्राज्ञ में विलीन हो जाते हैं और उत्पत्ति के समय पुनः प्राज्ञ से तैजस् और वैश्वानर निकलते हैं। दूसरी ओर ओंकार की समाप्ति पर पुनः उनका प्रयोग किये जाने पर मानो अकार और उकार मकार में प्रवेश करके पुनः निकलते हैं। दूसरा एकीभाव के कारण भी दोनों में समानता है। ओंकार का उच्चारण करने पर अकार और उकार मकार में एकीभूत से हो जाते हैं। उसी प्रकार सुषुप्ति के समय विश्व और तैजस् प्राज्ञ में लीन से हो जाते हैं। जो ऐसा जानता है वह सम्पूर्ण जगत् को माप लेता है। अर्थात् सृष्टि और प्रलय के समय को जानने वाला हो जाता है और वह जगत् का कारण स्वरूप हो जाता है।

23वें मन्त्र में ओंकार की उपासना के फल को एकत्रित रूप में दिखाया गया है कि अकार विश्व को प्राप्त करा देता है। उकार तैजस् को, मकार प्राज्ञ को किन्तु अमात्र जो कि ओंकार की तुरीयवस्था है उसमें किसी की गति नहीं है। प्रश्नोपनिषद् के अनुसार ओंकार की तीनों मात्रायें पृथक्-पृथक् रहने पर मृत्यु से युक्त हैं, 'तिस्त्रो मात्रा मृत्युमत्यः प्रयुक्ता।' ओंकार की तुरीयवस्था आत्मन् ही है। इस अवस्था में वाणी और मनस् का क्षय हो जाने से अव्यवहार्य है। वह प्रपंच रहित मंगलमय तथा अद्वैत स्वरूप है। जो इस प्रकार जानता है वह अपने पारमार्थिक आत्मन् में प्रवेश करता है और उसका पुनर्जन्म नहीं होता है।

माण्डूक्य उपनिषद् के आगम प्रकरण में प्रणव की विशेष प्रशंसा की गयी है और उसे अधिक आध्यात्मिक महत्त्व दिया गया है। इसमें बताया गया है कि ओंकार की तीन मात्रायें हैं—अ उ और म्। इसके अतिरिक्त एक मात्रा हीन अवस्था है। ओंकार को सूक्ष्म रूप से चेतना की विभिन्न अवस्थाओं और आत्मन् के विविध प्रकारों का प्रतीक माना गया है। एक ओर यह जाग्रत अवस्था, स्वप्न अवस्था, सुषुप्ति अवस्था तथा तुरीय अवस्था का प्रतीक है तो दूसरी ओर आत्मन् के विविध प्रकारों वैश्वानर, तैजस्, प्राज्ञ और आत्मन् का प्रतीक है। ओंकार का अमात्रिक भाग चेतना की तुरीय अवस्था तथा तत्त्वज्ञान की चतुर्थ कोटि आत्मन् का भी प्रतीक है। वैश्वानर स्थूल पदार्थों का भोग करने वाला है। तैजस् सूक्ष्म पदार्थों का तथा प्राज्ञ आनन्द का भोग करने वाला है। प्राज्ञ को दर्शन के ईश्वर के समान बताया गया है जो सबका प्रभु, सर्वज्ञ, अन्तर्यामी, भूतमात्र की उत्पत्ति और लय का कारण है। इन सबसे पृथक् आत्मन् है। जो कि दर्शन के ब्रह्मन् के बराबर

है। यह न अन्तःप्रज्ञ है, न बहिष्प्रज्ञ है और न उभयप्रज्ञ है, न प्रज्ञानप्रज्ञ है, न प्रज्ञ है और न हि अप्रज्ञ है। यह अव्यवहार्य, अदृष्ट, अग्राह्य, अलक्षण, अचिन्त्य है यह शांत, शिव और अद्वितीय है।

सन्दर्भ ग्रन्थ

1. ईशादि नौ उपनिषद्, शांकरभाष्यार्थ, गीता प्रेस, गोरखपुर, संवत्, 2067
2. रानाडे, रामचन्द्र दत्तात्रेय, उपनिषद्-दर्शन का रचनात्मक सर्वेक्षण, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, 2011
3. पातञ्जलयोगदर्शनम्, व्यासभाष्य, सुरेशचन्द्र श्रीवास्तव (हिन्दी व्याख्याकार), चौखम्भा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, 2011
4. वाक्यपदीयम् (ब्रह्मकाण्ड), भर्तृहरि, शिवशंकर अवस्थी (व्याख्याकार), चौखम्भा विद्याभवन, वाराणसी, 2006
5. सांख्यकारिका, ईश्वरकृष्ण, गौडपादभाष्य, जगन्नाथ शास्त्री (व्याख्याकार), मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 2010
6. सर्वदर्शनसंग्रह, माधवाचार्य, उमाशंकर शर्मा ऋषि (प्रकाश- हिन्दी व्याख्या), चौखम्भा विद्याभवन, वाराणसी, 2010
7. तर्कसंग्रह, अन्नमभट्ट, अनितासेन गुप्ता (व्याख्याकर्त्री), शारदा पुस्तकभवन, इलाहाबाद, 2003

ज्ञानशौर्यम्



Publisher

Technoscience Academy

(The International open Access Publisher)

Website : www.technoscienceacademy.com